

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A DUPLA ESTRUTURA DO CONHECIMENTO:
RELAÇÃO ENTRE TEORIA E COMPREENDER PRÉVIO DO
SER-NO-MUNDO EM MARTIN HEIDEGGER**

Cezar Luís Seibt

Professor Orientador: Dr. Ernildo Stein

Porto Alegre - 2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A DUPLA ESTRUTURA DO CONHECIMENTO:
RELAÇÃO ENTRE TEORIA E COMPREENDER PRÉVIO DO
SER-NO-MUNDO EM MARTIN HEIDEGGER**

Cezar Luís Seibt

**Tese de Doutorado, apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do
Sul, sob a orientação do Professor Doutor Ernildo
Stein como requisito parcial para obtenção do título
de Doutor em Filosofia.**

Porto Alegre - 2009

CEZAR LUÍS SEIBT

**A DUPLA ESTRUTURA DO CONHECIMENTO:
RELAÇÃO ENTRE TEORIA E COMPREENDER PRÉVIO DO
SER-NO-MUNDO EM MARTIN HEIDEGGER**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Professor Doutor Ernildo Stein como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Ernildo Stein - Orientador

Dr. Nythamar de Oliveira Jr.

Dr. Ricardo Timm de Souza

Dr. Luiz Rohden

Dr. Mário Fleig

Porto Alegre - 2009

“O conhecimento do mundo ou, correlativamente, o falar do mundo e dizer algo dele, funciona como o modo primário do ser-no-mundo, sem que este último seja compreendido como tal. Como esta estrutura de ser, embora onticamente experimentada como ‘relação’ entre um ente (mundo) e outro ente (alma), permanece inacessível desde o ponto de vista ontológico, e como o ser é compreendido ontologicamente em primeiro lugar a partir do ente intramundano, se intenta conceber a relação entre aqueles entes sobre a base destes entes mesmos e no sentido de seu ser, ou seja, como um estar-aí simplesmente presente. O ser-no-mundo – embora fenomenologicamente experimentado e conhecido – se faz *invisível* como conseqüência de uma interpretação ontologicamente inadequada. Agora se conhece a constituição do *Dasein* – ademais como algo óbvio – somente de uma forma marcada pela interpretação inadequada. Dessa forma ela se converte em ponto de partida ‘evidente’ para os problemas da teoria do conhecimento ou da ‘metafísica do conhecimento’.

Pois, o que pode ser mais evidente do que o fato de que um sujeito se relacione com um ‘objeto’ ou vice-versa? Esta ‘relação-sujeito-objeto’ se converte em suposto necessário. Mas isto tudo não passa de um suposto que – embora inquestionável em sua faticidade – resulta, no entanto e precisamente por causa disso, inteiramente fatal se sua necessidade ontológica e, sobretudo, seu sentido ontológico são deixados na obscuridade” (HEIDEGGER, 1998, p. 85).

“O conhecimento é um modo de existir (do *Dasein*) que se funda no ser-no-mundo. Essa é a razão pela qual o ser-no-mundo reclama, enquanto constituição fundamental, uma interpretação *prévia*” (HEIDEGGER, 1998, p. 87).

AGRADECIMENTOS

Ao orientador prof. Dr. Ernildo Jacob Stein
pelo estímulo, apoio e provocações filosóficas.
Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
Aos amigos e sobretudo à esposa Gizelle e ao filho Gabriel pela compreensão.
Aos colegas da UFPA – Campus Cametá.
Às oportunidades do passado e do presente.
Ao PROBOLSAS pelo fomento para realizar o doutorado e à
CAPES/DAAD pela bolsa para estágio em Freiburg im Breisgau - Alemanha.

RESUMO

O problema da presente tese é o conhecimento. Contrapõe à metafísica do conhecimento ou às Teorias do Conhecimento a alternativa da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. Iniciamos por apresentar alguns elementos fundamentais elaborados pela tradição na busca de solucionar o problema através das diversas teorias explicativas do conhecimento. Mostramos que a tradição metafísica parte da separação entre sujeito e objeto, pressupondo esses dois entes contrapostos que entram na relação cognoscitiva, enquanto o pensamento de Heidegger busca descrever fenomenologicamente o horizonte prévio, o solo fático, dentro do qual se desenvolvem as separações e possíveis teorias. Apresentamos, por isso, a dupla estrutura do conhecimento, sendo que o elemento primário e originário é o compreensivo ser-no-mundo do *Dasein* e todos os demais comportamentos são dele derivados. O problema mente e mundo, experiência interna e experiência externa, recorrentes e centrais no pensamento moderno são, a partir das contribuições de Heidegger, postos sob nova luz. Se a separação mente e mundo conduz à necessidade de elaboração de teorias para garantir a correspondência ou verdade entre o objeto e o que se diz dele, o conhecer visto a partir da fenomenologia (uma fenomenologia do conhecimento) retorna para a condição fática onde já sempre se está na abertura compreensiva do ser. Neste nível não é preciso justificar ou provar a veracidade, pois a verdade é o modo de ser do ente que conhece. Não é, no entanto, uma superação ou eliminação dos projetos da metafísica, que mantém sua validade, mas um exercício de retorno para o lugar onde se constituem como tais e é, por isso, um reencontro consigo mesmo e retorno para o ser-no-mundo, para aquém da objetificação. Conhecer é um modo de ser do *Dasein*, marcado pela finitude, pela contingência, pela temporalidade. Não há, neste caso, fundamento externo à própria relação, pois a transcendência é finita, emerge na diferença ontológica e se movimenta no círculo hermenêutico, num jogo de desvelamento e velamento. A partir desse âmbito podem-se pensar os limites e as possibilidades do conhecimento.

Conceitos-chave: Teoria do conhecimento, fenomenologia do conhecimento, ser-no-mundo, ontologia, compreensão.

ABSTRACT

The problem of this thesis is the knowledge. Opposed to the metaphysics of knowledge or theory of knowledge it offers the alternative of hermeneutic phenomenology of Martin Heidegger. We began by presenting some fundamental elements produced by the tradition trying to solve the problem through several explanatory theories of knowledge. We show that the metaphysical tradition starts with the separation between subject and object, presupposing these two opposed entities that enter into the cognitive relation, while the thought of Heidegger is a phenomenological description from the previous horizon, from factual soil, within which the separations and possible theories are developed. We present, therefore, the dual structure of knowledge, in which the primary element is the comprehensive being-in-the-world of *Dasein* and all other behaviors are derived from this one. The problem mind and world, internal and external experience, important and central themes in modern thought, appears in new light with the contributions of Heidegger. If the separation mind and world leads to always new theories to ensure the correspondence between the object and that we say about him, the known seen from the phenomenology point of view (a phenomenology of knowledge) returns to the factual condition in which we always are, the comprehensive opening of being. At this level it is not necessary to justify or prove truth because the truth is *Dasein's* mode of being. It is not, however, an overrun or elimination of the metaphysical projects, which retains its validity, but an exercise to return to the place where they constitute themselves as such, and is, therefore, a new meeting with himself and return to being-in-the-world, for behind the objectification. Knowing is a mode of being of *Dasein*, marked by finitude, the contingency, the temporality. There isn't, in this case, a ground outside the relationship, because transcendence is finite, emerges by the ontological difference and moves in a hermeneutic circle, in a game of veiling and unveiling. From that can the limits and possibilities of knowledge be thought.

Key-words: theory of knowledge, phenomenology of knowledge, being-in-the-world, ontology, understanding.

SUMÁRIO

Introdução	07
1 – Questões fundamentais do conhecimento na tradição	19
1.1– A dicotomia sujeito-objeto	20
1.2– A opinião e o conhecimento como ‘crença verdadeira justificada’	23
1.3– A possibilidade do conhecimento e as teorias	27
1.4 – Conhecimento e fundamentação	35
1.5 – A dicotomia mente e mundo: necessidade de uma ponte	42
2 – Analítica existencial e Ontologia fundamental	
2.1 - Um pensamento a caminho	
2.1.1- Surgimento e desenvolvimento da questão do conhecimento nos anos 20.....	53
2.1.2 – Filosofia enquanto ciência originária pré-teórica	63
2.1.3 – Ontologia e faticidade	70
2.1.4 – Crítica a Kant e Husserl	72
2.1.5 – O problema das Teorias do Conhecimento – a crítica de Heidegger	78
2.2 - Fenomenologia e Hermenêutica	
2.2.1– Da fenomenologia ‘reflexiva’ à fenomenologia hermenêutica	89
2.2.2 – Fenomenologia e desocultamento	102
2.2.3 – Fenomenologia como hermenêutica e a circularidade da compreensão	107
2.3 - Passagem para o mundo	
2.3.1 – ‘Destruição’ da Metafísica e a questão do sentido do ser	110
2.3.2 – Esquecimento do ser e conhecimento	113
2.3.3 – Ser, Tempo e a pergunta a partir do <i>Dasein</i>	119
2.3.4 – O ser do <i>Dasein</i> e a lida compreensiva	123
2.3.5 – A mundanidade do mundo	128
2.3.6 – Conhecer: modo derivado do estar-sendo-em do <i>compreender</i>	132
3 – Diferença ontológica, finitude e fundamentação	
3.1– Diferença Ontológica	140
3.2– Dupla estrutura da linguagem	147
3.3– A dupla estrutura do conhecimento	150
3.4– Pré-compreensão e ser-no-mundo	157
3.5 – Fenomenologia Hermenêutica – pensamento da finitude	162
3.6 – O abismo (<i>Abgrund</i>) como fundamento	170
3.7 – Da teoria à fenomenologia do conhecimento	177
4 - Considerações finais	184
Bibliografia	194

INTRODUÇÃO

O ‘conhecer’ ou ‘conhecimento’ é um fenômeno central no e para o questionamento filosófico. O que tal fenômeno significa, a sua origem e fundamento, tem sido objeto de discussão ao longo de toda história do pensamento, embora nem sempre de forma explícita. Apenas na modernidade adquire um nome próprio e torna-se um campo de investigação delimitado dentro do todo da filosofia. Antes se partia do pressuposto de que o mundo real estava fora do homem e que, portanto, para conhecê-lo era necessário retirar o véu das aparências para que aparecesse o verdadeiro ser. Com a modernidade, surge a idéia de que o mundo está, na verdade, dentro do homem, na sua consciência e se afirma com força a questão da correspondência entre a representação e o representado. A distância entre o representado e a representação interna vai provocar dificuldades para se explicar a relação de conhecimento.

Cotidianamente, e em geral, o conhecimento não é um problema que ocupe as pessoas. Normalmente se pensa e age como se não houvesse o que questionar, como se conhecer fosse uma postura óbvia e não oferecesse maiores dificuldades. Presos aos conteúdos do conhecer, o próprio conhecer não aparece e nem pode tornar-se problemático. Considera-se, inclusive, totalmente desnecessário perguntar por coisas tão distantes das preocupações cotidianas, dos envoltimentos práticos em que cada um está absorvido. No entanto, por detrás dessa tranqüilidade, se voltarmos nosso olhar para o próprio fenômeno, encontraremos problemas dos quais só com muita dificuldade iremos nos libertar. E, provavelmente, daremos uma solução que não terá nenhuma garantia última de verdade, mas que será a solução que irá nos parecer mais conveniente e convincente.

Embora, ao longo da história do pensamento, o conhecimento tenha sido objeto de longas, delicadas e profundas discussões, não se alcançou nenhuma resposta definitiva para a inquirição em torno da validade, dos limites, das possibilidades e da sua justificação. Poderíamos nos perguntar se tem sentido continuar investigando nesta área se o que poderemos encontrar, provavelmente, sejam somente outras alternativas teóricas que terão o mesmo caráter provisório ou questionável das que temos até agora. E ainda mais, como se explica que não conseguimos alcançar um porto seguro para ancorar nossa busca, alcançar a certeza e verdade almejadas? Ou temos de aceitar essa condição? Onde encontrar uma explicação para essa nossa condição de produtores (formuladores) de teorias? Há algum tipo de explicação para esta nossa condição? Ou, perguntado de outra forma, nossa condição errante no âmbito do conhecimento não ensina algo sobre nós mesmos, não nos mostra como

somos enquanto entes que conhecem? O que há de problemático com a relação ‘conhecedor’ e ‘conhecido’? Com essas questões, direta ou indiretamente, estaremos nos ocupando no decorrer deste trabalho.

E desde logo podemos notar que em todo fazer filosófico estamos lidando com o fenômeno do conhecimento, mesmo que o próprio fenômeno não esteja em evidência. Trata-se aqui de tornar o ‘conhecer’ o foco das atenções. Não estaremos preocupados com os objetos do conhecimento, com o ‘conhecido’, tal como acontece com as diversas áreas específicas e especializadas (as diversas ciências particulares). Não estará em cena o ‘conhecido’ mas o próprio ‘conhecer’, não tanto a figura, mas o fundo. O fenômeno em questão é o ‘conhecer’, desviando a atenção dos objetos possíveis. Não estaremos, portanto, nos movendo ao nível da ciência, mas sim da filosofia. Com isso já indicamos certa compreensão do que seja o trabalho filosófico: uma investigação racional das condições de possibilidade do dar-se dos objetos. A filosofia não trata de objetos (entes), tal e qual a ciência, mas ocupa-se com o modo de aparecer, de manifestação dos objetos e com o modo como se dá a sustentação do seu aparecer.

A filosofia se ocupa do nível ontológico, do nível do ser do ente, das suas condições de possibilidade, do seu sentido. De outra forma podemos dizer que a filosofia trata daquilo que é prévio e que permite que os entes se manifestem e se tornem objeto de investigação ôntica. Esse nível prévio se recusa na investigação ôntica, se esconde do olhar voltado para os objetos. Ele também não permite ser expresso da mesma forma que os entes, se recusa à própria linguagem da tradição objetificadora, ou seja, da metafísica.

Trata-se do horizonte transcendental, mas não do transcendental clássico de Kant. Um transcendental historicizado, temporalizado, circunstanciado, que é um modo possível de ser do *Dasein*. Estaremos adotando as conquistas da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger para discutir esse problema. Kant perguntou pelas condições da cognição, pelo ‘aparelho mental’, pelas condições *a priori* da mente humana, pelas quais a ciência moderna é possível. Tinha como pano de fundo o ideal da modernidade que alcançou o sucesso esperado no âmbito do conhecimento dos objetos através da matemática e da física. Não perguntaremos por essas condições da cognição humana, mas pelo ser mesmo do conhecer que, dado seu modo de ser, exigirá uma atenção especial e irrecusável para o modo de ser do ente que conhece.

Estaremos perguntando por algo que possa permitir uma certa unidade diante das diversas possibilidades que se abrem para a compreensão do conhecimento realizadas na história. A história se esforça em justificar e fundamentar o fenômeno do ‘conhecer’ através

de diversas teorias que concorrem entre si. Perguntamos se não é possível encontrar um horizonte prévio que explique essa diversidade possível de teorias. Há algum solo primário que permite tal diversidade? Qual a postura que origina estas diversas explicações possíveis, as pontes que tentam unir o mundo e a consciência? Não é difícil notar que, em relação ao conhecimento, não há unanimidade quanto à sua possibilidade, origem, fundamento ou essência. O que temos são diversas teorias que se sucedem e se apresentam como explicação que pretende melhor dar conta do fenômeno do conhecimento. Uma teoria não é um fato, mas uma interpretação de um fenômeno determinado. Ou seja, uma teoria do conhecimento é uma possível explicação ou interpretação filosófica do conhecimento humano.

As diversas teorizações são tentativas de resolver um problema que, de certa forma, já está presente desde os gregos, mas que se tornou candente e claro a partir da modernidade, sobretudo com Descartes. Neste momento se levanta a pergunta sobre a possibilidade da razão fundar a si mesma, num processo de libertação da força argumentativa da autoridade, da religião. O modelo para a legitimação do conhecimento e da racionalidade vai ser buscado na geometria, na matemática, na física. A razão, agora pretensamente livre e autônoma, precisa fundar a si mesma e somente pode fazê-lo a partir dos próprios recursos. Trabalha-se, a partir daí, na busca da descoberta das condições imanentes à razão para que ela possa tornar-se instância última do conhecimento. Para poder fundamentar, julgar a veracidade, a propriedade ou autenticidade do que o sujeito afirma do objeto, é necessário criar uma justificação racional. Assim Kant irá descrever a estrutura íntima da razão humana, a razão pura, para poder verificar as possibilidades e limites que ela possui, em si mesma, que garantem a sua autonomia e o seu estatuto de instância última do conhecimento. Mas nisto tudo a consciência, a razão, acaba sendo separada do seu objeto, do seu conteúdo.

Kant, como mostra Heidegger¹, afirmou que é uma pena ainda não termos encontrado a ponte que une a consciência e o mundo, a garantia para a realidade exterior. Para Heidegger, entretanto, é insensato que tal ponte ou prova ainda seja buscada através da priorização de um ou outro dos elementos da relação cognoscitiva. É mais produtivo indagar pelo solo prévio no qual se enraízam as diversas possibilidades teóricas. Procuraremos mostrar como isso se torna problema e apresentar uma possível solução que não seja novamente uma teorização.

Não se trata de oferecer mais uma teoria concorrente para as diversas já existentes, mas investigar o que precede todas elas. Não está em jogo nenhum juízo de valor, nenhuma depreciação, mas unicamente a pretensão de conquistar o próprio ser de possibilidade. A

¹ Cf. HEIDEGGER, 1998, § 43.

ciência, a teologia, o senso comum e as diversas teorias que se desenvolvem no seio de cada uma dessas áreas continuam tendo seu valor na justificação do conhecimento dos objetos e continuam sendo importantes para a exploração e compreensão do mundo de objetos e nos sucessos práticos. Mas, diante do descortinar do pré-teórico, do mundo prático do qual elas emergem, elas perdem seu caráter quase inquestionável para assumir a sua condição finita. O conhecimento liga-se à finitude. Isso significa que o conhecimento tem história.

Aos poucos foi sendo gestado o modelo que na modernidade se tornou praticamente hegemônico, apesar das diversas manifestações possíveis dentro desse modelo. Já em Platão, na antiguidade, podemos encontrar a diferenciação entre saber, acreditar e opinar, temas principais do problema do conhecimento enfrentado por ele e por seus contemporâneos. Saber algo é possuir ‘crença verdadeira fundamentada’, tal como soa a definição tripartite de Platão. A crença, por si só, não significa ainda conhecimento, pois precisa do acréscimo do adjetivo ‘fundamentada’. Simplesmente acreditar é tomar algo por verdade, sem, no entanto, saber. Por isso, “somente quando a crença é fundada na verdade, falamos de um saber”².

Ao empenho dos gregos na compreensão da realidade foram somadas as contribuições do pensamento cristão. E na modernidade se desenvolve a questão do método, fundamental para a ciência empírica nascente. O racionalismo de Descartes, o empirismo de autores como Hume, Berkeley e Locke assentam as bases para uma ciência efetiva e eficaz que se torna o modelo para todas as áreas do conhecimento. A partir deles, mas, sobretudo, a partir de Kant e seus seguidores, constitui-se uma disciplina nova dentro da filosofia: a teoria do conhecimento. Sua função é principalmente investigar os limites e as possibilidades do conhecimento.

No texto, após mostrar as diversas explicações ou hipóteses teóricas que buscam compreender o conhecimento ao longo da história, vamos sugerir elementos do pensamento desenvolvido por Martin Heidegger nos anos 20 que nos parecem poder fornecer elementos que ajudam a recuperar um papel fundamental para a filosofia diante dos diversos conhecimentos especializados e autorizam uma postura cautelosa e crítica no contexto científico e técnico em que vivemos hoje, para além da objetificação. Queremos investigar a possibilidade de podermos nos libertar da captura em que nos situamos quando a visão do conhecimento é determinada a partir de alguma teoria que tenha alcançado algum sucesso (hoje uma visão do conhecimento como cálculo).

² GABRIEL, in Pieper, 1998, p. 58: “*Erst dann, wenn das Glauben an die Wahrheit auch begründet ist, sprechen wir von Wissen*”.

Embora não haja uma intenção explícita de Heidegger em tratar da questão do conhecimento, sua obra dá sempre indícios de uma nova concepção desse fenômeno e realiza uma crítica ao modo tradicional de abordá-lo e resolvê-lo.

O projeto heideggeriano em *Ser e Tempo* propõe duas tarefas fundamentais anunciadas no segundo capítulo da introdução: primeiro uma interpretação do ente *Dasein* para liberar o horizonte da pergunta ontológica pelo ser e, segundo, uma destruição da metafísica, no sentido de uma desconstrução do edifício teórico da tradição que sustenta o pensamento ocidental. Para poder recolocar o problema do ser (problema ontológico) precisa colocar em questão um determinado ente (problema ôntico), a partir do qual tem sentido falar em sentido do ser. O sentido do ser não é algo que paira no ar, imune ao tempo e às circunstâncias, mas tem seu lugar num ente determinado, que precisa ser ex-posto, liberado para seu modo originário de ser para que, assim, a investigação sobre o sentido do ser em geral possa encontrar seu solo e ter continuidade.

Aqui podemos nos lembrar das três questões metafísicas de Kant³: o que podemos conhecer, esperar e fazer, que só terão uma resposta satisfatória quando uma quarta questão tiver sido respondida: o que é o homem? Os limites e possibilidades do conhecimento só poderão ser apresentados na medida em que, do ente que conhece, se expuserem seus limites e possibilidades. Uma ‘antropologia’, mas de cunho fenomenológico e hermenêutico, é pressuposto para uma teoria do conhecimento, o que significa uma mudança fundamental em relação à tradição.

Embora o propósito maior de Heidegger não seja realizar uma antropologia, a analítica existencial significa uma apresentação do fenômeno humano a partir de um horizonte totalmente novo. O objetivo explícito de tal descrição não é a construção de uma antropologia, mas o exercício no qual se conquista um novo horizonte para a questão ontológica do ser. Dentro desse projeto amplo se faz necessário investigar a condição preliminar, ou seja, descobrir o ente que compreende o ser. Isso não implica no menosprezo de todas as noções tradicionais de ser humano, mas na reconquista daquilo que se encobriu nas noções tradicionais e que as sustenta faticamente.

O binômio velamento-desvelamento será um termo fundamental no desenvolvimento de *Ser e Tempo* e revela a intenção do autor de ir para além do que está disponível ou cotidianamente revelado. Temos uma noção cotidianamente disponível do que seja o ser, verdade, ser humano, conhecimento, liberdade, entre outros conceitos fundamentais.

³ Cf. KANT, 1999, p. 478.

Heidegger avançou no sentido de não repetir tais conceitos e nem procurar sínteses entre as teorias por eles produzidas. Ele pretende alcançar, pela investigação fenomenológica, os fenômenos originários. Dito de outro modo, quer poder descrever o modo de ser do ente a partir de onde essas noções tem algum sentido para assim poder também encarar originariamente esses outros fenômenos. A questão é: qual é o modo de ser do ente que compreende o ser, que conhece? A resposta a essa questão permitirá encarar de forma nova e originária os fenômenos ligados a esse ente. Anuncia-se o transcendental ligado à compreensão, modo de ser do *Dasein*. Um transcendental enquanto modo de ser temporal, temporalidade ou, como afirma Stein, “um princípio ativo de organização” que leva a filosofia a “trabalhar com uma racionalidade que nasce da condição de ser-no-mundo do ser-aí como cuidado cujo sentido é temporalidade e que é a condição de possibilidade do sentido do ser em geral que se dá no horizonte do tempo como temporalidade”⁴. E o originário é a faticidade indepassável, aquele modo de ser de um ente situado no mundo e que já sempre compreende o ser. Originário não é nenhuma abstração teórica. Originária é a abertura fática do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. A intenção fenomenológica do retorno às coisas elas mesmas agora é uma descrição que busca desocultar o que se esconde na manifestação das coisas, a sua condição de possibilidade existencial.

A obra de Heidegger, pela sua originalidade, profundidade, abrangência e pelos desafios inéditos propostos, mas também pelos seus aspectos polêmicos, marcou o pensamento do século passado e continua provocando reflexões nas mais diversas áreas do conhecimento. No caso da presente tese, temos em vista as possibilidades e limites que a sua obra (sobretudo na sua primeira fase, até *Ser e Tempo*) sugere para o problema do conhecimento. As tradicionais teorias do conhecimento poderão encontrar nele uma investigação sobre o solo que as permite e fecunda. Para alcançar esse solo (originário) será necessário realizar uma desconstrução que penetre e atravesse as grossas paredes e pisos das teorias tradicionais para verificar o fundamento. Mas o fundamento não poderá ser uma nova teoria, mas um modo de ser. Conhecer é um modo de ser do *Dasein*. E *Dasein* é ser-no-mundo. Esse modo de ser-no-mundo possibilita e, ao mesmo tempo, limita o conhecimento. A relação sujeito-objeto deverá aproximar-se de suas raízes e poderá encontrar a si mesma enquanto possibilidade.

Poderíamos dizer que o caminho de pensamento de Heidegger permite descortinar o horizonte no qual se encenam as diversas teorias. Isso significa certo desvencilhar-se da

⁴ STEIN, 2002, p. 93.

proximidade envolvente da teoria e dos objetos, que possibilita situar-se a uma distância, mas que é a distância condição de possibilidade de qualquer teoria. Essa distância é também uma proximidade, no sentido de aproximar o esquecido na obviedade da cotidianidade. Um exercício de aproximação da faticidade, da existência, para ter suficiente distância para perceber que os modos históricos e concretos de conhecer têm uma proximidade essencial com o modo de ser-no-mundo do *Dasein*.

É preciso andar o caminho para além dos envoltórios do dia-a-dia. Heidegger não está criando uma nova teoria que explique uma determinada realidade, mas desconstruindo suas pressuposições (sem eliminar a pressuposição), e sem, contudo, deixar de ser devedor da linguagem da metafísica. Não é possível pensar sem a abertura do ser. Mas é possível deixar-se conduzir pelos fenômenos, descobrindo e aproximando-se cada vez mais dos fenômenos em si mesmos. Isso não significa descobrir uma realidade subsistente e independente, mas um modo de ser-no-mundo que abre mundo enquanto se compreende na relação com os entes e revela os entes. Mas é, sobretudo, um exercício em que a abertura dos entes não se fixa em alguma teoria, não se cristaliza em conceitos, não morre asfixiada por perder a atmosfera do ser enquanto possibilidade e abertura.

A analítica existencial é uma espécie de interrupção na busca de fundamentos últimos ao infinito. O fundamento se dá dentro de um círculo hermenêutico de compreensão, que não se pode ultrapassar, que é a condição humana. O ser-em um mundo aparece como superação da relação sujeito-objeto, da separação entre consciência e mundo. O *Dasein* já é sempre “em”, não um ente isolado que se junta acidentalmente ou ocasionalmente a uma determinada realidade, ou uma consciência absoluta ou eterna. Não é um ente que se ‘relaciona’ com um mundo externo também objetivo. Ele é o que é, seu ser, seu modo de ser, na medida em que é-no-mundo. O mundo é o horizonte em que se torna possível *Da-sein* (seus modos de ser) e onde os entes podem aparecer e ser. Mundo é a abertura onde *Dasein* é, mas da qual ele próprio é condição, e onde os demais entes se manifestam enquanto entes. *Dasein* e mundo são nesta relação em que o ser é compreendido, na abertura do ser.

Heidegger pode então pretender ir além ou repreender Kant ao dizer que o escândalo da filosofia (de que falamos antes) não está no fato de ainda não se ter encontrado a prova da realidade exterior, mas no fato de que sempre ainda se espera e tenta realizar tais provas. Diz Heidegger, “Kant chama ‘escândalo da filosofia e da razão humana universal’ a falta de uma demonstração peremptória da ‘existência das coisas fora de nós’, que seja capaz de eliminar

todo ceticismo”⁵. O problema da justificação, da prova, está ligado às tradicionais divergências. Mas não é preciso uma ponte, um terceiro elemento, a representação, para unir os dois extremos da consciência e do mundo. O estar-sendo-em é um *a priori* para qualquer relação determinada. Dito de outra forma, os entes não comparecem através de algum olho objetivo, separado, externo, independente, mas sim aparecem para o *Dasein* na sua ocupação, ocupação na qual ele mesmo se compreende. O mundo aparece ou comparece na ocupação. *Dasein* só pode ser nesta ocupação e não enquanto ente puro que tenha qualquer percepção pura. A fenomenologia ensina que a consciência é sempre consciência de alguma coisa e, portanto, não uma entidade abstrata e prévia ao mundo, diferente do ‘eu’ cartesiano e da ‘razão pura’ kantiana.

Não há um suposto conhecedor neutro, objetivo, assim como também não há algo previamente disponível e pronto para ser descoberto. O movimento do conhecimento não acontece num espaço puro, neutro ou vazio. O ser do ente *Dasein* e o ser dos demais entes no mundo constituem-se na abertura do ser, num círculo hermenêutico insuperável, sem recurso a uma objetividade a que se possa apelar na filosofia. Há sim que aproximar-se autenticamente aos fenômenos, reconquistando a condição originária em que se dá o acontecer do ser, reconquistar o ser-no-mundo.

O conhecimento acontece sempre a partir do ser-no-mundo, na relação com as coisas e na contingência dessa relação, na qual se constitui mundo e conhecimento sobre o mundo, onde é possível separar teoricamente a consciência e o mundo. O problema a ser investigado é o encobrimento dessa relação originária. Como nota Blackburn, o “teorizar envolve o impossível ato de sair fora da própria pele e alegar um ponto de vista ‘transcendental’, um posicionamento de onde podemos pesquisar a relação entre nossos pensamentos e os fatos que esperamos descrever”⁶.

O problema tradicional da dicotomia entre sujeito e objeto no conhecimento passa a ter de olhar o lugar que torna possível tal separação. Não é nenhuma teoria idealista ou realista que pode preencher o espaço que liga a consciência e o mundo. Antes do realismo e idealismo está a abertura do ser-no-mundo. Até mesmo uma análise lingüística, enquanto não atentar para o fato de ela sustentar ou fechar a abertura do mundo, será um trabalho externo ao originário ser-no-mundo.

Heidegger não toma a consciência e o mundo como pressupostos simplesmente dados. Há que investigar o ser da consciência e do mundo. Nesse trabalho verifica-se que a

⁵ HEIDEGGER, 1998, p. 224.

⁶ BLACKBURN, 2006, p. 178.

consciência é consciência do mundo, dos entes, das relações, do que se dá na abertura do mundo. Não há uma consciência como algo objetivo, uma entidade separada que sai de si para alcançar o mundo. Consciência o é enquanto consciência do mundo, do que comparece. Entender, compreender, saber, o é sempre de algo que constitui o próprio entender, compreender, saber. A consciência não é algo separado daquilo de que é consciência. E ela é consciência de mundo, da abertura do mundo e das possibilidades que nesta abertura acontecem e comparecem.

E o que é o mundo, do qual a consciência é consciência? Mundo, como Heidegger o apresenta, também não é um ente objetivo, ou o conjunto dos entes da natureza ou produtos humanos, mas a abertura que acontece no e com o *Dasein* (Heidegger evita o termo consciência). Heidegger⁷ também fala em ‘atenção’, ‘atenção a’, um ‘olhar dirigido para’ (*Hinblick auf – Worauf des Hinblicks*), aquilo que prende a atenção e que ordena o olhar previamente. Ordenar é ordenar ‘em atenção a’. “A atenção é indeterminada, mas constitutiva para a tarefa do ordenar”⁸, de colocar ordem na desordem, na experiência do múltiplo. O mundo aparece quando a própria atenção se vê enquanto atenção, quando se sabe da atenção. Quando não se está simplesmente atento aos entes e envoltimentos da lida, mas a atenção se torna alvo da atenção. A atenção, que permanece atemática na ordenação, torna-se ‘sabida’. Dito melhor ainda, quando a abertura se vê enquanto abertura e não se perde na atenção aos entes que comparecem dentro da abertura, então há uma passagem para o mundo e não mais fuga do mundo. Com isso fica claro que a fuga do mundo não é fuga de algum objeto, de algum lugar ou tempo, mas da própria abertura, do mundo enquanto mundo, da mundanidade do mundo e da angústia que dela resulta.

O sujeito não se compreende fora da sua relação com o mundo, com os objetos com os quais lida e se ocupa. Ele não é ‘mais’ do que o seu envolvimento com o mundo. Mundo é o horizonte de abertura na qual essa relação se desenvolve e que surge, ela mesma, da própria relação. Não vem de fora, não é objetivamente dada ou disponível. Conhecimento não é, dessa forma, resultado da contraposição do sujeito em relação ao mundo. O ‘eu’ já está sempre no mundo. Por isso é então preciso explorar o espaço anterior ao eu e ao mundo enquanto entidades ou substâncias independentes e contrapostas.

O mundo, esta abertura atemática, pré-teórica, é o horizonte no qual vivemos e somos. Movemo-nos num universo em que já sempre compreendemos o ser e compreendemos a nós mesmos. É nele que se sustentam todas as possibilidades e onde se encontram também os

⁷ Cf. HEIDEGGER, GA 21, 2004, p. 285.

⁸ Op. cit., p. 284: “*der Hinblick ist zwar unbestimmt, aber doch konstitutiv für die Angabe des Ordners*”.

limites do conhecimento e dos modos de ser do *Dasein*. Ao mesmo tempo, isso mostra o problema do tempo, da temporalidade. Não se trata de partir do eterno, do atemporal, do infinito, para caracterizar o ser humano e seus comportamentos, mas, enquanto filosofia, tomar a situação radical e contingente da faticidade como ponto de partida. Para que a investigação volte às coisas mesmas, há que partir não dos dogmas que marcam a compreensão metafísica de pessoa, espírito, e sim partir da estrutura mesma do ser. Por isso, ‘ser’ e ‘tempo’.

As implicações desse ‘novo’ ‘paradigma’, desse novo olhar, não são pequenas. Não é um novo olhar que alguém tenha inventado criativamente. Heidegger, através da visão fenomenológica e das demais fontes das quais pode se alimentar, sem esquecer aqui o próprio e árduo trabalho reflexivo, simplesmente re-torna para a própria fonte, coloca em questão o inquestionado e óbvio da tradição (encontra algo que estava esquecido na tradição que faz uma grande diferença). Recorda o que estava esquecido e esforça-se, não sem dificuldades, para mostrar o que os olhos cotidianos têm muita dificuldade de ver. A filosofia não pode ser muito mais do que fenomenologia. O sentido do ser do *Dasein* é a temporalidade, não uma abstração ou ponto de apoio infinito. O chão como fundamento não é mais a metafísica, mas a fenomenologia, que se realiza na finitude, na contingência, no inacabamento.

Enfim, o ser humano conhece. Existe conhecendo. Transcende, não está preso na imanência da natureza. Essa transcendência é abertura. Pode dizer ‘sim’ e ‘não’, posicionar-se. Poder posicionar-se é estar posto diante de alternativas, justificar, fundamentar. Indicaremos no decorrer do trabalho como ao longo da história diversas alternativas de fundamentação foram construídas a partir da relação cognoscitiva sujeito e objeto (objetivismo e subjetivismo, realismo e idealismo). Essa diversidade de posições que fundamentam o conhecimento tem tendência geral à absolutização, à generalização. Produzem, a seu modo, resultados que satisfazem, mas precisam sempre fazer de conta que estão em solo seguro. Não podem perguntar por aquilo mesmo que possibilita a diversidade de posições, pois isso as relativizaria. Permanecem, por isso, presas a uma lógica ou argumentação que se fecha sobre si mesma, dentro de um sistema lógico que nega a sua origem pré-lógica, pré-teórica, pré-compreensiva. Mas sua origem ou raiz é a vivência, a faticidade, o lugar originário, a pré-compreensão, portanto, algo a mais e prévio às evidências teóricas e explicações lógicas.

Apontaremos para o ‘algo a mais’ que está presente na questão do conhecimento, que não se resolve nas Teorias do Conhecimento. Um ‘mais’ do qual as Teorias do Conhecimento não dão conta, que é a estrutura prévia de inteligibilidade, a pré-compreensão que estrutura,

possibilita e, ao mesmo tempo, limita o conhecimento humano. Como tal, reconduz o conhecer para a finitude. Neste processo a argumentação não se fecha num sistema ou num silogismo rigoroso, pois lida com pressuposições, com um fundo que não se esgota, que age constantemente no pensamento. Estaremos, por isso, envolvidos num círculo hermenêutico, numa argumentação que não pode se desvencilhar das pressuposições, mas precisa explicitá-las para torná-las próprias.

Perguntamos, neste trabalho, por aquilo que permite a diversidade de posicionamentos diante do fenômeno do conhecimento. O solo prévio às dicotomias. Acreditamos poder encontrar em Martin Heidegger uma reflexão que se movimenta para trás das teorias e que descortina o horizonte no qual estas se produzem, um novo paradigma que consegue desvencilhar-se das construções teóricas e aproximar-se do fenômeno do conhecimento na sua originalidade. Tal é possível pela introdução do nível ontológico, no qual o pensamento de Heidegger se move.

Cotidianamente nos movimentamos no nível do mundo de objetos (ôntico) e não no nível da mundanidade do mundo (ontológico). Estamos sempre em fuga diante do acontecer originário, da historicidade, da faticidade, do ser-no-mundo. Esse 'lugar' é o modo de ser de um ente que se caracteriza enquanto ser de possibilidade e que não oferece lugar seguro para ancorar o conhecimento. Sua retomada não é uma substituição das teorias tradicionais, que continuam mantendo a sua validade. É, no entanto, uma 'apropriação', um tornar autêntico que conduz a teoria de volta para suas raízes, para seu solo fático.

A tese tem, dessa forma, a intenção de indicar, apontar e descrever o horizonte da dupla estrutura em que acontece o conhecer. Estamos, por um lado, envolvidos com os entes e com a realidade, temos teorias explicativas do que são e como funcionam. A princípio e normalmente estamos capturados neste envolvimento. Por outro lado, neste envolvimento capturado não nos damos mais conta das condições primárias em que tal envolvimento é possível, ou seja, do nosso modo de ser tal que podemos conhecer teoricamente algo. Esse é o outro nível da estrutura, que Heidegger chama de ontológico. Na diferença ontológica é que aparecem esses dois horizontes, um ligado intimamente ao outro, na medida em que não há o ôntico sem o ontológico e vice-versa. O ontológico não é uma condição objetiva, atemporal, eterna, modelo universal de apreensão da realidade, mas se constitui no próprio envolvimento, constituindo o fundamento finito a partir de onde o mesmo envolvimento é compreendido e faz sentido.

Trataremos inicialmente de alguns elementos fundamentais elaborados pela tradição no que se refere à questão do conhecimento, e algumas reflexões desenvolvidas por autores

contemporâneos discutindo esses mesmos problemas e confrontando-os com perspectivas mais atuais. Essa apresentação visa possibilitar que a diferença entre as explicações tradicionais e a fenomenologia hermenêutica e os níveis (estrutura primária e derivada) em que se movem esses projetos se torne visível.

Abordaremos, em seguida, elementos do pensamento de Heidegger na década de 20 do século XX que se referem especialmente à temática em questão, indicando o ponto de partida fático, histórico, finito e a metodologia própria para esse empreendimento. O foco principal será a indicação do nível prévio, da compreensão, do sentido do ser, do ser-no-mundo, como moldura e ambiente dentro do qual todos os comportamentos do ser humano têm lugar, inclusive o comportamento teórico. Além do conhecer e do conhecimento, há a compreensão do ser, encoberta na cotidianidade média e impessoal.

1 - QUESTÕES FUNDAMENTAIS DO CONHECIMENTO NA TRADIÇÃO

Iremos apresentar agora, em traços gerais, alguns elementos fundamentais da reflexão sobre o conhecimento que foram sendo conquistados ao longo da história do pensamento. A razão para tal é a possibilidade de tornar mais claro o horizonte em que queremos situar o conhecimento a partir da perspectiva de Heidegger. Iremos buscar tornar visível o fato de que as teorias do conhecimento, enquanto posições teóricas que estabelecem critérios para distinguir conhecimento e não-conhecimento, movimentam-se num solo primário inquestionado.

Notaremos que na metafísica acontece um desenraizamento teórico. É como se o ser humano quisesse puxar a si mesmo para fora da lama e pudesse manter-se flutuando no vazio, por ação dessa mesma força. Isso, no entanto, não significa dizer que as teorias tradicionais estejam erradas ou certas. Comportar-se buscando e elaborando explicações para as coisas e acontecimentos era e continua sendo a condição humana no mundo. Mesmo, como mostra Blackburn, ao atacarmos a metafísica precisamos usar da linguagem da metafísica⁹. É ela o ar que respiramos, o horizonte compreensivo em que nos movemos já sempre. O que um retorno à condição originária pode produzir é uma ‘consciência’ da finitude, do já estarmos sempre envolvidos com coisas, de estarmos e sermos a abertura do ser, de sempre estarmos situados interessadamente. Não podemos nos puxar para fora da linguagem, da lida com as coisas. Lidamos compreensivamente com as coisas, já sempre estamos abertos quando falamos e, ao mesmo tempo, estamos capturados por essas coisas na cotidianidade.

Apresentaremos o conhecimento enquanto relação entre os dois pólos do sujeito e do objeto, tal como na tradição essa distinção foi sendo desenvolvida. Passaremos então para a discussão grega da distinção entre opinião e conhecimento, entre *doxa* e *episteme*, considerando o lugar paradigmático do *Teeteto* de Platão. Mostraremos, a seguir, como de alguns dos aspectos a partir dos quais o conhecimento é investigado surgem diversas teorias. Se olharmos do ponto de vista da possibilidade do conhecimento, iremos nos deparar com a teoria do ceticismo e outras. O mesmo acontece se abordarmos o conhecimento sob o aspecto da sua origem ou da essência.

Ainda, considerando o conhecimento como problema, mostraremos que se instaura uma dicotomia entre mente e mundo, sobretudo a partir da modernidade, que irá exigir e

⁹ Cf. BLACKBURN, 2006, p. 134.

produzir diversas teorias que deverão servir de ponte entre estes dois extremos. Separados, precisam de algum vínculo que permita o conhecimento do mundo externo por parte da mente. Passaremos por Descartes, Kant e por alguns pensadores contemporâneos que se ocupam com esse problema, até chegar a Heidegger, para quem o problema não precisa mais ser resolvido a partir dos modelos da tradição na medida em que ‘mundo’ passa a ter o sentido de horizonte de abertura, de possibilidade, em que o ser humano é ser-no-mundo.

Queremos ainda notar que, quando falamos do conhecimento como um problema, não temos a intenção de eliminar o problema do conhecimento. É provável que o conhecimento sempre continue sendo um problema. Talvez se possa mudar a postura diante dele, através do reconhecimento da finitude, do conhecer como um compreender. Retornar ao solo originário pode abrir para o ser de ‘possibilidade’ do ser humano. Explorando o espaço anterior à distinção entre eu e mundo, a força da distinção pode se desfazer. Não há nenhuma pretensão de apresentar uma explicação melhor, mas simplesmente a descrição do modo de ser do conhecer, anterior às dicotomias teóricas. Ser-no-mundo pode, no entanto, ser uma explicação melhor do que a luta entre diversas perspectivas reducionistas, não no sentido de tomar o lugar destas, mas de mostrar onde estas se desenvolvem. Sem substituir as teorias, portanto. Unicamente apresentar o que acontece no fundo das disputas em torno da verdade, das teorias que se desenvolvem na tradição. Isso que acontece no fundo, no solo da faticidade, é o que buscaremos apresentar na segunda parte da tese. Neste contexto será fundamental a introdução de dois níveis por Heidegger: o ôntico e o ontológico. Mas passemos para o problema do conhecimento tal como discutido na tradição.

1.1 – A dicotomia sujeito - objeto

Tratar do ‘conhecer’ não é, certamente, propriedade exclusiva da filosofia. Diversas disciplinas e áreas se ocupam desse fenômeno. O que se pode facilmente perceber é que há uma diferença na forma de abordar o fenômeno por parte da filosofia em relação às outras áreas. Enquanto as ciências encaram objetos específicos como alvos de busca do saber, a filosofia torna o próprio fenômeno do conhecimento um problema. As ciências lidam com objetos do conhecimento, enquanto a filosofia trata o próprio conhecimento como objeto. Desvia o olhar dos objetos conhecidos para direcioná-lo para o próprio conhecer. A reflexão sobre o conhecer precisa primeiro tirar o foco das coisas, dos objetos, para direcioná-lo para o compreender, para o conhecer que conhece as coisas. O próprio conhecimento deverá tornar-se ‘objeto’ de conhecimento, como já indicamos anteriormente.

Com que fenômeno nos ocupamos quando falamos do ‘conhecimento’, do ‘conhecer’? Grande parte dos trabalhos que se ocupam com o problema do conhecimento dá como pressuposta a compreensão deste fenômeno e mantêm a atenção voltada para a possibilidade, os limites, a origem, as espécies e os critérios do conhecimento. Mas raramente há a indagação pelo ser do conhecimento, do conhecer.

Numa primeira aproximação ao fenômeno, poderíamos caracterizar o conhecimento como algo que possuímos. No caso da afirmação ‘conheço a cidade tal’ há a indicação de um saber, da posse de um saber sobre algo, da cidade em questão, no caso. Sei como me orientar e movimentar nela, onde encontrar o que procuro. O ‘conhecimento’ pode ser entendido como o domínio de informações, de um conjunto de informações. Neste caso, conhecimento é algo que possuímos.

Contudo, encaminhando-nos nesta direção, o que dizemos é simplesmente que o conhecimento é a posse de um conjunto de informações. Podemos aprender, adquirir informações que irão compor o nosso repertório de conhecimentos de diversas áreas, tanto práticas quanto teóricas. Há essas informações reunidas em livros, em meios digitais, nos saberes populares. Há saberes de diversos tipos, organizados em áreas de conhecimentos, adquiridos diretamente pela experiência pessoal ou indiretamente através de outros meios. Tal conhecimento vem expresso por conceitos e sentenças lingüísticas. A linguagem é o meio no qual o conhecimento se realiza. Mas, novamente, o que é isso que chamamos de conhecimento?

Conhecimento é sempre conhecimento de algo. Não temos, portanto, uma essência chamada ‘o’ conhecimento. Não há o conhecimento como uma realidade independente dos objetos que são conhecidos e nem de um conhecedor. O conhecimento só existe havendo um conhecedor e um conhecido. Dessa forma, constatamos que o conhecimento é aquilo que resulta de uma relação especial entre dois elementos: um conhecedor e um conhecido. Não é uma relação entre dois entes quaisquer. Um deles precisa ser de tal forma que possa estar aberto para que apareça o outro. O sujeito é o que está aberto para o objeto. Conhecer consiste na apreensão de algo, de um objeto.

Podemos dizer que o conhecimento é um fenômeno muito peculiar da consciência. O sujeito cumpre o papel de abertura para que algo tal como o objeto de dê, apareça, possa ser apreendido por uma consciência. O sujeito é que possui a propriedade da consciência. Dessa forma,

No conhecimento encontram-se frente a frente a consciência e o objeto, o sujeito e o objeto. O conhecimento apresenta-se como uma relação entre estes dois elementos, que nela

permanecem eternamente separados um do outro. O dualismo sujeito e objeto pertencem à essência do conhecimento¹⁰.

Nesta relação cada elemento só é aquilo que é na relação com o outro, o sujeito é sujeito para um objeto e o objeto só é objeto para um sujeito. Ou, como afirma Morente, “nunca pode fundir-se o sujeito no objeto nem o objeto no sujeito. Se se fundissem, se deixassem de ser dois, não haveria conhecimento. O conhecimento é sempre, pois, esta dualidade de sujeito e objeto”¹¹. Não tem sentido falar de sujeito do conhecimento sem que haja o objeto e nem de objeto de conhecimento sem o conhecedor, o sujeito.

Para que não seja, então, uma relação como a que se estabelece entre uma pedra e a grama, é preciso que um dos lados esteja aberto para o outro, que haja transcendência. Ao menos um deles precisa estar aberto, deve poder sair de si mesmo para poder recolher ou receber algo do outro (o sujeito pode inclusive ser objeto para si mesmo, mas isso também implica a abertura). Quando o sujeito recolhe ou recebe algo de fora, o que é de fora permanece ficando fora, transcendente à consciência. Somente propriedades ou ‘imagens’ são internalizadas pelo sujeito. Não o objeto em si mesmo, mas sim entidades lógicas. O objeto irá sempre permanecer à certa distância e será mediatizado pela linguagem.

O objeto produz no sujeito uma modificação chamada de pensamento. Como afirma Morente, “o objeto determina o sujeito e esta determinação do sujeito pelo objeto é o pensamento”¹². Mas o objeto não é alterado pelo pensamento do sujeito. No entanto, o sujeito, além de passivo, é também ativo no processo. O conhecimento é uma “atividade que consiste em ir para o objeto, expor-se diante dele, para que este por sua vez envie suas propriedades ao sujeito e do encontro resulte o pensamento”¹³.

Mas o objeto não se esgota naquilo que é apreendido pelo sujeito. Tanto sujeito como objeto são um para o outro, mas, provavelmente, não esgotem seu ser neste ser que um é para o outro.

Diante do fenômeno do conhecimento estabelece-se logo a diferença e a separação entre conhecedor e conhecido. Diante da dificuldade de encontrar uma garantia para o conhecimento decorrente de um sujeito posto diante de um objeto e de um objeto posto diante de um sujeito, precisa-se estabelecer um conjunto de pressupostos que formarão o horizonte e suporte que irá organizar a captação e organização das informações sobre o objeto. Se em algum momento da história tínhamos a garantia e a certeza de alguns de nossos saberes

¹⁰ HESSEN, 1980, p. 26.

¹¹ MORENTE, 1980, p. 147.

¹² Op. cit., p. 148.

¹³ Op. cit., p. 148.

ancorando-os na fé, na revelação de num ente transcendente que tudo sabe, a partir da modernidade precisamos construir teorias que possam estabelecer algum outro ponto de apoio seguro. No lugar da crença num ente transcendente onisciente que provê algum tipo de garantia, colocamos teorias que se sucedem no tempo, que permitem encontrar ordem ou ordenar o caos de sensações e de informações. Busca-se sempre algum tipo de referência, seja ela externa em um ser absoluto, no ser mesmo, ou interna, nos recursos da própria razão.

A dicotomia sujeito e objeto é, então, um problema para o conhecimento. Se é uma teoria que estabelece critérios de organização, de seleção, de veracidade ou falsidade, estamos na contingência. Talvez um dos maiores problemas é que uma teoria configura todo nosso modo de pensar e suas possibilidades de tal modo que, em dado momento histórico, a tomamos como absoluta, do mesmo modo como no caso da crença religiosa dogmática. O próprio fato de precisarmos sempre de uma teoria para garantir ao mundo algum sentido, revela algo do ser do próprio conhecedor. Isso não é percebido quando a teoria envolve o conhecedor totalmente na sua teia. A teoria pode ser comparada a um programa computacional que carrega em si, previamente, os limites e possibilidades do seu operar. Nesse operar o conhecedor é capturado pelo operar, situação que se tornará mais clara quando tratarmos do pensamento do próprio Heidegger.

Diante do que verificamos, no fenômeno do conhecimento podem ser apontados três elementos principais: o sujeito, a imagem e o objeto. O primeiro remete o fenômeno do conhecimento para a esfera psicológica, o segundo para a lógica e o último para o ser. Como nenhuma das três perspectivas pode resolver o problema do conhecimento por si mesma, surge uma disciplina dentro da filosofia, chamada de Teoria do Conhecimento.

Mas façamos agora um retorno no tempo, até o período da filosofia grega, para ver como lá germinam as questões do conhecimento que irão nos ocupar, em grande parte, até hoje. Exploraremos, sobretudo, o pensamento de Platão, numa de suas obras intitulada *Teeteto*.

1.2 – A opinião e o conhecimento como ‘crença verdadeira justificada’

Desde a antiguidade lamenta-se a penúria do conhecimento humano. Os poderes do pensamento e da percepção são limitados, incompletos. Tanto as possibilidades do indivíduo, como também da humanidade como um todo, são fracas. Conhecemos tudo de forma limitada

ou condicionada, subjetiva ou relativamente¹⁴. Há empecilhos que atingem o conhecer tanto pelo lado do objeto quanto do sujeito. Essa precariedade é atestada pela diferença nas posições de Heráclito e Parmênides, além de manifestar-se claramente no ensino dos sofistas. Não nos ocuparemos de todos, mas optamos por apresentar a reflexão desenvolvida por Platão em um de seus textos, tanto pelo fato de que nele aparecem as diferenças que emergiram nos seus antecessores, como também por que nele se anunciam os traços que irão compor o cenário posterior na filosofia.

Para Giles¹⁵, Platão se vê confrontado pelo ceticismo e relativismo dos sofistas. Cada um pode apresentar suas razões e não há nenhum critério objetivo para medir a correção das diversas posições. Isso se expressa bem no ditado de Protágoras, de que ‘o homem é a medida de todas as coisas’. Platão se opõe a essa flutuação no conhecimento e apresenta uma norma objetiva e absoluta, que é o mundo das Idéias eternas. Para tanto, precisa postular a existência de dois mundos, sendo um o reino da mudança e o outro da permanência; um é a verdade, a essência e o outro é a cópia, a sombra. Como o mundo verdadeiro é o mundo das Idéias, o mundo sensível é desprezado, deixado em segundo plano. A idéia existe independentemente do sensível. Aristóteles pensa de maneira diferente: embora a idéia exista, ela não é senão resultado do processo de abstração, que parte do sensível para o inteligível.

O *Teeteto* de Platão é um dos textos fundamentais na filosofia grega que trata do problema do conhecimento. Nele se descreve como Sócrates, no diálogo com seu interlocutor *Teeteto*, desloca-se cada vez mais do conhecimento enquanto a enumeração de diferentes disciplinas e artes que se ocupam com ele, para questionar o que seja o conhecimento na sua essência. Não pretende uma enumeração dos conhecimentos particulares disponíveis, mas “a própria essência do gênero que compreende e valida todas as espécies”¹⁶. Esse texto representa também uma tentativa de superar as posições céticas e subjetivas dos sofistas, tanto quanto o embate entre Parmênides e Heráclito.

A primeira definição a que o diálogo chega é a de que o “conhecimento não é nada mais do que sensação”¹⁷, idéia que caracteriza o pensamento do sofista Protágoras. Mas como para os sentidos nada permanece idêntico e estável, o conhecimento já se torna um problema. Pode-se, na verdade, estar diante de uma aparência e não da realidade. Pode-se ser vítima de um sonho ou de uma ilusão, tema que será caro a Descartes no início da modernidade. Essa posição inicial, no entanto, será superada através do movimento dialético do pensamento,

¹⁴ Cf. SCHNEIDERS, 2007, p. 261.

¹⁵ Cf. GILES, 1995, p. 58.

¹⁶ NUNES, in Platão, 2001, p. 23.

¹⁷ PLATÃO, 2001, p. 49.

próprio dos diálogos platônicos. No decorrer do texto Sócrates discute com os interlocutores temas como a opinião verdadeira e falsa, a unidade e a multiplicidade, a memória como um tipo de conhecimento, a experiência dos sentidos e o raciocínio e apresenta o raciocínio como o único caminho para se atingir a essência e a verdade e exclui dessa possibilidade as impressões dos sentidos¹⁸.

Depois se passa a uma segunda formulação do conhecimento, ainda provisória. Há duas espécies de opinião: a verdadeira e a falsa. O conhecimento deve ser “opinião verdadeira”¹⁹, e não pode ser opinião falsa. Opinião verdadeira é conhecimento e opinião falsa é não-conhecimento. E o conceito de opinião, aqui importante, é formulado assim:

[...] um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. [...] é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião. Digo, pois, que formar opinião é discursar, um discurso enunciado, não evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo”²⁰.

Neste trecho estabelecem-se elementos que irão acompanhar uma das extremidades do pêndulo que, na história do pensamento, se desloca de uma posição para outra antagônica. Nela já se desenha a posição assumida na modernidade a partir de Descartes, como já indicado anteriormente. O conhecimento como um diálogo interior, que não tem razões para confiar nas impressões dos sentidos e que, por isso, fia-se unicamente em si mesmo.

Mas a definição alcançada até o momento tem um passo a mais para dar. Na seqüência do diálogo, a discussão estabelece mais um detalhe que deverá complementar a definição anterior. Até agora conhecimento é ‘opinião verdadeira’. Falta a essa definição a idéia da justificação, pois que “conhecimento é opinião verdadeira acompanhada de explicação racional”²¹. Conhecimento é opinião verdadeira acompanhada da razão (explicação racional). Essa explicação racional é “tornar claro o pensamento por meio da voz, com o emprego de verbos e substantivos”²². A justificação racional necessita de articulação num discurso. A justificação se apresenta discursivamente, com palavras e frases. O discurso é o âmbito em que aparece a ‘diferença’, ou seja, a “explicação racional implica o conhecimento da diferença”²³. Desse modo, o conhecimento pode ser agora formulado como “opinião certa

¹⁸ Cf. Op. cit., p. 102.

¹⁹ Op. cit., p. 103.

²⁰ Op. cit., p. 108.

²¹ Op. cit., p. 125.

²² Op. cit., p. 133.

²³ Op. cit., p. 139.

aliada ao conhecimento da diferença”²⁴. Ou, como diz Detel, “saber é uma forma da opinião, mas vai para além da mera opinião. Pode-se dizer, por exemplo: ‘isso eu não simplesmente *acho*, isso eu *sei*’. Deve haver, então, critérios com a ajuda dos quais se possa diferenciar entre mera opinião e saber”²⁵. Para que uma crença seja confiável é preciso justificá-la de maneira razoável, o que é feito através de razões plausíveis.

Não é difícil notar que no *Teeteto* aparecem diversos elementos que irão compor as discussões posteriores e marcar inclusive o pensamento atual. A definição tripartite (conhecimento como opinião verdadeira justificada) apresentada por Platão é objeto de análise por parte de diversos filósofos contemporâneos. A questão da linguagem ligada ao conhecimento é aqui relevante e não deixou de ser notada por Platão.

Marcante no pensamento platônico é que “a estrutura do conhecimento enquanto *episteme* principia com as noções comuns – conceitos gerais e categorias, que não devemos à afecção dos sentidos, mas à própria atividade da alma”²⁶. Nesta afirmação estabelece-se uma das tendências fundamentais no desenvolvimento da reflexão sobre o conhecimento: o conhecimento é fruto não da atividade dos sentidos, mas da alma, da razão. Na modernidade isso irá aparecer claramente em Descartes, no sentido de que para ele o mais claro e distinto procede do espírito e não das impressões dadas pelos sentidos (que devem ser postas sob suspeita), e também nos conceitos puros ou categorias *a priori* de Kant. Não são as coisas que dizem, elas mesmas, quem elas são, mas a atividade da razão é que, enquanto possibilidade do conhecimento, é autora do conhecimento e merece, por isso, ser investigada. A evidência é produzida pela razão e não pela sensibilidade. Conhecimento é, então, aquilo que é evidente. Evidente é o mais razoável, aquilo a que a razão assente. Mas fica também em aberto quais os critérios que estabelecem aquilo que é o evidente ou mais evidente, o razoável ou mais razoável.

Correntemente, como mostra Dancy²⁷, os trabalhos em torno do problema do conhecimento têm se ocupado desta definição de conhecimento como crença verdadeira justificada. Esta definição tripartida tem merecido a análise, sobretudo, por parte da filosofia da linguagem. O ponto de partida é o conhecimento proposicional, o conhecimento-de-que, como no caso de ‘*a* conhece que *p*’. O conhecimento é proposicional: aquilo que conhecemos

²⁴ Op. cit., p. 140.

²⁵ DETEL, 2007, p. 48.

²⁶ NUNES, in Platão, 2001, p. 24.

²⁷ Cf. DANCY, 1985.

é expresso numa proposição, conhecemos algo pela linguagem. A verdade se dá, é possível, na proposição. Como Heidegger afirmou, neste caso ‘a proposição é o lugar da verdade’²⁸.

Diante daquilo que a proposição enuncia e anuncia, podemos assumir três posições indicadas por Chrisholm²⁹: acreditar e aceitar a proposição, não acreditar e rejeitá-la ou então ‘suspender’ e abster-se de acreditar. Uma dessas atitudes parecerá mais razoável do que as outras, conduzindo à atitude de aceitação, ou de rejeição ou de abstenção.

1.3 - A possibilidade do conhecimento e as teorias

Ao descrever o conhecimento como uma relação entre dois elementos, em que um deles apreende o outro, ou que está aberto para o outro, não se decidem e nem se resolvem os problemas. Essa descrição ajuda, na verdade, a conduzir a atenção para alguns elementos fundamentais do conhecimento e para aquilo que possivelmente seja problemático nesta relação. Gabriel afirma que as questões fundamentais da teoria do conhecimento resultam do fato de que “se pergunta pela natureza do sujeito conhecedor, do objeto conhecido e pela relação entre os dois”³⁰. Para Alejandro Lhano as dificuldades para explicar o conhecimento humano surgem historicamente “de se afirmar uma falta de comunicação e sensibilidade, que procede, por sua vez, da aplicação de um método intuicionista (gnosologia que propugna um conhecimento direto das essências) e matematizante, como é o de cunho cartesiano”³¹. No que se refere às dificuldades da passagem do sensível para o inteligível, do mundo para a mente, diz o mesmo autor que “o empirismo e o racionalismo esbarram em grandes e radicais dificuldades para fundamentar a passagem cognoscitiva do particular sensível para o universal, e para encontrar a realidade concreta correspondente aos conceitos”³².

Como se pode verificar, uma das questões importantes com que a filosofia sempre tem se ocupado é a de se o objeto é apreendido efetivamente na sua realidade. Levando essa questão mais adiante, pode-se perguntar pela efetividade mesma do objeto como uma realidade externa ao sujeito. Há um deles (sujeito ou objeto) que determina o outro na relação cognoscitiva? Quem é mais determinante: o sujeito ou o objeto? Há alguma alteração do objeto ou do sujeito na relação cognoscitiva? Como e quando sabemos que um conhecimento

²⁸ Cf. HEIDEGGER, 1998, § 44.

²⁹ Cf. CHRISHOLM, 1969, p. 37.

³⁰ GABRIEL, in Pieper, 2004, p. 64: “*Dass nach der Natur des erkennenden Subjekts, des erkannten Objekts und der Relation zwischen beiden gefragt wird*”.

³¹ LHANO, 2004, p. 157.

³² Op. cit., p. 157.

é verdadeiro? No conhecimento do objeto a partir do sujeito, o objeto é apreendido na sua essência? Ou somente nas propriedades que aparecem na sua manifestação?

Talvez as duas interrogações fundamentais da teoria do conhecimento sejam as seguintes, tal como formulado por Chrisholm³³: “O que é que conhecemos?” e “Como decidiremos, em qualquer caso determinado, se sabemos ou não?”. Dito de outra maneira, “até que ponto sabemos?” e “Quais são os critérios do conhecimento?”. Da resposta a estas indagações surgem posturas determinadas que buscam explicar o fenômeno do conhecimento a partir de um ou outro ponto de vista. O senso comum, o empirismo, o ceticismo ou o racionalismo, cada uma respondeu a seu modo essas perguntas, teve de decidir e separar aquilo que é conhecimento daquilo que não o é, estabelecendo critérios para fazer essa seleção.

Focando o conhecimento sob seus diversos aspectos, constata-se que para cada postura corresponde outra oposta. Teremos sempre binômios tais como objetivismo e relativismo, racionalismo e empirismo, realismo e idealismo, dogmatismo e ceticismo, além de outros. Não estamos determinados na escolha, mas num espaço aberto de possibilidades. Temos sempre de procurar razões melhores para a opção que fazemos, para a postura que escolhemos diante do conhecimento. Se temos de escolher, ponderando melhores razões, isso significa que não estamos em condições de julgar a verdade a partir de um lugar objetivo, do lugar absoluto de Deus. Não podemos nos situar fora do horizonte de abertura do mundo, pois somos finitamente constituídos e ocupamos um lugar determinado na história e no espaço. Ou seja, temos de teorizar, construir justificativas e argumentar nossa posição teórica. Normalmente, no entanto, ocultamos esse horizonte de abertura, prévio, originário, no qual e a partir do qual escolhemos, argumentamos e, sobretudo, a partir do qual estamos diante de possibilidades, do ser de possibilidade.

Argumentamos, elaboramos critérios, escolhemos. E junto com esses critérios estabelecemos um método específico para acessar a realidade e conhecê-la. Aliás, o método é uma das marcas fundamentais da modernidade e disso nos daremos conta lembrando que Descartes assumiu a dúvida como método radical de investigação do conhecimento. Também o desenvolvimento da ciência moderna foi possível graças à assunção de certos critérios e de uma postura específica em relação ao que é conhecer e não-conhecer, portanto, a um método próprio.

³³ CHRISHOLM, 1969, p. 80.

Nota-se que o conhecimento ou as teorias do conhecimento tem tudo a ver com visões antropológicas, com uma imagem de ser humano que sustenta o modo de compreender o processo do conhecer. Isso conduz à necessidade de investigar o próprio ente que conhece. Por exemplo, como sugere Blackburn, podemos “introduzir a visão do homem como um instrumento que recebe *inputs*/dados e libera *outputs*/resultados, mas despedido de qualquer concepção de sucesso ou fracasso, verdade ou falsidade, correção ou incorreção [...]”³⁴. Não nos deteremos na análise da visão de homem neste momento, mas simplesmente apontamos agora para sua necessidade. Uma visão antropológica tem implicações sobre as concepções do conhecimento. Quando tratarmos da analítica existencial de Heidegger, veremos que nela se elabora uma antropologia de cunho não mais metafísico.

Dissemos antes que temos diversas posturas diante do conhecimento. A cada problema foram dadas algumas respostas. Diante da indagação pela possibilidade do conhecimento, surgem algumas possíveis soluções. O mesmo acontece em relação a questão da origem, da essência e da verdade do conhecimento. Lhano esclarece que

O pensamento formalista separa sensibilidade e entendimento, isola-os, contrapondo a intuição sensível à intuição intelectual. Cada um destes supostos modos de conhecimento – privados de sua mútua coordenação e contraste – tende a absolutizar-se; e, assim, surgem sistemas filosóficos contrapostos (ainda que com uma inspiração comum de fundo), nos quais se afirma unilateralmente a primazia excludente da sensação (empirismo) ou da idealização (racionalismo)³⁵.

Quanto à possibilidade do conhecimento temos, num dos extremos a posição cética. O ceticismo é uma das possíveis respostas para a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento. É a resposta negativa. Para o cético, as pretensões de conhecimento podem ser postas em dúvida. Mas temos diversos graus de ceticismo que foram sendo formulados ao longo da história, desde os gregos. Há desde o cético que não acredita em conhecimento algum, até aquele que desacredita de algum tipo de conhecimento determinado ou de algum meio determinado de obtenção de conhecimento. Os diversos ceticismos diferenciam-se em função de sua força ou da sua abrangência. O ceticismo forte, como indica Costa³⁶, coloca em jogo a possibilidade mesma de que se possa ter algum conhecimento, enquanto o fraco duvida de que possamos ter alguma certeza, em algum momento, de que sabemos realmente aquilo que dizemos saber. Quanto à abrangência, ele pode ser total, ou seja, cético em relação à

³⁴ BLACKBURN, 2006, p. 117.

³⁵ LHANO, 2004, p. 152.

³⁶ Cf. COSTA, 2002, p. 67 e 68.

totalidade ou maior parte do conhecimento, ou localizado, quando se refere a uma parte restrita do que conhecemos.

Para Nagel, o ceticismo é a “dúvida radical sobre a possibilidade de chegar a qualquer tipo de conhecimento, liberdade ou verdade ética, dado que estamos contidos no mundo e é impossível nos criarmos a nós mesmos a partir do nada”³⁷. Enquanto dúvida radical, o ceticismo tem um papel importante, visto impedir as conclusões rápidas, os dogmatismos, instigar a investigação e ajudar a esclarecer os problemas em questão.

Do ponto de vista de sua evolução histórica, o ceticismo se desenvolve entre os sofistas gregos, mas é com Pirro de Élis que se torna propriamente uma escola de pensamento. De acordo com Blackburn³⁸, há certos elementos centrais que se mantêm constantes no ceticismo e que tomaram forma na obra de Sexto Empírico que, por sua vez, sistematiza diversos elementos do pensamento de Pirro. Na descrição realizada por Costa³⁹, Pirro tem em vista a felicidade do ser humano, a *ataraxia*, a paz interior. Vivemos, no entanto, entre alternativas contraditórias indecidíveis, o que torna a busca do conhecimento uma frustração. Não há como escolher e decidir entre alternativas que tem igual peso e “essa constatação de que a busca do conhecimento conduz apenas a contradições insolúveis leva o filósofo à resignação, à desistência, ao que o cético chama de *epochê*: a suspensão do juízo”⁴⁰. É exatamente aqui, na suspensão do juízo que se encontra a paz interior, a *ataraxia* buscada. O que temos aqui é, portanto, a constatação da impossibilidade de decidir entre alternativas plausíveis, o que perturba a pretensão do conhecimento. Para que isso seja evitado, é preciso assumir a impossibilidade mesma de decidir, uma resignação que, segundo a argumentação apresentada, tem como consequência a paz interior.

Se, como pensa Costa⁴¹, o ceticismo antigo não tem grande valor para nós hoje, a argumentação que se desenvolve na modernidade, motivada principalmente por uma preocupação de cunho epistemológico, representa um desafio para a filosofia atual. Os desafios que os argumentos céticos modernos propõem evocam respostas novas e criativas, fruto da oposição e contraposição de posições.

Entre as características gerais da argumentação do ceticismo, há algumas constantes, como já dissemos. Blackburn⁴² considera a centralidade da variação de subjetividades na argumentação cética. Tal argumento tenta mostrar que o conhecimento das coisas varia de

³⁷ NAGEL, 2004, p. 7.

³⁸ Cf. 2006, p. 70 e 71.

³⁹ Cf. COSTA, 2002, p. 69 e 70.

⁴⁰ Op. cit., p. 69.

⁴¹ Cf. Op. cit., p. 71.

⁴² Cf. 2006, p. 71.

acordo com a subjetividade, para sensibilidades diferentes. Não há como decidir se uma percepção é melhor do que a outra e que, por isso, é melhor suspender o juízo. Há variação na sensibilidade entre o homem e o animal (variação da percepção animal), entre os próprios seres humanos, entre os sentidos de uma mesma pessoa, as circunstâncias da percepção, as variações que surgem da distância e da perspectiva. Além do mais, há sempre algo mais do que a pura percepção.

O ceticismo é o outro lado da busca do conhecimento objetivo. Sua negação, como já dissemos, pois o objetivismo tem vocação para sabotar o seu próprio propósito. Por mais que tentemos sair de nós mesmos, da subjetividade para alcançar a objetividade, sempre teremos atrás de nós algum elemento que irá determinar o resultado do conhecimento e que, por isso, colocará em dúvida o acesso ao suposto real. Os conteúdos das crenças não podem facilmente ser defendidos da dúvida. Não podemos sair da nossa concepção de mundo, transformar-nos a tal ponto que possamos estar fora de nós mesmos, em lugar nenhum como diria Nagel. Estamos sempre num lugar determinado, não transparentes para nós mesmos e “não há meio de mover-nos de onde estamos para chegar a crenças sobre o mundo que sejam substancialmente corretas”⁴³. Costa formula esta dúvida cética, a que considera a mais interessante e influente na modernidade, da seguinte forma:

Tudo aquilo a que temos acesso são os conteúdos de nossa consciência: nossos pensamentos, sentimentos, sensações... Ora, se é assim, é falsa a pretensão de conhecermos um mundo exterior, para além dos conteúdos de nossa consciência. Nada garante que o mundo externo não seja muito diverso de como o representamos, ou mesmo que ele realmente exista⁴⁴.

Mas passemos para outra posição possível: o perspectivismo. Pode ser apresentado junto ao ceticismo, mas sem ser identificado com ele. O que temos da realidade são diferentes pontos de vista, perspectivas que dependem de fatores relacionados ao objeto, ao sujeito, à própria linguagem, ao contexto temporal e local. Nietzsche tem algo de perspectivista, como mostra Blackburn⁴⁵. Estamos inevitavelmente presos a perspectivas e nosso conhecimento, em função disso, só pode ser parcial. Assim, “talvez só haverá versões diferentes, mais ou menos surpreendentes em momentos diferentes, servindo a diferentes propósitos em diferentes climas”⁴⁶.

Podemos também considerar que o evento e objeto particular sejam a única realidade efetiva e que, portanto, “a realidade é tão indizivelmente particular que as descrições a

⁴³ NAGEL, 2004, p. 116.

⁴⁴ COSTA, 2002, p. 72.

⁴⁵ Cf. 2006, p. 144.

⁴⁶ BLACKBURN, 2006, p. 160.

falsificam” e, além do mais, temos de desconfiar de que “nossos esquemas classificatórios preferidos sejam adequados à natureza das coisas”⁴⁷. O fluxo constante da realidade, já considerado por Heráclito, leva a que se desconfie do conhecimento do universal, de que se tenha efetivamente conhecimento fora do fluxo dos acontecimentos particulares. “Nossas reações e categorias são impermanentes, as perspectivas mudam e até nossos melhores entendimentos possuem vida finita [...] O perspectivismo é uma simples consequência do heraclitismo”, mostra Blackburn⁴⁸. A mudança é hostil à tentativa de alcançar um entendimento estável. Blackburn diz que Aristóteles, ao comentar o *Crátilo* de Platão, indica que “qualquer uso da língua falsifica a realidade que ela está tentando captar. A realidade escorregadia escapa conforme tentamos mantê-la estável com nossas palavras. Não é possível falar corretamente de qualquer coisa que esteja ‘sempre se tornando e nunca é’”⁴⁹. A linguagem, para que seja possível, precisa poder encontrar alguma estabilidade em meio à mudança, o mesmo acontecendo com a ciência (não pode haver ciência fora da regularidade). Alguma perspectiva precisa colocar ordem no movimento, mesmo que com isso não tenhamos nenhuma garantia de que as palavras sejam adequadas às coisas.

Também temos a postura do pragmatismo que insiste “numa explicação da verdade como nada mais do que verdade-como-nós-a-medimos ou verdade-para-nós”⁵⁰. A verdade depende, neste caso, da finalidade daquilo que se conhece, da sua utilidade para um determinado propósito. Não há verdade em si, independente da vontade ou da intenção daquele que conhece. O propósito específico deste conhecimento é que servirá de critério de verdade ou falsidade para ele. Dando um exemplo, diz o autor que “não há um único lugar de onde seja correto observar a torre Eiffel e, na verdade, nenhum lugar que seja melhor do que o outro, exceto se for com algum propósito específico”⁵¹.

Já segundo o ponto de vista do dogmático, somos detentores de uma posição que nos permite afirmar absolutamente nosso conhecimento. Há a autoridade do *lógos*, da razão, ou de algum ente transcendente que permite o dogmatismo. Blackburn nota, no entanto, que a pretensão de apreender as coisas como absolutamente certas “parece depender da idéia de uma visão mítica pelo olho de Deus, através da qual saímos da nossa própria pele e fazemos observações de tal extensão que nossa melhor teoria passa a corresponder a uma realidade

⁴⁷ Op. cit., p. 162.

⁴⁸ Op. cit., p. 163.

⁴⁹ Op. cit., p. 168.

⁵⁰ Op. cit., p. 92.

⁵¹ Op. cit., p. 115.

independente”⁵². Em todo caso, o absolutismo depende de algum ponto objetivo, normalmente distinto do sujeito. Já o relativista situa-se na posição oposta, para quem qualquer autoridade é ilusória, e para quem não há ponto de vista divino que possa garantir a verdade. Há ainda outras possíveis posições, mas estas já nos ajudam a verificar a oscilação com a qual nos deparamos.

Enfatizamos a relação sujeito e objeto e algumas posições possíveis quanto a ela. Essa relação, nota Gabriel⁵³, não pode fácil e simplesmente ser entendida como uma relação empírica na qual se encontram, um diante do outro, elementos empíricos no espaço e no tempo. Há problema quando o sujeito do conhecimento é identificado com o sujeito empírico. Como ele continua dizendo⁵⁴, essa relação entre sujeito e objeto não coincide com a relação entre o cérebro e os objetos físicos. Esse problema leva a que se pergunte, na teoria do conhecimento, fundamentalmente pela natureza do sujeito do conhecimento, do objeto conhecido e da própria relação entre os dois.

Ao longo da história, a preocupação e o foco localizavam-se num ou outro extremo desta relação dualista. Podemos dizer que até a modernidade o foco estava voltado para o objeto. A verdade dependia do objeto, da correspondência e adequação entre o discurso e o objeto. Na modernidade, Descartes começa a deslocar a atenção para o sujeito. Através da aplicação da dúvida metódica ao edifício do conhecimento transmitido pela tradição, afasta-se do objeto para aproximar-se do sujeito. A garantia da existência do mundo externo depende do reconhecimento do sujeito. Este, o sujeito, o *‘cogito, ergo sum’*, torna-se a instância fundante da clareza e evidência do conhecimento. A origem do conhecimento verdadeiro é o sujeito. Por outro lado, os empiristas ingleses insistem que a origem encontra-se nos sentidos, na experiência. Reedita-se, dessa forma, uma tendência já existente em Platão e Aristóteles de apontar a origem do conhecimento na razão ou nos sentidos. Essas são as duas grandes tendências no que se refere à origem do conhecimento: a razão ou os sentidos. Temos então o racionalismo e o empirismo.

De um lado, Descartes desvaloriza a percepção sensível e toma o conhecimento físico-matemático como modelo e ideal para todo empreendimento filosófico: eis o racionalismo. Por outro, o empirismo se orienta pela percepção e afirma ser a experiência a autêntica fonte do conhecimento: eis o empirismo. A crença comum do cotidiano empírico é de que “as idéias em nossa mente vêm de impressões e as impressões vêm do impacto do mundo sobre

⁵² Op. cit., p. 101.

⁵³ Cf. GABRIEL, in Pieper, 2004, p. 63.

⁵⁴ Cf. Op. cit., p. 64.

nós”⁵⁵. Nossa mente, originalmente tabula rasa, é informada pelas informações confiáveis dos sentidos e, portanto, representa o mundo externo. Mas, apesar disso, não é fácil garantir a relação entre a idéia e a coisa.

Superando e unificando estas duas tradições do racionalismo e do empirismo Kant produz sua filosofia. A oposição clássica entre racionalismo e empirismo é resolvida no seu criticismo, afirmando que “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”⁵⁶. Blackburn⁵⁷ afirma que Kant buscava a validade objetiva, uma garantia de que realmente apreendemos as coisas corretamente quando as pensamos. Como não se pode provar que o mundo externo, real, independente da mente deva se adaptar ao pensamento, Kant acredita que “pode mostrar que o ‘mundo como se apresenta para nós’ deve se moldar ao nosso modo de pensar”⁵⁸. Nesse caso, “a harmonia entre pensamento e mundo só é garantida porque o mundo sobre o qual pensamos é de alguma forma ‘constituído’ pelas condições de nosso pensamento e experiência dele”⁵⁹.

Um dos problemas que surge também a partir do caminho empreendido por Descartes, em que o sujeito se afirma para além da dúvida, é o da existência do mundo exterior. A questão é como reconquistar este mundo posto em dúvida anteriormente, voltar a poder afirmar a realidade do mundo exterior ao sujeito. Da resposta a esse problema surgem duas alternativas de resposta: o realismo e o idealismo. A primeira reconhece uma realidade externa, independente do fato de haver conhecedor ou não, enquanto que a segunda a põem em dúvida. O realismo aceita uma realidade externa, mesmo que ela não possa ser conhecida em si mesma, mas somente na sua aparência. O idealismo afirma que quando se vê objetos, temos unicamente a ‘impressão de objetos’. Realiza a tentativa de “impedir que a separação entre sujeito e objeto do conhecimento se torne intransponível”⁶⁰.

O realismo, de acordo com Blackburn, acredita que os comprometimentos

[...] descrevem o mundo; respondem ou representam fatos (independentes) de um tipo específico; há um modo de ser do mundo que os torna verdadeiros ou falsos. Esses fatos são descobertos, não criados e possuem suas próprias naturezas ‘ontológicas’ e ‘metafísicas’, sobre as quais a reflexão pode nos informar⁶¹.

A filosofia de Descartes, ao postular a separação entre ‘*res cogitans*’ e ‘*res extensa*’, afirma a separação entre o sujeito e o mundo externo. Um está posto diante do outro. A ‘*res*

⁵⁵ BLACKBURN, 2006, p. 221.

⁵⁶ KANT, 1999, p. 92.

⁵⁷ Cf. BLACKBURN, 2006, p. 229.

⁵⁸ Op. cit., p. 229.

⁵⁹ Op. cit., p. 229.

⁶⁰ GABRIEL, in Pieper, 2004, p. 68.

⁶¹ BLACKBURN, 2006, p. 189.

extensa’, o mundo externo, está diante do sujeito ‘*res cogitans*’. Como diz Gabriel, em Descartes “o sujeito e o objeto são substancialmente diferenciados, compreendidos como *matéria e espírito*”⁶². O problema agora é como um pode chegar ao outro, como realizar a ponte entre a consciência e o mundo, não só em termos de conhecimento, mas também da ação. Temos, assim, o problema do dualismo corpo e alma. Como resposta, duas soluções se apresentaram: o materialismo, que afirma que tudo não é nada mais do que matéria, e o espiritualismo que, por sua vez, afirma que tudo é espírito.

Estamos postos diante do problema central da filosofia moderna, desde Descartes até Kant, e de uma pluralidade de teorias que procuram oferecer uma solução ao problema e que até hoje não alcançaram consenso. É o problema do mundo externo, da realidade objetiva e da sua percepção. Costa descreve e resume assim a origem desse impasse:

Todo conhecimento que temos do mundo físico é adquirido através dos sentidos. Ora, o que os sentidos nos apresentam não pode ser mais do que as nossas próprias sensações, as quais não passam de conteúdos de consciência cuja natureza é mental, interna. Mas, se é assim, como é possível que sejamos capazes de adquirir conhecimento de um mundo físico externo? Como é que a mente, só podendo ter acesso a conteúdos mentais, pode conhecer um mundo que lhe é essencialmente heterogêneo?⁶³

1.4 - Conhecimento e fundamentação

O problema da fundamentação do conhecimento é uma questão que acompanha a filosofia desde os seus inícios e surge na medida em que o mito não consegue mais garantir sua evidência e a opinião começa a dar lugar ao saber, à ciência. A própria filosofia surge com a pretensão de descer aos fundamentos, ao fundamento último. Busca-se o princípio primeiro, a partir do qual a multiplicidade e o movimento pudessem fazer algum sentido. O uno (unidade) em meio à multiplicidade; e o permanente, a essência em meio à constante transformação e movimento, tal como mostramos no caso de Platão.

Platão discute a natureza do conhecimento verdadeiro no *Teeteto* e na *República*. Diferencia-se a *episthème* (ciência) da *dóxa* (opinião), na medida em que a primeira é o conhecimento do qual se dá as razões, aquele que fundamenta aquilo que afirma conhecer. A *dóxa* é o conhecimento que não apresenta razões para que seja aceito como crença verdadeira, como conhecimento justificado. Em Aristóteles encontra-se a idéia do fundamento ligado à lógica, escreve Domingues⁶⁴. O conhecimento é aquele saber que apresenta uma estrutura argumentativa que lhe garanta coerência e verdade. Aristóteles busca a fundamentação na

⁶² GABRIEL, in Pieper, 2004, p. 68.

⁶³ COSTA, 2002, p. 125.

⁶⁴ Cf. DOMINGUES, 1991, p. 45.

‘ciência primeira’, na pergunta pela essência, não no singular. Mas reconhece que “não se pode demonstrar aquilo que é fundamento de toda demonstração” ou que “exigir demonstração de tudo implicaria cair num regresso infinito”, enfatiza Oliveira⁶⁵.

Neste projeto de conhecimento chega-se à conclusão de que é preciso minimizar e até eliminar a confusão das paixões, as limitações do próprio corpo, desconfiar dos sentidos e submeter-se a um duro trabalho de aproximação da verdade. É preciso encontrar a base segura a partir de onde é possível justificar o conhecimento sem a intromissão de elementos externos ao puro conhecimento. Como diz Oliveira, “o conhecimento próprio da filosofia não é um conhecimento que apela para hipóteses fora dele mesmo, mas um conhecimento que fundamenta a si mesmo e a todos os outros, portanto, um conhecimento que é conhecimento do conhecimento”⁶⁶. Busca o verdadeiro princípio, uma fundamentação última.

Como se pode verificar, um saber, uma informação, não pode justificar a si mesma. Precisa de outra instância que lhe garanta credibilidade. Isso pode conduzir ao estabelecimento de uma cadeia infinita de razões, à necessidade de que o fundamento precise também ser fundado por outro fundamento, ao infinito. Para evitar o regresso ao infinito, os filósofos sempre estabeleciam algum ponto arquimédico dentro da sua teoria, onde se estancava a busca. Esse ponto arquimédico foi posto tanto em algum elemento absoluto, exterior à consciência, como também na própria consciência ou razão humana. Em todo caso, algum ponto de apoio precisava sempre ser posto para que não se caísse no absurdo, mesmo que esse lugar seguro fosse novamente outra crença. Em algum momento era necessário parar de duvidar e aceitar algo como fixo e fundamental, um axioma da razão ou então um princípio empírico, que desse uma justificativa suficiente.

Também na modernidade, embora a questão adquira uma nova posição, permanece a necessidade de fundamentar aquilo que se diz conhecer. Domingues afirma:

O problema não é tanto o da fundamentação do conhecimento, mas o de sua fundamentação absoluta; a indagação não se dirige à questão da verdade e da origem do conhecimento – extra-sensível para Platão; sensível em Aristóteles -, porém à de sua certeza e de seu método de justificação; a solução não consiste em reportar o conhecimento ao seu princípio, tido como evidente – agora é preciso legitimar as próprias evidências primeiras⁶⁷.

Com a modernidade entra em jogo a questão do método, ligado intimamente com a ciência, um novo tipo de saber que se mostra capaz de obter sucesso através de um caminho e saber metódicos. O método garante certeza e evidência ao conhecimento, prescindindo da autoridade, realizando o ideal da razão autônoma, madura e autodeterminada. A ciência é um

⁶⁵ OLIVEIRA, 1997, p. 21.

⁶⁶ Op. cit., 1997, p. 19.

⁶⁷ DOMINGUES, 1991, p. 45.

saber que “determina seu caminho a partir unicamente de si mesmo, um saber, cuja validade depende exclusivamente das regras estabelecidas e não mais de tradições e instituições a ele estranhas. A ciência é o procedimento de autodeterminação da razão humana em sua autonomia plena”⁶⁸. Na modernidade a razão descobre seus poderes e busca assumir, cada vez mais e com mais autonomia, seu próprio destino. Neste processo surgem duas tradições de fundamentação: o racionalismo e o empirismo, ambas imbuídas do ideal moderno de apresentar para o conhecimento um fundamento evidente, libertado das condições sociais e históricas. A ciência precisa de um fundamento inabalável que legitime seus procedimentos e forneça um ponto de partida absolutamente seguro, diz Oliveira⁶⁹. O fundamento da realidade é o sujeito, a subjetividade.

O conhecimento absoluto, esse lugar de fundamentação absoluta, não era o ideal dos gregos, que se contentavam com aproximações, visto que o absoluto é privilégio dos deuses. Para os gregos, a medida do conhecimento, assinala Domingues⁷⁰, encontra-se na própria alma humana e eles não desconfiam desta medida, não sentem a necessidade de justificar esse conhecimento verdadeiro já fundado. O mesmo não acontece com os modernos, que mantêm uma atitude de desconfiança em relação ao conhecimento e buscam, na mesma medida de sua desconfiança, um conhecimento absolutamente fundado. Inicia-se a busca das razões para o conhecimento e um fundamento para a alma como medida da verdade. Descartes, já dissemos, funda todo processo na subjetividade, com características de clareza e distinção, onde a evidência encontra-se no pensamento e não na coisa. O *cogito* é um ponto fixo e seguro a partir de onde se alcança um conhecimento certo e indubitável. Assim também Leibniz fala do princípio da ‘razão suficiente’, exigência para que algum fato ou enunciado possa ser tomado como verdadeiro ou existente. A demonstração da universalidade e necessidade dos conhecimentos da ciência é realizada por Kant com “uma crítica radical da razão sobre si mesma”⁷¹. Essa crítica da razão procura validar, para a própria razão, os seus procedimentos. Quer demonstrar para a razão seus limites e possibilidades, mas não mais a partir de fora, mas a partir da própria razão, num feito que ela mesma realiza. Conhecer a razão tem como objetivo “chegar aos fundamentos últimos e seguros, àquela base eterna e imutável que constitui a própria racionalidade humana enquanto tal”⁷². Com isso, o fundamento transcendente é deslocado para o fundamento transcendental.

⁶⁸ OLIVEIRA, 1997, p. 24.

⁶⁹ Cf. Op. cit., p. 25.

⁷⁰ Cf. DOMINGUES, 1991, p. 45.

⁷¹ OLIVEIRA, 1997, p. 27.

⁷² Op. cit., p. 28.

Fichte aceita elementos kantianos da virada copernicana, mas radicaliza a questão da fundamentação⁷³. Para ele, “o princípio primeiro-último de todo pensar se fundamenta a si mesmo na medida em que dele não se pode abstrair sem pressupô-lo”⁷⁴. Como mostra o mesmo autor, a instância de fundamentação é o pensamento, não a possibilidade da experiência. O pensamento não pode ser negado, visto que a negação o pressupõe. A partir do que não pode ser negado, por ser condição da própria negação, pode-se avançar na direção da realidade e pensá-la a partir desse fundamento ou princípio último que resulta unicamente do ato reflexivo. Da autofundamentação parte-se para a fundamentação da realidade.

Os neokantianos, no final do século XIX e início do século XX, tomando como ponto de partida o conhecimento das ciências, buscam afirmar “os princípios que garantem a validade de todo e qualquer conhecimento”, tematizando “o pensamento enquanto fundamento da validade de tudo o que é pensado”⁷⁵. Sem abandonar a lógica transcendental, consideram fundamental garantir princípios transcendentais que validem o conhecimento dos entes.

Edmund Husserl, de acordo com Oliveira, teria notado que “uma característica fundamental do conhecimento do dia-a-dia e do conhecimento científico é a orientação para o objeto do conhecimento, enquanto que a subjetividade constituidora do conhecimento é esquecida”⁷⁶. Por isso, “a tarefa fundamental de uma filosofia que pretende ser ciência a partir de uma fundamentação última é explicitar a estrutura da subjetividade enquanto a instância última de fundamentação”⁷⁷. A subjetividade transcendental é a instância última de fundamentação do conhecimento, mas ela não pode ser constituída através de deduções, tal como em Kant, mas pela intuição, na qual os objetos são dados em si mesmos, segundo Oliveira⁷⁸. A subjetividade não pode ser uma construção, mas a instância em que os dados se dão, na intuição originária.

Com o advento da ciência moderna, como pudemos ver, acontecem alguns deslocamentos na forma como a fundamentação do conhecimento se dá, em relação à postura tradicional. O acento recai no procedimento metodológico, não no objeto (a ser) conhecido ou constituído no processo de conhecimento. Neste caso,

Racional não é, como entre os antigos, o ser das coisas, ou, como entre os modernos, o constituído pela subjetividade transcendental ou a ordem das coisas produzida pelo processo de

⁷³ Cf. Op. cit., p. 30.

⁷⁴ Op. cit., p. 31.

⁷⁵ Op. cit., p. 38.

⁷⁶ Op. cit., p. 42.

⁷⁷ Op. cit., p. 42.

⁷⁸ Cf. Op. cit., p. 43.

formação do espírito, mas a solução exitosa de problemas, que torna possível nosso intervir no mundo dos fenômenos⁷⁹.

O sucesso alcançado pelo procedimento científico levou certos filósofos a se aproximarem da metodologia positiva e a adotá-la como ideal para a própria filosofia, substituindo o caráter especulativo pela validação das sentenças filosóficas através da sua verificação empírica, tal como acontece com o Círculo de Viena. Também a filosofia da linguagem, inicialmente no formato do neopositivismo, que começa a se afirmar no final do século XIX, produzindo o que se denomina de reviravolta lingüística, limita o campo da filosofia à análise das sentenças científicas, embora depois amplie seu campo de trabalho para além da análise semântica e sintática, indica Oliveira⁸⁰. Com isso, “o problema da fundamentação se liga agora à questão do sentido das sentenças”⁸¹. A reviravolta lingüística afirma que

[...] a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação do que conhecemos, mas um elemento constitutivo de nosso conhecimento de tal modo que todo nosso acesso ao mundo é lingüisticamente mediado: a linguagem é condição irrecusável de todo acesso ao real, mediação necessária de todo sentido e de toda validade, e conseqüentemente todas as questões filosóficas podem ser resolvidas por meio de uma análise das estruturas da linguagem⁸².

Temos em Wittgenstein, na segunda fase do seu pensamento, a contribuição para a nova virada, que se dará dentro da reviravolta lingüística: a reviravolta pragmática do pensar. Neste caso, de acordo com Oliveira, “o fundamento não é algo fora e exterior à linguagem concreta, mas é a própria práxis do uso da linguagem”⁸³. Na linguagem enfatiza-se o seu cunho prático, sua dimensão intersubjetiva e histórica, o que se aproxima da fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Oliveira afirma que não tem sentido ir para além da vida fática, de forma que “o único possível é a constatação de um jogo fático de linguagem”⁸⁴. A fundamentação, tal como entendida na tradição, desaparece. É um acordo prévio que sustenta a linguagem e seus jogos. Perguntar pelo que se pode conhecer significa, neste contexto, perguntar pelo que se pode dizer. É somente no interior da linguagem que se tem acesso ao real, ao mundo. A filosofia, para os analíticos, “não tem fundamentos metafísicos, especulativos, não tem fundamentos num significado oculto que sustenta as operações

⁷⁹ Op. cit., p. 44.

⁸⁰ Cf. Op. cit., p. 46.

⁸¹ Op. cit., p. 47.

⁸² OLIVEIRA, 2002, p. 07.

⁸³ OLIVEIRA, 1997, p. 52.

⁸⁴ Op. cit., p. 52.

lingüísticas”⁸⁵, mas ela “reflete sobre as regras que implicitamente sempre estão sendo cumpridas, utilizadas, no jogo de linguagem”⁸⁶.

No século XIX e início do século XX desenvolvem-se duas perspectivas filosóficas importantes, uma ligada à questão da linguagem e do positivismo, que acabamos de referir, e outra de cunho fenomenológico, histórico e hermenêutico. São as duas grandes tendências: filosofia analítica e continental, tais como caracterizadas por D’Agostini⁸⁷. Desenvolvem-se estilos diferentes, sendo que a primeira tendência prima pela argumentação lógica rigorosa e controlável, pela exatidão conceitual, baseada no modelo das ciências naturais e exatas, e a segunda, embora não prescindida da logicidade, argumenta de forma mais sugestiva, narrativa e até mesmo poética, considerando a historicidade elemento imprescindível. Há, no entanto, fios condutores comuns, tal como a temática do fim da filosofia e da superação da metafísica.

No que se refere ao problema do ‘sujeito’, elemento central na filosofia moderna, a filosofia continental, a partir das convicções presentes tanto no historicismo como na fenomenologia e no existencialismo, propõe que a experiência, o conhecimento estejam contaminados pela subjetividade. Os objetos são constituídos ou formados tendo em conta a participação do sujeito neste processo e este objeto acaba sendo, de alguma forma, uma auto-referência do sujeito e se encontra, portanto, longe de qualquer pretensa neutralidade, inclusive no âmbito da ciência natural. Por outro lado, a filosofia analítica, nas trilhas do objetivismo neopositivista, propunha a exclusão da auto-referência e da circularidade, e acredita na neutralidade científica.

Essas duas tradições convergem no pensamento de diversos filósofos, convencidos de que o rigor argumentativo e a clareza conceitual dos analíticos e a consideração da historicidade, da faticidade e da hermenêutica dos continentais se enriquecem mutuamente. Algo como forma(lidade) e conteúdo se complementam. O tipo de argumentação histórico-hermenêutica e a lógico-analítica, como as caracteriza D’Agostini⁸⁸, resultam numa argumentação híbrida que se arrisca a enfrentar a totalidade da vida. Nessa aproximação, os analíticos precisam abandonar uma visão da linguagem exclusivamente lógico-matemática e os continentais tem de transfigurar em análise lingüística a análise ontológica⁸⁹.

Karl-Otto Apel e Ernst Tugendhat inserem-se neste diálogo, além de muitos outros. O encontro entre a tradição transcendental e a analítica resulta na necessidade de que problema

⁸⁵ STEIN, 1997, p. 52.

⁸⁶ Op. cit., p. 52.

⁸⁷ Cf. D’AGOSTINI, 2003.

⁸⁸ Cf. Op. cit., p. 36.

⁸⁹ Cf. Op. cit., p. 97.

da fundamentação também seja, aos poucos, repensado. Diante da consciência da contingência, da historicização do pensamento e dos jogos de linguagem, é preciso mostrar “como é possível e válido o próprio discurso contingente e histórico dos diferentes jogos de linguagem”, ou seja, “tematizar reflexivamente as condições não-contingentes do conhecimento válido do contingente”⁹⁰. Isso na trilha do pensamento de Karl-Otto Apel, que rejeita a relatividade e contingência como determinantes finais e busca tematizar as condições fundamentais de todo discurso humano, seus pressupostos transcendentais. Trata-se de uma fundamentação não-metafísica, pela radicalização do pensamento transcendental. Para evitar a circularidade desse pensamento, a “reflexão sobre as condições de possibilidade e validade da argumentação sensata”⁹¹ irão ocupar o lugar da experiência. Dessa forma, “a fundamentação vai consistir, em primeiro lugar, em mostrar o caráter absolutamente ineliminável da argumentação sensata”⁹². Os pressupostos e regras da argumentação terão de ser explicitados e, além disso, apresentados os limites de qualquer dúvida (condições de possibilidade da dúvida), mostra o mesmo autor⁹³. Isso implica em uma comunidade (real e ideal) de comunicação, numa práxis social do argumentar.

Há também a possibilidade de manter-se na posição na qual nada mais pode encontrar lugar seguro, onde a fragmentação, a pluralidade e provisoriedade dominam tudo. Diferente das posições que D’Agostini⁹⁴ chama de ‘reagregadoras’, estas podem ser caracterizadas como ‘desagregadoras’, assumidas pelo pós-modernismo e pós-estruturalismo, “para as quais não há nenhuma urgência em reunificar os fragmentos dispersos da razão, não há nenhuma racionalidade unitária a reconstruir, mas a gente pode adaptar-se a um pensamento parcelado ou fragmentário”⁹⁵.

Com isso quisemos somente mostrar, em traços gerais, o desenvolvimento da questão, na medida em que na modernidade exige-se um fundamento absoluto e, aos poucos, chega-se à conclusão de que “não podemos derivar conhecimento seguros de certezas últimas”, diz Oliveira⁹⁶, caracterizando a conclusão de Popper de que somente podemos conjecturar. Desenvolvem-se, no entanto, também tentativas de reencontrar, no fundo da diversidade dos singulares e da mutabilidade, alguma unidade para a razão.

⁹⁰ OLIVEIRA, 1997, p. 60.

⁹¹ Op. cit., p. 68.

⁹² Op. cit., p. 69.

⁹³ Cf. Op. cit., p. 73.

⁹⁴ Cf. D’AGOSTINI, 2003, p. 29.

⁹⁵ Op. cit., p. 29.

⁹⁶ OLIVEIRA, 1997, p. 49.

Explicitando a questão do fundamento na modernidade, Domingues mostra, com três questões fundamentais, como se caracteriza o problema do conhecimento neste período. Pergunta pelo *porquê*, pelo *como* e pelo *para que* fundamentar o conhecimento. Ou seja,

1) Por que fundamentar o conhecimento? Porque não temos certeza, isto é, porque, quando aspiramos a conhecer alguma coisa, nada nos assegura de antemão que estamos no elemento da verdade ou se, ao contrário, nos enganamos; 2) Como fundamentar o conhecimento? Simplesmente encontrando, entre as idéias através das quais conhecemos as coisas, aquelas que sejam tão firmes e tão sólidas que possam ser tomadas como verdadeiras e, assim, servir de ponto de partida – base ou fundamento – do conhecimento, delas deduzindo todo resto; 3) Para que fundamentar o conhecimento? Para conferir certeza ao conhecimento ou dar caução à verdade – de um lado, garantir que a verdade foi encontrada; de outro, que a verdade encontrada é certa ou verdadeira⁹⁷.

O autor⁹⁸ sintetiza as soluções dadas para o problema em três atitudes: a do tipo essencialista, que acredita que a verdade está na essência, naquele nível da realidade em que não há mutação, onde não há corrupção, mas há a permanência a partir de onde é possível atingir os fenômenos em si e descrevê-los com suficiência lógica – o homem assume o ponto de vista do absoluto e resulta disso a ontologia; uma outra ele chama de estratégia fenomenista, que afirma tudo como aparência e superfície, visto não haver nenhuma essência no fundo dos fenômenos. Neste caso, a verdade transforma-se numa descrição de fatos, considerando a exigência de empiricidade e matematismo da descrição (linguagem do número e da medida). Verdade não é encontrada na alma, mas na sensação, na evidência sensível, tal como Kant sugere a fundação do conhecimento dentro dos limites da experiência, considerando-se as condições e limitações do sujeito transcendental; uma última estratégia é a que o autor chama de historicista: exercício de apreensão do permanente em meio ao fluxo e mudança da história, onde a razão histórica funda o conhecimento verdadeiro. Neste caso, o ser cai no tempo e a verdade torna-se práxis e devir, obra do homem e do tempo. Isso instaura a ruína em meio ao projeto de fundamentação do conhecimento, elimina pontos de apoio fixos e os desloca para o sujeito, ele também histórico, resultando na pluralidade de fundamentos e no seu caráter subjetivo. Fica, neste caso, comprometido o projeto de um saber absoluto, almejado tanto na filosofia antiga (conhecimento do ser) como na moderna (subjetividade).

1.5 - A dicotomia mente e mundo

John McDowell, no seu livro *Mente e Mundo*, afirma que temos a tendência de oscilar entre duas posições, dificilmente aceitáveis nos seus extremos: por um lado o “coerentismo

⁹⁷ DOMINGUES, 1991, p. 47.

⁹⁸ Cf. Op. cit., p. 47 a 51.

que põe a perder qualquer relação do pensamento empírico com a realidade” e, por outro, o “recoo para um vão apelo ao Mito do Dado”⁹⁹. Essa reflexão sobre a questão do contato entre a vida mental e o mundo externo, entre a sensibilidade e o entendimento é também uma das características centrais do pensamento moderno.

Várias posições filosóficas sustentam a tendência de acreditar que nossas idéias, nossas teorias, ou explicações são produto unicamente da mente, sem a efetiva participação do mundo. Com a denúncia do Mito do Dado, a desconfiança em relação aos dados da realidade externa, se reforça a tendência de considerar o pensamento independente do mundo.

O que McDowell propõe como saída desse impasse a reunião de entendimento e sensibilidade, razão e natureza. Sustenta que “o mundo exerce um papel normativo sobre o conteúdo de nossos pensamentos” ou que, portanto, “aceitemos a autoridade do mundo”¹⁰⁰. Mas não há conhecimento sem a participação das capacidades conceituais. Utilizando as expressões de Kant, a receptividade e a espontaneidade não podem ser separadas na experiência. Nas palavras de Bensusan, McDowell “rejeita que meros episódios do mundo possam fornecer conteúdo empírico a nosso pensamento – itens recebidos do mundo sem nenhuma participação de capacidades conceituais não podem responder pelas restrições racionais do mundo a nosso pensamento”¹⁰¹. E, continuando, diz ele que reconsiderando o que diz o empirismo mínimo, “a experiência deve atuar como um tribunal sobre nossas idéias” e que “podemos pensar na experiência como um contato racional com o mundo e rejeitar completamente a tese de que o conteúdo da experiência seja desprovido de conceitualidade”¹⁰². Se a experiência possui conteúdo conceitual e somente como tal é possível o contato com o mundo e o acesso às coisas como elas são, essa mesma experiência “não pode estar refém de capacidades conceituais concebidas como sendo apenas nossas projeções no mundo – conceitos devem ser mais que sombras nossas em um mundo desencantado”¹⁰³. A experiência não se produz, portanto, na interioridade fechada do sujeito, embora não possa prescindir da mediação conceitual. Mente e mundo atuam um sobre o outro. O mundo atua como tribunal sobre os conceitos produzidos pela mente.

Na modernidade, mostra o autor¹⁰⁴, supõe-se chegar à realidade externa e objetiva tomando como ponto de partida os conteúdos da mente. Tal como fez Descartes ao estabelecer a certeza da razão e, a partir dela, buscar a garantia do mundo objetivo. Já Kant

⁹⁹ MCDOWELL, 2005, p. 147.

¹⁰⁰ BENSUSAN, in MCDOWELL, 2005, p. 8.

¹⁰¹ Op. cit., p. 08.

¹⁰² Op. cit., p. 09.

¹⁰³ Op. cit., p. 09.

¹⁰⁴ Cf. Op. cit., p. 149.

teria tentando substituir essa concepção ao tornar “plausível a afirmação de uma interdependência entre a própria idéia dos dados de consciência e a idéia de que pelo menos alguns estados e ocorrências da consciência constituem vislumbres de um mundo objetivo”¹⁰⁵. Wittgenstein teria feito o caminho inverso de Descartes: partir do mundo natural e, a partir dele, foi em busca de um lugar para a mente e seus conteúdos.

Diante da dicotomia mente e mundo há dois caminhos mais claros e imediatamente constatáveis: ou se parte do mundo, ou da mente. Se se parte do mundo, é preciso construir uma garantia para os conteúdos conceituais, mentais. Se se parte da mente, é preciso construir uma ponte que evidencie a realidade do mundo externo. Outro caminho possível é tomar como pressuposto a implicação mútua, a concorrência de ambos para a construção do conhecimento, tal como pensado por Kant.

McDowell analisa a tentativa de Kant superar a filosofia tradicional e o seu fracasso nesse empreendimento. Pensa ele que uma superação da filosofia tradicional tem de tomar em consideração que “um sujeito que tem experiências e que age é uma coisa viva, dotada de potências corporais ativas e passivas genuinamente suas. Ele próprio está corporificado, substancialmente presente no mundo que ele experiencia e sobre o qual age”¹⁰⁶.

Tomando a idéia de que a experiência é abertura para o mundo e colocando de lado as objeções céticas das questões da falibilidade da percepção, McDowell avança no seu pensamento analisando a diferença entre os ‘meros animais’ e o ‘modo humano’, apoiado nas reflexões de Gadamer. A diferença de abertura para o mundo está na diferença entre o estar no meio ambiente e estar inserido no mundo. O modo meramente animal de vida está preso ao meio ambiente e o modo humano de vida está inserido no mundo. Ou, dito de outra forma, “nos meros animais, a sensorialidade está a serviço de um modo de vida estruturado exclusivamente em função de imperativos biológicos imediatos”¹⁰⁷ e abarca meramente a “capacidade de lidar com problemas e explorar oportunidades”¹⁰⁸. No modo humano de vida, no entanto, quando estão presentes potências conceituais, há também a espontaneidade, desenvolve-se a capacidade de decidir e escolher o que pensar e fazer. É como uma segunda natureza desgrudada do determinismo da natureza (primeira natureza). Não que haja uma separação da biologia e da vida humana, mas uma relação de transcendência da segunda em relação à primeira, que caracteriza uma “orientação livre e distanciada”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Op. cit., p. 149.

¹⁰⁶ Op. cit., p. 150.

¹⁰⁷ Op. cit., p. 154.

¹⁰⁸ Op. cit., p. 154.

¹⁰⁹ GADAMER, in MCDOWELL, 2005, p. 155.

Ao fato de o meio ambiente apresentar problemas e oportunidades para o mero animal deve ser acrescentado que isso não se torna para o mero animal algo que possa ser concebido por ele. Ele não concebe o problema e a oportunidade. Aí esta especificamente a diferença entre o ‘viver num meio ambiente’ o ‘viver no mundo’. Para o modo humano, que vive no mundo,

[...] o meio ambiente é mais do que uma sucessão de problemas e oportunidades. É uma porção da realidade objetiva que se encontra ao alcance de sua percepção e de sua prática. O meio ambiente é isso para ele porque ele é capaz de concebê-lo de maneiras que o exibem como tal¹¹⁰.

Há, por parte da mera vida animal em relação ao modo humano, a ausência da liberdade e do distanciamento. Seu movimento é simplesmente a resposta às necessidades biológicas que se sucedem. Não há espontaneidade. É com esta última que se articula a liberdade e o distanciamento que fazem “entrar em cena não apenas a atividade teórica, como também a ação corpórea intencional”¹¹¹.

Essa relação também se apresenta na discussão realizada por McDowell na mesma conferência, que corresponde ao sexto capítulo da obra já referida. Nela o autor apresenta e relaciona o ‘reino da lei’ com o ‘espaço das razões’. O reino da lei é o espaço da natureza e, portanto, não carrega consigo o sentido. O sentido supõe o ‘espaço das razões’. Na modernidade cria-se a concepção de natureza enquanto ‘reino da lei’, independente do ‘espaço das razões’. McDowell¹¹² mostra que o tipo de inteligibilidade que alcançamos quando inserimos algo no ‘reino da lei’ é distinta de quando fazemos o mesmo no ‘espaço das razões’. Seu propósito é incluir o ‘espaço das razões’ na compreensão da natureza, para além de um naturalismo nu e cru, expandindo a natureza para “além daquilo que é tolerado por um naturalismo do reino da lei”¹¹³.

Diante disso, McDowell apresenta a dificuldade de conceber, para os meros animais, a capacidade de ‘experiência externa’ e, inclusive, de ‘experiência interna’. O autor defende a idéia de que “a consciência do mundo externo só pode estar em ordem se for concomitante a uma subjetividade plena”¹¹⁴. E subjetividade supõe consciência de algo, o que somente é concebível para a vida humana, que tem condições para tal através da capacidade conceitual, que possibilita distanciamento e liberdade. O impacto que o mundo tem sobre o modo

¹¹⁰ MCDOWELL, 2005, p. 155.

¹¹¹ Op. cit., p. 156.

¹¹² Cf. Op. cit., p. 148.

¹¹³ Op. cit., p. 148.

¹¹⁴ Op. cit., p. 159.

humano está marcado conceitualmente, é conteúdo conceitual. Somente dessa forma, na abertura conceitual, o impacto que o mundo exerce pode ter algum sentido.

Concluindo, diz o autor que “o pensamento só pode relacionar-se à realidade empírica porque ser um ser pensante é sentir-se em casa no espaço das razões”. E, “ao ser iniciado na linguagem, o ser humano é introduzido, antes mesmo de entrar em cena, em algo que já incorpora conexões supostamente racionais entre conceitos, conexões supostamente constitutivas da configuração do espaço das razões”¹¹⁵. Há, portanto, uma conexão íntima entre a linguagem e a abertura para o mundo. A linguagem é que primeiro distancia e, ao mesmo tempo, possibilita a orientação para o mundo. Ao ser introduzido numa determinada tradição, carregado por uma herança cultural, o ser humano é apresentado ao mundo de razões, àquilo que é “razão para o quê”¹¹⁶, e adquire, assim, uma mente, ou seja, a “capacidade de pensar e de agir de modo intencional”¹¹⁷.

Passemos agora para a interpretação que Hilary Putnam realiza desse problema, fazendo inclusive considerações sobre o pensamento de McDowell. Como diz Putnam, para o realista “o mundo é como é, independentemente dos interesses de quem quer que o descreva”¹¹⁸, diferentemente do idealista. Discorda da idéia de James de que o mundo é produto do trabalho da nossa própria mente. Essa idéia errônea que povoa a metafísica procede, segundo ele, da fantasia de que existem os modelos, as formas, os universais, estabelecidos desde sempre e que o significado das palavras corresponde a um desses modelos universais e eternos. O que se poderia pensar estaria previamente estabelecido pelas formas. Mas considera ele que

A idéia de que nossas palavras e nossa vida são estrangidas por uma realidade exterior a nós desempenha um importante papel em nossa vida e deve ser respeitada. A fonte de confusão reside no erro filosófico vulgar de se supor que o termo realidade tem de referir-se a uma única supercoisa, em vez de considerar as formas como renegociamos incessantemente – e somos *forçados* a renegociar – nossa noção de realidade à medida que nossa linguagem e nossa vida se desenvolvem¹¹⁹.

A confusão que reina é desastrosa para a epistemologia. Assumindo o ponto de vista de McDowell, diz ele, “o pressuposto-chave responsável por esse desastre é a idéia de que tem de haver uma interface entre nossas capacidades cognitivas e o mundo exterior – ou, em outras palavras, a idéia de que nossas capacidades cognitivas não conseguem chegar aos

¹¹⁵ Op. cit., p. 164.

¹¹⁶ Op. cit., p. 166.

¹¹⁷ Op. cit., p. 166.

¹¹⁸ PUTNAM, 2008, p. 18.

¹¹⁹ Op. cit., p. 23.

próprios objetos”¹²⁰. Há evidente dificuldade em ver como se dá o contato da mente com o mundo ‘exterior’. Tal dificuldade é devida a uma idéia que foi desenvolvida na filosofia desde o século XVII, ou seja, de que “a percepção envolve uma interface entre a mente e os objetos ‘exteriores’ que apreendemos”¹²¹. Como continua o autor¹²², essa interface supunha-se consistir em impressões, em sensações, dados dos sentidos, ou ‘experiência’, e que seriam imateriais. Ou, do ponto de vista do materialismo, essa interface consistiria em processos cerebrais. Diante disso, nosso raciocínio se refere ao objeto através do impacto que esse mesmo objeto produz sobre ele. Oscila-se, assim, desde o século XVII entre idealismos e realismos.

Estamos sempre diante do problema de como a mente consegue acessar algo como o mundo exterior. A tradição interpõe algum elemento de ligação, um mediador entre o pensamento e a coisa exterior. Para McDowell, e também para Putnam, há necessidade de uma ‘terceira via’ que precisa poder

[...] eliminar a idéia de que existe uma antinomia, em vez de limitar-se a reunir elementos do realismo moderno inicial a elementos do relato realista. Nenhuma concepção que mantenha algo semelhante à noção tradicional de dados dos sentidos pode fornecer uma saída; uma concepção desse tipo vai sempre nos deixar, em última análise, diante daquilo que parece ser um problema insolúvel¹²³.

Na filosofia tradicional temos dificuldade de explicar o modo como podemos ter acesso referencial às coisas externas sem postular algum elemento mágico que sirva de interface entre o interno e o externo. Mas esse elemento mágico não resolve as coisas e por isso a proposição de uma terceira via, um possível retorno a algo como um realismo natural, tal como na idéia de James de que “o progresso requer uma recuperação do ‘realismo natural do homem comum’”¹²⁴. Isso tem a ver com a percepção. Descartes minimiza o papel da percepção no conhecimento, enquanto se estabelece uma matematização da natureza. Com ele, Berkeley e Hume começa-se a conceber a natureza no seu sentido moderno “como o reino da lei matemática, de relações exprimíveis *more geométrico*, que logo seriam relações exprimíveis por meio da álgebra e do cálculo”¹²⁵. Se a natureza começa a ser descrita a partir do uso de fórmulas matemáticas, as descrições cotidianas e comuns passam cada vez mais a ser objeto de desconfiança, pois não podem descrever as coisas em sua realidade. Mostra o autor que nesta “nova filosofia da mente, nossa ‘experiência’ é um evento que ocorre por

¹²⁰ Op. cit., p. 24.

¹²¹ Op. cit., p. 65.

¹²² Cf. Op. cit., p. 65.

¹²³ Op. cit., p. 35.

¹²⁴ Op. cit., p. 43.

¹²⁵ Op. cit., p. 41.

inteiro na mente (ou no cérebro), por assim dizer, um reino imaginado como estando no ‘interior’ [...] dissociado do que veio a receber a denominação mundo ‘exterior’”¹²⁶. A cabeça humana seria o local onde se desenvolve o drama do conhecimento: experiências interiores e objetos exteriores (mas estes últimos ligados ao interior por uma trama de causalidade).

A saída proposta por Putnam, alinhada com um regresso ao ‘realismo natural do homem comum’, reavalia o papel da experiência sensível. Sugere que as experiências,

[...] em vez de ser afecções passivas de um objeto chamado ‘mente’, são (em sua maioria) experiências de aspectos do mundo vivenciadas por um ser vivo. O discurso sobre a mente não trata de uma parte imaterial existente em nós, constituindo em vez disso uma forma de descrever o exercício de determinadas aptidões nossas, aptidões que se seguem às atividades cerebrais e a todas as numerosas transações com o meio ambiente, mas que não tem de ser explicadas de forma redutora mediante o uso do vocabulário da física e da biologia, ou mesmo com o da ciência da computação¹²⁷.

Putnam quer combater a noção tradicional de que as qualidades ou propriedades das coisas estejam na verdade ‘fora’ da mente. Com essa nova perspectiva que aponta, a do realismo natural, indica que é preciso “dar-se conta da *inutilidade* e da *ininteligibilidade* de uma descrição que impõe uma interface entre nós mesmos e o mundo”¹²⁸.

Mais adiante, Putnam afirma que essa saída exige a conquista de uma ‘segunda ingenuidade’, ou seja,

[...] um ponto de partida que leve inteiramente em conta as profundas dificuldades mencionadas pelos filósofos do século XVII, mas que as supere em vez de sucumbir a elas – um ponto de partida que perceba que as dificuldades não exigem de nós, em última análise, a rejeição da idéia de que, em termos de percepção, estamos em contato imediato com o ambiente circundante. Não estamos obrigados a aceitar a concepção de interface¹²⁹.

Com a idéia de ‘segunda ingenuidade’ relativa à percepção, o realismo do senso comum de Putnam pretende afastar a possibilidade da perda do mundo. A epistemologia moderna está sempre em perigo de perder o mundo ‘exterior’, de ter de provar a sua existência e sua relação com o conhecimento, com a mente, ou seja, a “epistemologia e a metafísica modernas iniciais lançaram sobre nós o fardo de uma concepção da concepção, bem como de uma concepção da percepção, fundadas na interface”¹³⁰. O autor considera possível que não haja a necessidade de aceitar a idéia da interface.

¹²⁶ Op. cit., p. 42.

¹²⁷ Op. cit., p. 59.

¹²⁸ Op. cit., p. 64.

¹²⁹ Op. cit., p. 66.

¹³⁰ Op. cit., p. 67.

Esses problemas tradicionais, na verdade, estão fundados numa concepção errônea da percepção: “para a concepção tradicional, aquilo com que nos relacionamos em *termos cognitivos* na percepção não são as pessoas, nem a mobília ou as paisagens, mas sim representações”¹³¹. No teatro interior da mente se representa um drama que precisa ser explicado em termos de correspondência ou não correspondência com a realidade, com a verdade. Somente superando essa visão da representação intermediando a relação da mente com o mundo pode-se escapar da constante oscilação entre a interface do realismo e do idealismo. Quer superar a idéia de que a mente se relaciona unicamente com representações ou aparências, e que ela seja um palco onde se encena a realidade, um mundo fechado em si mesmo, vedado para o mundo exterior pelo ceticismo.

Também Richard Rorty está presente na discussão dessa questão. Ele constata que a oscilação nas posições em torno da capacidade de representar ou não o mundo externo é a discussão entre diferentes ideais de representação. É possível que todas elas estejam equivocadas pelo fato de que a mente não tem a ver com representação. Neste caso, “devemos descartar a idéia de que linguagem e mente estejam aí para nos possibilitar a representação do mundo, seja de modo verdadeiro ou não”¹³². Rorty rejeita as noções tradicionais de mente, representação, verdade e linguagem. Desenvolve a idéia de que a “linguagem é uma adaptação e as palavras ferramentas. [...] a essência da linguagem é o que fazemos com ela”¹³³. Portanto,

Não há modo de ferramentas tirarem alguém do contato com a realidade. Não importa se a ferramenta é um martelo, uma arma, uma crença ou uma afirmação, o uso de ferramentas faz parte da interação do organismo com o ambiente. Encarar o emprego das palavras como o uso de ferramentas para lidar com o ambiente em vez de uma tentativa de representar a natureza intrínseca daquele ambiente, é repudiar a questão de as mentes humanas estarem ou não em contato com a realidade – a questão feita pelo cético epistemológico. Nenhum organismo humano está mais ou menos em contato com a realidade do que qualquer outro organismo¹³⁴.

Não há por que falar em representação e, por isso, é possível afastar os problemas do conhecimento da tradição. Eles não tem mais sentido, pois a linguagem não tem a função de representar a correspondência com as coisas. A linguagem não pretende representar a natureza ou essência das coisas, mas permite a interação do organismo, da mente, com o ambiente.

¹³¹ Op. cit., p. 135.

¹³² BLACKBURN, 2006, p. 236.

¹³³ PUTNAM, 2006, p. 236.

¹³⁴ RORTY, in BLACKBURN, 2006, p. 236.

Desse modo, é possível substituir “um vocabulário de ‘objetividade’ ou ‘representação’ por um vocabulário de ‘justificação’ e ‘solidariedade’¹³⁵. Isso significa que

Compreendemos o conhecimento melhor quando compreendemos a justificação social da crença e, por conseguinte não temos necessidade de vê-lo como precisão de representações. [...] A justificação se torna um ‘fenômeno social’ em vez de uma transação entre um ‘sujeito conhecedor’ e a ‘realidade’¹³⁶.

A verdade passa a ser compreendida não mais como ‘precisão de representações’, mas sim como ‘justificação social da crença’. A idéia da ‘representação’ carregaria consigo uma noção de realidade objetiva, esta última substituta da idéia de Deus como lugar de garantia da objetividade. Blackburn afirma de Rorty que este

[...] argumenta que qualquer ambição de ancorar nossas crenças, de realmente descobrir que merecem os rótulos estimados de verdade e falsidade, traz a necessidade de nos posicionarmos fora de nossa pele ou de nos posicionarmos num ponto arquimediano, livre de toda teoria e pré-concepções, esperando em vão por uma ‘visão de lugar nenhum’¹³⁷.

Em sua obra *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty busca refutar a noção de mente enquanto espelho da natureza. Na tradição moderna, se pretendia que essa noção de mente como espelho servisse de garantia de que a natureza era corretamente representada, que se pudesse ter algum conhecimento do mundo externo. Nessa forma de encarar o conhecimento estamos enredados com a questão da fundamentação. Os fundamentos devem ser encontrados no “estudo do homem-enquanto-conhecedor de ‘processos mentais’ ou da ‘atividade da representação’, os quais tornam o conhecimento possível”¹³⁸. Conhecer é a correta representação do que se encontra fora da mente e, dessa forma, “compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações”¹³⁹.

O autor nota que a principal preocupação da filosofia será algo como uma ‘teoria geral da representação’ que deverá poder classificar e separar o que representa adequadamente a realidade daquilo que não a representa bem. A partir de Locke surge a noção de teoria do conhecimento como análise dos processos mentais. Já em Descartes há a noção da mente como uma realidade distinta na qual ocorrem ‘processos’ de conhecimento. Em Kant se ratifica a necessidade de analisar a ‘mente’ (razão pura) para entender o processo do

¹³⁵ Cf. BLACKBURN, 2006, p. 237.

¹³⁶ RORTY, in Blackburn, 2006, p. 238.

¹³⁷ BLACKBURN, 2006, p. 239.

¹³⁸ RORTY, 1994, p. 19.

¹³⁹ Op. cit., p. 19.

conhecimento. A modernidade se organiza em torno da idéia de uma mente separada do mundo externo, o que produzirá as teorias que deverão refazer a ponte.

Rorty, para criticar essa ‘atitude’ moderna, recorre a três autores do século XX, aqueles que considera terem encontrado um lugar novo e interessante para a filosofia, uma formulação original e fundamental para o pensamento: Wittgenstein, Heidegger e Dewey. De acordo com ele, “Wittgenstein tentou construir uma nova teoria da representação que nada teria a ver com o mentalismo; Heidegger, construir um novo conjunto de categorias filosóficas que nada teriam a ver com ciência, epistemologia ou a busca cartesiana por certeza; e Dewey, construir uma versão naturalizada da visão hegeliana da história”¹⁴⁰. Neles encontra a noção de que “conhecimento como representação acurada, tornada possível por processos mentais especiais e inteligível através de uma teoria geral da representação deve ser abandonada”¹⁴¹. Para os três as noções de epistemologia, metafísica, teoria do conhecimento, fundamentos do conhecimento, mente, são problemáticas. E, aliás, a intenção de Rorty no seu livro é “minar a confiança do leitor na ‘mente’ como algo sobre o qual se deveria ter uma visão ‘filosófica’, no ‘conhecimento’ como algo sobre o qual deveria haver uma ‘teoria’ e que tem ‘fundamentos’, e na ‘filosofia’ como esta foi concebida desde Kant”¹⁴². Para que isso seja possível, todas essas noções fundamentais precisam ser colocadas em perspectiva histórica, visto que a metafísica tende a eliminar essa dimensão, a escapar de historicidade.

Noções como ‘representação acurada’, verdade, são, na verdade, simplesmente o nome que damos para as “crenças que tem sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer”¹⁴³. Entra em cena a concepção pragmatista do conhecimento, que deverá substituir as noções de verdade tradicionais. Ao eliminar a idéia de mente como espelho, elimina-se também, de acordo com Rorty¹⁴⁴, a idéia de representação exata no conhecimento.

Blackburn critica a posição de Rorty, afirmando que este, juntamente com Davidson, confundiu o Mito do dado com algo que chama de Mito do dar, ou seja, propugnam a “falsa crença de que podemos descartar a importância dos dados ambientais na forma de pensar sobre crença e verdade”¹⁴⁵. O mesmo autor também não acredita na possibilidade de julgar a partir de fora da teoria se ela mesma corresponde ou não à realidade. Uma teoria que merece confiança é aquela que alcança sucesso empírico, que “faz previsões que resultam no

¹⁴⁰ Op. cit., p. 21.

¹⁴¹ Op. cit., p. 21.

¹⁴² Op. cit., p. 22.

¹⁴³ Op. cit., p. 26.

¹⁴⁴ Cf. Op. cit., p. 27.

¹⁴⁵ BLACKBURN, 2006, p. 261.

esperado” e que “possibilita controlar as coisas da forma como desejamos”¹⁴⁶. E assim define ele a teoria: “Teorias são de fato instrumentos, e ter uma é organizar o próprio repertório conceitual de previsão e controle de um modo diferente daqueles que tenham outra – e um modo ainda mais diferente daqueles que não têm nenhuma”¹⁴⁷.

Para o nosso propósito, o que importa é a consideração de alguns dos conceitos que perpassam essa discussão e que podem apontar para a diferença e para uma superação operada pelo pensamento de Heidegger. Conceitos tais como mundo, teoria, representação, interface, entre outros, que aparecem nos autores apresentados (que já são de certa forma devedores do pensamento heideggeriano), indicam os esforços realizados no sentido de superar os impasses tradicionais no campo do conhecimento. Em Heidegger encontraremos um trabalho no qual se busca alcançar o horizonte prévio e originário no qual esses conceitos fincam suas raízes. É um movimento para aquém das teorias do conhecimento, um passo atrás na direção das vivências.

¹⁴⁶ Op. cit., p. 271.

¹⁴⁷ Op. cit, p. 290.

2 – ANALÍTICA EXISTENCIAL E ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

2.1 - UM PENSAMENTO A CAMINHO

2.1.1 - Surgimento e desenvolvimento da questão do conhecimento nos anos 20

Poder-se-ia ter a impressão, ao ler *Ser e Tempo* ou outra obra de Heidegger, de se estar diante de um pensamento pronto, sistematizado, o que não corresponde à realidade. Olhando para a seqüência dos textos que precedem a obra mais conhecida, verifica-se um lento, rigoroso e dedicado movimento em que o autor conquista sempre novas compreensões, organiza o pensamento, sistematiza o alcançado para, em pouco tempo, avançar ainda mais. Por isso o itinerário intelectual de Heidegger é realmente um estar à caminho. Não há nada pronto, cada passo é conquistado com muito esforço.

Vamos acompanhar brevemente os principais temas com que Heidegger vai se ocupando até chegar a *Ser e Tempo*. Não será uma descrição pormenorizada e aprofundada, mas servirá para mostrar o processo de elaboração das questões e as respostas que Heidegger vai ensaiando e, sobretudo, fazer com que o horizonte em que o autor se move possa se tornar visível. O foco maior também estará em idéias que possam começar a apresentar o conhecimento como problema e o modo como Heidegger o vai fazendo. Além do mais, vai se tornando cada vez mais claro que “a luta do jovem Heidegger tem de ser entendida filosoficamente, ou seja, como uma luta contra a reificação da vida fática”¹⁴⁸.

Já em 1912 Heidegger tem em mente o problema da realidade na filosofia moderna¹⁴⁹ e sua dissertação *A doutrina do juízo no psicologismo* (1913) está construída sobre a base “da crítica neotomista e neokantiana em relação a posições psicológicas da teoria do conhecimento do século XIX (que, por seu turno, voltam às concepções epistemológicas do empirismo inglês)”¹⁵⁰. No texto *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus*, de 1915, há uma preocupação relacionada com a realidade metafísica, psíquica e lógica. Neste texto Heidegger afirma que “o conhecimento [...] é o juízo. O juízo é isto que no autêntico sentido deve ser denominado de verdade. Cada conhecimento é um juízo e cada juízo um conhecimento”¹⁵¹. Com isso, Heidegger está se fazendo presente nas discussões correntes (neokantismo) sobre o problema do conhecimento. Estabelece conexão entre o conhecimento

¹⁴⁸ HEBECHE, 2005, p. 16.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, GA 1, 1978a.

¹⁵⁰ GETHMANN, 1993, p. 03.

¹⁵¹ HEIDEGGER, GA 1, 1978a, p. 268.

e o juízo, o que lembra claramente Aristóteles. No texto sobre a doutrina das categorias está em jogo o problema da realidade metafísica, conectada a questões de linguagem, tais como forma, conteúdo e campo de significado.

A partir de 1919, no texto *Em torno à determinação da filosofia*¹⁵², ele começa a se ocupar com o problema das visões de mundo, da filosofia enquanto ciência originária, do conhecimento e da psicologia, com a relação entre verdade e valor e com a questão da validade. Aqui começam a desenhar-se claramente algumas preocupações que irão tomando forma aos poucos e se tornarão fundamentais no seu pensamento: a fenomenologia como a ciência originária enquanto ciência pré-teórica. Em torno disso começa a perguntar pela estrutura da própria vivência e da vivência do mundo entorno e, com isso, da questão dos pressupostos e aí vem a indagação pela circularidade da teoria do conhecimento. Já aqui Heidegger começa a falar do primado do teórico no pensamento tradicional. Será necessário, inspirado na fenomenologia e na sua busca pelas coisas elas mesmas, partir não do teórico, mas da vivência, daquilo que chama de vida, de faticidade.

Nos seminários de 1919/20¹⁵³, em que Heidegger se ocupa do que chama de problemas fundamentais da fenomenologia, intensifica-se a preocupação em torno da Vida, da vida fática, juntamente com a pergunta pelo começo e pelo método. A fenomenologia é a ciência originária da vida fática em si, da vida fática enquanto multiplicidade. Por outro lado, a vida aparece como âmbito originário da fenomenologia. E aí surge outro elemento fundamental: a vida no seu caráter mundano. Vida no mundo e mundo próprio. É um problema que se relaciona com a idéia da fenomenologia enquanto ciência originária da vida em si: o acesso ao âmbito originário a partir da vida fática. O solo de experimentação para a ciência originária da vida precisa de uma preparação fenomenológica. E, o que nos interessa sobremaneira, aqui Heidegger indica que a ciência é um âmbito expressivo da vida fática. A ciência tem seu solo na vida fática e é desta uma possível expressão. Indica ainda que o crescimento da ciência se dá a partir do mundo da vida fática.

No texto sobre fenomenologia da religião¹⁵⁴, de 1920/21, Heidegger estuda e interpreta fenomenologicamente as cartas paulinas, tendo em vista a experiência originária que nelas deve estar presente. Interroga-se sobre a relação entre a formação dos conceitos filosóficos e a experiência da vida fática e indica a vida fática como ponto de partida. Indica, a partir da análise de Santo Agostinho, um elemento que vai adquirir maior importância mais

¹⁵² HEIDEGGER, GA 56/57, 1999.

¹⁵³ HEIDEGGER, GA 58, 1993a.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, GA 60, 1995.

tarde com o termo *Sorge*: o ‘*curare*’, a preocupação (*Bekümmertsein*) enquanto caráter fundamental da vida fática e a constatação da dispersão, do desmembramento da vida.

Trata também da compreensão que a filosofia tem de si mesma, que foi desconsiderada ou considerada muito ‘facilmente’ ou superficialmente na tradição. Heidegger constata¹⁵⁵ que quando a filosofia se compreende radicalmente, ela se dá conta de que salta por cima da experiência de vida fática. “O conceito de experiência de vida fática é fundamental. Com a indicação da filosofia como conhecimento, relação racional, não se diz nada; assim segue-se o ideal da ciência”¹⁵⁶. A filosofia tem de seguir o caminho próprio, sem tomar para si ideais alheios, como os da ciência. E precisa partir do lugar em que se encontra, partir da existência fática.

O autor mostra também que para entender o ser humano “toma-se normalmente somente conceitos teóricos, mas ele próprio não se torna problema”¹⁵⁷. Parte-se normalmente de um ideal. E como experimenta a si mesma a alma humana? – pergunta Heidegger. E a resposta soa assim:

[...] eu experimento a mim mesmo na vida fática, nem como conjunto de vivências, nem como aglomerado de atos e processos, nem como objeto (eu em sentido limitado), mas sempre ‘eu’ naquilo que faço, sofro, no que me vem ao encontro, no meu estado de depressão ou mania, etc..., sempre preso ao mundo entorno¹⁵⁸.

Experimentar a si mesmo é, neste caso, diferente de uma reflexão teórica ou percepção interna. A experiência fática está marcada pela significatividade, é vivência do mundo próprio. Essa experiência, que é o que realmente incomoda a filosofia, é posta por Heidegger¹⁵⁹ como o ponto de partida do filosofar. Nela “não se toma nenhum objeto previamente formado, mas só contextos de significatividade para conhecer”¹⁶⁰, diferentemente da tendência decaída da experiência da vida onde “forma-se cada vez mais um contexto objetual que se estabiliza”¹⁶¹. Ou seja, a tendência decaída é de que se forme mais e mais uma lógica dos objetos inquestionável e estável que precisa ser obedecida nas ciências.

E nos cursos de 1921 e 1922, em que Heidegger interpreta fenomenologicamente Aristóteles, começa a acenar para diversos elementos que aparecerão amadurecidos em *Ser e Tempo*, tais como a idéia de mundo, cuidado (*Sorge*) e decaída (*Ruinanz*). Neste texto

¹⁵⁵ HEIDEGGER, 1995, p. 8.

¹⁵⁶ Op. cit., p. 8.

¹⁵⁷ Op. cit., p. 13.

¹⁵⁸ Op. cit., p. 13.

¹⁵⁹ Cf. Op. cit., p. 16.

¹⁶⁰ Op. cit., p. 16.

¹⁶¹ Op. cit., p. 17.

Heidegger reafirma a faticidade como ponto de partida e já está claro que esta pesquisa radical será fenomenologia hermenêutica. O sentido do ser das ciências só aparecerá a partir de uma hermenêutica fenomenológica, de um “ver a partir da faticidade”¹⁶². A crítica de Heidegger se dirige ao fato de que “nos (*Man*) movemos no ‘externo’, em ‘conceitos’ de filosofia”¹⁶³ e os problemas com que nos ocupamos são conquistados a partir dessa exterioridade e formalidade dos conceitos e não a partir das coisas mesmas. Há uma preocupação maior com o sistema e a possibilidade de funcionamento do ‘negócio’ (*Betriebsmöglichkeit*) do que com o ser da vida. Há, portanto, “discussões de fora”¹⁶⁴ sem autêntico acesso ao objeto.

Heidegger diz que é preciso “desviar os olhos das interpretações [...] que nos foram postas no sangue através das teorias do conhecimento”¹⁶⁵. Ainda está em jogo o acesso à vida efetiva e esta “vida não se compreende com a medida quantitativa”¹⁶⁶, pois ela só pode ser compreendida enquanto movimento, mobilidade (*Bewegung*). A vida tem uma estrutura diferente dos objetos estáveis, presentes. A vida, enquanto faticidade, é movimento, ocorre no tempo.

No semestre seguinte¹⁶⁷ (1922) Heidegger se ocupa com a interpretação de questões escolhidas de Aristóteles. Mantém o acento na interpretação da vida fática e no questionamento do modo de lidar com a vida a partir de uma postura autêntica. A tarefa da filosofia é ir às raízes da própria vida. Mas um ponto fundamental também o ocupa: a questão da ontologia. Segundo ele¹⁶⁸, o que se pensa como ontologia hoje é uma disciplina fundamental e muitas vezes complementar para a teoria do conhecimento. Por outro lado, teoria do conhecimento enquanto “compreensão do objeto como ente”¹⁶⁹ também é hoje um dado novo. Para a “investigação da teoria do conhecimento é importante que o contexto objetual com os quais ela se ocupa esteja disponível, de modo ordenado, enquanto fundamento da investigação”¹⁷⁰. Ou seja, as teorias do conhecimento já sempre supõem um campo de objetos possível disponível e, de certa forma ordenado, diferenciado.

Mas é a fenomenologia que permitiu o surgimento de um conceito de ontologia útil para a pesquisa concreta: “ontologias são os fios condutores da investigação da constituição

¹⁶² HEIDEGGER, GA 61, 1985, p. 187.

¹⁶³ Op. cit., p. 188.

¹⁶⁴ Op. cit., p. 188.

¹⁶⁵ Op. cit., p. 97.

¹⁶⁶ Op. cit., p. 103.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, GA 62, 2005.

¹⁶⁸ Op. cit., GA 62.

¹⁶⁹ Op. cit., p. 171.

¹⁷⁰ Op. cit., p. 171.

do conhecer, que se relacionam respectivamente com os campos do ser”¹⁷¹. As críticas realizadas às teorias do conhecimento e as análises da crise da ciência não põem o problema radicalmente e

[...] os últimos motivos da teoria do conhecimento não são vistos; não se está disposto a perseguir uma forma autêntica de investigação da teoria do conhecimento. Salta-se em meio à própria metafísica. Não se sente a vitalidade da teoria do conhecimento e nem a confusão que está relacionada com a problemática da metafísica¹⁷².

E qual é a tarefa da ontologia agora? Heidegger responde: “conquistar o sentido do ser e junto a isso a multiplicidade de estruturas do ser”¹⁷³. E o acesso a esse sentido, onde se dará? Será na esfera dos objetos? Ou, nas palavras do próprio Heidegger, “é possível partir de tal esfera (dos objetos) ou é preciso descobrir uma esfera bem outra, antes ou fora dela, onde o sentido fundamental do ser pode chegar a ser determinado?”¹⁷⁴. Em todo caso, partir do vazio é um absurdo como diz o autor mesmo. A análise heideggeriana quer ser guiada pela vida humana na sua faticidade e historicidade.

Para ele, “a ontologia atual (investigação ontológica) não esclareceu sua permanência, seu lugar e nem considera necessário tal esclarecimento. Acha-se que ela pode começar simplesmente sem pressuposições”¹⁷⁵. Aliás, de acordo com Lhano, “a história da filosofia moderna é, em grande parte, a história do esforço por conseguir uma absoluta eliminação de suposições (*Voraussetzungslosigkeit*)”¹⁷⁶. Mas não é possível começar do vácuo ou do vazio, sem pressuposições. E a pressuposição indepassável é a vida na sua faticidade.

O seminário de 1923 intitula-se: *Ontologia – hermenêutica da faticidade*. No próprio título aparece uma junção de dois elementos que na tradição eram mantidos distantes um do outro ou, pelo menos, produziam dificuldade um para o outro. Iremos acentuar, no decorrer da tese, esse esforço de Heidegger em juntar a ontologia – doutrina do ser - com a faticidade, ou seja, a questão do ser com o problema do movimento, do passageiro, do circunstancial. Ou, de outra forma, ser (ontologia) e ocasionalidade (*Jeweiligkeit*) do *Dasein*. A tarefa proposta é interpretar (hermenêutica) o *Dasein* na sua ocasionalidade, não a partir de algum elemento permanente ou ideal (teoria), mas hermenêutica enquanto interpretação de si mesmo da faticidade. Inclusive nos parece que acaba passando despercebida essa questão ou, ao menos,

¹⁷¹ Op. cit., p. 172.

¹⁷² Op. cit., p. 172.

¹⁷³ Op. cit., p. 172.

¹⁷⁴ Op. cit., p. 174.

¹⁷⁵ Op. cit., p. 177.

¹⁷⁶ LHANO, 2004, p. 14.

não se dá a devida atenção a ela. Heidegger investiga aqui a possibilidade do conhecer em meio ao movimento e à multiplicidade.

Essa obra já apresenta certa sistematização dos resultados da reflexão que foi desenvolvida até o momento e aparecem elementos que se projetam para o futuro: *Dasein* é ser num mundo (caráter de significatividade e comparecimento do mundo), abertura e familiaridade. Vamos voltar a esses elementos mais adiante e esta obra será considerada posteriormente com maiores detalhes.

No ano seguinte (1924) entra em cena de forma mais explícita outra preocupação do pensamento de Heidegger, no texto *O conceito de tempo: a questão do tempo*, ligada ao caráter de ser originário do *Dasein*. Portanto, *Dasein*, temporalidade e historicidade. Também neste ano, no seminário chamado *Introdução à pesquisa fenomenológica*¹⁷⁷, Heidegger começa a ocupar-se longamente com Husserl. Até esse momento Heidegger exercitava sempre o ver fenomenológico, mas não explicitava tão claramente a teoria de Husserl. Agora parece que o pensamento do próprio Heidegger já tem vida própria e precisa apresentar criticamente as idéias do mestre e, a partir delas, mostrar para onde ele próprio está caminhando. Isso significa também um retorno crítico ao pensamento de Descartes. E papel fundamental joga o conceito de consciência, de intencionalidade que, segundo Heidegger, permanece como ponto de partida indiscutido.

Não se pode deixar de notar alguns outros elementos: a fuga do *Dasein* de si mesmo e encobrimento do seu ser-no-mundo; a cotidianidade e a familiaridade e a ameaça da estranheza (*Unheimlichkeit*); a ‘destruição’ como caminho de interpretação do *Dasein*.

Neste texto também é importante a consideração da idéia do cuidado, da preocupação por conhecimento conhecido (*erkannte Erkenntnis*), de Husserl. De acordo com Heidegger¹⁷⁸ isso não passa de medo do *Dasein*. Há uma ânsia¹⁷⁹ para que o conhecimento esteja sempre em avanço, descubra cada vez mais, o que mostra que o conhecimento é presa de si mesmo, só vê a partir de si mesmo, não precisa de outra coisa. Ele provê para si mesmo aquilo de que precisa, o que mostra, em última instância, que conhece a partir das suas próprias possibilidades.

Aquilo que se busca no cuidado pelo conhecimento conhecido é a garantia de que se esteja na certeza. Mas, pergunta Heidegger, “como seria o *Dasein* se não houvessem

¹⁷⁷ GA 17.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, 1994, p. 97.

¹⁷⁹ Op. cit., p. 126 a 128.

validades absolutas (*Absolute Gültigkeit*)?¹⁸⁰. Como é o *Dasein*, para que ele possa cuidar do conhecimento? A tarefa que resulta será ver e explicitar o ser do *Dasein*. Isso significa que “nós precisamos ver onde o atual domínio (poder) do cuidado do conhecimento tem sua origem, em que lugar originário ele está enraizado. [...] o domínio do conhecimento precisa interpretar a si mesmo na sua história”¹⁸¹. Descartes é indicado como uma dessas instâncias fundamentais às quais é preciso voltar.

O autor trata também da fuga do *Dasein* de si mesmo e do descobrimento do seu ser-no-mundo. Para determinar o ser do *Dasein* é preciso evitar manter-se preso ao conhecimento conhecido, à tradição. “*Dasein* primariamente não pode ser determinado através do fenômeno da intencionalidade. O fenômeno da intencionalidade tem já desde o começo a direção voltada para algo, ver algo em direção a algo”¹⁸².

Na interpretação tradicional estão implicados três caracteres da certeza: “distância do ser, ausência da temporalidade e o nivelamento, que devem ser vistos como determinações fundamentais do *Dasein* mesmo”¹⁸³. Com esses três caracteres revela-se a orientação do conhecimento para os entes. Inclusive o conhecimento do *Dasein* mesmo realizado a partir da orientação do ente. Assim, “cada ser compreendido, cada conhecer é, a partir do problema fundamental da inversão, interpretação do *Dasein* mesmo”¹⁸⁴. Mas não do *Dasein* a partir do seu modo de ser originário como ser-em-um-mundo (*sein-in-einer-Welt*). E o que significa esta expressão criada por Heidegger para caracterizar o *Dasein*, na qual procura se afastar da intencionalidade, da consciência? Ele mesmo responde: “Ser no sentido de ser-em-um-mundo significa descobrimento, estar situado em um mundo vendo. O descobrimento do mundo é aquilo diante do qual o cuidado está em fuga”¹⁸⁵. É tranquilo estar em casa com o ente. Com ele se está assegurado.

Todos os entes são vistos a partir de uma determinação superficial do ser que resguarda os interesses da sistemática científica. Diante do nivelamento, também o *Dasein* não tem mais acesso à questão autêntica do ser. E “nessa ontologia torna-se impossível o *Dasein* encontrar-se como *Dasein*”, pois nela ele é determinado através do ter e não do ser.

¹⁸⁰ Op. cit., p. 96.

¹⁸¹ Op. cit. p. 128.

¹⁸² Op. cit., 284.

¹⁸³ Op. cit., p. 284.

¹⁸⁴ Op. cit., p. 285.

¹⁸⁵ Op. cit., p. 285.

“O ser que se é carrega em si a possibilidade de tornar-se ‘eu sou’”¹⁸⁶. Note-se que “*Dasein* tem o caráter de descoberto, ser em um mundo”¹⁸⁷.

Para chegar a essa compreensão não se pode partir de uma idéia geral, de uma teoria prévia, mas o caminho só é possível se se considerar a faticidade do *Dasein*, pois esta é a determinação originária do seu ser, como diz Heidegger¹⁸⁸. Mas o *Dasein* foge dessa sua determinação originária, ele foge da falta de familiaridade que constantemente o ameaça; foge do nada, do lugar nenhum para o lugar comum.

No seminário seguinte (1924) Heidegger volta novamente a Aristóteles e ocupa-se com o problema da conceitualidade (*Begrifflichkeit*), num retorno ao solo e origem da definição. Numa significativa parte do texto analisa a determinação aristotélica do *Dasein* humano como *psyché* e como *zoon logon echon*, animal que fala, tem linguagem.

Retorna a necessidade da caracterização do *Dasein*, diferenciando-o do simplesmente existente (*Vorhandensein*). Ele “é no modo de ser-no-mundo, no qual ele tem uma orientação. O homem é ‘aí’ de modo que ele é no mundo, de modo que ele tem seu mundo; ele tem seu mundo, lida (*umgehen*) com ele”¹⁸⁹. Os conceitos deverão ser compreendidos na sua conceitualidade a partir do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Compreender os conceitos na sua conceitualidade, como diz Heidegger¹⁹⁰ significa que as coisas indicadas no conceito devem ser entendidas como foram originalmente experimentadas, ou seja, o ‘quê’ a coisa foi experimentada. Na tradição acontece aquilo que é indicado por Blackburn ao comentar Nietzsche: que “tentamos capturar a realidade com a rede das palavras, mas só ficamos com as palavras”¹⁹¹.

Fala-se sobre algo e algo se mostra no falar. E nesse falar dá-se também a possibilidade do encobrimento. O falar abre, descobre o mundo dos entes, mas também encobre, abre a possibilidade do engano. Heidegger faz essa análise a partir da compreensão aristotélica do ser humano enquanto ser falante. O *Dasein* humano é o solo da conceitualidade. Nas anotações do próprio autor sobre o parágrafo 6, diz que “falar sobre algo no modo de *apofáinestai* tem a ver com ser-em, de modo que aquilo sobre o qual é falado se mostra no falar: mostrar algo para si no aí (*da*), esclarecer-se junto a si mesmo enquanto ser-em”¹⁹². Nas anotações em relação ao parágrafo 23 Heidegger pergunta em que sentido as

¹⁸⁶ Op. cit., p. 287.

¹⁸⁷ Op. cit., p. 288.

¹⁸⁸ Cf. Op. cit., p. 289.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, 2002, p. 34.

¹⁹⁰ Cf. Op. cit., p. 338.

¹⁹¹ BLACKBURN, 2006, p. 158.

¹⁹² HEIDEGGER, 2002, p. 341.

considerações foram conduzidas em direção ao *Dasein*. Porque o *Dasein* tem papel fundamental no esclarecimento da questão do sentido do ser? Responde ele que é por causa do solo da conceitualidade. Ela “deve ser buscada ali onde ela tem o seu ser, onde está em casa, de onde ela cresce e onde unicamente ela pode ser”¹⁹³. Aqui Heidegger explica por que razão é preciso tornar acessível em primeiro lugar o ser do *Dasein*, pois, é nele que acontece a abertura, a manifestação dos entes através do falar, da linguagem.

Mas essa interpretação precisa antes abrir caminho, conquistar espaço em meio às interpretações tradicionais. Nelas a interpretação do *Dasein* já está sempre determinada por um ter (*Vorhaben*), um ver (*Vorsicht*) e um conceber prévios (*Vorgriff*) que regem o ser-com-outros e que regula a interpretação para que ela permaneça no nível da medianidade. Assim, “ser-em significa, em função do caráter prévio do ter, ver e conceber, ser determinado”¹⁹⁴.

Heidegger mostra¹⁹⁵ que esses três elementos prévios são a garantia da permanência do solo, do sentir-se em casa, que o ser dos entes seja descoberto sempre a partir do ser da presença (*Gegenwärtigsein*). Ser é ser presente e a análise da mobilidade (*Bewegung*) adota ela mesma o ser do ser presente, que está aqui e agora. Descobrimos a partir da permanência, na qual o ente se torna visível e permite sua captura.

Quando analisa o *Sofista* de Platão, no semestre de inverno de 1924/25, volta essa questão. O autor diz que “o acesso e o modo de lidar que abre o ente assim e assim, e dessa forma toma posse do descoberto (*Erschlossene*), pode-se denominar de conhecer. O conhecer que abre é ‘verdade’. Um conhecimento que captou o ente expressa-se e manifesta-se numa sentença, numa expressão. Então se determina tal expressão como uma ‘verdade’”¹⁹⁶.

Avançando no texto retoma as considerações em relação a Aristóteles, que “afirmou pela primeira vez que verdade é um juízo; as determinações verdadeiro e falso se encontram primariamente no juízo. Verdade é ‘verdade do juízo’”¹⁹⁷. Isso, para Heidegger, não está errado, mas é superficial, pois “na ‘verdade do juízo’ o fenômeno da verdade é discutido e fundado”¹⁹⁸. A partir daqui se entende que Heidegger chega mais tarde, em *Ser e Tempo*, a inverter essa relação tradicional, dizendo que a proposição não é o lugar da verdade, mas a verdade o lugar da proposição¹⁹⁹.

¹⁹³ Op. cit., p. 354.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, 2002, p. 358.

¹⁹⁵ Op. cit., p. 394 e 395.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, 1992, p. 14.

¹⁹⁷ Op. cit., p. 15.

¹⁹⁸ Op. cit., p. 15.

¹⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, 1998, § 44.

Neste seminário²⁰⁰ Heidegger critica as tentativas das ontologias do seu tempo, pelo fato de terem esquecido de perguntar pelo sentido do ser. Propõem novamente que o esclarecimento desta questão deverá ser realizado partindo do chão de uma hermenêutica do *Dasein*.

No semestre de verão de 1925 realiza-se um seminário que aparece nas obras completas sob o título *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*. Com esse seminário nos ocuparemos mais detidamente em outros momentos do nosso trabalho. É um texto importante no caminho de Heidegger, onde acontece uma longa caracterização e contraposição do pensamento do autor com o de seu mestre Husserl. E, além disso, a proposta é, como diz o autor, “expor história e natureza de tal modo que as vejamos antes de serem submetidas a elaboração pelas ciências, que vejamos ambas realidades em sua efetividade”²⁰¹. Para encontrar os elementos prévios a partir dos quais história e natureza adquirem seu ser, o horizonte a partir de onde aparecem, Heidegger propõe como critério e fio condutor o conceito de tempo. Mas o tempo disponível no seminário para tratar da questão não permitiu chegar propriamente ao tema do tempo, como pretendido. No entanto, já se torna patente que o *Dasein* só pode ser compreendido a partir do tempo e, de acordo com Heidegger, “o *Dasein* ocasiona seu ser enquanto tempo”²⁰². O ser do *Dasein* não pode ser compreendido a partir do atemporal e nem do supra-temporal. Ele acontece, transcorre no tempo. O *Dasein* precisa do tempo para ser sua totalidade. Outros elementos fundamentais para *Ser e Tempo* já estão aí elaborados e retornaremos a eles em ocasiões propícias.

No semestre de inverno de 1925/1926 o seminário de Heidegger ocupa-se com a lógica, contrapondo uma lógica filosofante à lógica tradicional. Analisa o texto *Investigações Lógicas* de Husserl, que mais se aproximam da proposta da lógica filosofante, retorna à questão da verdade em Aristóteles até chegar a colocar o problema da verdade no horizonte da analítica existencial, e esta a partir da temática do tempo. Ocupa-se então com Kant e o modo como a questão do tempo se desenvolve na *Crítica da Razão Pura*.

No texto *Conceitos fundamentais da filosofia antiga*²⁰³, de 1926, ano em que Heidegger encaminha a publicação de *Ser e Tempo*, se ressalta a função crítica da filosofia enquanto linha divisória e diferenciação entre ser e ente. Seu objetivo é repetir o primeiro começo da ciência filosófica entre os gregos e o progressivo encobrimento das intenções originárias que hoje nos torna incapazes de compreender o descobrimento que em Platão e

²⁰⁰ Op. cit., § 65.

²⁰¹ HEIDEGGER, GA 20, 2007, p. 20.

²⁰² Op. cit., p. 398.

²⁰³ HEIDEGGER, GA 22, 1993b.

Aristóteles ainda estava vivo. Analisa o ser em Parmênides, Platão e Aristóteles e ressalta a questão da mobilidade (*Bewegtheit*).

O que se pode constatar claramente do que foi mostrado é que, a partir do ano de 1919, com o texto *Para uma determinação da Filosofia*, o pensamento de Heidegger se faz acompanhar da preocupação pela experiência originária. Todos os seguintes textos resultantes dos seminários até chegar a *Ser e Tempo* “ficam determinados pela experiência originária hermenêutica”²⁰⁴ e precisam ser lidos a partir desta chave hermenêutica. Com esses textos dos inícios começa o “caminho da fenomenologia hermenêutica do a-teórico, da vida fática que vai desembocar no trabalho sistematizado da fenomenologia hermenêutica do *Dasein* em *Ser e Tempo*”²⁰⁵.

2.1.2 - Filosofia enquanto ciência originária pré-teórica

Em *Para uma determinação da Filosofia* (1919) Heidegger apresenta a filosofia como a ciência originária pré-teórica. E a filosofia já é compreendida como fenomenologia. Ela é ciência originária, presa à circularidade e precisa fundamentar a si mesma, puxar a si mesma para fora da lama da vida natural²⁰⁶. E as últimas coisas, a origem primeira, precisa ser compreendida a partir de si mesma e não a partir de outras coisas ou de teorias.

Quando se fala de ciência originária está em questão uma fundamentação primeira. E Heidegger está convencido, mostra Figal²⁰⁷, de que há um acesso mais originário às coisas, diferente das considerações científicas, mas que está na vivência das coisas na sua relação originária, na vivência do mundo entorno (*Umwelterlebnisse*). Essa vivência deverá se dar para além do embrulho das palavras e conceitos metafísicos.

Para cada conhecimento busca-se “conceitos últimos, afirmações fundamentais, axiomas como fundamento, tanto para as ciências indutivas quanto dedutivas”. A pergunta é então: “como estes axiomas devem ser demonstrados? A partir de outros [...] dificuldade na tarefa de fundamentação da origem, começo”²⁰⁸. Quando temos este tipo de preocupação já estamos nos movendo na esfera da ciência originária.

²⁰⁴ VON HERRMANN, 2000, p. 119.

²⁰⁵ Op. cit, p. 119.

²⁰⁶ Cf. HEIDEGGER, GA 56/57, 1999, p. 16.

²⁰⁷ FIGAL, 2007, p. 13.

²⁰⁸ HEIDEGGER, GA 56/57, 1999, p. 31.

Como mostra o autor²⁰⁹, quando se pergunta ‘há algo?’, há um perguntador, um eu que vive, que vive algo. Essas vivências “são acontecimentos (*er-eignisse*) na medida em que vivem a partir da própria vida e vida somente vive assim”²¹⁰. A vida é essa ‘lama’, ‘barro’ originário que simplesmente se vive. Mas quando a vivência é objeto de consideração, quando dela se fala, quando é comparada com outra, já se torna objeto, é objetificada (‘esta’ e ‘aquela’ vivência), torna-se alguma coisa. O problema que então surge é como se passa da vivência para o âmbito da ciência, da consideração teórica. A vivência é experiência do singular e a consideração teórica é o momento em que se isola, enfatiza, delimita e universaliza conceitualmente isso que é vivido como singularidade. O que acontece com a vivência quando ela passa a ser objeto de meditação teórica? Que tipo de modificação acontece nesta passagem? Essas e outras perguntas estarão presentes na reflexão de Heidegger.

O que aos poucos começa a se mostrar é que há um solo primário do qual brotam as possibilidades da consideração teórica e esse solo aqui é chamado de Vida. O que se chama de teoria, de ciência, está intimamente conectado à vida, embora tenha perdido contato com essas raízes. E, quando se perde esse contato, precisa-se justificar o conhecimento através de algum tipo de consideração teórica e aí aparecem os dualismos: sujeito e objeto, consciência e mundo.

Heidegger mostra que “a pergunta pela realidade do mundo exterior é o problema da teoria do conhecimento, a disciplina fundamental da filosofia, cuja idéia nós primeiro buscamos”²¹¹. Eis o problema: o conhecimento do mundo externo. Mas para ver o problema da teoria do conhecimento é preciso alcançar a dimensão filosófica, descolar da realidade imediata, elevar-se para um ponto de vista crítico. Dimensão filosófica significa aqui exatamente a ciência originária, aquela que persegue o fundamento último.

Heidegger mostra como normalmente se encara essa questão na tradição: no realismo crítico a pergunta é “como eu chego ao conhecimento do mundo externo a partir da ‘esfera subjetiva’ dos dados da sensibilidade?” e o idealismo crítico-transcendental se interroga: “como eu chego, permanecendo na ‘esfera subjetiva’, a conhecimentos objetivos?”²¹². Segundo o autor, há em ambas as tendências alguma influência da matemática, do ideal da quantificação. As soluções são buscadas no teórico, há um primado do teórico sobre o prático. Com isso vem uma nova pergunta: e há algum outro lugar para procurar? De acordo com

²⁰⁹ Cf. Op. cit., p. 65.

²¹⁰ Op. cit., p. 75.

²¹¹ Op. cit., p. 79.

²¹² Op. cit., p. 80

Heidegger, sim: no imediata e primariamente dado. No entanto, cotidianamente estamos ‘distantes’ desta postura. Mas como se faz o caminho de retorno ao primário?

Podemos formular isso de outra forma: como chegar ao imediato se já sempre estamos mediados pelos conceitos, pela linguagem da nossa cultura? O acesso ao mundo imediato, circundante já sempre está marcado teoricamente. Ou seja, o dado já é algo teórico. Ainda, aquilo que chamamos de ‘realidade’

[...] não é nenhuma caracterização do mundo circundante, mas está na essência da coisalidade, especificamente teórica. O significativo é des-significado (*ent-deutet*) até restar somente isto: ser-real. O viver do mundo circundante é des-vivificado até que reste somente isso: conhecer o real enquanto tal. O eu histórico é a-historicizado até restar uma específica eu-idade (*Ich-heit*) enquanto correlato da coisalidade, que tem somente no teórico o seu ‘quem’ (*Wer*)²¹³.

O que temos disponível é o que chamamos de ‘realidade’, ‘ser real’. Nisto some o lugar originário, onde radicam suas possibilidades. Não que o teórico tenha de ser eliminado, mas ele só pode ser autenticamente compreendido a partir do solo onde se constitui. Não é que Heidegger tenha em mente um retorno a algum lugar nostálgico, paradisíaco, longe do ‘pecado’ da teorização. Longe disso. Há um problema de conhecimento a ser encarado, que tradicionalmente encontra sua solução em outra teorização. Heidegger propõe um retorno ao solo fático, à vivência pré-teórica, onde se encontram as condições de possibilidade do teórico. É um ‘ver’ que recoloca o teórico no seu próprio ser, sem eliminá-lo.

Heidegger diz que “a autêntica solução do problema da realidade externa está na compreensão de que isso não é um problema, mas um paradoxo”²¹⁴. Que “na vivência do mundo circundante não há nenhuma posição teórica. Que ‘munda’ (*es weltet*) não é constatado teoricamente, mas vivenciado ‘enquanto munda’”²¹⁵.

Nestas afirmações mostra-se outro problema para a consciência lógica: o ponto de partida, o fundamento é a própria vivência no mundo circundante. A vivência é simplesmente vivida e não fundamentada em outra coisa. Portanto, não há um fundo objetivo que possa estancar a busca por razões, mas encontramos-nos numa circularidade. Encontramos-nos sempre capturados na esfera das pressuposições. As teorias tradicionais lutam para chegar até o lugar, o limite, onde não haja mais pressupostos. Mas onde se chega ao limite da pressuposição? Normalmente o próprio limite é uma teoria, onde se salta por cima do vivido.

É preciso, para seguir o caminho, encontrar um método que dê acesso à esfera das vivências. Como diz o autor no texto *Sobre a essência da Universidade e dos estudos*

²¹³ Op. cit., p. 89.

²¹⁴ Op. cit., p. 92.

²¹⁵ Op. cit., p. 94.

*Acadêmicos*²¹⁶, ainda de 1919, “cada relação com objeto é a partir de si mesma um problema [...] mostra a relação da direção teórica [...] A direção é método, o caminho para a constituição do contexto do comportamento do objeto”²¹⁷.

No semestre seguinte, no texto publicado sob o título de *Problemas fundamentais de fenomenologia*, Heidegger continua aprofundando questões em torno da vida como ‘objeto’ da fenomenologia como ciência rigorosa. Inclusive ali indica que a fenomenologia é ciência originária, da origem absoluta do espírito em e para si, da vida em e para si. Mas, como diz ele, “reflitamos não ainda sobre o começo, mas iniciemos faticamente”²¹⁸.

No parágrafo 7 Heidegger insiste no caráter mundano (*Weltcharakter*) da vida. Fala em mundo entorno (*Umwelt*), mundo partilhado (*Mitwelt*) e em mundo próprio (*Selbstwelt*), onde nós vivemos. Nossa vida é nosso mundo.

A vida é algo que não precisa ainda primeiro procurar algo – porque primeiro estaria vazia e precisaria procurar um mundo para se preencher – mas vive sempre, de alguma forma, no seu mundo [...] Cada ser humano carrega em si um fundo (capital) de compreensibilidade e acessibilidade imediata”²¹⁹.

Isso que Heidegger diz aqui é uma declaração explícita contra as teorias modernas do eu. Consciência e mundo não são entidades separadas que se unificam ou aproximam no conhecimento. O ser humano é tal somente no mundo, sua existência é fática. Esse fenômeno é um dos mais importantes para se entender a crítica heideggeriana às teorias do conhecimento tradicionais.

Importa ainda considerar que Heidegger se envolve na discussão sobre a ciência empírica moderna que, após um longo período de grandes êxitos, entra em crise no final do século XIX. Examina essa crise e busca entender o que ela diz sobre a própria ciência. Boa parte dos esforços filosóficos despendidos em torno do problema buscava justificar e fundamentar de forma nova a ciência, mas sempre atrelados à própria ciência, e a seu serviço. Gadamer²²⁰ indica que o neokantismo da escola de Marburg representa bem essa tendência de fundamentação filosófica da ciência. Natorp, Cohen e Cassirer tomam as ciências e a objetivação científica como o verdadeiro conhecimento, aceitando a pureza do conceito, a exatidão da matemática como modelo para a filosofia. No entanto, em Marburg a fenomenologia também começa a fazer sentir seus efeitos e “não compartilhava a orientação óbvia da escola de Marburg pela ciência como fato, senão que se situava em um momento

²¹⁶ HEIDEGGER, in GA 56/57, 1999.

²¹⁷ Op. cit., p. 210.

²¹⁸ HEIDEGGER, GA 58, 1993a, p. 4.

²¹⁹ Op. cit., p. 35.

²²⁰ GADAMER, 2002, p. 40.

anterior à experiência científica e da análise categorial do seu método, colocando no primeiro plano de sua investigação fenomenológica a experiência natural da vida”²²¹. Heidegger encontra-se neste movimento que se dirigia para “a experiência mais originária da existência, tirando as capas de conceitos tradicionais”, que foge da “objetividade última no sentido da ciência” e procura aproximar-se da “situação existencial concreta”²²². Apresenta a verdade e o erro, a autenticidade e inautenticidade como momentos inseparáveis. Mostra o ocultamento que acompanha o desocultamento, o que evita a idéia da objetivação total, mostra Gadamer²²³. Há, portanto, um movimento que se opõe ao reducionismo cientificista e objetificador da realidade.

Thomas Nagel afirma que há uma tendência de cientismo no seio da filosofia, até hoje. Na sua pior forma ela “supõe que tudo o que existe deve poder ser compreendido mediante teorias científicas como as que desenvolvemos até hoje – a física e a biologia evolucionistas são os paradigmas atuais -, como se nossa época não fosse apenas mais um elo da corrente”²²⁴. Nossos modelos, métodos e pontos de vista são historicamente situados, não correspondendo necessariamente ao que veio antes e nem ao que virá depois de nós. Estamos, com diz Nagel²²⁵ num mundo destituído de centro. Não temos um ponto de vista objetivo a partir do qual as experiências subjetivas possam ser avaliadas. O mesmo acontece com o cientismo: está no fluxo da história.

Heidegger afirma que “a teoria tradicional da ciência corre atrás do fato concreto de uma ciência contingente, historicamente dada, investigando sua estrutura”²²⁶. Diferentemente, propõem o que chama uma *lógica originária*, que entre “no campo de coisas primário de uma ciência possível e, iluminando a constituição de dito campo, coloque à disposição dessa ciência a estrutura fundamental do seu possível objeto”²²⁷.

O que a crise mostra é, para Heidegger, que “não se penetra no campo das coisas através da teoria das ciências dos fatos existentes”²²⁸. O que acontece é que a relação da ciência com o seu objeto tornou-se insegura, questionável. A ciência perdeu o contato com o seu objeto originário e aferra-se às teorias prévias sobre o mesmo, a algumas leis teóricas que orientam a investigação sobre o objeto, mas que não tem o modo de ser do objeto ou são impróprias e perderam contato com ele. Perde-se a relação originária com as coisas mesmas,

²²¹ Op. cit., p. 40.

²²² Op. cit., p. 41.

²²³ Op. cit., p. 43.

²²⁴ NAGEL, 2004, p. 12.

²²⁵ Op. cit., p. 28.

²²⁶ HEIDEGGER, GA 20, 2007, p. 17.

²²⁷ Op. cit., p. 17.

²²⁸ Op. cit., p. 17.

falta uma interpretação originária. O trabalho filosófico torna-se uma construção de uma teoria ou lógica da ciência que retorna sobretudo a Kant, mas não se empenha em perguntar pelas coisas mesmas que estão em questão. O modelo que rege as disciplinas científicas é o positivismo, que se torna também para a filosofia da ciência um ideal na interpretação da realidade.

Heidegger mostra no parágrafo 4 de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* que, na medida em que um grupo de filósofos (neokantianos) retorna a Kant para descobrir na *Crítica da Razão Pura* uma teoria da ciência, outros como Dilthey fazem uma crítica ao positivismo e exigem um método autônomo para as ciências do espírito. O objeto das ciências do espírito é a vida e ela não pode ser investigada através dos métodos da ciência experimental.

Para poder avançar no esclarecimento da crise da ciência é preciso outro tipo de experiência, diferente daquela que informa as ciências particulares. Essa se realiza na medida em que se percebe que “os estados de coisas acontece em relações fundamentais determinadas com o próprio homem” e ainda, que “as próprias ciências não são senão possibilidades concretas do *Dasein* humano, possibilidades concretas de expressar-se sobre o mundo em que se está e acerca de si mesmo”²²⁹. O desafio é “chegar a conhecer de modo originário as coisas mesmas pelas quais se pergunta, antes que sejam encobertas por alguma indagação científica concreta”²³⁰.

No seminário do semestre de inverno de 1923/24 Heidegger trata da questão do primado do conhecimento teórico. Como diz o autor, “o conhecimento teórico tem a primazia, mas não no sentido de que primeiro se pergunta: qual é o fenômeno originário do conhecimento teórico? Sem delongas se põem como fundamento o protótipo matemático dos conhecimentos naturais”. Com isso, as “ciências do espírito também são determinadas a partir desse modelo” e “a idéia de ciência é mostrada como ciência a partir da idéia da matemática”²³¹.

Nos seus primeiros seminários Heidegger insistentemente trata da fenomenologia como ciência originária pré-teórica (*Phänomenologie als Vortheoretische Urwissenschaft*). Poderíamos perguntar a razão dessa insistência, o que ele pode ter em mente quando dela se ocupa. Ou ainda, contra o que ele a constrói; há algo que ele está combatendo?

²²⁹ Op. cit., p. 19.

²³⁰ Op. cit., p. 20.

²³¹ HEIDEGGER, GA 17, 1994, p. 83.

Nisso está em jogo uma visão mesmo do que seja filosofia. Na medida em que um modelo explicativo do real se impôs, neste caso, o da ciência positiva, a própria filosofia acabou tomando os ideais desse modelo para si. Em alguns casos tornou-se um apêndice que se ocupa com as justificações lógicas e teóricas das ciências particulares, tendência então em voga, como mostramos. Heidegger pensa a filosofia contra a filosofia positiva e também contra as tendências da filosofia dos valores e do neokantismo. Sua insistência na fenomenologia como ciência originária pré-teórica tem a função de (re)conquistar um lugar para o filosofar, independente das tendências 'epocais', desatrelada de interesses circunstanciais. Para ele a filosofia não pode sucumbir aos ideais e modelos científicos em voga, pois perde, com isso, sua função crítica e deixa de ser pensamento radical.

Podemos dizer que o nível filosófico é um nível prévio, que não pode ser acessado e nem compreendido com os instrumentais conceituais e metodológicos da ciência. Já sempre está pressuposta em qualquer empreendimento teórico uma teoria explicativa da realidade. Neste sentido ela tem a ver com o pré-teórico, condição de possibilidade das fixações teóricas. Pode, com isso, manter-se como horizonte abrangente prévio, como instância crítica e vigilante dos destinos do ser. Quando a filosofia compreende a si mesma a partir de alguma tendência teórica, ela perde todo seu vigor, sua capacidade de admiração e espanto.

Fazer filosofia simplesmente com os materiais fornecidos pela ciência resseca o próprio filosofar. Isso não significa que uma tendência forte de alguma determinada época não seja importante ou esteja errada, mas simplesmente que o filosofar, para continuar sendo pensamento, tem de manter o olhar sobre o todo. Mas todo não no sentido de conjunto de entes, aquisições teóricas e técnicas, mas todo como o horizonte da abertura.

Essa insistência de Heidegger é uma das que nos parecem fundamentais. O filosofar mesmo movimenta-se dentro da finitude, num âmbito que não permite fundamentos últimos tais como na tradição. O filosofar é um modo de ser do ser humano. Nesse e a partir desse modo de ser do *Dasein* humano constituem-se as ciências, o conhecimento. Ele mesmo é esse nível pré-teórico, prévio, onde acontecem suas expressões, seu comportamento. É o nível da faticidade, dum fundamento infundado, sem possibilidade de ser fundado objetivamente ou subjetivamente tal como na tradição. Ele é um abismo (um *ab-grund*). Por isso Heidegger pode dizer que a ciência é um modo de ser derivado. A ciência funda-se no infundado da vida fática. Tem suas raízes no não-científico, no pré-científico.

Com isso Heidegger procura reconquistar um espaço filosófico para a filosofia sem que isso signifique uma depreciação das possibilidades do científico. Significa sim, manter a capacidade de ver para além do cálculo, para além do que se mostra através de um modelo

teórico tal como o científico. Há uma delimitação entre filosofia e ciência. Mais tarde Heidegger deverá dizer que o pensamento irá substituir a filosofia, mas com o sentido de que a filosofia enquanto desenvolvimento e ápice de um modelo metafísico precisa ceder espaço para a vivacidade do pensar. Em todo caso, Heidegger está mostrando que há uma diferença entre aquilo que propõem como filosofia e as principais tendências filosóficas da época.

2.1.3 – Ontologia e Faticidade

Mostramos que Heidegger encontra-se, desde cedo, com alguns elementos fundamentais que constituirão a base para a sua investigação. Por um lado, com o problema do ser, do questionamento ontológico, através de Brentano e de Rickert e de suas próprias extensas investigações sobre Aristóteles e, por outro lado, com a problemática da existência concreta dos homens através do estudo de pensadores cristãos como São Paulo, Agostinho, Lutero e Kierkegaard. Junto com isso há também seu profundo conhecimento da teoria das ciências do espírito de Dilthey. Tudo isso é reunido, aproximado, talvez como ninguém tenha feito até então, a partir da recepção e da crítica da fenomenologia de Husserl e de Scheler.

Heidegger encontra-se com um problema muito antigo e procura dar uma resposta nova, a partir dos instrumentos dos quais dispõe. Esse problema tem a ver com a pergunta grega pelo conhecimento e que poderia ser assim formulada: como pode algo ser conhecido em meio ao movimento da realidade? Isso lembra a tradicional contraposição entre Parmênides e Heráclito, mas também a solução proposta por Platão através da separação entre mundo sensível e inteligível. Estamos diante do problema que irá acompanhar a filosofia ao longo dos séculos, caracterizada pela separação entre conhecimento e opinião, entre o eterno e temporal, entre sensibilidade e racionalidade, entre consciência e mundo e, enfim, entre sujeito e objeto, tal como caracterizamos anteriormente.

Em que sentido Heidegger pode estar relacionado com essa questão? Pensamos que podemos encontrar em Heidegger esse problema quando olhamos para os dois pólos com os quais ele lida, desde o início: com a questão do sentido do ser, portanto com a ontologia e, por outro lado, com a faticidade, como já indicamos. Um dos desafios de Heidegger é conseguir juntar o ser com a faticidade. Mas o que acontece nesse processo modifica radicalmente a compreensão dos conceitos tradicionais e precisa ser visto, para ser compreendido, a partir do próprio caminho que Heidegger percorre.

Então, coordenar mobilidade (*Bewegtheit*) e faticidade com o conceito, com o ser, pode ser uma das chaves para se ler o cuidadoso desenvolvimento de Heidegger até *Ser e Tempo*. Esses conceitos, inclusive, são extensamente usados e trabalhados ao longo de todos os textos do autor. E ser-no-mundo é o lugar onde se encontram os dois extremos e onde se apaga a tradicional distinção entre mundo e consciência e onde se descobre um horizonte novo, originário.

As interpretações heideggerianas fazem com que as linhas tradicionais do aristotelismo, da filosofia da vida, da fenomenologia, sejam concebidas de forma nova e original. E é preciso muita atenção para evitar que a leitura de algum dos elementos separados do contexto conduza a equívocos. Isso pode acontecer facilmente com a questão do sentido do ser, ao se pensar que “o significado da questão do ser é dado através de alguma ontologia da filosofia tradicional”²³². Ser tem agora uma proximidade muito grande com a faticidade, a vida concreta, e só será compreendido dentro desse âmbito investigativo. Aí está uma crítica às construções teóricas dos idealistas e neokantianos, nas quais a existência concreta havia sumido.

Em relação com a ciência transcendental de Kant, podemos dizer que Heidegger concordaria que a ontologia seja uma ciência transcendental. Mas, de acordo com Gethmann, “a definição conhecida do conhecimento transcendental de Kant Heidegger reformula assim: ‘Conhecimento transcendental investiga não o ente mesmo, mas a possibilidade prévia da compreensão do ser, isto significa: da compreensão do ser do ente. Ela diz respeito à passagem (transcendência) da razão pura para o ente, de modo que esta agora primeiramente possa se adequar à experiência do possível objeto’”²³³.

E continua dizendo Gethmann, “o sentido do ser pode ser visto como condição de possibilidade *a priori* do ente”²³⁴. O problema do sentido do ser é substituto para a síntese *a priori* de Kant, isso entendido com os devidos cuidados, a partir do novo horizonte no qual Heidegger se move.

Como já afirmamos, neste caminhar Heidegger sempre acompanha ou é acompanhado pela fenomenologia de Husserl. O volume 20 das obras completas se ocupa longamente na explicitação da compreensão e crítica à fenomenologia husserliana. Quando Heidegger apresenta como ponto de partida a analítica existencial, no sentido de uma ontologia fundamental que possa alcançar a unidade a partir da qual se possa compreender a

²³² GETHMANN, 1993, p. 9.

²³³ Op. cit., p. 11, citando GA 3 de Heidegger.

²³⁴ Op. cit., p. 11.

diferenciação entre os entes, e, essa como análise do ‘ser-no-mundo cotidiano’, está implícita uma crítica a Husserl. Pois, com isso “Heidegger opõem-se à concepção de Husserl de começar com o eu transcendental”²³⁵. Relacionar ontologia e fenomenologia como Heidegger o faz, significa uma crítica ao modo como Husserl compreende a fenomenologia. E isso é uma crítica à esfera da intencionalidade, da consciência pura, sobretudo pelo fato de que em Husserl não se pergunta pelo ser da intencionalidade, da consciência pura.

Além do mais, a redução fenomenológica traz consigo uma diferenciação entre dois âmbitos dos entes, ou seja, entre a consciência e os entes ‘transcendentes’, como indica o próprio Heidegger²³⁶. E Heidegger pergunta se há algum motivo para que se pergunte por um fundamento para a diferenciação entre estes dois âmbitos da consciência e do mundo transcendente, ou seja, por um âmbito anterior que explique essa possibilidade de separação. Essa é a pergunta pelo sentido do ser, mas primeiramente pelo ser do *Dasein*, que será determinado como ‘cuidado’.

Como indica Gethmann²³⁷, quando Heidegger pergunta pelo sentido do ser, há nisso uma censura à dispersão de Husserl, à sua diferenciação fundamental entre eu e mundo. Colocar o mundo entre parênteses e buscar o que resta, o eu, implica num eu sem mundo, num eu puro. Assim, o trabalho de uma ontologia fundamental em *Ser e Tempo* é uma crítica ao conceito fenomenológico do ‘eu’ e do conceito de ‘mundo’. Essa diferenciação entre eu e mundo é substituída pela questão do sentido do ser. O *Dasein* humano é ser-no-mundo. Reúne-se a questão do ser da ontologia tradicional com a condição fundamental da vida fática.

2.1.4 - Crítica a Kant e Husserl

O pensamento moderno tem como pano de fundo a convicção de que só se pode alcançar universalidade e objetividade a partir do sujeito. Assim como no campo da ética o critério da ação para a vontade livre encontra-se no sujeito (razão prática), o conhecimento também encontra sua fundamentação na subjetividade (razão teórica) pois, ao se partir de objetos só se alcança a contingência e a relatividade. Deve haver algo anterior aos objetos do conhecimento, algo como um *cogito*, uma razão pura, um espírito absoluto, uma consciência pura. A exemplo da matemática e das ciências experimentais que surgem e alcançam resultados satisfatórios e estáveis, a filosofia defronta-se com a tarefa de encontrar também

²³⁵ Op. cit., p. 14.

²³⁶ Cf. HEIDEGGER, GA 20, 2007.

²³⁷ Op. cit., p. 26.

para si um solo mais confiável. É preciso partir do sujeito, da razão, pois só desse modo é que se encontra e institui o *a priori*. Assim o pensamento da modernidade opera.

Kant recebe a herança do racionalismo e do empirismo e procura uma solução intermediária entre essas duas posturas. Desenvolve uma teoria na qual o aparelho cognitivo representa o elemento inato da razão, a ser preenchido com a experiência. A razão é a forma e a experiência o conteúdo. Um não tem sentido sem o outro: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”²³⁸. Mantém, dessa forma, uma nítida separação entre conteúdo e forma, que o leva a ter de indagar pela ponte que possa unir a consciência e o mundo da experiência, duas substâncias diferentes. A atividade pertence à forma; a passividade ao conteúdo.

Uma das diferenças entre Kant e Heidegger é que para o primeiro a forma, a consciência, determina o conteúdo através de uma estrutura universal e atemporal. Heidegger dirá que tanto a forma como o conteúdo se co-determinam e com isso criam um ‘aí’ indepassável. Também por isso não há separação originária entre consciência e mundo. Heidegger coloca a consciência no tempo e ela em conexão íntima com os eventos e entes com que se relaciona, a partir do princípio da intencionalidade. Para Heidegger a dialética hegeliana também não consegue romper com essa tradição e é uma “filosofia *especulativa* autêntica e radical”²³⁹.

Heidegger assim expressa a compreensão que tem do problema em Kant: “a substância material e a espiritual podem ser postas uma diante da outra, não criando-se ou produzindo-se a si mesmas, e tem de fazê-lo se é que deve haver em geral um comércio entre elas”²⁴⁰. Para haver esse comércio é preciso supor uma conduta pura e contemplativa diante de algo a ser contemplado, o ente.

Destaca que “Kant vê que o espaço e o tempo são algo que está dado previamente enquanto condições de possibilidade da compreensão de uma multiplicidade em geral”²⁴¹. Mas falta a Kant a noção de intencionalidade: “lhe faltava a compreensão da estrutura fundamental de todas as ‘representações’ e condutas: a intencionalidade, a partir da qual a problemática se torna pela primeira vez captável”²⁴². Sem essa noção de intencionalidade, também não fica acessível o primário ser-no-mundo. Por isso Kant coloca no *a priori* da razão o lugar em que se constitui a unidade da sensibilidade, onde está o ponto fixo em que a ponte

²³⁸ KANT, 1999, p. 92.

²³⁹ HEIDEGGER, ga 21, 1976, p. 105.

²⁴⁰ Op. cit., p. 99.

²⁴¹ Op. cit., p. 223.

²⁴² Op. cit., p. 231.

em direção ao mundo se apóia. Esse ponto de apoio não depende do tempo, a forma que estrutura os conteúdos da sensibilidade, que está posto como estrutura universal e independente do próprio conteúdo. Isso é assim, mesmo que Kant até diga que a forma sem conteúdo é vazia; mas a forma está aí, embora vazia. A unidade se constitui a partir do lado do sujeito, do 'eu penso'. Como mostra Heidegger, na autocaptação que se dá na apercepção transcendental, se estabelece a unidade idêntica e constante à qual “se refere todo múltiplo dado e determinado do conhecimento”²⁴³. Esse sujeito é já sempre pressuposto em qualquer proposição. Mas não se tem ainda os instrumentos para investigar propriamente o ser desse sujeito já sempre pressuposto, sem tornar-se vítima dos preconceitos da tradição. Donde se extrai *a priori* está propriedade específica da razão? Como é possível a verdade transcendental e como ela pode ter relação com objetos? - pergunta Heidegger²⁴⁴. Kant pressupõe que há *cogitationes* fora do tempo e outras no tempo, seguindo o caminho de Descartes. Há, em primeiro lugar, o sujeito com suas representações, através das quais se capta o mundo externo. Neste caso, a persistência do sujeito é necessária para que se possa também determinar a substância da natureza, do mundo²⁴⁵.

Kant mesmo se refere ao esquematismo como “uma arte oculta nas profundidades da alma humana, cujos verdadeiros apoios dificilmente aprenderemos da natureza e colocaremos desocultados diante dos nossos olhos”²⁴⁶. Diz Heidegger que com isso Kant está “olhando de fato para um abismo, mas para novamente desviar rapidamente o olhar, ou seja, para renunciar a um descobrimento real da estrutura fundamental”²⁴⁷. Kant se aproxima do problema da temporalidade, mas o acesso não se lhe abre e mantém a compreensão tradicional do tempo.

E, no caso de Husserl, da separação entre o eu puro e o mundo? Como Heidegger se posiciona? Pode-se constatar que o desenvolvimento do pensamento próprio e autônomo de Heidegger se dá, em grande parte, num confronto com a fenomenologia de Husserl. Ele vai encontrar na fenomenologia husserliana uma omissão fundamental. Torna-se claro para ele que a fenomenologia lida com elementos não questionados e, na verdade, sempre pressupostos no trabalho teórico.

No trabalho husserliano o tratamento do campo temático da consciência pura, núcleo da investigação fenomenológica, deve alcançar uma distinção entre os entes e dar uma

²⁴³ Op. cit., p. 260.

²⁴⁴ Op. cit., p. 263.

²⁴⁵ Cf. Op. cit., p. 280.

²⁴⁶ in HEIDEGGER, GA 21, 2004, p. 297 – citando CRP - Estética transcendental, B 180s.

²⁴⁷ Op. cit., p. 297.

resposta à questão do ser. Devem distinguir-se, ao menos, o ser enquanto consciência (ou a intencionalidade); e aquilo que se dá a conhecer (ou o transcendente). A redução deverá mostrar a diferença entre o ser destes entes. No entanto, constata Heidegger que “o curioso de tudo isso é que se pretende alcançar a diferença mais radical do ser sem chegar verdadeiramente a questionar-se acerca do ser dos entes que intervém nesta diferença”²⁴⁸. Ou seja, pretende-se distinguir a consciência pura (ou a intencionalidade) e o mundo transcendente tendo em vista o ser, mas não se atenta para a necessidade de antes esclarecer o que significa esse ser que possibilita a diferenciação, ou seja, o sentido do ser.

Aqui radica, segundo o próprio Heidegger²⁴⁹, a razão da urgência e necessidade de se perguntar pelo sentido do ser. Trata-se de esclarecer o que está pressuposto nas distinções e o que é tomado como critério para proceder a elas. Não se examina na fenomenologia de Husserl nem o sentido do ser em geral e nem o ser da intencionalidade. Ou, como diz Heidegger:

No que se refere à questão do ser se podem estabelecer duas omissões fundamentais: em primeiro lugar, se omite a questão acerca do ser deste ente específico que são os atos; por outro lado, temos a omissão da questão acerca do próprio sentido do ser²⁵⁰.

Através da redução chega-se à consciência pura, resultado da separação radical entre consciência e mundo. Cria-se um abismo difícil de transpor. Como refazer novamente o caminho entre a consciência pura e absoluta e a realidade do mundo externo? Recria-se o dualismo metafísico para depois novamente buscar uma solução para a separação. Mas, de fato, chega-se ao dualismo por não investigar radicalmente o sentido do ser da intencionalidade, por sucumbir à força dos preconceitos metafísicos.

A consciência conquista uma esfera absoluta a partir de onde é preciso fazer a ponte em direção ao transcendente ou, como diz Heidegger, em forma de pergunta, “como é possível que as vivências constituam uma região de ser pura e absoluta e ao mesmo tempo tenham lugar na transcendência do mundo?”²⁵¹. Para Heidegger é nesse campo que se move o esforço de Husserl. Pretende conquistar a esfera do ser absoluto que é a consciência, na qual as vivências se dão de modo absoluto e a partir da qual todos os outros entes se dão a conhecer. Mesmo sem o mundo transcendente a consciência continuaria sendo tal por tratar-se de um ser absoluto. A consciência é o pressuposto para que qualquer outra realidade possa dar a conhecer-se, um dar-se sempre como objeto da intencionalidade. A consciência enquanto o

²⁴⁸ HEIDEGGER, GA 20, 2007, p. 148.

²⁴⁹ Cf. Op. cit., GA 20.

²⁵⁰ Op. cit., 2007, p. 148.

²⁵¹ Cf. Op. cit., p. 134.

âmbito do ser absoluto é o ser constituinte e o mundo transcendente é o constituído, ou seja, o transcendente é sempre dependente da consciência. Enquanto a consciência não necessita da realidade para ser, a realidade necessita da consciência, constata Heidegger²⁵². Por isso a consciência é absoluta frente a qualquer outra realidade nela representada ou representável.

Consciência é, assim, uma “esfera e uma região de ser absoluto”²⁵³. Mas qual é o ser dessa região, o ser da consciência, o ser absoluto e, finalmente, o que significa aqui ser? Está em questão tanto o ser da intencionalidade como também o ser do mundo transcendente. O que é o ‘ser’ que se atribui às duas esferas do ser? Pergunta Heidegger: “Se alcançou dentro da fenomenologia o solo metódico em que se pode colocar a questão acerca do sentido do ser, que tem que preceder toda a reflexão fenomenológica e que tacitamente subjaz nela?”²⁵⁴.

Com isso que dissemos já se pode vislumbrar o que Heidegger terá em mente quando falar de mundo, de ser-no-mundo. Esses existenciais terão a função de contrapor-se à realidade absoluta da consciência pura, separada do mundo, que constitui a si mesma sem precisar do mundo, condição de possibilidade para que o pensado possa chegar a ser, que institui a primazia da subjetividade, que tem “um ser formal anterior a todo objeto”²⁵⁵. Ser-no-mundo opõe-se à separação entre consciência e mundo, na qual consciência tem existência independente do mundo. Para Heidegger, o sujeito transcendental, o eu puro, deverá ser substituído pela existência em sua faticidade. Ficando na consciência e nas essências, tal como Husserl, não se chega ainda ao último fundamento. A consciência só é consciência por que está na abertura primordial, diz Dartigues²⁵⁶. Segundo ele, “é que a existência antecede e orienta todo pensamento, o pensamento não podendo, pois, ser o ato de um sujeito puro, mas sendo envolvido pela dimensão existencial do sujeito pensante”²⁵⁷. Não é diante de um sujeito teórico neutro que se desenrolam os acontecimentos e coisas, mas esse sujeito já está envolvido nas estruturas da existência.

Para Heidegger²⁵⁸, portanto, Husserl ainda caminha dentro das orientações modernas da filosofia a partir de Descartes. É guiado pela busca de uma região absoluta a partir da qual a ciência absoluta possa se fundamentar. A consciência será essa região que, purificada de toda realidade transcendente, encontra a si mesma na sua pureza e independência e é instituída como o lugar da fundamentação da ciência absoluta. E, neste caso, atenta-se unicamente para

²⁵² Cf. Op. cit., p. 137, 138.

²⁵³ Op. cit., p. 134.

²⁵⁴ Op. cit., p. 134.

²⁵⁵ Op. cit., p. 138.

²⁵⁶ DARTIGUES, 2005, p. 114.

²⁵⁷ Op. cit., p. 114.

²⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, GA 20,2007, p. 140.

o seu conteúdo sem perguntar pelo ser dos atos da consciência. O problema é que “permanece sem ser examinada a questão acerca do ser do intencional [...] não se põe originariamente, senão que se define de antemão, de modo teórico-dogmático, o ser dos atos no sentido da realidade da natureza”²⁵⁹.

E o que isso significa? Em que se fundamenta essa omissão? Heidegger pensa que essa omissão mostra que também a reflexão fenomenológica está presa à tradição, sobretudo no que se refere à intencionalidade. Com isso, a fenomenologia age contra o seu princípio de ‘volta às coisas mesmas’. Na caracterização da intencionalidade não parte da coisa ela mesma, mas orienta-se por preconceitos oriundos da tradição. Assim a própria fenomenologia é não fenomenológica quando caracteriza a intencionalidade.

Não somente o ser do intencional, isto é, o ser de certo ente determinado ficou sem ser esclarecido, mas também se dão divisões originárias no ente (consciência e realidade) sem que se tenha esclarecido, ou ao menos questionado sobre elas, o sentido delas, ou seja, perguntado pelo ser com relação ao qual se distingue²⁶⁰.

Heidegger se pergunta qual seria a razão de tal omissão, donde vem essa tendência na tradição de omitir a pergunta pelo ser daquilo que se distingue e do ser como critério da distinção. Sem dúvida, tem papel preponderante o peso da própria tradição sobre a investigação e tal tradição vem caracterizada pelo modo como o ser é compreendido a partir dos traços fundamentais instituídos por Platão e Aristóteles. O problema é que essas determinações tornaram-se auto-evidentes e, por isso mesmo, sustentam a si mesmas sem necessidade de questionamento. O resultado dessas investigações continua estando vivo sem que o “estado de experiência e de explicação da investigação da qual surgiram essas categorias”²⁶¹ esteja ainda vivo.

Mas também tal omissão tem algo a ver com “a história do nosso próprio *Dasein*” e história entendida como “modo de acontecer do próprio *Dasein*”²⁶². A negligência da questão do sentido do ser em geral e do ser da intencionalidade não se devem simplesmente a uma casualidade no proceder dos filósofos, mas tem a ver com o modo de ser do próprio *Dasein*. Heidegger percebe que o fato de que “essa omissão seja possível e impere desse modo durante milhares de anos nos faz ver um modo particular de ser do *Dasein*, certa tendência específica ao decaimento”²⁶³.

²⁵⁹ Op.cit. p. 147.

²⁶⁰ Op. cit., p. 163.

²⁶¹ Op. cit., p. 164.

²⁶² Op. cit., p. 264.

²⁶³ Op. cit., p. 264.

O *Dasein* ‘é’ num abandonar-se, num decaimento. Para conquistar seu ser mais próprio precisa assumir e interpretar originariamente essa condição decaída. Isso significa que a princípio e em geral o ser humano está envolvido pela tradição, preso na malha das compreensões e auto-interpretações herdadas, o que não é nenhuma deficiência ou instância negativa. Nem é possível elevar-se para fora dessa contingência, mas é possível conquistar ou re-conquistar a originalidade das coisas e acontecimentos. É possível re-conquistar o ser próprio do *Dasein* sem deixar de ser nesta contingência. É preciso, primeiro, “ver o poder do *Dasein* histórico, que nós mesmos estamos chamados ou condenados a ser”²⁶⁴.

2.1.5 – O problema das Teorias do Conhecimento – a crítica de Heidegger

Parece que há, no âmbito da reflexão sobre o conhecimento, a exigência de uma erudição e de uma complexidade que acaba dificultando ainda mais a visão do fenômeno do conhecer. O exercício fenomenológico poderá ser uma descomplexificação, um trabalho que torne a questão mais simples. As teorias se perdem em longas e abstratas argumentações que quase não tem mais contato com os objetos eles mesmos. Nesse emaranhado de argumentações a discussão acaba ficando restrita ao conteúdo da consciência ou a critérios de validade ou invalidade. Em outras palavras, torna-se unicamente teoria.

A reflexão de Heidegger tem antecedentes na crise entre ‘história’ e ‘teoria’, que emerge a partir da obra de Dilthey, como crítica ao paradigma fundado “sobre a tripartição sujeito-objeto-método (eu, a coisa, o meu modo de considerá-la)”²⁶⁵. O modelo da ciência que se caracteriza pela razão calculante, instrumental e classificatória contribui para o domínio que o ser humano pode impor às coisas. Isso não serve para a filosofia, que não pretende abdicar do espírito crítico, de uma racionalidade não instrumental, do horizonte não-científico da cultura humana, da vida, enfim. Husserl, de acordo com D’Agostini, “suspende tanto as certezas científicas quanto o relativismo cético, restabelece as condições de uma ciência e de uma teoria da experiência além ‘das idealizações teóricas e das construções hipotéticas do geômetra e do físico’²⁶⁶ mas, o que ele faz, sobretudo, é reconfirmar as “evidências pré-científicas do ‘mundo da vida’, o fundo puro não objetivo, no qual radica toda pretensão de

²⁶⁴ Op. cit., p. 166.

²⁶⁵ D’AGOSTINI, 2003, p. 39.

²⁶⁶ Op. cit., p. 60

objetividade”²⁶⁷. Heidegger participa deste programa, tentando radicalizá-lo para alcançar efetivamente a faticidade.

Kierkegaard se posta contra as subsunções da singularidade na universalidade. Pensa que “o que excede a existência é teoricamente frio e irrelevante; de outra parte, a existência mesma não pode jamais constituir-se como objeto ‘teórico’, separado de quem a habita, a vive e é por ela compenetrado”²⁶⁸. Há uma convicta defesa da liberdade do homem, da impureza, “de um homem vivencial antes que teorizante”²⁶⁹.

Neste sentido Heidegger pergunta: “o que é, em geral, conhecer?”²⁷⁰ e não quais as justificativas para a verdade de um conhecimento ou suas fontes. Isso não significa que tal investigação das fontes e critérios não seja importante, mas que há que determinar ainda antes o que seja propriamente o conhecer, a partir da fenomenologia. E a primeira constatação é de que o conhecer é intencional. O conhecimento é sempre conhecimento de alguma coisa. Sendo o conhecer sempre conhecimento de algo, a pergunta que segue é: “a que se dirige o conhecer?”²⁷¹. Com isso não se pensa em determinar o tipo de objetos conhecíveis ou não conhecíveis, mas sim o “por meio *de que* se caracteriza tudo isso” ou, dito de outra forma, “pelo a que como tal”²⁷². Para responder à pergunta, Heidegger indica que é preciso partir do próprio fenômeno e, portanto, seguir o “processo de um conhecimento concreto tal como nos é conhecido ou habitual, como algo cotidiano”²⁷³. Ao dirigir o olhar para o entorno, encontram-se janelas, mesas, alunos... e não algo como conteúdos da consciência, nem captação de sensações ou conceitos. O olhar tem em vista a janela mesma, não suas qualidades específicas e particulares, não um conceito de janela e nem a janela enquanto conteúdo da consciência.

Pode parecer que Heidegger dirige aqui a discussão para o ingênuo e simples. E, como ele diz, isso até é verdade, no entanto é

decisivo em vista das construções confusas da teoria do conhecimento. Armada de uma teoria, esta, por assim dizer, se lança cega ao fenômeno do conhecimento e o explica, em lugar de deixar em paz a teoria e voltar o olhar de uma vez para o que é pois que se deve colocar como base da ‘explicação’. Em vista das teorias que circulam, a primeira constatação primitiva e sobretudo sua fixação são decisivas: o ‘a que’, o próprio ente²⁷⁴.

²⁶⁷ Op. cit., p. 60.

²⁶⁸ Op. cit., p. 133.

²⁶⁹ Op. cit., p. 133.

²⁷⁰ HEIDEGGER, GA 21, 1976, p. 87.

²⁷¹ Op. cit., p. 87.

²⁷² Op. cit., p. 87.

²⁷³ Op. cit., p. 87.

²⁷⁴ Op. cit., p. 87 e 88.

O olhar não se dirige primeiro para alguma representação, mas diretamente para algo, assim como se dá num contexto significativo. Não se inicia com uma justificativa, mas simplesmente vê-se alguma coisa. Mas esse ver não pode sempre fiar-se na presença física do objeto em questão para poder obter crédito. Como se vai então saber se o objeto se comporta de acordo com aquilo que é dito dele? Heidegger afirma que “na medida em que a coisa da que tenho conhecimento e acerca da qual falo não comparece necessária e constantemente de modo imediato, e quando eu mesmo não estou na própria coisa, nosso conhecimento e nosso discurso em último termo sempre requerem, em ampla medida, da comprovação”²⁷⁵. Se aquilo que se intenciona no discurso não está presente, pois presente temos somente o conceito, introduz-se a necessidade da justificação. O conhecimento de algo e o discurso precisam mostrar suas credenciais para que sejam acreditados e, portanto, tem de “deixar-se controlar pela própria coisa”²⁷⁶.

O discurso pode falar da coisa, mas de modo totalmente vazio, tornar-se um representar vazio. Muito conhecimento e discurso que se conservam como saber, podem tornar-se um saber vazio e por isso exigem legitimação. Essa legitimação não pode dar-se a partir do referido conhecimento, mas vai exigir outro conhecimento que o justifique e assim ao infinito. Ou seja,

Se a legitimidade de um conhecimento somente se dá quando ele mesmo é conhecido em um segundo conhecimento, então esse conhecimento requer novamente demonstração da sua legitimidade e assim ao infinito. E o primeiro conhecimento específico, o autêntico conhecimento específico, jamais chegaria a legitimar-se, porque previamente sempre seria necessário ir até o infinito para conhecer em sua legitimidade o conhecimento da legitimidade do próprio conhecimento²⁷⁷.

Para a situação fenomenológica, a legitimidade do conhecimento não se constata posteriormente, através de outro conhecimento e assim ao infinito, mas a evidência se “faz visível em e mediante a realização intencional da própria identificação e, para este ato”²⁷⁸. Estamos diante de um conhecer do conhecer sem olho externo, sem a distância da teoria, sem a prévia separação entre sujeito e mundo. A intencionalidade já sugere isso: conhecimento é sempre conhecimento de algo. Não há conhecimento que não seja conhecimento de algo, como se houvesse uma entidade separada, autônoma em relação ao conhecido. Um olho que olha para o conhecimento é já separação. De acordo com o princípio fenomenológico, o conhecer se constitui enquanto conhece algo.

²⁷⁵ Op. cit., p. 91.

²⁷⁶ Op. cit., p. 91.

²⁷⁷ Op. cit., p. 93.

²⁷⁸ Op. cit., p. 93.

Quando Heidegger propõe uma compreensão do ser do ser humano e também do conhecimento a partir do originário ser-no-mundo, está colocando os limites e possibilidades do próprio filosofar. A filosofia não pode ser feita a não ser com as possibilidades do pensamento ele mesmo. Isso significa que não pode apelar para razões externas, para silogismos que exigem demonstração infinita, que são posições teóricas que perdem o solo a partir de onde se projetam. Esse solo a partir de onde as posições teóricas se desenvolvem é um modo de ser prático, existencial, circunstanciado no espaço e no tempo. É no ‘*Da*’, no ‘*aí*’ que estão as possibilidades e limites. Qualquer extrapolação do ‘*aí*’, embora legítima e até necessária, é feita a partir do ‘*aí*’. Não é um lugar infinito, nem uma posição teórica, mas um modo prático de ser que precisa ser posto como ponto de partida de toda investigação. Esse ‘*aí*’ precisa ver a si mesmo sem poder sair do ‘*aí*’. Aqui encontramos a questão hermenêutica da circularidade. Na abertura do ‘*Da*’ o *Dasein* precisa tornar-se acessível para si mesmo, mas não tem nenhuma posição externa ou teórica que possa servir de apoio para esse empreendimento. A abertura só é abertura pelo que está ‘contido’ na abertura. Os entes estão no ser, estão na abertura. Os entes se constituem nessa abertura do ser, enquanto o ser, a abertura, se constitui a partir da relação com os entes. Por isso Heidegger pode dizer que a relação cotidiana é uma relação decaída, não no sentido negativo, mas já sempre presa na própria relação. O decaído tem a ver com o fato de que a abertura que se dá na relação já não vê a si própria, mas vê somente o que comparece dentro da abertura do ser.

Esse novo contexto compreensivo de Heidegger²⁷⁹ permite que ele possa fazer uma inversão da tradição: a verdade é o lugar da proposição e não a proposição o lugar da verdade²⁸⁰. A verdade da proposição é um fenômeno derivado, fundado na verdade da intuição, na abertura originária do *Dasein*. A verdade está originariamente no modo de ser do ente que está na e é a abertura e só secundariamente na proposição. Para sair desse pre-juízo tradicional que é tomado por evidência, Heidegger propõe a lógica filosofante com a tarefa de perguntar se “esta determinação preliminar e indiscutida da verdade é algo último e fundamento em si mesmo, ou se ela não passa de um prejuízo, mesmo que um prejuízo necessário e por que é um prejuízo necessário”²⁸¹. Terá de ser uma pergunta mais radical, que vá às raízes da interpretação tradicional da verdade, que desperte o próprio filosofar. Como diz Heidegger, “primeiro o filosofar tem que despertar e confrontar-se com seus grandes e

²⁷⁹ Op. cit., p. 94 a 96.

²⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, 1998, § 44.

²⁸¹ HEIDEGGER, GA 21, 1976, p. 105.

produtivos adversários para que, neste confronto, ele mesmo cresça e fixe a linha das coisas elementares. Elementares tanto no sentido do simples como do elementar-eruptivo”²⁸².

A lógica filosofante deverá poder mostrar e se libertar da prisão em que a lógica tradicional se encontra. A verdade não será simplesmente a verdade da proposição, ou dito de outra forma, não será originariamente o juízo o lugar da verdade, mas a própria verdade será a condição prévia para que a verdade do juízo possa acontecer. A proposição só é possível dentro do âmbito da verdade, da verdade enquanto um descobrir, mostra Heidegger²⁸³. Aquilo que é unido ou separado na expressão lingüística do juízo depende do fenômeno estrutural prévio da verdade. O poder falar algo, a elaboração da proposição supõe já sempre a abertura do mundo, abertura que é já sempre conhecimento de algo, ou seja, o ente comparece já dentro de um contexto significativo em que está aberto o seu “para quê”²⁸⁴.

Heidegger afirma que o conhecimento é tradicionalmente entendido como

[...] conhecimentos acabados e isolados, formulados em anunciados, proposições ou juízos; juízos, compostos de conceitos, e articulações de juízos que são silogismos. Nestes, e no que significam, subjazem estruturas que se atém a leis. Os juízos se levam a cabo mediante o apreender representativo ou sem mais, intuitivo; por isso há neles verdade e objetividade. Os conceitos desses objetos há que obtê-los de modo autêntico, ou seja, há que extraí-los dos objetos mesmos e garanti-los a partir dos objetos mesmos²⁸⁵.

Normalmente se aplanam o conhecer, se retira o compreender do ‘mundo’, se separa a consciência e o mundo dos entes. Obter os conceitos dos objetos de modo autêntico tem a ver com o retorno para o ‘mundo’, para o modo de ser em que consciência e mundo estão simbioticamente unidos. Antes da teorização que separa e diferencia, há um modo de ser em que há simplesmente ‘lida compreensiva’, uma relação em que já sempre há compreensão, abertura, sentido. Na expressão de Heidegger, “falando, compreendendo, eu sou, enquanto existência, trato compreensivo. Meu ser no mundo não é outra coisa que este mover-se já compreensivo nestes modos de ser”²⁸⁶. Não há originariamente um conhecimento puro, plano, um puro conceber, mas sim uma lida compreensiva. Vivemos numa compreensão do entrar, sair, iluminar, escrever, assim por diante. Há um contexto remissivo de significações que está construído a partir do ‘para que serve’ algo. Algo que me comparece já sempre comparece enquanto este ou aquele ente, um copo enquanto copo, um giz enquanto giz, sem que tenha de fazer algum esforço investigativo para determinar o ser deste ente. O ente comparece enquanto algo. Para Heidegger, há uma conduta primária, que ele assim descreve:

²⁸² Op. cit, p. 106.

²⁸³ Cf. Op. cit., p. 113.

²⁸⁴ Cf. Op. cit., p. 120.

²⁸⁵ HEIDEGGER, GA 20, 2007, p. 105.

²⁸⁶ HEIDEGGER, GA 21, 2004, p. 122.

Numa concepção plana das coisas mais naturais que capto de modo não temático, mas através do ter a ver com, não vejo, por exemplo, uma coisa branca que, através de algum tipo de manipulação, possa tornar-se um giz, senão que de entrada vivo já no contexto do ‘para quê’, me detenho já num determinado mundo circundante que está orientado a uma conduta e um procurar determinados, e a partir deste procurar e desta conduta entendo essa coisa como giz²⁸⁷.

Nossa existência é compreensiva. Numa nota Heidegger diz que o compreender é um modo fundamental de ser do existir que “detendo-se cada vez já no ‘de onde’ da interpretação (no ‘enquanto algo’), se dirige a um estar presente, abrindo-o quando retorna enquanto isso ou aquilo”²⁸⁸. O existir compreensivo não está primeiramente dirigido para os objetos concretos e nem para os conceitos gerais, mas vive no mundo circundante imediato²⁸⁹. Desse modo, a existência é significativa em si mesma e pode, assim, “viver em significados e pode expressar-se como tal”²⁹⁰. Esse modo fundamental de ser do existir Heidegger caracteriza assim:

O ‘ter a ver com’ e o ‘tratar com’ não surgem em absoluto na medida em que eu comece a ter a ver com algo, senão que eu somente posso começar com isso na medida em que minha existência está determinada já primariamente como existência que trata com e que procura. A existência é procuradora *qua* existência, e o único que pode educar-se são certas tendências e graus de precisão e habilidade de procurar²⁹¹.

Previamente ao enunciado, a existência já está na compreensão e no descobrimento. A tematização que se realiza no enunciado se move no prévio compreender. Essa abertura primária disponibiliza as possibilidades de uma posterior teorização. As possibilidades abertas podem ser educadas e precisadas através da conduta teórica e podem, inclusive, aparentar não ter conexão com um solo originário prático, compreensivo. Por isso a hermenêutica do *Dasein* e a destruição da metafísica propostos pelo autor.

Esse esquecimento do solo originário, do saber no trato, implícito e atemático, se realiza no enunciado teórico ‘apresentativo’, que torna presente a coisa neste ou naquele modo em que ela se mostra. Esse tornar presente algo só é possível “com base num voltar a ocultar o giz (no exemplo de Heidegger) como um ‘com quê’ do ‘ter a ver com’”²⁹². Ou seja, a proposição tem o poder de mostrar ou encobrir o descoberto na abertura ao fazer a passagem da lida, do descobrir primário do ente, para o teórico. A teorização providencia o

²⁸⁷ Op. cit., p. 123.

²⁸⁸ Op. cit., p. 125.

²⁸⁹ Cf. op. cit., p. 125.

²⁹⁰ Op. cit., p. 126.

²⁹¹ Op. cit., p. 128.

²⁹² Op. cit., p. 131.

esquecimento de que a determinação categorial é um fenômeno derivado. Heidegger²⁹³ também alerta para o fato de que não se compreende o fenômeno da enunciação, da mostração, da linguagem, de forma autêntica e na sua raiz se não se atenta para o lugar originário onde ele se funda. Normalmente, permanece-se numa análise cega das estruturas externas ou internas ao próprio discurso, o que obstaculiza a compreensão do fenômeno da linguagem, da enunciação, do sentido e do próprio interpretar.

Na cotidianidade, no modo de ser da decaída, esquece-se o modo de ser do *Dasein* enquanto possibilidade, um ente para o qual importa seu próprio ser. Esconde-se o fato do conhecimento nascer da existência fática e de sua cotidianidade, e que a compreensão humana só é possível a partir do tempo. Por isso necessário analisar o ser a partir das determinações temporais.

O parágrafo 20 de *Prolegômenos para um História do Conceito de Tempo* é um dos mais explícitos em relação ao problema do conhecimento. Nele Heidegger mostra em que sentido o conhecer é um modo derivado de ser-em do *Dasein* e procura mostrar como compreende as tradicionais tentativas de apresentar a questão. O parágrafo intitula-se: ‘*O conhecer enquanto modo derivado de estar-sendo-em do Dasein*’.

Heidegger nota no início que a relação do homem com o mundo foi normalmente caracterizada pela tradição através do conhecer. Isso fica claro a partir da definição grega de ser humano enquanto ‘animal racional’, onde a diferença específica em relação ao gênero animal é a racionalidade, o pensamento. Em Descartes, na modernidade, a razão também ocupa o centro das atenções. O primeiro princípio indubitável que Descartes encontra se expressa numa relação entre ser e pensar: ‘penso, logo sou’. Sou, existo, pelo fato de pensar. Pelo pensamento tenho alguma garantia de que sou. Ou seja, no modo de um “estar no mundo que seja conhecê-lo”²⁹⁴. A garantia vem da compreensão de que o “ser do mundo não é senão a objetividade da apreensão da natureza que se obtém através da medição e do cálculo”²⁹⁵. A matemática e a física tornam-se o critério da verdade, da correspondência do conhecimento com o conhecido. A certeza é o ideal do conhecimento. Inclusive, como diz Heidegger, a “relação de sujeito com o objeto se concebeu de entrada enquanto relação de conhecimento, para depois, mais tarde, se incorporar o que se chama de relação prática”²⁹⁶.

²⁹³ Op. cit., p. 133.

²⁹⁴ HEIDEGGER, 2007, p. 201.

²⁹⁵ Op. cit., p. 227.

²⁹⁶ Op. cit., p. 201.

Heidegger irá mostrar como entende que essa relação é habitualmente compreendida e o que significa esse dualismo sujeito e objeto na questão tradicional do conhecimento. Em primeiro lugar, quando se fala nesta relação entre mundo e consciência se supõe que há sempre já um ente prévio que irá ser conhecido pela consciência, um ente natural que será conhecido. Há, portanto, um dentro e um fora. O ‘dentro’, como assinala Heidegger, é o lugar onde está o conhecimento que, afinal, deve estar em algum lugar e, portanto, fica livre de pressupostos. O conhecimento sobre o ente não está no ente conhecido, mas ‘dentro’ do ente que conhece. E, diz ele:

Quanto mais univocamente se estabelece que o conhecer está primária e verdadeiramente ‘dentro’, tanto mais se crê estar avançando sem pressupostos na questão acerca da essência do conhecimento e na caracterização da relação de ser na qual o sujeito se situa com relação ao objeto. Assim surge logo a pergunta: como consegue sair o conhecer, que segundo seu ser está dentro, no sujeito, da sua ‘esfera interior’ para chegar à ‘outra esfera, exterior’, do mundo?²⁹⁷.

Assim fica bem e claramente estabelecido o dualismo no qual a questão teórica do conhecimento se move. Trata-se, na tradição, de mostrar como esta relação entre um ‘dentro’ e um ‘fora’ é possível, justificá-la, fundamentá-la. Nela se toma posição em relação a um ou outro extremo dos pólos, mas não se alcança o modo originário no qual o conhecimento acontece. O que ocorre é que se salta o fenômeno do ser-no-mundo. Parte-se já sempre do ponto de vista teórico e não de uma observação fenomenológica do fenômeno. Von Herrmann, interpretando o texto do seminário de 1919 (*A idéia da filosofia e o problema das visões de mundo*), sobretudo a afirmação de Heidegger em relação ao problema da fundamentação na qual ele diz que “tudo isso é interpretação errônea, ruim, uma distorção da visão pura da vivência”²⁹⁸, diz que

A interpretação da vivência do mundo circundante feita com o conhecer teórico e fenomenológico é ‘ruim’, porque interpretação conduzida erroneamente através de um pensamento que tem sua origem numa reflexão teórica que não foi extraída da vivência do mundo entorno²⁹⁹.

Merece consideração o fato de que na posição teórica se oculta o ser-no-mundo. Na teorização acontece uma modificação no modo de ser-no-mundo do *Dasein*. Mas então, como é o ser-no-mundo do *Dasein* antes da modificação que acontece com o comportamento teórico?

Heidegger irá mostrar como antes da teorização o *Dasein* já está sempre numa relação prática no mundo. Não há primazia do prático sobre o teórico ou vice-versa, mas o modo

²⁹⁷ Op. cit., p. 202.

²⁹⁸ HEIDEGGER, GA56/57, p. 71.

²⁹⁹ VON HERRMANN, 2000, p. 35.

originário, a partir do qual a teorização é possível, é uma relação pré-teórica, pré-científica ou prática. Há um modo de ser que não é comparável ao modo como as pedras, as plantas ou os animais são. É um modo de ser que, ao encontrar com outro ente, já sempre o tem dentro de um âmbito de sentido, de ordem prática, do saber o que fazer, do para que serve, da utilidade.

O *Dasein* já sempre é no mundo, onde mundo não é um objeto, a natureza, mas esse horizonte no qual as coisas servem, ameaçam ou causam satisfação. É ser-em, um ser que tem sempre algum contexto, entende a si e ao que comparece dentro do contexto a partir deste seu ser-em. Ele se abre nesta relação com o contexto e o próprio contexto surge desta relação. Isso tem implicações fundamentais, visto que o conhecer se dá na imanência, na finitude, no ser-em. O ser-em não é nenhum contexto privilegiado ou isolado que confira algum privilégio especial para o conhecimento. A base para o conhecimento é o já sempre estar-em ou ser-em. O conhecer, por isso, não é a posição primeira do ser humano, mas derivada e dependente das possibilidades do ser-em. Como diz Heidegger, “conhecer não é, portanto, uma atuação que se inicie num ente que ainda não ‘tem’ mundo, que se encontre livre de toda relação com seu mundo, senão que conhecer é sempre um modo de ser do *Dasein* que se dá sobre a base de seu ser-já-em no mundo”³⁰⁰.

O não reconhecimento desta condição primária e fundamental do conhecer enquanto um modo de ser do *Dasein* como ser-em e que, portanto, se ocupa com processos derivados tais como a fundamentação da relação sujeito e objeto, é o problema que acompanha os esforços das teorias do conhecimento na busca de soluções satisfatórias para as dicotomias tradicionais. Não reconhecem o “conhecer em sua condição fenomênica originária” e dessa forma não partem desta “observação básica” e não a tomam “como fundamento”³⁰¹. Heidegger chama de ‘falsos problemas’ muitos dos problemas com que a epistemologia lida e mostra que “não se faz desaparecer mediante um golpe de força o problema do conhecimento, senão que, somente situando-o sobre o solo que o faz possível”³⁰². Tendo em vista o solo que torna o conhecer possível é que se poderá reconhecer e separar os ‘falsos problemas’, do ‘problema’ que realmente importa.

Heidegger enumera alguns passos no processo do conhecimento que, sempre pressupondo a abertura do ser-em, conduzem para a apreensão teórica dos entes. Essa decomposição de momentos é resumida assim:

³⁰⁰ HEIDEGGER, 2007, p. 203.

³⁰¹ Op. cit., p. 203.

³⁰² Op. cit., p. 204.

[...] o *dirigir-se cognoscente enquanto deter-se em e perceber* tende ao *percebido* de maneira tal que o *conserva*, de modo que o conhecer tem no percebido, no saber sobre ele, o conhecido mesmo quando este atualmente não esteja mais diante dele. O conhecimento o *conserva* como se fosse propriedade sua. Isso só se pode entender caso se tenha em conta o caráter primário do *Dasein* enquanto ‘que ser’, mas não se o sujeito é algo psíquico que tem representações que guarda, das quais é preciso dar explicação de como se adéquam³⁰³.

Há um *dirigir-se* que se detém diante do ente e o conserva. O ponto de partida, no entanto, é o já sempre ser-em que “retém conservando o conhecido” e, nesta operação alcança outra relação com o ente, modificada com o conhecimento. Do *dirigir-se a* até a *retenção* há uma distância que cria a postura teórica. Mas, como adverte Heidegger, “a primeira antecipa todas as demais e se mantém nelas, e é antecipadora somente porque é ser-em”³⁰⁴. Nesta operação revela-se o já sempre estar no mundo do *Dasein*, diferente da separação ‘dentro’ e ‘fora’ da concepção metafísica. O *Dasein*, “por seu próprio sentido está sempre já ‘fora’, no mundo [...] que já está sempre de algum modo descoberto”³⁰⁵. *Dasein* já tem sempre uma relação com o mundo. Mundo não lhe precisa ser acrescentado, como se fosse algo externo. O *Dasein* é “um ente que está sendo no seu mundo e, ao mesmo tempo, sobre a base do mundo no qual está sendo”³⁰⁶. Decorre disto que “conhecer não é senão uma maneira de estar-sendo-no-mundo, e não precisamente a maneira primária, senão um modo de ser fundado do estar-sendo-no-mundo, somente possível sob a base sempre de uma atuação que não é cognoscitiva”³⁰⁷.

Da falta de esclarecimento e de consideração da questão primária do ser-no-mundo surgem as confusões na epistemologia. As posições do idealismo e do realismo e suas variações (do que tratamos na primeira parte) somente são possíveis na medida em que o fenômeno do ser-em se mantém oculto. Por isso, mostra Heidegger, a fenomenologia do conhecer não coincide com nenhuma das posições tradicionais. O ser do conhecer repousa sobre “estruturas mais originárias do *Dasein*”³⁰⁸. Entre estas estruturas mais originárias está o caráter de ser do próprio *Dasein* como verdade. Verdade, neste caso, não é predicado de um conhecimento, mas modo de ser do *Dasein*.

O acesso aos entes, dentro desse horizonte da fenomenologia do conhecimento, se dá no próprio trato e ocupação com eles e não enquanto percepção isolada ou suspensa no ar, como adverte Heidegger³⁰⁹. Sendo-no-mundo, o mundo mesmo apresenta cada coisa dentro

³⁰³ HEIDEGGER, 2007, p. 206.

³⁰⁴ Op. cit., p. 206.

³⁰⁵ Op. cit., p. 206.

³⁰⁶ Op. cit., p. 254.

³⁰⁷ Op. cit., p. 207.

³⁰⁸ Op. cit., p. 210.

³⁰⁹ Op. cit., p. 237.

do mundo. Ou melhor, a mundanidade do mundo é que permite o acontecer dos entes, o seu sentido. Somente no contexto das remissões de sentido é que o ente pode ser algo, é algo *enquanto* algo. Esse contexto remissivo é que se mantém escondido na manifestação do ente, na medida em que o *Dasein* se mantém absorvido pela ocupação com os entes disponíveis (*Vorhanden*). O estar-sendo-em enquanto ocupar-se entendendo de, relação primária do *Dasein* com o mundo e consigo mesmo, pode modificar-se na direção de um entender autônomo e teórico.

No contexto da fenomenologia do conhecimento não tem mais sentido perguntar por provas, demonstrações ou justificativas para a existência do mundo externo, afirma Heidegger³¹⁰. No questionar, mundo já está pressuposto e, além do mais, mundo sequer pode ser experimentado, provado ou demonstrado ao modo dos entes. A experiência do mundo é feita pelo sujeito todo, na mundanidade e temporalidade, não “uma anêmica coisa pensante que tem o mundo somente na sua mente e o pensa teoricamente”³¹¹. É na compreensão da constituição básica do próprio *Dasein* (o modo de ser do entender-de, como ser-no-mundo) que se deverá buscar a explicação para a realidade. É na primariedade do ocupar-se que se funda a situação das coisas. Num já sempre entender-de abrem-se diferentes possibilidades de entender (possibilidades do *Dasein*) e delas “procedem os diferentes graus e formas do entender teórico, formas concretas possíveis de entender das ciências”³¹². Do entender-se também dependem todas as demonstrações e argumentações de um conhecimento. As interpretações sempre pressupõem este estar des-coberto na abertura.

Por estar na abertura, o ser humano se comporta, sua ação se dá nesta abertura do ser. A crítica de Heidegger ao teórico tem a ver com o esquecimento do horizonte do ‘*Da*’, do aí do ser, do ser-no-mundo a partir de onde qualquer teorização é possível. O ser humano já está indepassavelmente situado, encontra-se num determinado estado, disposto de uma ou outra forma compreensivamente no mundo, na lida com os entes, na abertura do ser.

A teorização do *Dasein* não acontece desligada da sua lida prática situada, de um já sempre encontrar-se no mundo. Ser-no-mundo significa exatamente ser na abertura lidando com o mundo, onde mundo e abertura não são um sem o outro, diferente da consciência e do mundo da filosofia moderna. Não há um *Dasein* sem mundo, e não há o mundo sem o *Dasein*.

No texto do seminário de 1921/22, Heidegger chama a atenção para que se evite uma avaliação e conclusões rápidas em relação ao sentido prático sugerido em sua obra. Inclusive

³¹⁰ Op. cit., p. 269.

³¹¹ Op. cit., p. 276.

³¹² Op. cit., p. 324.

os diversos tipos de conhecimento (ciência, filosofia) não podem ser interpretados isoladamente. Como diz Heidegger, “não significa que já se tenha compreendido os respectivos contextos quando se diz: conhecimento tem significação prática (seu objetivo é prático); e conhecimento cresce a partir do contexto prático, seus motivos são práticos”³¹³. É preciso tomar cuidado com o sentido do prático, para não ser vítima das interpretações tradicionais. As conclusões rápidas sobre a dimensão prática “são exterioridades construídas para trás e para frente com as telhas da construção antiga”³¹⁴.

Há naturalmente dificuldades para pensar o conhecimento dentro do projeto heideggeriano, tendo em vista a tendência natural de ler e entender tudo a partir do que já se tem, da tradição. Torna-se, inclusive, um problema de linguagem.

2.2 - FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA

2.2.1 - Da fenomenologia ‘reflexiva’³¹⁵ à fenomenologia hermenêutica

Não podemos dispensar a questão do método se quisermos levar um trabalho filosófico a sério. O próprio método é um problema no sentido de que ele pode ser um elemento externo que determina o que se encontra ou não na investigação. O método não é um simples instrumento passivo que se ajusta aos propósitos do pesquisador e ao ser do objeto em questão. Ele determina o caminho e inclusive os resultados. Já tem embutido em si mesmo determinadas possibilidades e exclui automaticamente outras. Poderíamos lembrar aqui o fato moderno de se procurar aplicar a metodologia das ciências da natureza ao fenômeno humano, o que de saída já estabelece o que é real e o que pode resultar ou não como válido na investigação desse ‘objeto’. Nesse sentido, poderíamos dizer que o método tem, na ciência, um sentido construtivo, com conteúdo e direção prévia.

O que acontece na fenomenologia? Qual a diferença entre o método tradicional e o método fenomenológico? O lema da fenomenologia é “*zu den Sachen selbst zurück*”, um retorno às coisas mesmas. Isso implica em não ter determinações prévias que acompanhem o encontro com a coisa. E, tanto Husserl como Heidegger, afirmam ser a fenomenologia somente uma orientação para que se volte a atenção para os fenômenos como eles se

³¹³ HEIDEGGER, GA 61, 1985, p. 129.

³¹⁴ Op. cit., p. 129.

³¹⁵ A diferenciação entre conceitual reflexivo e hermenêutico (entre fenomenologia reflexiva e fenomenologia hermenêutica, portanto) que aqui utilizamos, é aquela indicada no livro de von Herrmann: *Hermeneutik und Reflexion – der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. A fenomenologia reflexiva se insere na tradição enquanto a fenomenologia hermenêutica pretende ser sua superação.

manifestam. Aprender fenomenologia é aprender a ver, um exercício de visão. Através da fenomenologia pode-se aprender a “ver direta e simplesmente” e “chegar a atender às coisas”³¹⁶.

Um retorno às coisas, às coisas elas mesmas, é o que o princípio de investigação da fenomenologia propõe. Esse princípio de investigação, como diz Heidegger, “é o princípio pelo qual se alcança o campo do assunto, o princípio pelo qual se cria a mirada desde a qual se irá investigar o assunto e o princípio pelo qual se desenvolve a forma de tratá-lo”³¹⁷. Como tal, esse fio condutor “não encerra nenhum resultado, nenhuma tese, nenhum dogma extraído do conteúdo do conhecimento. [...] é a direção que orienta a busca [...] define como se leva a cabo uma possibilidade da existência do *Dasein*”³¹⁸. Aqui se pode vislumbrar a razão pela qual Heidegger propõe um retorno ao campo do pré-teórico. Nesse sentido, a máxima fenomenológica ‘às coisas mesmas’ “se lança contra a construção e o questionar sempre etéreo dos conceitos tradicionais, ou seja, carentes de fundamento”³¹⁹. Assim, método não pode ser compreendido como uma estratégia prévia, que determina o caminho e o que vale e não vale. Mas “deve ser entendido como explicitação do compreender que já sempre subjaz e acompanha qualquer tipo de enunciado”³²⁰.

Em oposição à idéia de método construtivo poder-se-ia dizer que a fenomenologia é mais um modo desconstrutivo de encarar os objetos, um modo de orientar-se negativamente, para chegar ao que se dá em si mesmo. Não há uma orientação metodológica de como acercar-se ao objeto, mas uma orientação para deixar o acontecimento ocorrer, o ‘objeto’ mostrar-se. Esse é o sentido da *epoche* husserliana, um colocar entre parênteses o mundo, os conteúdos, para deter-se no que resta, na consciência pura. Como mostramos, Heidegger vai se dar conta que essa suspensão do mundo está relacionada ao modelo metafísico, a Descartes e Kant e, por isso, critica Husserl. Para ele não é possível suspender o mundo, para depois reencontrá-lo. Não é possível colocar entre parênteses o mundo, pois com isso, perde-se a possibilidade de qualquer acesso a algo. Colocar entre parênteses o mundo é colocar entre parênteses a possibilidade de experimentar algo, ou seja, impossibilitar que algo seja.

No caminho de Heidegger há que se considerar as tentativas precoces de enfrentar o problema da realidade. Nos primeiros seminários ele mostra que a filosofia terá de ser, como já mostramos, uma ciência originária. A crise das ciências revela que os diversos campos do

³¹⁶ HEIDEGGER, GA 20, 2007, p 48.

³¹⁷ Op. cit., p. 103.

³¹⁸ Op. cit., p. 103.

³¹⁹ Op. cit., p. 103.

³²⁰ STEIN, 1997, p. 89.

ser que se expressam nas diversas ciências particulares precisam ‘ver’ o lugar de onde tudo brota e onde fincam suas raízes. O olhar fixado nos objetos e inclusive na metodologia das ciências oculta o solo originário. A filosofia é o âmbito do conhecimento que precisa reconquistar esse solo originário. Para isso tem de orientar-se diferentemente das ciências.

Aqui está claramente presente o problema da teoria que, por ser teoria, perde contato com sua origem e transforma-se em um conjunto de conteúdos e numa lógica que se autopreserva nos subseqüentes desdobramentos. O solo a ser reconquistado é a própria vida, o mundo-vital. Neste âmbito pré-teórico é que radica a origem dos empreendimentos teóricos que se desligam, independizam do lugar prático de onde vieram.

De acordo com von Herrmann³²¹, Heidegger pretende, com a determinação da filosofia como ciência originária (no texto do semestre de 1919) realizar uma primeira tentativa de abrir o olhar para a esfera do a-teórico assim como mostrar a possibilidade de uma fenomenologia não reflexiva, hermenêutica.

Com isso, será que Heidegger pretende abandonar o âmbito do teórico para retornar e permanecer na simples e crua situação a-teórica? Não é este o caso, pois o ser humano já é e está na transcendência. Como então entender essa insistência em fazer da filosofia a ciência do pré-teórico? O que representa o teórico? O teórico é, podemos assim dizer, o âmbito do aberto que se cristaliza em conceitos, em ciências, em áreas do conhecimento. Na ciência o ponto de partida é sempre aquilo já previamente possibilitado pelo teórico, ela se move dentro das possibilidades compreensivas prévias. Por isso, diz von Herrmann, no caso da psicologia, ela “mantém a si mesma na posição teórica e mantém, enquanto tal, a esfera pré-teórica da vida e da vivência fechada”³²². E isso significa que dentro desse âmbito “o viver e o vivenciar, a vida e a esfera da vivência só se deixam tematizar filosoficamente – como tem acontecido até agora – como uma esfera teórico-reflexiva de coisas objetivadas”³²³.

O mundo-vida é o solo de onde qualquer teorização parte e, contudo, depois de constituída em teoria, perde contato com o solo e se move independentemente. O conhecer se desenraiza, se alimenta unicamente do que já está disponível dentro da abertura providenciada teoricamente. O mesmo acontece com a filosofia tradicional, que se aferra a conceitos e a uma lógica e calcula com esses conceitos, com a metodologia e com a lógica. Os fenômenos válidos, reais, efetivos são reduzidos e deduzidos a partir dos limites do teórico prévio.

³²¹ Cf. VON HERRMANN, 2000, p. 12.

³²² Op. cit., p. 21.

³²³ Op. cit., p. 21.

Tugendhat³²⁴ constata que tanto Heidegger como Wittgenstein teriam contribuído para destruir o aparato conceitual moderno (o modelo ontológico e teórico-epistemológico) e, com isso, atacado a orientação da representação de objetos, orientação esta baseada na relação sujeito e objeto. Segundo suas palavras, “contra a compreensão tradicional do compreender – ou para dizê-lo com Heidegger, da abertura - como uma relação com objetos, assim como contra a concepção tradicional da abertura como um ver ou um contemplar”³²⁵.

Heimsoeth, caracterizando o início do século XX, reconhece que com o surgimento da fenomenologia de Husserl a filosofia recebe uma nova missão, a de captar diretamente o que é dado imediatamente no mundo da consciência, e isso deve acontecer assim: “abstraindo da tendência para dar dessas objetividades qualquer explicação de índole teórico-construtiva”³²⁶. O ponto de partida deverá ser o fenômeno tal como ele se apresenta à consciência. Uma teoria, que é naturalmente dirigida por interesse, seleciona, separa, acolhe e recolhe aquilo que sua rede permite. A compreensão acontece independentemente das ciências e, inclusive, precedendo-as na busca pelos “verdadeiros fundamentos para toda a forma de interpretação ulterior da realidade”³²⁷. A grande tendência do final do século XIX, a do naturalismo, escamoteava a multiplicidade e as estruturas originárias, “cobrindo-as com a rede da sua forma de visão puramente causalista-genética e toda teórica-evolucionista”³²⁸. Ou seja,

[...] em lugar das tentativas de aprisionamento lógico-construtivas do mundo dentro de teorias [...], é a intuição e a receptividade da nossa captação numa apreensão direta dos fenômenos, a qual não se acha de modo algum já previamente fixada ou limitada por qualquer critério de sistematização teórica ou por qualquer preocupação finalista (*telos*) dum determinado ‘explicar’ as coisas”³²⁹.

A filosofia, diante da tendência naturalista e cientificista que domina o cenário intelectual, encontra no retorno à vida, às experiências diretas da vida, um novo campo de investigação para si mesma. Cortando a blindagem teórico-científica e mesmo a da filosofia transcendental da modernidade, o filosofar encontra uma nova missão para si mesmo, para além do simples “procurar uma fundamentação reflexiva para o mundo dos conceitos científicos”³³⁰, da discussão das teorias científicas. Surge a intuição de um compreender e

³²⁴ TUGENDHAT, 1989, p. 35.

³²⁵ Op. cit., p. 35.

³²⁶ HEIMSOETH, 1938, p. 35.

³²⁷ Op. cit., p. 36.

³²⁸ Op. cit., p. 36.

³²⁹ Op. cit., p. 36 e 37.

³³⁰ Op. cit., p. 37.

captar que precedem o discurso teórico. Com isso, nota Heimsoeth³³¹, acontece uma significativa transformação na compreensão do conceito de ‘conhecer’. Já com Dilthey pode-se notar uma gradativa mudança em que se supera, através da ‘compreensão’, a tendência empírico-naturalista. As áreas do conhecimento que lidam com ‘objetos’ que diferem um tanto dos objetos da ciência física ou matemática, reclamam uma ampliação do conceito de experiência. Há que encarar o sujeito real da experiência, situando-se fora da Teoria do Conhecimento e buscando, assim, “apreender as estruturas fundamentais do conhecimento”³³². Isso significa uma libertação do quadro limitado e fechado em que se desenvolviam as principais tendências de filosofia do final do século XIX. Para além da simples tarefa da fundamentação teórica das ciências empíricas, a filosofia volta a aventurar-se no perigoso e incontrolável acontecer da vida, fora do âmbito da certeza, segurança e objetividade.

Nessa caracterização, emprestada de um autor que escreve no início do século passado, em meio às mudanças que sente acontecer ao seu redor, se mostra o que Heidegger pretende ao apresentar a idéia da filosofia como ciência originária do mundo-vida pré-teórico. Ele quer retornar do teórico para o lugar onde o teórico surge e onde estão os fenômenos com que o teórico se ocupa. Mas isso também não significa uma contraposição do teórico e do prático, pois essa diferenciação ela mesma pertence ao domínio do teórico. Heidegger precisa conseguir um acesso ao mundo-vida, à faticidade, a partir não de instrumentos providenciados pelo teórico, mas por meio de sua perfuração, de uma luta para alcançar o ‘entre’ do discurso teórico, o horizonte prévio que possibilita e de onde se origina a teorização.

Essa proposta de filosofia como ciência originária pode parecer uma catástrofe para a filosofia tradicional, reconhece o próprio Heidegger³³³. Pode parecer, por um lado, ingênua e, por outro, pretensiosa demais. A filosofia tradicional, nas suas diversas correntes, está “em casa no teórico”³³⁴. Heidegger pretende acessar o espaço prévio e pré-teórico e isso pode causar estranhamento para os costumes tradicionais. Antes de tudo, originariamente, estamos faticamente situados e isso significa que somos no mundo. Há que se mudar o enraizamento da filosofia, diz von Herrmann³³⁵: até agora ela se enraíza no teórico e a ‘nova filosofia’ fincará suas raízes na esfera do pré-teórico. Assim, se isso efetivamente acontecer, “abrir a

³³¹ Cf. Op. cit., p. 38.

³³² Op. cit., p. 50.

³³³ HEIDEGGER, GA 56/57, 1999, p. 12.

³³⁴ VON HERRMANN, 2000, p. 15.

³³⁵ Op. cit., p. 15.

esfera da vida a-teórica enquanto solo originário da filosofia, então as questões fundamentais da filosofia serão postas a partir desse novo solo”³³⁶.

O mundo-vida não pode ser acessado teoricamente, mas o teórico predomina na interpretação da realidade. O pré-teórico terá de ser acessado por um método também não-teórico. Aqui está a proposta de Heidegger contra a proposta de Husserl. Enquanto Husserl trabalha com a reflexividade, Heidegger vai propor a hermenêutica como alternativa para alcançar o mundo-vida. Se o teórico obstrui a experiência pré-científica, encobre a visão e o acesso ao originário, a filosofia terá de ser ciência do pré-teórico. A experiência do mundo da vida será alcançada por uma postura metódica que não irá se dirigir por preconceitos.

Será isso possível? Como a hermenêutica poderá providenciar tal acesso? O que significa uma fenomenologia hermenêutica? Renunciar ao teórico e permanecer no a-teórico não significa uma clausura na escuridão da imanência? O ser humano é transcendência, como já dissemos. Importa manter o acesso ao originário, contra a tendência de fechar-se sobre as aquisições teóricas que se cristalizam numa conceitualização desenraizada. É, digamos assim, um retorno à condição insuperável do ser-no-mundo que dá vitalidade e liberta o pensamento para o seu ser de possibilidade.

Nós estamos e somos no mundo, estamos intimamente ligados às condições mundanas e, em última instância, nessa instância nos apoiamos e tomamos impulso para o salto teórico. O problema surge no momento em que esquecemos que saltamos de algum lugar para o âmbito teórico. Vemos somente esse âmbito em que agora nos encontramos e julgamos estar na posse de alguma objetividade. Uma filosofia que se ocupa do pré-teórico, portanto filosofia originária, não é nenhum empreendimento que implica descartar a transcendência do ser humano, mas uma filosofia que retoma a possibilidade do pensamento, que abre o acesso para que se ‘veja’ novamente onde nos encontramos efetivamente, o horizonte pré-teórico onde nos enraizamos e donde partem as teorizações que, posteriormente, se autonomizam e julgam ser imunes a qualquer subjetividade ou contaminação circunstancial. Por isso, a teorização tem o modo de ser do ente que é ser-no-mundo.

Qual é a diferença entre o pré-teórico e o teórico? A teoria é aquilo que se antecipa no encontro daquilo que acontece ou se mostra, que torna esse aparecer e acontecer mediado. O pré-teórico é um compreender, ou como diz von Herrmann, “o conhecer da ciência originária é antes de tudo um compreender”³³⁷. Estamos, pois, diante do ver teórico e do ver compreensivo. Enquanto o ver teórico é um ver que objetifica, o ver compreensivo é um ver

³³⁶ Op. cit., p. 15.

³³⁷ Op. cit., p. 23.

que permite o acesso ao acontecimento-apropriação (*Er-eignis*). Ainda conforme von Herrmann³³⁸, é um olhar (*Zuschauen*) que se mantém no interior da vivência viva que se realiza. Esse olhar compreensivo não-reflexivo é o que caracteriza esse modo de acesso como ‘hermenêutico’, segue a vida compreensivamente e a interpreta em sua estrutura, indica Figal³³⁹.

Nela se quebra o encanto da prisão da compreensão realizada a partir dos objetos reflexivamente produzidos. Quebrar o encanto que mantém o compreender circunscrito pelo envolvimento com os objetos, compreendendo e compreendendo-se a partir destes. O pré-teórico não é algo que tenha de ser inventado ou produzido. Ele é o lugar onde já sempre nos encontramos como abertura do e no mundo, que se esconde na ‘evidência’ do teórico, se encobre quando o teórico toma a frente, mas que permanece, no entanto, o lugar a partir de onde a possibilidade do teórico é haurida. O pré-teórico está “aí” e precisa do olhar descomplicado e simples para poder se mostrar. Neste mostrar-se não se mostra algum objeto, mas a totalidade de sentido prévia, a abertura, o que Heidegger chamará de o ser-no-mundo, o modo fundamental de ser do *Dasein*.

A diferenciação entre o modo de acesso reflexivo e o compreensivo se concretiza quando se dá a saída da vivência em seu realizar-se e efetivar-se, na direção em se que toma a vivência como um objeto reflexivo. Dito de outra forma, a mudança se dá na medida em que o realizar-se da vida é elevado para o nível da expressividade, diz von Herrmann³⁴⁰. O teórico tem o sentido de tornar a vivência objeto de consideração.

Heidegger precisa conquistar lingüisticamente essa diferenciação para poder sugerir uma forma de acesso nova e capaz de ultrapassar a barreira do teórico. Nisso consiste o exercício do ver fenomenológico, ilustrado nos exemplos da cátedra e do pôr-do-sol no seminário de 1919. Com eles introduz gradativamente para o compreender hermenêutico.

Nessas vivências enfatiza que o que aparece primariamente é o mundo entorno, a totalidade de sentido, a totalidade remissional. Não se encontram primeiro as qualidades ou certas características particulares. Para que ressaltem esses elementos é preciso que aconteça uma parada na realização da vivência. A vivência pré-teórica acompanha o fluxo daquilo que vai se realizando, que vai acontecendo, enquanto a teorização impõe uma parada neste movimento. A reflexão pára e estabiliza a vivência que se realiza continuamente. O que se vê acontecendo é ‘atrapalhado’ quando se ‘reflete’ sobre aquilo que se vê. Nesse caso, diz von

³³⁸ Op. cit., p. 23.

³³⁹ FIGAL, 2007, p. 16.

³⁴⁰ VON HERRMANN, 2000, p. 24.

Herrmann³⁴¹, salta-se por cima daquilo que já sempre foi visto e compreendido. A reflexão que se aciona é o que caracteriza o teórico, que se antepõem perante o que é visto no mundo entorno e fecha o acesso ao vivido. Neste caso, a cátedra (exemplo do próprio Heidegger) pode ser vista como um corpo material sem significados determinados, com características físicas e espaciais específicas. A cátedra é despida da sua significatividade, da sua pertença a um mundo e encarada apenas por suas características físico-espaciais.

Para Heidegger³⁴², mesmo que alguém não esteja familiarizado com o ambiente acadêmico e, portanto, com o sentido e com o uso de um objeto tal como a cátedra, não a verá primeiramente como um objeto nu, mas a partir de um mundo circundante. Para um colono da Floresta Negra, mesmo que nunca tenha pisado em um auditório, a cátedra poderá indicar o lugar que o professor ocupa na sala, pois ele tem alguma noção do contexto remissivo no qual o objeto se insere. Mesmo para alguém que não tenha nenhuma noção do mundo acadêmico, transplantado de algum tempo ou lugar sem contato com tal mundo, a cátedra não aparecerá como um simples objeto material, mas poderá aparecer como um objeto que tem algo a ver com magia ou onde é possível se proteger contra os inimigos.

Nesses exemplos pode-se ver como as coisas não aparecem originariamente como simples objetos, sejam eles físicos ou outros. O compreender hermenêutico encontra antes a totalidade na qual o objeto se insere e que lhe dá sentido, através do qual o que se mostra tem algum significado. As coisas são objetificadas através da reflexão. Inclusive o mundo não é objetividade, algo que se possa encontrar objetivamente, que está à espera de ser descoberto por alguma pesquisa. Também não há algo por trás, objetivamente.

O compreender hermenêutico é aquele que, ao contrário da reflexividade, acompanha o acontecer que se realiza. No exemplo da cátedra, o imediato, primário e fundamental experimentado é que “ao entrar no auditório mostra-se, para o nosso ver circunmundano, a cátedra em seu significado próprio, em sua *significatividade*, através da qual ela pertence ao mundo circundante do auditório”³⁴³. Primeiro vemos a cátedra dentro do mundo circundante, com esse ou aquele significado. É a ‘pura vivência’, sem interferência da reflexão. “Nós só podemos olhar para dentro da vivência, compreendê-la hermeneuticamente, se permanecermos nela e na vitalidade da sua realização e não nos colocamos fora da sua realização vivencial, tornando a vivência objeto da vivência reflexiva”³⁴⁴, diz von Herrmann.

³⁴¹ Cf. Op. cit., p. 33.

³⁴² HEIDEGGER, GA 56/57, 1999, p. 71 e 72.

³⁴³ VON HERRMANN, 2000, p. 34

³⁴⁴ Op. cit., p. 36.

Se para a fenomenologia de Husserl os objetos no sentido fenomenológico são aquilo que se mostra a partir de si mesmo para o olhar investigador, para “o compreender hermenêutico da vivência eles só se dão enquanto aquilo que são originalmente e primeiramente, quando podem mostrar-se no seu caráter a-teórico”³⁴⁵.

Von Herrmann mostra também como Heidegger nota que dessa vivência do realizar-se da vida não emerge nenhum ‘eu’ no sentido da fórmula cartesiana. A relação do eu com suas vivências não aparece no sentido de um ‘eu’ que sobressai em meio às vivências, mas no sentido de um já sempre ser minha vida e minhas vivências, num pertencer à vivência. Na questão sobre a pertença do ‘eu’ à vivência não objetivada indica-se que “a vivência pré-teórica ‘é’ e que ela também tem um ‘agora’”³⁴⁶. A analítica existencial é um exercício em que Heidegger busca se libertar da objetificação da vivência, em que ‘mostra’ o ente humano no seu acontecer temporal.

O ver do ‘compreender’ não é nenhuma percepção nua. Não temos nunca percepções sensíveis puras, mas encontramos coisas com significado. E somente a partir desse significado é que as coisas podem mostrar-se, do contrário, nem apareceriam para nós como isto ou aquilo (*als etwas*). Elas surgem de dentro do contexto remissivo, da significatividade do mundo. Por isso Heidegger³⁴⁷ pode dizer que antes é a significatividade. As coisas significam para mim, em todo lugar e sempre. Tudo tem mundo, está no mundo, é mundano, está na abertura do mundo, aparece dentro do mundo da significatividade. Diz Heidegger: ‘munda’ (*es weltet*).

No nível da significatividade do mundo que ‘munda’, no âmbito do pré-reflexivo, ou “onde e quando munda para mim, estou de alguma forma totalmente junto”³⁴⁸. Não há a separação entre sujeito e objeto no nível pré-teórico. O ‘eu’ para quem munda está totalmente presente ao acontecimento, não se separa enquanto entidade que olha de fora o acontecer. Por isso o eu também não pode ser entendido no sentido moderno do sujeito. Von Herrmann mostra que “coisas objetificadas e relações objetuais se mostram somente no conhecer para o ‘eu teórico’, numa relação teórica”³⁴⁹. Nessa relação o eu está direcionado para os objetos, mas não é mais o eu que Heidegger³⁵⁰ chama de histórico. O eu histórico vibra junto, acompanha o acontecer e o eu teórico vive num distanciamento do acontecer, não tem mais a ver com ele. A idéia do eu histórico vai se transformar no existencial do *Dasein*.

³⁴⁵ Op. cit., p. 26.

³⁴⁶ Op. cit., p. 29.

³⁴⁷ HEIDEGGER, GA 56,57, 1999, p. 73.

³⁴⁸ Op. cit., p. 73.

³⁴⁹ VON HERRMANN, 2000, p. 46.

³⁵⁰ HEIDEGGER, GA 56/ 57, 1999, p. 74.

No texto do seminário de 1919 Heidegger se ocupa com *Antígona* de Sófocles e mostra que há algum parentesco entre a fenomenologia não-reflexiva e a poesia. O poeitar abre e faz experienciável a vivência do mundo, pelo fato de ainda morar neste âmbito do pré-teórico. O ‘pensar’ está próximo ao poeitar. Neste sentido, o compreender pré-reflexivo é um acontecimento-apropriação (*Ereignis*), que se diferencia essencialmente da objetificação teórica, do colocar-se diante de algo com pressuposições. Retornando ao exemplo da cátedra, Heidegger diz que “no ver da cátedra eu estou com o meu eu completo presente (junto), que vibra junto, é uma vivência para mim próprio e assim eu também a vejo; não é nenhum pressuposto, mas um acontecimento-apropriação (*Ereignis*)”³⁵¹. A vivência não se coloca diante de mim, como um objeto, mas estou totalmente envolvido nela, faço parte do seu fluxo. O olhar está direcionado para o próprio da vivência ou para a vivência propriamente.

Isto que para a Teoria do Conhecimento aparece como primário é para a hermenêutica fenomenológica já um encobrimento. E o que é dado dessa forma não ‘munda’ mais, não acompanha mais a vibração do ‘eu histórico’, mas abre o horizonte da consideração abstrata realizada pelo ‘eu teórico’. O elemento sensível somente pode aparecer se a significatividade primária, da abertura do mundo, for destruída, se o eu histórico for desligado, como diz von Herrmann³⁵². Nesse processo teórico de conhecimento a vivência originária do mundo que ‘munda’ é dividida e subdividida em diversas pequenas partes. Heidegger dirá que “esclarecimento através da fragmentação (*Zerstückelung*) significa destruição. Quer-se esclarecer algo que na verdade nem se tem mais enquanto tal [...]”³⁵³. Quando “a teorização é absolutizada, sua origem a partir da ‘vida’ não é mais vista” esclarece von Herrmann³⁵⁴.

O teórico consta de modelos prévios nos quais se ajusta e destrói a vivência imediata. Sua força reside na impressão de naturalidade com que se reveste, mantendo seu domínio através dessa evidência presumida, não questionada pelo fato de não se poder ou querer ver.

Como entender essa nova ciência e método a-teóricos? Von Herrmann indica que “o a-teórico é muito mais o indício para o início de um novo sentido de método e de ciência”³⁵⁵. Em todo caso, essa modificação se dará enquanto fenomenologia. O novo sentido de método irá transformar a fenomenologia em hermenêutica fenomenológica, a fenomenologia reflexiva em abertura hermenêutica da esfera das vivências. Para se ter acesso a essa nova compreensão

³⁵¹ Op. cit., p. 75.

³⁵² VON HERRMANN, 2000, p. 54.

³⁵³ HEIDEGGER, GA 56/57, 1999, p. 86.

³⁵⁴ VON HERRMANN, 2000, P. 66.

³⁵⁵ Op. cit., p. 68.

hermenêutica da vivência é preciso olhar para dentro e escutar a própria vida em que se vive. Com esse procedimento ficariam desligadas as teorias, as opiniões abstratas e prévias condutoras do olhar reflexivo. Heidegger³⁵⁶ fala de uma ‘absolutidade do ver’, que não tem nada a ver com o encontro de realidades absolutas, mas que se refere a um ver que se desvencilha de pré-opiniões teóricas que atrapalham o ver fenomenológico. Deverá ser um ver compreensivo que acompanha o fluxo da vivência, sem com isso objetificar aquilo que se dá, tal como intentado por Heidegger no exemplo da cátedra. Esse ver compreensivo não poderá modificar a vivência primária e fundamental do mundo, não poderá produzir uma “cisão entre a vivência e o vivido”³⁵⁷. Na reflexão, o mundo na sua significatividade é modificado a ponto de viver somente na expressão do discurso, do conhecido.

Von Herrmann caracteriza assim o compreender hermenêutico de Heidegger: “para o ver e compreender hermenêutico não se dá nenhum objeto, nenhuma esfera de objetos, porque não reflete sobre as vivências, mas acompanha a direção compreensiva-interpretativa da vivência”³⁵⁸. Aqui reside a proposta de Heidegger. O método tem um cunho de acompanhamento da vivência que, portanto, não se coloca a partir de fora, mas que constitui a si mesmo nesse fluxo compreensivo-interpretativo da vivência. No ver analítico da vivência “não vivemos mais na vivência, mas olhamos para ela”³⁵⁹ e “na mudança do olhar reflexivo nós fazemos daquilo primeiramente não visto, a vivência vivida de forma simples e sem reflexão, um visto, um mirado”³⁶⁰. A reflexão é, portanto, uma modificação do olhar que direciona do vivido na vivência para a vivência, que, dessa forma, a transforma em objeto de descrição temática, em coisa separada, sem ‘mundo’. Transforma a vivência, que é sempre a própria vivência, em intencionalidade. Ou ainda, no âmbito da teorização não se vive mais na vivência, mas ela se coloca lá, aí, diante, cria um intervalo dentro da própria vivência, que a divide em pólos que se põem um diante do outro, como conhecedor e conhecido, como sujeito e objeto. Isso só se torna possível se a vivência é extraída do seu vivo fluxo de realização, o que significa que ela se orienta intencionalmente.

Para Heidegger a hermenêutica fenomenológica é um caminho para poder permanecer na vivência imediata elevando-a ao nível da expressividade, acompanhando-a no seu realizar-se. Mas também Heidegger não tem o propósito de condenar a reflexividade pois tanto “a fenomenologia enquanto hermenêutica pré-teórica e a fenomenologia enquanto teoria

³⁵⁶ HEIDEGGER, GA 56/57, 1999, p. 98.

³⁵⁷ Op. cit., p. 98.

³⁵⁸ VON HERRMANN, 2000, p. 79.

³⁵⁹ HEIDEGGER, GA 56/57, 1999, p. 99.

³⁶⁰ Op. cit., p. 100.

reflexiva são dois caminhos, tendo cada um os seus direitos”³⁶¹. Não se trata de eliminar o teórico, mas de ver novamente o lugar que ele ocupa e a partir de onde se constitui. Para Heidegger³⁶², o teórico é como um ‘ponto de parada’ no fluxo da vivência (tal como no caso do realismo e idealismo) e a hermenêutica fenomenológica não pode fixar-se em algum ponto, mas acompanhar expressivamente e compreender a vida. “Ela faz a vida e a vivência compreensível na medida em que caminha junto com ela e nesse acompanhar a expressa”³⁶³.

Com as conquistas resultantes dessa investigação, que são apenas o início do caminho, Heidegger marca os passos sucessivos em que busca realizar uma ciência originária da vida fática, uma hermenêutica da faticidade, ou ainda, uma fenomenologia hermenêutica do *Dasein*. Dessa forma, questões tradicionais como o sentido do ser são tratadas com recursos novos, a partir de uma visão nova que emerge do trabalho em torno da conquista do âmbito do pré-teórico, da vida enquanto vivida.

Von Herrmann alerta que “a fenomenologia hermenêutica do *Dasein* em ‘*Ser e Tempo*’ é a realização da abertura da esfera a-teórica, que carrega agora o nome de *Da-sein*, e que deverá alcançar, a partir do fio condutor dessa esfera a-teórica do *Dasein* as a-teóricas questões fundamentais da filosofia”³⁶⁴. A passagem da reflexividade, do transcendental em direção ao acontecimento-apropriação dar-se-á sob o olhar da compreensão hermenêutica.

No seminário de inverno de 1923/24 Heidegger³⁶⁵ tem como propósito continuar a desenvolver a idéia de fenomenologia, compreendendo-a, sobretudo, como possibilidade. Coloca também em dúvida se a fenomenologia reflexiva alcança as coisas elas mesmas e se não há aí um “dogmatismo escondido”³⁶⁶. Para ele³⁶⁷ o caminho da fenomenologia do eu puro somente inverte as coisas, mas não libera verdadeiramente o caminho para as coisas elas mesmas. Constata “que tudo isso está entulhado com uma enorme carga de pré-juízos: para chegar às coisas mesmas, elas precisam ser liberadas dessa carga”³⁶⁸.

Na sua crítica à fenomenologia reflexiva de Husserl e do pensamento moderno em geral, Heidegger diz que ela é conduzida “pelo pré-domínio de uma idéia vazia e fantástica de certeza e evidência”³⁶⁹. Isso de tal forma que essa idéia se coloca antes de cada possível liberação daquilo que se mostra, pondo em dúvida se realmente se atinge por esse caminho a

³⁶¹ VON HERRMANN, 2000, p. 85.

³⁶² HEIDEGGER, GA 56/57, 1999, p. 110.

³⁶³ VON HERRMANN, 2000, p. 96.

³⁶⁴ Op. cit., p. 98.

³⁶⁵ HEIDEGGER, 1994, p. 263.

³⁶⁶ Op. cit., p. 60.

³⁶⁷ Op. cit., p. 278.

³⁶⁸ Op. cit., p. 275.

³⁶⁹ Op. cit., p. 43.

coisa mesma, ela própria. Ou ainda, “a preocupação em torno de um determinado conhecimento absoluto, tomado como idéia pura, colocar-se diante de cada pergunta pelas coisas”³⁷⁰. Assim inverte-se aquilo que deveria acontecer, pois como esclarece von Herrmann³⁷¹, a tematização é determinada por uma idéia prévia de conhecimento ao invés de o trabalho científico ser determinado por uma relação com os objetos mesmos.

A busca de um lugar que assegure certeza e evidência leva o projeto de Husserl a implantar o eu puro como o fundamento para o conhecimento, como já mostramos. Para Heidegger, Husserl joga fora a criança com a água do banho. O mundo compreendido separadamente do eu puro reproduz o modelo metafísico do dualismo no conhecimento. O caminho que Heidegger indica é, diante da impossibilidade de eliminar o ser-no-mundo, que o ser-no-mundo do *Dasein* seja interpretado partindo da radical faticidade da existência. O ser do ente *Dasein* precisa ser descrito (o ser da intencionalidade que Husserl não o teria esclarecido) para que se possa alcançar também a pergunta e a resposta pelo sentido do ser em geral. Ou, como indica von Herrmann³⁷²,

a tarefa da originária ciência filosófica é uma analítica hermenêutica-fenomenológica do próprio da vida e vivência pré-teórica. Uma tal analítica da vida e vivência com o caráter de acontecimento-apropriação é o primeiro passo de uma analítica hermenêutica-fenomenológica do *Dasein*³⁷³.

Ao invés de uma ciência absoluta, construída a partir da pureza de um lugar que garanta certeza e evidência para o conhecimento, Heidegger propõem uma fenomenologia hermenêutica, que parte da tarefa de interpretar o ente no qual se constitui a abertura na qual ‘munda’. Sem fundamento absoluto, portanto, mas partindo de um modo de ser (que Heidegger indica nas primeiras obras como eu histórico ao invés de eu puro) e da sua interpretação.

Não se pode alcançar o ser do eu histórico a partir de algum preconceito, pois dessa forma não se alcançaria o ser mesmo deste ente. Uma interpretação que se move na circularidade (sempre lidando com pressupostos) e que pretende cada vez maior autenticidade é o que Heidegger mostra ser o caminho.

Heidegger procura driblar “a preocupação em relação à certeza do conhecimento realizada a partir do conhecer o conhecimento, que visa a certeza e fundamentação de uma ciência absoluta”³⁷⁴, que tem a ver com o projeto de Husserl. A ‘preocupação com

³⁷⁰ Op. cit., p. 43.

³⁷¹ VON HERRMANN, 2000, p. 103.

³⁷² Op. cit., p. 51.

³⁷³ Op. cit., p. 51.

³⁷⁴ HEIDEGGER, 1994, p. 72.

conhecimentos conhecidos’ coloca a certeza antes do dar-se das coisas em si mesmas. O ‘conhecimento conhecido’ põem o conhecido como medida e mediação no processo de encontro com o que se manifesta. O modelo e exemplo mais claro é o da matemática posta como fundamento para a investigação moderna, que marca e pré-determina o perguntar e o responder, o modo de direcionar o olhar. Aquilo que se dá torna-se secundário em relação ao que já se tem, ou seja, o conhecimento conhecido. Afastando-se de Husserl, Heidegger pergunta onde fica “a preocupação com a coisidade das coisas elas mesmas”³⁷⁵, ao invés de perguntar pela certeza que pode ser assegurada a partir do que já se tem previamente conquistado ou conhecido.

Um ponto de partida teórico significa já sempre ter decidido antes algo sobre o acontecimento. A conquista do fundamental e originário ser pré-teórico deverá ser uma libertação para o dar-se, para o acontecer da abertura mesma e dos entes que se mostram na abertura. Antes do dar-se de algum ente específico dentro da abertura, está em questão aqui a própria abertura, ou seja, a abertura da abertura. A ciência originária do mundo da vida pré-teórico será a conquista da abertura ela mesma, que se recusa, ela própria, a qualquer tipo de formulação teórico-objetificadora. A abertura mesma não é nenhum objeto, mas é o que possibilita os objetos e, ao mesmo tempo, por ser faticidade, também limita as possibilidades da possibilidade.

Com isso o objeto da fenomenologia de Heidegger não será algum objeto que se dá dentro da abertura, mas o ser da própria abertura, o ser do *Dasein*. Esse ser se mantém escondido, oculto, por causa do predomínio do teórico, que compreende a partir da relação com os objetos. Aquilo de que irá tratar a fenomenologia em sentido fenomenológico será, portanto, o ser. Em primeiro lugar do ser deste ente que está na abertura e que é ‘aí’, a partir de onde tem sentido falar em significatividade, mas cujo ser não está acessível por causa dos encobrimentos produzidos pela tradição. A partir do ser do *Dasein*, repensar o ser em geral, ou seja, a partir de uma ontologia fundamental do *Dasein* abrir espaço para a ontologia geral.

O novo enraizamento no pré-teórico será um exercício no qual se buscará reconquistar fenomenologicamente o ser próprio do *Dasein* e, concomitantemente, o sentido do ser em geral. Não é uma investigação metafísica do ser, mas uma radical imersão na faticidade, no ser enquanto o mais efetivo e indepassável horizonte em que o ser humano se move enquanto *Dasein*.

³⁷⁵ VON HERRMANN, 2000, p. 108.

Na passagem da fenomenologia reflexiva para a fenomenologia hermenêutica, mas também na totalidade do projeto heideggeriano, pode-se vislumbrar uma subversão da tradição e, como diz Stein “é preciso não apenas coragem para subverter, da maneira como Heidegger o fez, a questão do princípio da razão e a questão do fundamento, basilares em toda tradição. Sem um método que dê coerência e sentido, tentativas dessas desembocam em experimentos sem consistência”³⁷⁶.

2.2.2 - Fenomenologia e desocultamento

Na entrevista de Heidegger para o *Der Spiegel* que saiu com o título de *Meu caminho para a fenomenologia*, Heidegger avalia e mostra, de forma geral, o modo como foi aos poucos se diferenciando e distanciando da fenomenologia de Husserl, tendo como pano de fundo sua leitura de Aristóteles. Intui que a atitude básica da fenomenologia é aquela que caracterizava já o modo grego de filosofar. Um retorno as coisas mesmas tinha a ver com desocultamento, desvelamento, o que Heidegger lê na palavra *Alétheia*. Nas palavras do próprio pensador

[...] o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as Investigações redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da filosofia como tal³⁷⁷.

Nesse encontro com Aristóteles e a filosofia grega, Heidegger confronta-se com o problema do sentido do ser que, no início parece ter certa vitalidade e ser fundamental para os demais problemas filosóficos, mas que aos poucos emudece a partir de uma naturalização de um dos modos possíveis de compreensão. A determinação do tempo como presença fixa também o modo de compreensão do ser e, com isso, Heidegger põe em dúvida a capacidade de experimentar a coisa mesma a partir da ontologia tradicional. A fenomenologia parece oferecer uma saída, mas não a partir do modelo da reflexividade. É preciso perguntar pelo ser do desvelar, do pre-sentar. O problema mesmo é saber qual é a coisa mesma a ser investigada, se a consciência, como no caso da fenomenologia de Husserl, ou o ser do ente no seu desvelar-se. Segundo Heidegger, quanto mais se ocupava do aspecto fundamental da filosofia grega, que é a idéia de desocultamento ou *Alétheia*,

³⁷⁶ STEIN, in HEIDEGGER, 1983, p. 85.

³⁷⁷ HEIDEGGER, 1983, p. 300.

[...] tanto mais insistente tornava-se a questão: de onde e de que maneira se determina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como ‘a coisa mesma’? É ela a consciência e sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação? Deste modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano. O caminho do questionamento tornou-se, porém, bem mais longo do que presumia. Exigia muitas paradas, desvios e sendas perdidas³⁷⁸.

Heidegger pergunta pelo sentido do ser a partir da questão da coisa mesma. Nesse perguntar e no confronto com o pensamento grego, (re)descobre o caráter de ocultamento no descobrimento. No aparecer do ente, na sua manifestação, acontece um encobrimento. No desvelar há o velar; quando o ente aparece, desaparece o fundo, o horizonte, dentro do qual o ente é possível. Desaparece o próprio ser-no-mundo. Stein afirma que “o fator determinante e individualizador do método fenomenológico é a descoberta que Heidegger fez de que existe um primado da tendência para o encobrimento”³⁷⁹. A fenomenologia lida, portanto, não principalmente com o que se dá, mas, sobretudo, com o que se oculta no dar-se.

Para que se possa pensar esse caráter de desvelamento e ocultamento, ou seja, a revelação do ser no ente enquanto um duplo movimento, não se pode ficar preso ao ente que se manifesta na abertura. Há que retornar para o modo de ser no qual e através do qual se dá o fenômeno da abertura, ao *Dasein*, portanto. Uma hermenêutica desse ente irá

[...] pôr a nu os modos de dissimulação em que primeiramente, e o mais das vezes, se situa o próprio ser-aí, na sua cotidianidade. Heidegger descobre o ser-aí no movimento de fuga de si mesmo, numa tentativa de não se assumir na sua totalidade, como preocupação, que se articula em existência, faticidade e decaída ou ser-adiante-de-si, já-ser-em e junto-dos-entes. O ser-aí se vela para si mesmo, encobre suas possibilidades e assim barra a possibilidade de uma revelação do ser. A atitude do filósofo para contornar a fuga do ser-aí de si mesmo, é partir da análise da cotidianidade e descobrir nela o homem no movimento de fuga³⁸⁰.

Mas ainda precisamos deixar mais clara a questão da ‘coisa mesma’. Quais são as coisas? A que coisas mesmas? Heidegger mesmo responde: “Por um lado, às coisas mesmas no sentido de investigar demonstrando as coisas com os pés postos no solo; por outro, em primeiro lugar recuperar e assegurar esse solo (o olhar; exigência de colocar o solo a descoberto). A segunda delas é a exigência de colocar fundamento e por isso inclui a primeira”³⁸¹.

Às ‘coisas mesmas’, dessa forma, não significa a descrição de objetos particulares e específicos, mas a investigação que põem os pés no solo, e que para colocar os pés no solo

³⁷⁸ Op. cit., p. 300.

³⁷⁹ STEIN, in HEIDEGGER, 1983, p. 89 e 90.

³⁸⁰ Op. cit., p. 89 e 90.

³⁸¹ HEIDEGGER, GA 20, 2007, p. 104.

precisa antes recuperá-lo. A descrição dos objetos particulares e específicos é tarefa das ciências ônticas, enquanto a filosofia tem a função de demonstrar o solo onde os pés estão apoiados quando alguém se ocupa com objetos. A filosofia tem um caráter ontológico, de investigação do fundamento, mesmo quando esse fundamento seja mobilidade (*Bewegtheit*). Dessa forma, “a fenomenologia, enquanto disciplina descritiva, é uma ciência prévia (*Vorwissenschaft*) às disciplinas tradicionais em filosofia, nas quais se discutem as questões concretas”³⁸².

Diferentemente das outras ‘ciências’, a fenomenologia “não diz nada sobre o conteúdo de coisa do objeto de interesse da ciência, mas precisamente diz acerca do *como*, a maneira de tratar algo e como deve ser tratado em trabalho de investigação”³⁸³. Ela é uma atitude fundamental que “nada diz acerca do ser do objeto em questão, mas nomeia seu modo de ocorrência”³⁸⁴.

O ocultamento não pode ser entendido como se por detrás do fenômeno houvesse algo escondido, como se o fenômeno fosse algo atrás do qual houvesse algo a ser descoberto. Não há outro ente ou algo do ente escondido, que pertence ao nível ôntico, mas o que se esconde é do nível ontológico, da condição de possibilidade. Não há um nexo de causalidade tal como encontramos nas teorias metafísicas e naquelas que lidam com entes e regiões de entes. O próprio Heidegger diz que “não se pode perguntar por nenhum detrás, posto que o que se dá é justamente algo em si mesmo. O que sim pode acontecer é que o que se mostra em si mesmo e se tem de demonstrar esteja encoberto”³⁸⁵. O trabalho da filosofia consiste em “desmontar os encobrimentos”, em “fazer ver colocando em descoberto”³⁸⁶.

O modo tradicional de entender a realidade está baseado nos entes que estão manifestos. O que se torna agora problema da fenomenologia é o horizonte que possibilita a manifestação, o que não se manifesta na manifestação dos entes, mas, ao contrário, se oculta nesta manifestação. Fenomenologia em sentido fenomenológico, como Heidegger agora pensa, não é descrição de entes que se manifestam na abertura, mas a descrição da própria abertura, pois esta se oculta com o manifestar dos entes. O encobrimento há de tornar-se assunto da fenomenologia.

Para que se possa falar de algo como encobrimento, esse não pode ter se realizado em totalidade, precisa haver ainda algo presente, mesmo que em forma de aparência. Na

³⁸² Op. cit., p. 107.

³⁸³ Op. cit., p. 115.

³⁸⁴ Op. cit., p. 115.

³⁸⁵ Op. cit., p. 116.

³⁸⁶ Op. cit., p. 116.

aparência e também no emascaramento os “fenômenos originariamente vistos se mantêm desarraigados, arrancados do seu solo e sem entender-se em sua procedência efetiva”³⁸⁷. Assim voltamos novamente à crítica de Heidegger aos conceitos teóricos que se desgrudam do solo pré-teórico onde se originaram e acabam sendo assumidos irrefletidamente e de forma dogmática. O dogmatismo acontece se for feito um corte entre o conhecimento (o conhecido) e as condições prévias e pré-teóricas que tornam possível o comportamento teórico. A coisa originariamente experimentada em seu vigor e efetividade pode

[...] ser transmitida de maneira vazia, segundo um modo de entender já predeterminado, perdendo o enraizamento no solo e tornando-se voz que flutua no ar. Essa possibilidade de petrificação do originariamente obtido e acreditado está implícita no próprio trabalho concreto da fenomenologia. [...] junto com a possibilidade do descobrir radical leva em si o perigo correspondente de fixar-se nos seus êxitos³⁸⁸.

Por isso, o trabalho fenomenológico é um “ater-se crítico, em sentido positivo, consigo mesmo [...] para deixar-se guiar e determinar pelo que significa em cada caso o fenomenologicamente dado da intencionalidade”³⁸⁹. Não há nenhuma comodidade neste trabalho. Há um trabalho a ser feito consigo mesmo, de desconstrução ativa de pressupostos sem, contudo, eliminar a dimensão do pressuposto. Dito de outra maneira, há que lembrar do esquecimento ou desocultar o ocultamento. Isso exige um esforço que Heidegger resume na dupla tarefa de fazer uma analítica do *Dasein* e na destruição da metafísica.

Ocupar-se com o ‘retorno às coisas mesmas’ conduz para a questão básica do sentido do ser que toma como ponto de partida o lugar onde o ser é compreendido. Esse lugar é um ente que precisa, ele mesmo, por ser o ente que tem uma compreensão do ser, auto-interpretar-se primeiramente para libertar-se dos esquecimentos de que é vítima em função da sua ocupação com os entes que se dão na abertura. Essa libertação é um desocultamento do seu modo fundamental de ser, que tem implicações fortes na posterior elaboração da questão fenomenológica básica do sentido do ser, uma questão que “nenhuma ontologia conseguiu colocar e para a qual, no entanto, de alguma maneira, de modo fundado ou infundado, constantemente se-lhe pressupõe uma resposta e se faz uso dela”³⁹⁰. E, como diz Dartigues, “a fenomenologia hermenêutica deverá, pois, decifrar o sentido do texto da existência, esse sentido que precisamente se dissimula na manifestação do dado”³⁹¹.

³⁸⁷ Op. cit., p. 116 e 117.

³⁸⁸ Op. cit., p. 117.

³⁸⁹ Op. cit., p. 117 e 118.

³⁹⁰ Op. cit., p. 122.

³⁹¹ DARTIGUES, 2005, p. 115.

Alcançar esse horizonte que foi ocultado e ignorado na investigação tradicional e que em Husserl aparece no fato de deixar intocado o ser da intencionalidade é fundamental para que se possa ver que “as chamadas atuações lógicas do pensar ou do conhecer teórico, objetivador, não constituem senão uma parte concreta e reduzida”³⁹². O esforço se concentra na tentativa de mostrar que o conformar-se às coisas mesmas é um “apreender originário simples e não alguma espécie de construção experimental de subestruturas. [...] não construção indireta de subestruturas de experimentação”³⁹³.

2.2.3 - Fenomenologia como Hermenêutica e a Circularidade da Interpretação

Heidegger, ainda no início da sua carreira, indicou pontos centrais do caminho que já havia percorrido: “companheiro na busca foi o jovem Lutero e o modelo foi Aristóteles, a quem aquele odiava. Impulso me deu Kierkegaard e os olhos foi Husserl quem me implantou”³⁹⁴. Diversas fontes se juntam no pensamento do jovem filósofo, que vão desde a ontologia clássica até a crítica da mesma, que se realiza no apreço pela singularidade, pela existência particular.

Essa problemática da universalidade, do fundamento, se faz presente no pensamento de Heidegger, mas profundamente marcada pela existência, pela faticidade. A questão ontológica é marcada pela realidade fática. O ser não é mais um ser teórico, uma pura abstração, mas um ser que é compreendido no horizonte de um determinado ente. Com essa junção, nem ser, nem o ente *Dasein* podem ser compreendidos como antes. Há uma nova visão aqui, um novo paradigma.

Heidegger não pode mais repetir o ‘equivoco’ de Husserl e vai procurar realizar uma fenomenologia hermenêutica, ou seja, uma fenomenologia do ser que tem como ponto de partida o ser do *Dasein*. E, como diz Gethmann, a filosofia de Heidegger “terá como tema a

³⁹² HEIDEGGER, GA 20, 2007, p. 106.

³⁹³ Op. cit., p. 106.

³⁹⁴ HEIDEGGER, GA 63, 1995, p. 5.

ontologia e como método a fenomenologia”³⁹⁵ ou, como diz o próprio Heidegger “nós denominamos o método da ontologia de *fenomenologia*”³⁹⁶.

Stein assim explica o sentido da hermenêutica em Heidegger: “hermenêutica não significa, em *Ser e Tempo*, nem teoria da arte de interpretar, nem a própria interpretação, antes a tentativa de, primeiramente, determinar a essência da interpretação, a partir do hermenêutico”³⁹⁷. O *Dasein* é, ele mesmo, hermenêutico. Ele existe interpretando, enredado num círculo que finca suas raízes na faticidade e, a partir dela, avança sem poder se libertar deste pressuposto prático.

Com a caracterização da fenomenologia do *Dasein* enquanto hermenêutica marca-se a diferença em relação à fenomenologia de Husserl. Mas é no próprio confronto com o pensar de Husserl que emerge a diferença. Fenomenologia enquanto hermenêutica coloca a base do projeto na existência fática do *Dasein* enquanto ente a partir de onde há compreensibilidade e, portanto, ser. A hermenêutica fenomenológica deverá tornar-se pesquisa radical, a partir da faticidade. Tal fenomenologia será hermenêutica pelo fato de que é uma auto-interpretação da faticidade, mostra Heidegger³⁹⁸. Stein indica isso quando diz que

[...] o método fenomenológico visa ao redimensionamento da questão do ser, não numa abstrata teoria do ser, nem numa pesquisa historiográfica de questões ontológicas, mas numa imediata proximidade com a práxis humana, como existência e faticidade. A linguagem – o sentido, a significação – não é analisada num sistema fechado de referências, mas ao nível da historicidade. [...] O método fenomenológico, enquanto método hermenêutico-lingüístico, não se desliga da existência concreta, nem da carga pré-ontológica que na existência já vem sempre antecipada. É isto que lhe dá como característica uma inelutável circularidade³⁹⁹.

Para fugir da determinação abstrata do ser que leva a uma concepção também abstrata do ser humano, Heidegger se dirige para a faticidade, para a existência mesma do ente que já sempre compreende o ser. A partir dele, numa auto-interpretação como ponto de partida, se avança para as outras questões tradicionais que perderam suas raízes ao longo da história. Isso quer dizer, retomar as raízes temporais, históricas do compreender humano só pode dar-se a partir do lugar onde a compreensão se realiza. Esse lugar onde ela acontece não é nenhum ente objetivo que possa ser determinado com base nas categorias tradicionais do tempo presente, mas passam por uma hermenêutica, uma interpretação que não tem como evitar a circularidade. Dentro da circularidade acontece a compreensão do *Dasein* e nessa circularidade ela permanece, na maior parte das vezes e em geral, de forma inautêntica e

³⁹⁵ GETHMANN, 1993, p. 21.

³⁹⁶ HEIDEGGER, GA 24, 1975, p. 466.

³⁹⁷ STEIN, 2001, p. 187.

³⁹⁸ HEIDEGGER, GA 61.

³⁹⁹ STEIN, in HEIDEGGER, 1983, p. 88.

imprópria. Ela pode conquistar sua autenticidade e propriedade sem sair do círculo ou ancorando-se em algum porto seguro, mas assumindo a própria circularidade, a condição de ser-no-mundo como sua condição de ser. Isso implica também uma nova análise da questão do tempo.

Vida não é mais um fenômeno que pode ser apreendido objetivamente, mas é ‘*Dasein*’: é existência enquanto fenômeno temporal e abertura. Mas isso não é tão simples assim se recordarmos o caráter duplo de encobrimento e desencobrimento que a atenção ao fenômeno nos manifesta. É o ser do *Dasein* que em primeiro lugar é preciso enfrentar e tornar acessível no seu aparecer marcado pelo ocultamento. Nisso vemos o esforço de Heidegger em *Ser e Tempo* ao tomar como ponto de partida a descrição do *Dasein* em sua cotidianidade. Aquilo que antes dizíamos da *Alétheia* grega tem seu impacto na auto-compreensão do ente que compreende o ser.

Somente através da fenomenologia, agora tomando consciência da ambigüidade que ocorre no fenômeno da manifestação, ou seja, através da radicalização da fenomenologia de Husserl, Heidegger estabelece um ponto de partida para o trabalho filosófico: uma hermenêutica do *Dasein*. Dessa forma,

[...] enquanto utilizada para a analítica da faticidade e da existência, a fenomenologia se torna hermenêutica, passa a se movimentar num círculo hermenêutico. Esta circularidade, que não é apenas característica da compreensão, mas através dela, do próprio ser-aí, também apresenta uma ambigüidade que acompanha toda a obra de Heidegger. Pelo método fenomenológico se desvendou esta circularidade, que passa, por sua vez, a possibilitar uma verdadeira penetração na fenomenologia⁴⁰⁰.

No texto que resultou do seminário do semestre de verão de 1923, intitulado *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)* o autor começa a tratar de forma explícita do caráter hermenêutico da fenomenologia e caracteriza a ontologia como fenomenologia. Isso que aí se inicia continua se desenvolvendo até resultar na analítica existencial do *Dasein* em *Ser e Tempo*.

Na medida em que a fenomenologia é hermenêutica, indica-se que a fenomenologia não é pura. Ela “está carregada de pressupostos do mesmo modo que todo conhecimento humano, e o filosófico não consiste em eliminar os pressupostos a qualquer preço por meio de argumentos, mas reconhecê-los e ajustar a investigação positiva e objetivamente conforme eles”⁴⁰¹. Heidegger também reconhece que há pressupostos que uma investigação filosófica nunca alcança, que sempre permanecem às suas costas e que, portanto, não permitem

⁴⁰⁰ Op. cit., p. 94.

⁴⁰¹ HEIDEGGER, GA 21, p. 223 e 224.

transparência total. Na compreensão nem tudo pode ser exposto ou demonstrado de forma plena e definitiva. Há sempre um resto que lhe escapa.

Olhando para o caminho de Heidegger é possível constatar que no princípio a “intencionalidade está no centro da investigação e orienta-se cada vez mais claramente em direção à ‘vida em si’, à vida fática”⁴⁰². Distancia-se do modelo metafísico para aproximar-se da vida fática.

No curso *Ontologia – hermenêutica da faticidade*, o parágrafo três explicita o que o autor compreende por hermenêutica: é a interpretação que a faticidade realiza de si mesma. O tema da hermenêutica é o próprio existir, o próprio *Dasein*, exatamente pelo fato de o tema ele mesmo ser hermenêutico. E o ponto de partida não poderá ser nenhuma idealização do ser humano, mas o seu modo concreto de ser, a medianidade e cotidianidade na qual o *Dasein* concreto e efetivo se realiza. Parte, por isso, de uma interpretação vigente, prévia, fala a partir do já interpretado para o já interpretado⁴⁰³ sem pretensão de alcançar um ponto externo para avaliar a interpretação. Isso porque a existência “não é nunca ‘objeto’, mas ser; existe, está aqui somente enquanto ‘é’ o viver de cada momento”⁴⁰⁴.

Faticidade, como o próprio Heidegger diz, é o “nome que damos ao caráter de ser do nosso próprio existir. Mais exatamente a expressão significa: esse existir em cada ocasião”⁴⁰⁵. Faticidade não pode ser nenhuma abstração ou o resultado de algum silogismo. Não é o resultado de nenhum esforço teórico, mas a constatação imediata do existir ocasional. A faticidade precisa interpretar a si mesma e isso Heidegger chama de hermenêutica. E essa interpretação é possível, “porque os modos fundamentais não são livremente oscilantes, pois o *Dasein* existe faticamente”⁴⁰⁶. O *Dasein* não é nenhuma essência, não possui determinação prévia que o caracterize como *Dasein* mas, por outro lado, também não é qualquer coisa que flutue livremente por aí. O *Dasein* é situado, existe sempre faticamente, numa certa transcendência horizontal, imanente.

2.3 - PASSAGEM PARA O MUNDO

2.3.1 – ‘Destruição’ da Metafísica e a questão do sentido do ser

⁴⁰² RUCKTESCHELL, 1998, p. 46.

⁴⁰³ Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 18.

⁴⁰⁴ Op. cit., p. 19.

⁴⁰⁵ Op. cit., p. 7.

⁴⁰⁶ MARX, 1961, p. 98.

Heidegger confere à pergunta pelo sentido do ser uma importância fundamental. Esse é o seu projeto filosófico, o elemento central da sua investigação. Em torno dele circulam as demais questões abordadas nas suas obras. Retomar a questão do sentido do ser provavelmente não seja nenhuma ingenuidade ou tentativa de manter ou reconquistar algum espaço para a filosofia no mundo contemporâneo. Tem a ver com uma revisão da tradição metafísica, buscando alcançar algo que se subtraiu ao olhar cotidiano, mas que sustenta essa mesma tradição e olhar.

No primeiro parágrafo de *Ser e Tempo* Heidegger mostra que aquilo que exigiu um ‘supremo esforço de pensamento’ para os primeiros pensadores gregos acabou sendo trivializado posteriormente. Até Platão e Aristóteles o ser ‘dava o que pensar’, mas emudeceu como “pergunta temática de uma efetiva investigação”. Aquilo que “estando oculto incitava e alimentava a inquietude do filosofar antigo, converteu-se em algo óbvio e claro como o sol”⁴⁰⁷. Torna-se supérfluo perguntar pelo ser e, segundo Heidegger, três preconceitos ratificam esta posição que banaliza a questão: 1. “o ‘ser’ é o conceito mais ‘universal’” (unidade de ser frente a multiplicidade das categorias). Isso não garante clareza e nem dispensa a discussão. A universalidade mantém a obscuridade. 2. “o conceito de ‘ser’ é indefinível” – isso é consequência da sua suprema universalidade. Não pode nem ser concebido como um ente e nem derivar de conceitos superiores (lógica tradicional não pode ser aplicada ao ser). A indefinibilidade, na verdade, convida para a pergunta pelo sentido do ser. 3. “o ser é um conceito evidente por si mesmo” – em todo comportar-se, conhecer, enunciar... já está em uso o ser. Já há, sem mais, uma compreensão do que seja o ser. Mas essa compreensão mostra incompreensibilidade por ser a da medianidade. Já vivemos sempre numa determinada compreensão do ser, mas seu sentido está obscuro. Os preconceitos apelam para o óbvio, mas não resolvem o problema.

Na obra *Introdução à Metafísica*, de 1935, Heidegger reafirma a necessidade e importância da questão (‘por que há simplesmente o ente e não antes o nada?’) pelo fato de ela ser “a mais vasta, depois por ser a mais profunda e afinal por ser a mais originária das questões”⁴⁰⁸. Nesta obra apresenta a interrogação pelo sentido do ser como aquela que “não se detém em nenhum ente de qualquer espécie”, que “procura o fundo do ente enquanto ente” (que pode ser um abismo, *Ab-grund*) e não procura um ente como fundamento. Além do mais, “não procura causas de igual espécie e do mesmo plano que o ente”. É a questão “que dá

⁴⁰⁷ HEIDEGGER, 1998, p. 26.

⁴⁰⁸ HEIDEGGER, 1978b, p. 34.

origem ao fundamento de toda questão verdadeira e lhe é, nesse sentido, originária” e por isso, deve ser reconhecida como “a mais originária das questões”. Ela “é a questão de todas as questões verdadeiras, isto é, das que se põem a si mesmas em questão. É a questão que sempre é investigada quer cōscia quer inconscientemente, em toda questão”⁴⁰⁹.

No segundo parágrafo da obra de 1927⁴¹⁰ é realizada uma análise do próprio ‘perguntar’. Heidegger afirma duas vezes que “perguntar é uma busca”. É uma busca de algo de que já se tem alguma idéia prévia. Há uma prévia compreensão que torna a pergunta possível e que, ao mesmo tempo, lhe dá uma direção, uma indicação da resposta. Ao realizar uma busca, há algo buscado que, por sua vez, indica previamente a direção da busca.

No caso presente, aquilo pelo que se pergunta é o sentido do ser. Tal questionamento só é possível graças a uma compreensão prévia do ser. Temos assim, considerando que há uma noção prévia do que é buscado, a estrutura do perguntar:

- a) algo pelo que se pergunta (*sein Gefragtes*) – o sentido do ser;
- b) o interrogado (*ein Befragtes*) – um ente que compreende e responde;
- c) o perguntado (*das Erfragte*) – a meta do perguntar, o a ser descoberto;

Quem pergunta pelo sentido do ser já se move de alguma maneira numa compreensão do “é”. Provavelmente não fixou conceitualmente essa compreensão. Tal acontece com o ente chamado *Dasein*, que é interrogado na pergunta pelo sentido do ser. Ele está numa “compreensão de ser mediana e vaga”. Tal compreensão está “impregnada de teorias e opiniões tradicionais”⁴¹¹ que podem ser ocultamente fontes da compreensão dominante.

O que perguntamos, conforme *Ser e Tempo*, é pelo ser, “aquele que determina o ente enquanto ente [...]. Mas o ser do ente não é, ele mesmo, um ente”. O que deve ser evitado é “determinar o ente enquanto ente derivando-o de outro ente”. A investigação do ser exige “um modo particular de demonstração, que se distingue essencialmente do descobrimento do ente” e, por isso, também “reclamará conceitos próprios”⁴¹².

Ser é sempre ser de um ente, mas o ser não é um ente (diferença ontológica). No entanto, o interrogado pelo sentido do ser será um ente que, “para que não apresente falsamente os caracteres do seu ser, deverá fazer-se acessível para si mesmo, tal como é em si mesmo”⁴¹³. Mas então “em qual ente se deve ler o sentido do ser, desde qual ente deverá ser arrancada a abertura do ser?”.

⁴⁰⁹ Op. cit., p. 34 a 37.

⁴¹⁰ HEIDEGGER, 1998.

⁴¹¹ Op. cit., p. 29.

⁴¹² Op. cit., p. 29.

⁴¹³ Op. cit., p. 29.

Perguntar significa dirigir o olhar para, compreender, eleger, conceitualizar. Esses são comportamentos (modos de ser) do ente que nós mesmos somos e que Heidegger designa por *Dasein*. A condição para a correta e produtiva elaboração da questão é tornar acessível em seu ser este ente que pergunta. Exige uma “prévia e adequada exposição de um ente (*Dasein*) no que diz respeito ao seu ser”⁴¹⁴.

Determinar o sentido do ser a partir da investigação do ente que pergunta pelo sentido do ser não nos leva para um círculo vicioso? Em todo caso, “não se trata de uma fundamentação dedutiva, senão de um desencobrimento do fundamento mediante a sua exibição”. Mas uma “referência retrospectiva ou antecipativa daquilo que está posto em questão – o ser – ao perguntar mesmo enquanto modo de ser de um ente”⁴¹⁵. O perguntar é essencialmente afetado por aquilo que é posto em questão. Como diz Stein “a circularidade da relação entre ser e ser-aí sustenta a estrutura da compreensão na finitude e da finitude”⁴¹⁶. Aí se dá um jogo de velamento e desvelamento. Uma análise adequada do ente que compreende o ser irá desvelando seu modo de ser e, com isso, tornará acessível o lugar a partir de onde todo sentido do ser acontece. Esse lugar, quanto mais autêntico e próprio, mais clareza trará para a questão.

O ser sempre foi suposto em toda história da ontologia, sempre houve uma ‘prévia visualização do ser’ por meio da qual os entes se articulavam em seu ser. Essa prévia visão é haurida e mantida na cotidianidade, na medianidade em que já sempre nos movemos. Essa compreensão mediana “pertence à constituição essencial do *Dasein* mesmo”⁴¹⁷.

2.3.2 - Esquecimento do ser e conhecimento

Mostramos que o trabalho de Heidegger têm, desde cedo, um foco determinado: recolocar e esclarecer o problema do sentido do ser. Mas podemos nos perguntar o que significa isso, qual o propósito da retomada de uma questão tradicional e que parece até desnecessária e ultrapassada? E ainda, que relação é possível estabelecer entre esta e o problema do conhecimento? Primeiro procuraremos mostrar que sentido tem essa questão para o projeto heideggeriano, para depois propor algumas relações com o conhecimento.

A questão do ser é o fio condutor, explícito ou implícito, da investigação filosófica de Heidegger. É o seu grande problema, aquele em que empenhou seu esforço. Talvez por isso

⁴¹⁴ Op. cit., p. 30.

⁴¹⁵ Op. cit., p. 31.

⁴¹⁶ STEIN, 2001, p. 16.

⁴¹⁷ HEIDEGGER, 1998, p. 31.

Heidegger tenha hoje seu lugar na filosofia: tinha um problema que dava foco e fecundava seu pensamento, que lhe dava uma perspectiva singular no enfrentamento dos autores e da tradição.

O contato de Heidegger com a obra de Brentano (*Do significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*) e Braig (*Sobre o ser. Compêndio de ontologia*) logo no início da sua vida o põe em confronto com a ontologia de Aristóteles.

Perguntando sobre a determinação simples e unitária do ser que predomina entre as significações ou acepções do ente em Aristóteles, Heidegger reabre a ‘polissemia do ser’, e suspende a resposta de Aristóteles, segundo o qual a *ousía* enfeixa uma tal determinação. ‘Qual a determinação simples e unitária do ser (*Sein*) que prevalece dentre as múltiplas significações do ente (*Seiende*)?’. O retorno à raiz das quatro acepções que a pergunta heideggeriana implica, também muda o foco da indagação do estagirita, *incidindo aquém da substância*, e revelando, ao mesmo tempo, o pressuposto da pergunta do filósofo grego. [...] A indagação do ente enquanto ente tem no ser do ente a sua resposta, mas o ser que o determina como ente, e que é a proveniência comum das quatro acepções que lhe correspondem, permaneceu intocado. Aristóteles não desceu ao ser tacitamente contido na pergunta – o pressuposto que possibilitou a sua formulação e que a resposta absorveu e silenciou. Porém, independentemente do ente, o ser não é nada de determinado. A perplexidade maior se levanta aqui: deparamos com o ente em toda parte, mas não encontramos o ser em parte alguma. O que então significa ser?⁴¹⁸.

No parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, quando trata do método fenomenológico, Heidegger apresenta o ser do ente como aquele fenômeno que se mantém oculto e que merece novamente ser considerado, conforma indicamos acima. Não é qualquer fenômeno que deverá ser considerado. Não a manifestação dos entes, mas o fenômeno que se oculta na manifestação destes: o seu ser. Diz ele que “aquilo que eminentemente permanece *oculto* e recai novamente no encobrimento, ou se mostra somente dissimulado, não é este ou aquele ente, mas [...] o *ser* do ente”⁴¹⁹. Em seguida afirma que o ser do ente pode ser a tal ponto encoberto até chegar ao completo esquecimento. Esse é o fenômeno a ser investigado. Daí que Heidegger fala de fenomenologia no sentido fenomenológico.

Pode parecer que Heidegger está propondo algo absolutamente abstrato e vago. Uma mera elucubração mental, lógica (talvez i-lógica), pura esterilidade. O próprio Heidegger diz que “parece mesmo uma especulação vazia e desvairada sobre significações verbais sem conteúdo”⁴²⁰. Se não for este o caso, podemos nos perguntar: em que sentido a questão do ser é relevante a ponto de merecer toda a consideração que Heidegger lhe dá? O que nela está em jogo a ponto de merecer a dedicação de uma vida para reconsiderá-la? O que tem a ver com o

⁴¹⁸ NUNES, 1992, p. 40 e 41.

⁴¹⁹ HEIDEGGER, 1998, p. 58.

⁴²⁰ HEIDEGGER, 1978b, p. 36.

projeto da destruição da metafísica? O que há de novo na colocação do problema por Heidegger em relação à tradição? O que ele pretende superar?

Mostramos no capítulo sobre a fenomenologia que o ponto de partida para a questão do esquecimento do ser é o esquecimento do ser da intencionalidade. Como afirma o próprio Heidegger, “a omissão da questão acerca do ser do intencional nos revelava uma omissão ainda mais originária – a questão acerca do ser enquanto tal”⁴²¹. A única possibilidade de colocar a questão do ser é o próprio *Dasein* enquanto ser possível, seu estar-descoberto entre possibilidades.

Algumas afirmações do texto do seminário de verão de 1927⁴²² podem ajudar a esclarecer a relação que Heidegger estabelece e entre o problema do sentido do ser e o *Dasein*. E o que já precisa ficar desde logo claro é que essa relação entre ser e *Dasein* é uma relação de possibilidade de mútua existência. *Dasein* é no mundo e o ser é a abertura do ser-no-mundo. No parágrafo 5, em que discute o método da ontologia, diz que “o ser se fundamenta num ente, nomeadamente no *Dasein*. Só há ser quando há compreensão do ser, ou seja, quando existe o *Dasein*”⁴²³. O autor reafirma uma primazia da análise do ente ‘privilegiado’ em relação à questão ontológica do ser. E continuando diz que

A elaboração e a resposta formam uma analítica do *Dasein* em geral. A ontologia tem como disciplina fundamental a analítica do *Dasein*. Com isso se diz também que a ontologia não se deixa fundamentar puramente de forma ontológica. Sua própria possibilidade é remetida ao ôntico, para um ente: o *Dasein*. Ontologia tem um fundamento ôntico⁴²⁴.

Heidegger, com isso, busca evitar os tipos de fundamentação adotados na tradição, aqueles que ele chama de onto-teológicos. Como diz Rée, o “ser tem sido tradicionalmente enaltecido como algo acima da contingência, e considerado como dotado de uma existência objetiva completamente independente de nós”⁴²⁵. Nestas afirmações encontra-se a explicitação de grande parte do horizonte novo em que Heidegger se movimenta, da compreensão do ser. Ou seja, “o compreender é o primeiramente aberto do ser ou, como nós dizemos, abertura. Ser só ‘se dá’ na abertura específica, que caracteriza a compreensão do ser. E a abertura de algo nós chamamos de verdade”⁴²⁶. E diz mais adiante que “o ser só se dá quando há abertura, ou seja, quando a verdade é. Mas verdade só é quando existe um ente que

⁴²¹ HEIDEGGER, GA 20, p. 171.

⁴²² HEIDEGGER, GA 24.

⁴²³ HEIDEGGER, GA 24, p. 26.

⁴²⁴ Op. cit., p. 26.

⁴²⁵ RÉE, 2000, p. 43.

⁴²⁶ HEIDEGGER, GA 24, p. 24.

abre, ente tal que ao seu modo de ser pertença a abertura. [...]”⁴²⁷. O modo de ser do *Dasein* é tal que ele está na verdade e o ser só se dá quando há verdade, ou seja, quando há o *Dasein*.

Ser, verdade, abertura se co-pertencem. Trazem a reflexão para o solo da existência fática. E obviamente é necessário compreender essas palavras a partir do projeto de Heidegger e não da tradição. Nem ser, nem verdade e nem abertura tem o sentido que a tradição lhes atribui. Heidegger precisa empregar palavras, mas transforma-lhes o sentido no contexto do seu discurso. O ser não é mais aquele âmbito teórico, fundamento fundado em teorias, mas fundamento e abertura que se dá pela existência de um ente histórico e fático. A verdade é o horizonte da abertura em que este ente determinado está, a abertura compreensiva em que ele se movimenta e se relaciona com o que aparece na abertura. Dito de outra forma, Heidegger traz as possibilidades e limites do conhecimento para o nível da existência fática. Aquilo que antes pairava no ar é posto no lugar a partir de onde é possível. Isso aos poucos deverá ficar mais claro, pois está no núcleo da compreensão heideggeriana e é ponto fundamental no presente texto.

Vale salientar que a pergunta pelo sentido do ser não é posta pelas ciências exatas, que, de acordo com Safranski⁴²⁸ tiveram grande avanço exatamente porque perderam o hábito de fazer esta pergunta. Além do mais, estamos habituados, familiarizados com a lida com os entes. Limitamo-nos a investigar os entes, estabelecer relações de causalidade, descrever e projetar possibilidades com eles. A ciência, em todo seu esforço, busca maior familiaridade e domínio sobre os objetos e acontecimentos (entes). O que não encontra espaço nesta lida absorta é a pergunta pelo ser destes entes. Este esquecimento faz com que a pergunta pelo sentido do ser emudeça. Sabemos lidar com o ente, sabemos como colocá-lo para funcionar dentro dos nossos projetos. Não sabemos o que ele é (o ente somente é dentro do projeto humano, na lida com os objetos e circunstâncias). Segundo Inwood, “o cientista se ocupa apenas de uma dentre inúmeras ‘regiões’ do ser; na qualidade de cientista, ele ignora o pano de fundo diante do qual acontece a projeção que faz [...] do ser que lhe permite destacar uma área do ser em particular”⁴²⁹. Já a filosofia exige um modo próprio de acesso e expressão, diferente daquele da ciência. Grondin mostra que

[...] cada ciência tem a ver com um campo determinado de entes. Ela lida com eles através de conceitos fundamentais que na sua maioria são oriundos da experiência pré-científica. Esses conceitos fundamentais ou orientação para o ente não são eles mesmos entes, não são ônticos. Eles se referem ao ser dos correspondentes campos de lida⁴³⁰.

⁴²⁷ Op. cit., p. 25.

⁴²⁸ SAFRANSKI, 2000, p. 192.

⁴²⁹ INWOOD, 2004, p. 25.

⁴³⁰ GRONDIN, in Rentsch, 2007, p. 8.

As ciências humanas compreendem seu ‘objeto’ a partir do modo de ser dos entes e não pode ser diferente, pois precisam ser rigorosamente científicas. E Heidegger mostra que todo esforço para explicar a crise da ciência se movimenta ainda dentro desse nível cotidiano impessoal e da tradição. As ciências do espírito tornam seu objeto um objeto como qualquer outro e tratam dele com os métodos que são adequados para os entes não-*Dasein*. Na manifestação dos entes o sentido do ser fica encoberto.

Para entender a importância da indagação pelo sentido do ser é preciso recordar o que já dissemos, de que há, no final do século XIX, uma crise nas ciências, uma crise no conhecimento. Parte da filosofia se empenha em resolver essa crise retornando a Kant e buscando um fundamento para a relação das ciências com seu objeto (filosofia da ciência). O encanto com os resultados e avanços da ciência empírica seduz a filosofia e faz com que esta se torne uma disciplina que busca garantir e sustentar estes avanços. O ideal do positivismo impregna o filosofar. Por outro lado, há cada vez maior preocupação com aquilo que fica fora do modelo positivo, ou seja, a singularidade, a vida, o que não se deixa controlar e reduzir à medida da ciência empírica.

Heidegger entende esse problema a partir da descoberta de dois níveis de compreensão. As ciências lidam com os entes, mas esqueceram o ser destes entes. Há o nível dos entes e do ser dos entes, o ôntico e o ontológico. Isso não é uma dicotomia na realidade, mas o modo no qual as coisas se dão para o ente que conhece. Trataremos adiante, com mais detalhes, da questão da diferença ontológica.

Para entender o conhecimento originariamente, para compreender os problemas da ciência e alcançar um entendimento do que seja propriamente filosofia é preciso ir para além do nível dos entes. Como Heidegger mostra em *Ser e Tempo* e em obras anteriores, a cotidianidade do impessoal providencia para que o ‘mundo’ enquanto tal não apareça, mas apareçam os entes. Providencia a previsibilidade do habitual. Dentro dessa previsibilidade tudo deve poder ser entendido, todos os fenômenos são regulados pelo modo de ser dos entes não-*Dasein*, inclusive o ser humano. Referindo-se à tendência de decair para dentro da tradição e das interpretações correntes, diz Heidegger que

O *Dasein* não só tem propensão de cair em seu mundo, ou seja, no mundo no qual ele é, e a interpretar-se pelo modo como se reflete nele, senão que o *Dasein* está também, e ao mesmo tempo, à mercê de sua própria tradição, mais ou menos explicitamente assumida. Esta tradição lhe subtrai a direção de si mesmo, o perguntar e o escolher⁴³¹.

⁴³¹ HEIDEGGER, 1998, p. 45.

De acordo com Mac Dowell já a compreensão grega de ser é, para Heidegger, inautêntica, não oferece o sentido original do ser. Isso porque eles não a desenvolveram como “hermenêutica do homem, entendida como compreensão do ser”⁴³². Tal situação fez com que assumissem a idéia imediata e ordinária que o homem tem de si mesmo como base de sua interpretação do ser. A metafísica não retornou mais a seus fundamentos e alimentou-se da compreensão do ser grega. Todos os empreendimentos filosóficos foram realizados sem discutir essa idéia de ser que estava no comando. Heidegger se propõe fazer uma revisão dessa questão, o que ele já indica nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo*. Com tal tarefa se orienta “na perspectiva de, pela resposta à pergunta pelo ser, recuperar a vida concreta e, pela compreensão desta, buscar o sentido daquele. Na recuperação da vida residiria a possibilidade autêntica de recuperação do sentido do ser”⁴³³.

O problema do sentido do ser exige que seja empreendido um trabalho de investigação radical na filosofia e “não em uma teoria dada de antemão, lastrada com um horizonte de problemas, certas disciplinas e esquemas conceptuais já determinados”⁴³⁴. Nesta tarefa a fenomenologia servirá de guia, orientando o olhar para as coisas elas mesmas. Mas é preciso manter-se atento e cuidadoso, pois o questionar fenomenológico pode ceder à tradição. Na verdade, os fenômenos “não estão a descoberto, expostos à luz do dia, e as vias que conduzem às coisas não estão sem mais dispostas, e existe o perigo permanente de separar-se ou de desviar-se do caminho, e isso é o que faz da fenomenologia o labor de investigação cujo fim é colocar (os fenômenos) a descoberto”⁴³⁵. Neste jogo de encobrimento e des-encobrimento a fenomenologia irá manter-se atenta ao fenômeno mesmo do desvelar-se e encobrir-se, que tem lugar num ente determinado, o *Dasein*.

Exatamente a tendência ao encobrimento é que exige maior atenção. Uma revisão da tradição irá mostrar que nela se desviou a atenção do fenômeno mesmo do desvelamento para os entes desvelados. Neste sentido é a tradição que precisa ser re-visitada para que nela se desencubra o esquecimento esquecido. Esse trabalho de revisão da tradição será uma repetição autêntica da questão do ser. Como nota Heidegger, “a repetição autêntica de uma questão tradicional faz que se dissipe precisamente o caráter superficial da tradição, que se retroceda até a origem dos prejuízos”⁴³⁶. Na tradição se toma o descoberto como o ponto de partida, mas se esquece que se esqueceu o próprio descobrir ou descobrimento. Tudo é

⁴³² MAC DOWELL, 1993, p. 161.

⁴³³ STEIN, 2002, p. 33.

⁴³⁴ HEIDEGGER, GA 20, p. 172.

⁴³⁵ Op. cit., p. 174.

⁴³⁶ Op. cit., p. 173.

explicado a partir do conhecido da tradição, e qualquer nova manifestação é incorporada nela após as devidas modificações e ajustes. O ‘novo’ precisa enquadrar-se ao que já se possui previamente para que possa ser compreendido, para que seja ‘possível’. Com isso, “rege latente a tradição da filosofia grega clássica”⁴³⁷ e, com ela, a definição de homem como animal racional.

Uma ‘destruição’ da metafísica deverá poder alcançar um enlace autêntico com a tradição, retroceder para retomar e apropriar-se originariamente das questões e respostas que o passado colocou. Investigar o sentido do ser não será, então, um simples exercício teórico, mas terá implicações vitais para a superação dos encobrimentos da tradição. E, neste exercício, há que confrontar-se com a questão do tempo. Heidegger⁴³⁸ mostra que é a partir da compreensão de tempo que se diferenciam os tipos de ser (temporal, supratemporal e extratemporal), e encaminha para a necessidade de uma revisão do próprio conceito de tempo que predomina na tradição.

2.3.3 - Ser, tempo e a pergunta a partir do *Dasein*

Não há lugar, essência ou instância a partir da qual se possam fazer deduções em relação ao ser. O ser só pode ser investigado a partir de um ente que já sempre está no ser e que, ao mesmo tempo, é condição de que algo seja. Ser não é um objeto, não é um ente disponível. Com diz Nunes, do ser “não podemos dizer que é isto ou aquilo; ao contrário, é por via de tal compreensão que podemos dizer das coisas o que são e como são”⁴³⁹. Ou ainda, diz ele que “o ‘é’ significa o ser, mas o ser não significa nenhum dos modos de afirmação categorial, nem uma coisa nem um ente”⁴⁴⁰.

O ser é o âmbito em que se tornam possíveis os objetos, aquilo que sustenta o ser teórico e prático do *Dasein*, que sustenta seu envolvimento com os objetos, com os outros e consigo mesmo. O ser é aquilo que suporta o real, mas que se mantém esquecido e dissimulado no ente. Na cotidianidade o *Dasein* se envolve de tal modo como os entes que perde o acesso ao ser. Como diz Dartigues, “o ser não é de forma alguma um conteúdo de pensamento, mas o *elemento* no qual o pensamento vive como o peixe na água”⁴⁴¹. Ou seja, Heidegger propõe “um pensamento que não procura soluções, mas que interroga pelo âmbito

⁴³⁷ Op. cit., p. 165.

⁴³⁸ Op. cit., p. 176.

⁴³⁹ NUNES, 1992, p. 180.

⁴⁴⁰ Op. cit., p. 180.

⁴⁴¹ DARTIGUES, 2005, p. 120.

a partir de onde todas as perguntas por soluções se levantaram, até agora, no seio da metafísica”⁴⁴². Na afirmação de Guignon, “a questão do ser é reformulada como uma questão sobre as condições de acessibilidade ou inteligibilidade das coisas”⁴⁴³.

Na metafísica tradicional, diz Stein, “a reflexão filosófica sempre é medida por aquilo que a excede, permanecendo seu modelo” e isso faz com que se busque “romper sempre a barreira do finito, tender para o ilimitado e, a partir dele, compreender a reflexão filosófica”. Neste caso, “não se toma suficientemente a sério a finitude como o chão de toda experiência de ser”⁴⁴⁴. Heidegger se coloca num movimento contrário à tradição, não mais da transparência e da identidade, mas da finitude do homem, de um interrogar que se move na finitude. Com isso, também a questão do ser se resolverá numa outra perspectiva, ou seja, a “busca da verdade do ser, do sentido do ser, começa pela analítica existencial”⁴⁴⁵. Para Safranski, Heidegger se opõe ao fato de que “o ‘sentido’ seja buscado como algo que existe no mundo ou num transcendental imaginário, como algo presente, no qual é possível agarrar e se orientar: Deus, uma lei universal, as tábuas de pedra da moral”. Buscar o sentido como algo presente “faz parte da fuga do *Dasein* de sua temporalidade e seu ser-possível”⁴⁴⁶.

Enquanto a referência ao supra-sensível e atemporal caracterizam a compreensão do ser da metafísica, Heidegger, na medida em que busca “compreender a intrínseca multiplicidade dos modos de ser através da unitária idéia de ser, liga o ser ao tempo. A temporalidade e a historicidade tornam-se o estatuto necessário de sua ontologia. A teoria heideggeriana do ser desenvolve o sentido do ser no horizonte do tempo”⁴⁴⁷. Na metafísica o ser foi compreendido, de acordo com Pöggeler, a partir de um “determinado *modus* temporal, o presente”⁴⁴⁸, ou seja, como presencialidade, ser-diante-do-olhar. Entendeu-se o próprio tempo como um ente e, por isso, “a primordialidade do tempo permanece oculta”⁴⁴⁹. Heidegger apresenta então o “ser-no-mundo como historicidade, como temporalização do próprio tempo, numa noção ontologicamente primordial”⁴⁵⁰. Safranski diz que em geral a indagação pelo sentido é feita

[...] indagando por um sentido persistente ou pelo sentido do que persiste. Contra esse persistir, contra a secreta e sinistra sugestão de espaço é que Heidegger pensa. O sentido do ser é tempo

⁴⁴² STEIN, 2001, p. 18.

⁴⁴³ GUIGNON, 1993, p. 24.

⁴⁴⁴ STEIN, 2001, p. 22.

⁴⁴⁵ Op. cit., p. 22 e 23.

⁴⁴⁶ SAFRANSKI, 2000, p. 191.

⁴⁴⁷ STEIN, 2001, p. 15.

⁴⁴⁸ PÖGGELER, 2003, p. 54.

⁴⁴⁹ Op. cit., p. 55.

⁴⁵⁰ Op. cit., p. 65.

– isso significa: ser não é nada persistente, é algo passageiro, não é nada presente, mas acontecimento. Quem realmente ousa pensar a sua própria morte, descobre-se como verdadeiro acontecimento do ser⁴⁵¹.

A tarefa de *Ser e Tempo* é tornar visível o modo como o *Dasein* é no seu cotidiano, mostrando que aí acontece um encobrimento na medida em que ele esquece o seu modo próprio de ser e adota como padrão o modo de ser de outros entes presentes. Safranski⁴⁵² nota que também o ser humano gostaria de repousar no tempo, gostaria de ter pontos de apoio seguros e constantes. No entanto, o *Dasein* se descobre como o ente que existe, que torna possível algo como mundo e que é ser-no-mundo. Na filosofia de Heidegger o homem encontra-se com a sua temporalidade, o ser está conectado ao tempo, o que significa que ele é acontecimento, passagem e não presença, persistência. O *Dasein* é o ente que compreende o ser e que, assim, é o ‘lugar’ onde acontece a afirmação do ‘é’. Ele é o ‘espaço’ aberto e que abre um horizonte de sentido, nunca a partir de uma referência absoluta, mas sempre a partir do seu envolvimento, afazeres, da sua ocupação com os entes. O fundamento radica no próprio *Dasein*, no seu ser-no-mundo e não em um *a priori* que precisa ser sempre novamente fundado e que acaba por desembocar numa entificação.

Podemos dizer que o *Dasein* é ‘sendo’. É o ente que pode se modificar sem deixar de ser o que é, ou seja, existência. É, na sua essência, possibilidade, ser de possibilidades, o que somente é possível a partir do tempo, da temporalidade. Nas palavras do próprio filósofo, o “*Dasein* é sendo em cada ocasião [...] não como os entes da natureza, simplesmente apreensíveis, à nossa disposição. [...] *Ente que é (e que há de ser) sendo-em-cada-ocasião*”⁴⁵³.

Heidegger coloca como ponto de partida da sua ontologia (ou fenomenologia) o *Dasein*, mas não com base numa posição teórica, portanto, diferente do modo de observação da natureza em que o ente se torna objeto de consideração teórica. Não como Husserl, para quem a elaboração da consciência pura parte de uma posição teórica prévia. Na pergunta pelo ser do *Dasein* (do ser da intencionalidade, de quem realiza os ‘atos’) não se pode proceder da forma como se procede nas ciências naturais. O ser do *Dasein*, embora possa ser tratado pura e simplesmente como objeto, é diferente do ser das coisas da natureza. Embora Husserl e Scheller tenham buscado afastar-se da objetivação, mostra Heidegger, “não conseguem, contudo avançar na questão do ser dos atos, ser intencional, [...] permanecem presos à tradição”⁴⁵⁴. Permanecem ainda sem questionar o ser do ente que se investiga, a vida.

⁴⁵¹ SAFRANSKI, 2000, p. 206.

⁴⁵² Op. cit., p. 206.

⁴⁵³ HEIDEGGER, GA 20, 2007, p. 192.

⁴⁵⁴ Op. cit., p. 163.

Heidegger indica então onde se funda a omissão do ser do intencional, do ser do *Dasein*: “na decaída (*Verfallenheit*) do próprio *Dasein* [...] se dão divisões originárias no ente (consciência e realidade) sem que se tenha esclarecido, ou ao menos questionado acerca dele, o sentido daquele, precisamente o ser, em função do qual se distingue”⁴⁵⁵. A tradição exerce sua força e tem seu peso na caracterização do ‘ser’ e do ‘ser do *Dasein*’. No emprego desenraizado das categorias tradicionais se mantém o encobrimento e emudecimento daquilo que estava vivo na experiência originária. O critério da divisão entre consciência e mundo permanece emudecido.

Mas não se pode também atribuir a culpa da decaída a alguma filosofia. Esse é mesmo o ser do ser humano. As omissões “não são negligências casuais dos filósofos, mas nelas se mostra a história de nosso próprio *Dasein*”⁴⁵⁶. É o modo de ser deste ente, marcado pela tendência ao decaimento, que leva ao esquecimento e à omissão. Sequer se pode querer superar o estado que permite as omissões, mas “pode-se trabalhar para que se veja o poder do *Dasein* histórico, que nós mesmos estamos chamados e condenados a ser”⁴⁵⁷.

Diz Rée que “como *Daseins* não somos nada além de nossas compreensões e incompreensões do mundo e do lugar que nele ocupamos, e de nossas mais ou menos claras compreensões e incompreensões dessas próprias compreensões, e assim por diante, interminavelmente”⁴⁵⁸. Essa situação se mantém, no entanto, em fuga e encoberta no cotidiano, quando o *Dasein* ignora sua temporalidade e perde acesso a si mesmo. O trabalho da ontologia fundamental será o de “dissolver fundações ontológicas e revelar que nossa existência não tem nenhuma base senão ela mesma”⁴⁵⁹.

A grande intuição de *Ser e Tempo* é, de acordo com Mac Dowell, a relação entre o sentido do ser e o tempo. Assim “se o sentido do ser é dado em uma compreensão do ser, e se o homem e seu compreender são essencialmente temporais, a idéia de ser deve estar também em íntima relação com o tempo. De fato, o tempo é o horizonte da compreensão do ser em geral”⁴⁶⁰.

Heidegger irá mostrar constantemente essa relação entre o ser e o tempo. O ser compreendido a partir do tempo e, sobretudo, do presente como o modo supremo do comparecimento do ente. Mas o descobrimento como ‘presente’ não corresponde ao ser do *Dasein*, pois ele é temporalidade. A verdade da proposição significa comparecimento no

⁴⁵⁵ Op.c it., p. 163.

⁴⁵⁶ Op. cit., p. 164.

⁴⁵⁷ Op. cit., p. 166.

⁴⁵⁸ RÉE, 2000, p. 16.

⁴⁵⁹ Op. cit., p. 18.

⁴⁶⁰ MAC DOWELL, 1993, p. 163.

presente, mas a verdade originária é temporalidade. Os fenômenos têm uma estrutura temporal e, por isso, é preciso investigar o próprio tempo, este tempo que torna possível inclusive algo como a falsidade da proposição.

O tempo autêntico não é o tempo objetivo do qual tanto Kant quanto Hegel não teriam conseguido se libertar, mostra Heidegger⁴⁶¹. O esforço deverá se concentrar em ver o fenômeno originário do tempo. O modo de ser do *Dasein* em que se realiza o ‘deixar algo vir ao encontro’ e o ‘já sempre ter algo’ é temporalidade. Os fenômenos têm o modo de ser da própria existência. Só na perspectiva do tempo temporalidade pode-se pensar algo como ‘já ter algo’ e o ‘deixar vir ao encontro’.

Heidegger até diz que “o próprio tempo há que entendê-lo como o existencial fundamental da existência”⁴⁶². A partir dessa compreensão de tempo como existencial fundamental e originário pode-se falar dos fenômenos derivados do tempo, tal como o presente ou multiplicidade da série de agoras. O próprio tempo, na modalidade do ‘presente’, determina o sentido do ser da existência, a interpretação do conhecimento, e por isso precisa ser considerado na analítica existencial. Heidegger mostra que ao ‘fazer algo presente’, deixar ‘sair ao encontro’ no tempo,

[...] a existência se põem puramente no presente em relação a algo, está pura e totalmente envolvida do comparecimento, do próprio presente, afetada por ele, e concretamente de tal modo que neste ser envolvido por ele, fazendo presente o tempo, não vê a si mesma, senão que meramente libera aquilo que pode sair ao encontro de um fazer presente, e que o fazer presente se torna compreensível enquanto comparecimento⁴⁶³.

No trânsito para o fazer presente, passa-se da conduta pré-teórica para o âmbito teórico, o que só é possível a partir da temporalidade. Essa é uma possibilidade aberta pela temporalidade.

2.3.4 – O ser do *Dasein* e a lida compreensiva

Mostramos anteriormente como Heidegger entende que Husserl teria negligenciado uma investigação em torno do ser da intencionalidade e também do ser em geral. Uma análise dos atos da consciência pressupõe um esclarecimento prévio do ser mesmo da consciência, para que não se perca o solo próprio do investigar. Como diz Heidegger em

⁴⁶¹ Cf. HEIDEGGER, GA 21, 2004, p. 165 e 166.

⁴⁶² Op. cit., p. 317.

⁴⁶³ Op. cit., p. 318.

relação às categorias de Husserl, “elas tem o seu solo determinado e não dizem nada sobre o ser da consciência”⁴⁶⁴.

Ficando indeterminado o ser da consciência fica indeterminado o próprio acesso ao ser e à abertura dos entes. Há um ‘pressuposto’, a consciência (acesso ao ser em geral), que não entra no questionamento de Husserl. Para ele as ‘coisas mesmas’ são as vivências da própria consciência pura, que pode ser separada do mundo. Para Heidegger não pode haver algo como consciência pura, separada do mundo. Para ele a consciência pura é uma abstração teórica.

Como mostra von Herrmann⁴⁶⁵, a resposta de Heidegger à elaboração da fenomenologia da consciência transcendental de Husserl é uma ‘fenomenologia hermenêutica do *Dasein*’. Essa resposta que pretende dar um passo além na abertura das coisas mesmas não começa com *Ser e Tempo*, mas, como diz o mesmo autor

Aquilo que em ‘*Ser e Tempo*’ é elaborado como fenomenologia hermenêutica do *Dasein* inicia em 1919 sob o título de *ciência originária pré-teórica da vida e da vivência* e recebe também os nomes de *ciência originária da vida fática*, de *fenomenologia ontológica* e de *hermenêutica da faticidade*⁴⁶⁶.

Heidegger, aos poucos, elabora uma nova compreensão da própria filosofia e uma nova proposta em relação à sua fundamentação. O objetivo de fundar o filosofar na sua dimensão pré-teórica, na vida em sua faticidade é um empreendimento recente na filosofia. Liberar a vida e a vivência a partir da sua dimensão pré-teórica é buscar compreender a vida a partir de si mesma e não a partir de alguma determinação anterior, de algum conhecimento conhecido. E o método que deve poder tornar acessível a vida em si mesma será conquistado juntamente com as coisas em si mesmas, não pode vir de fora, não pode ser uma medida alheia às próprias coisas: será uma fenomenologia hermenêutica. O resultado do trabalho de Heidegger até *Ser e Tempo* acaba sendo a “elaboração de um novo fio condutor para a filosofia”⁴⁶⁷. O pensar, nesta filosofia, mostra von Herrmann⁴⁶⁸, deverá dar-se ‘a partir’ do ser (*‘aus’ dem Sein*) e não passando por cima dele (*‘über’ das Sein*) ou, apesar dele. O próprio *Dasein*, o ser dos entes, o acontecimento, tudo isso será pensado a partir do ser, de dentro dele, a partir da própria abertura.

Na medida em que o ser da intencionalidade não é questionado pela fenomenologia reflexiva, esta assume irrefletidamente a concepção tradicional como se ela fosse algo natural e óbvio. O pensamento desenvolvido por Heidegger, diz Marx, quer “mostrar que as

⁴⁶⁴ HEIDEGGER, GA 17, 1994, p. 274.

⁴⁶⁵ VON HERRMANN, 2000, p. 112.

⁴⁶⁶ Op. cit., 113.

⁴⁶⁷ Op. cit., p. 114.

⁴⁶⁸ Op. cit., p. 115.

categorias tradicionais são inadequadas para conceituar o ser do ser humano como também o ser das coisas com as quais o ser humano lida⁴⁶⁹. Não se compreende o ser dos entes em geral partindo do ser da tradição.

O trabalho proposto por Heidegger, o de investigar o sentido do ser, quer desenvolver uma determinação mais originária para o ser dos homens e das coisas. Quer ser uma superação do momento em que o ser foi concebido a partir dos conceitos de substância e sujeito, mostra Marx⁴⁷⁰. É preciso buscar o sentido do ser que fundamenta o conceito tradicional de substância. Há algo que fundamenta esse conceito tradicional (inadequado para o ser dos homens e das coisas) e que, investigado, permite superar a idéia de substância e de sujeito.

A substância cartesiana (*res extensa*, permanência contínua, presença) está na base da compreensão das coisas e do ser humano na tradição moderna. Mas a partir dessa base também não se alcança o ser próprio das coisas e do ser humano e, por isso, é preciso buscar a determinação originária desse modo de compreender a realidade. Agora, com Heidegger, o ser do ser humano se chamará ‘existência’ e isso deve significar que “o ser do ser humano não pode ser compreendido como uma ‘existência’ no sentido tradicional, porque essa categoria tem o sentido do ser do simplesmente existente (*Vorhandensein*)”⁴⁷¹. O humano não é um *Vorhanden*, mas é “no seu ser o movimento de uma relação consigo mesmo, de um ente que se relaciona consigo mesmo”⁴⁷². Existência não tem mais o sentido de uma substância, tanto que Heidegger vai falar de existenciais ao invés de categorias (ou conceitos) para caracterizar o ser do *Dasein*. Categorias até servem para os entes não humanos. Pois, como lembra Ree, os ‘eus’ não são entidades auto-encerradas e autocentradas nos moldes cartesianos, “mas aberturas receptivas voltadas para o mundo”⁴⁷³.

O *Dasein* é um ente que já sempre tem aberto seu aí, é seu aí, por isso está na compreensão e se relaciona com seu próprio ser compreensivamente. Diferentemente dos outros entes, o *Dasein* é aberto em si mesmo, é iluminado, está na claridade do ser, da abertura. É o único que é ‘aí’, que existe. Já as coisas do mundo são, como indica Marx, “na sua significatividade relacionadas ao ente que tem seu ser como ser-no-mundo. Por isso as

⁴⁶⁹ MARX, 1961, p. 93.

⁴⁷⁰ Cf. Op. cit., p. 93.

⁴⁷¹ Op. cit., p. 95.

⁴⁷² Op. cit., p. 95: “*Bewegung eines Selbstverhältniss*”.

⁴⁷³ REE, 2000, p. 45.

coisas são ‘próximas’ ao *Dasein*, estão ‘à mão’ (*Zur Hand, Zuhanden*) e tem o sentido de *Zuhandensein*”⁴⁷⁴.

Desde o início o ser do *Dasein* precisa ser entendido no seu ser-com outros. O ser no mundo é partilhado. O “*Dasein* abre a totalidade do mundo, projeta compreensivamente e partilha lingüisticamente essa totalidade significativa com os outros”⁴⁷⁵. Alcançar o ser do *Dasein* neste seu modo fundamental, originário, pré-teórico, mostra que não há encontro entre substâncias isoladas e que os modos teóricos de relação a partir dos quais se compreende os entes como simplesmente existentes (*Vorhandensein*) já sempre são derivados daquele mais originário.

Há sempre a tendência de nos compreendermos, no entanto, inautenticamente, ou seja, a partir do ser dos entes dentro do mundo, procurando garantir, assim, maior coesão à existência. Diz Réé, “preferimos ser algo mais substancial, por isso fugimos mais uma vez de nosso autêntico ser e concebemos a nós mesmos com itens de equipamentos, ou coisas naturais, em vez de meros seres-no-mundo”⁴⁷⁶.

O ponto de partida para responder à questão pelo ‘que é’ é, portanto, uma interpretação do ente que já sempre tem uma compreensão do ser. Uma analítica da existência que possibilite que a própria questão novamente faça sentido, o que implica numa desconstrução de todo arcabouço conceitual tradicional.

Nesta analítica do *Dasein* duas tarefas são importantes, de acordo com a indicação de Gethmann⁴⁷⁷:

1. a auto-interpretação do *Dasein* terá de ser feita a partir de categorias genuinamente humanas, não emprestadas de algum outro empreendimento teórico. Essas categorias serão chamadas de existenciais.
2. os entes não humanos também deverão poder ser compreendidos primeiramente não mais a partir do âmbito da *Vorhandenheit*, mas sim a partir do *Zuhandenheit*.

Para lidar com o problema da realidade, Heidegger apresenta novas determinações fundamentais, o que implica numa destruição da metafísica e numa transformação do modo mesmo de colocação da questão. Em *Ser e Tempo*⁴⁷⁸ o autor diz que o problema da realidade precisa ser extraído da analítica existencial, como problema ontológico. Com isso a obra desenvolve algumas premissas centrais para que o problema do conhecimento seja

⁴⁷⁴ MARX, 1961, p. 96.

⁴⁷⁵ Op. cit., p. 98.

⁴⁷⁶ RÉE, 2000, p. 46.

⁴⁷⁷ GETHMANN, 1993, p. 211.

⁴⁷⁸ HEIDEGGER, 1998, § 43, p. 208.

reformulado, mexendo na questão da realidade. Gethmann⁴⁷⁹ aponta três elementos relacionados com a recolocação do problema da realidade:

1. Resgatar a necessária relação do homem com a realidade não é nenhuma pretensão do conhecimento, mas uma pressuposição fundada no conhecimento. A realidade não é um problema da comprovação.
2. A relação com a realidade é dada com o primário agir no mundo da vida, a partir do qual as realizações cognitivas são ordenadas.
3. O agir (*Handeln*) está antes de cada distinção. O agir é ao mesmo tempo receptivo e espontâneo. O agir põe-se a si mesmo cautelosamente (na maioria das vezes atemático) enquanto o ‘com quê’ (*Womit*) e o ‘para quê’ (*Wozu*) do agir. Para ele é própria uma dupla estrutura como analogia da dupla estrutura predicativa.

Esses elementos que aparecem em *Ser e Tempo*⁴⁸⁰ se põem dentro da atmosfera da filosofia do século XX, mas a partir da conquista de um horizonte totalmente novo. Heidegger aprofunda essa tendência da filosofia alemã que procura superar a consciência em direção ao agir, em favor de pragmatismo do mundo vivido. Coloca na base exatamente o primado da lida circunspectiva e mostra que todos os fenômenos da consciência são derivados do fenômeno do agir, da lida.

Através da tese do primado do ser-no-mundo Heidegger afasta-se radicalmente de uma idéia de consciência fundadora, cultivada de Descartes a Husserl. “Em Husserl o conhecimento estava fundado na experiência de si mesmo do ego transcendental. [...] A partir de Heidegger o conhecimento é um simples modo fundado”⁴⁸¹. Aliás, um “modo deficiente do ocupado ter-a-ver com o mundo”⁴⁸².

O teórico dá lugar a um primário orientar-se no mundo. Esse orientar-se no mundo também não é cego, tem sua especificidade, tem um horizonte aberto que permite diferenciar, lidar em meio aos entes. O problema da realidade mostra-se assim numa primeira aproximação: “o real é isto que a compreensibilidade (*Verständlichkeit*) e confiabilidade (*Verlässlichkeit*) que o trabalho de uma diferenciação garantem”⁴⁸³.

Como se pode notar, torna-se muito importante o conceito de *Umgang*, que tem o sentido de lida, de trato com algo, muito próximo do cuidado e do ser-no-mundo. ‘*Umgehen*

⁴⁷⁹ GETHMANN, 1993, p. 227.

⁴⁸⁰ Cf. Op. cit., p. 285.

⁴⁸¹ Op. cit., p. 286.

⁴⁸² HEIDEGGER, 1998, p. 87.

⁴⁸³ GETHMANN, 1993, p. 230.

mit' é lida que tem uma familiaridade com aquilo com que lida, embora não seja um saber explícito enquanto conhecimento. O trato com o mundo não é cego. Diz Gethmann

As análises de Heidegger mostram que a lida com as coisas, a esfera do agir em meio a – relacionado com finalidades, coloca o imprescindível e não tematizado fundamento. Isso não significa que esse ‘lidar com’ acontece de forma cega, mas o agir é muito mais conduzido no âmbito do meio-finalidade-organização (*Mittel-Zweck-Organisation*) através de um momento cognitivo que Heidegger chama de visão circunspectiva (*Umsicht*)⁴⁸⁴.

Neste texto Gethmann refere-se ao parágrafo 15 de *Ser e Tempo*. E para diferenciar-se da relação teoria e prática, atividade e passividade, e também para evitar mal-entendidos, Heidegger usa termos como “*zu-tun-haben-mit*” (ter-a-ver-com), “*umgang mit*” (lidar com), menos propensos a decair na tradição do que “*Handeln*” (agir), como indicado no parágrafo 60 de *Ser e Tempo*.

Heidegger usa o exemplo do utensílio martelo em *Ser e Tempo*. O utensílio faz parte de todo um contexto referencial e somente nele é compreendido. Na lida, trato ou manipulação torna-se disponível para um propósito, útil para algo. Não é primeiro um instrumento teórico, uma posição categórica, mas é instrumento útil na significação imediata, compreendido previamente como instrumento. Não é cognoscitiva a primeira relação, mas de manipulação. O instrumento é alguma coisa a partir da serventia que tem, para isso ou para aquilo. Kusch diz que “a atitude teórica está enraizada no fazer prático”⁴⁸⁵. Para Nunes

O ser-à-mão, acessível na conduta de trato – o ser dos *pragmata* -, é, contudo, o eixo de toda compreensão, porque do ver compreensor imediato, sempre efetivo, da preocupação que abre o ser-à-mão na forma do cuidar, usar e manipular coisas, jamais firmados independentemente das atitudes do intercurso cotidiano que a solicitude reclama, projeta-se, por meio da visão circunspectiva, que se engrena a essa elementar experiência antepredicativa e através da qual a compreensão se desenvolve numa interpretação, a rede das relações de referência que constituem a significatividade⁴⁸⁶.

2.3.5 - A mundanidade do mundo

Na analítica Heidegger caracteriza o ser humano como ser-em, ser-no-mundo. Tomaremos como ponto de partida uma afirmação de Heidegger no parágrafo 19 do texto *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, de 1925, no qual diz que ao se descobrir a estrutura básica do *Dasein*, este deverá mostrar sua condição primária como ser-no-mundo. Com isso se entenderá “como todas as estruturas estão regidas por esse seu caráter

⁴⁸⁴ GETHMANN, 1993, p. 288.

⁴⁸⁵ KUSCH, 2003, p. 167.

⁴⁸⁶ NUNES, 1992, p. 170.

fundamental”⁴⁸⁷. Mais adiante diz ele que “o estar-sendo-em é a constituição de ser do *Dasein*, aquilo em que se funda qualquer maneira de ser deste ente”⁴⁸⁸.

E como Heidegger chega à idéia de mundo com o sentido diferenciado da idéia corrente? No texto de 1919 ele anuncia que na busca da esfera pré-teórica estamos no “cruzamento metódico que decide sobre a vida ou a morte da filosofia em geral, num abismo: ou para dentro do nada, ou seja, da absoluta objetividade, ou conseguimos dar o salto para dentro de outro mundo, ou dito de maneira mais correta, em geral a primeira vez para dentro do mundo”⁴⁸⁹. O que seria este outro mundo, para dentro do qual se deverá saltar, caso não se queira permanecer na esfera da objetividade teórica? Esse outro mundo é a esfera pré-teórica. Na medida em que, como diz von Herrmann⁴⁹⁰, estamos sob o domínio do teórico e amarrados à objetividade ou objetificação dos entes, não se experimenta algo assim como o mundo enquanto mundo. Aqui já falta a experiência do mundo enquanto mundo, pois aparece somente aquilo que está objetivado e desenraizado. Há acesso ao mundo dos entes a partir da abertura teórica.

Com isso Heidegger introduz uma experiência completamente nova do mundo e um conceito de mundo que não pode mais ser compreendido a partir da tradição como a totalidade dos entes, mas sim como totalidade compreensiva que só se mostra no modo de acesso a-teórico, não-reflexivo. Essa idéia de mundo não pode ser igualada ao mundo da vida da fenomenologia reflexiva de Husserl. É “o mundo da vida e da vivência, o mundo da vida, mas o mundo da vida a-teórico”⁴⁹¹.

Quando agora Heidegger caracteriza o *Dasein* em relação com o mundo, ele está colocando o ser humano no horizonte do mundo como abertura de sentido, totalidade de sentido. De acordo com Prauss⁴⁹², o mundo é aquilo que já está originariamente e previamente descoberto na lida prática do *Dasein*. Esse mundo aberto originariamente é que permite a construção posterior de estados teóricos, derivados deste modo primário prático.

O ser humano é o *Da*, o aí do próprio mundo e é no mundo. O mundo é o seu ‘em’, sem ser um espaço extenso. *Dasein* é fundamentalmente ser-no-mundo. Como afirma Figal, “mundo é a conexão das coisas, no qual elas têm’ sentido’, ou seja: no qual elas têm um significado e onde são importantes para quem as vivencia”⁴⁹³. Isso significa que não há primeiramente as coisas, mas sim as coisas enquanto significativas. Ou seja, “a

⁴⁸⁷ HEIDEGGER, GA 20, 2007, p. 196.

⁴⁸⁸ Op. cit., p. 200.

⁴⁸⁹ HEIDEGGER, GA 56/57, 1999, p. 63.

⁴⁹⁰ VON HERRMANN, 2000, p. 22.

⁴⁹¹ Op. cit., p. 22.

⁴⁹² PRAUSS, 1996, p. 12.

⁴⁹³ FIGAL, 2007, p. 13.

significatividade é o modo dentro do qual as coisas se dão. Elas se dão na medida em que se dão como algo determinado na vivência e na conexão da própria relação. Dão-se, na verdade, como algo com que se sabe, de forma mais ou menos marcada, fazer algo”⁴⁹⁴.

Heidegger acredita, dessa forma, que o teórico está enraizado e se funda no pré-teórico. A pergunta pelo sentido do ser, pelo ser do ente, tem o propósito de tornar visível essa condição circular da investigação ôntica. É preciso “quebrar o império geral do teórico”⁴⁹⁵, o que Heidegger pretende com a virada hermenêutica da fenomenologia.

Ser-no-mundo marca todos os possíveis modos de ser do *Dasein*. Originariamente, ou na sua nudez e crueza, o ser humano está implicado com o mundo, é sempre um *Da*, o seu ‘Aí’. Isso distingue radicalmente Heidegger da tradição. Tradicionalmente pensamos o ser humano a partir de alguma objetividade, de um ideal eterno e prévio a ser alcançado, de um elemento absoluto, uma essência. Na visão do ser humano como uma junção de corpo e alma vemos claramente uma dicotomia e, ao mesmo tempo, um elemento prévio e essencial que define o humano, que é a alma, a razão, o espírito. Heidegger vai mostrar que estas construções teóricas escondem suas raízes, o solo de que brotam, e se tornam inautênticas por isso. As diversas concepções antropológicas que buscam se complementar ou combatem entre si tem um solo comum: o ser-no-mundo originário do *Dasein*.

O originário tem esse sentido de descrever a faticidade radical do modo de ser do ser humano, para além de qualquer teorização que estabelece algum ponto arquimédico para assegurar clareza e objetividade. A descoberta do originário, do *Dasein*, implica também numa desconstrução das concepções tradicionais, não porque estejam erradas, mas porque ignoram sua origem e, dessa forma, acabam tornando-se meras elucubrações teóricas que lutam com argumentos e com uma estrutura lógica. Isso tem tudo a ver com o esquecimento do sentido do ser. Já afirmamos que não é qualquer fenômeno que a fenomenologia de Heidegger tem em vista, mas aquilo que se esconde naquilo que se manifesta. Todas as teorias se comportam como se estivessem seguramente assentadas e asseguradas, mas nesse manifestar-se se escondem as condições prévias, ou seja, a própria abertura do ser. E essa abertura não é nenhuma epifania divina, mas uma existência fática, dum ser-no-mundo.

Mesmo uma teoria teológica radica fundamentalmente nas possibilidades de ser do *Dasein*. Com isso não há nenhuma depreciação ou condenação, mas a simples constatação de que quando uma teorização perde contato com aquilo que é sua condição de possibilidade, com o seu ‘Aí’, ela se torna imprópria e inautêntica. Ela não parte do fenômeno mesmo, mas

⁴⁹⁴ Op. cit., p. 13.

⁴⁹⁵ TIETZ, 2005, p. 41.

sempre de elementos teóricos prévios, de doutrinas, de conceitos, de leis. Isso, contudo, é sua condição indepassável: a princípio e em geral comparece o habitual, o que já está disponível através da linguagem, do conceito, da tradição. A fenomenologia do ponto de vista fenomenológico (como Heidegger a caracteriza na introdução de *Ser e Tempo*) desperta para aquilo que está sempre pressuposto e que é condição para que o que se manifesta se manifeste. Há já sempre certa ‘rede’ que agarra algumas coisas, enquanto deixa outras passar.

Mas voltando ao ‘mundo’, ao *Dasein* como ser-no-mundo, temos neste existencial a indicação de que o ser humano não é “primeiro um existente para si e, além do mais, tem uma relação para com o mundo. O ser-no-mundo ‘é’ já o próprio homem”⁴⁹⁶. O originário não é uma relação entre consciência e mundo, entre dois entes prévios que se encontram casualmente em algum momento. O ser-no-mundo é o próprio *Dasein*, ele é tal enquanto no mundo, ‘aí’. Primariamente a relação com o mundo não é uma relação de conhecimento teórico, mas simplesmente um ‘ter a ver com’ que pode autonomizar-se e dar origem a diversos comportamentos, tais como o conhecimento teórico⁴⁹⁷.

Além de a existência ser essencialmente no mundo, ela tem também a tendência de sucumbir ao próprio mundo, no envolvimento com os entes e acontecimentos do seu entorno. Não há uma relação neutra e indiferente com o mundo. Nessa tendência ao decaimento, o *Dasein* se entende a partir dos entes, das coisas e das suas determinações, do mundo com o qual ele mesmo ‘tem a ver’. Dito de outra forma, a existência, em sua conduta, se deixa determinar por aquilo que ela procura, por aquilo com que lida. Aquilo que já se possui encaminha e determina a busca para frente. No entanto, não se pode separar a existência do mundo, pois não teríamos mais a própria existência. A existência é numa determinada relação com o mundo. A existência está faticamente sucumbida, decaída no seu mundo e isso não é um fenômeno negativo, como Heidegger irá mostrar em *Ser e Tempo*, mas é o modo como o ser-no-mundo se realiza efetivamente, na medida em que não há nenhum lugar externo ao mundo que possa lhe indicar objetividade. Contudo, isso não pode levar a esquecer o ser da existência enquanto poder-ser, enquanto possibilidade: *Dasein* é ser em busca do próprio ser enquanto poder-ser. Não ‘é’, propriamente, mas é no modo do poder-ser.

A compreensão do *Dasein* como poder-ser, como possibilidade, nos remete novamente para o fenômeno do tempo. O poder-ser extrapola o presente, o simultâneo, e exige o futuro, o depois. O sair ao encontro no agora, ‘aparecer’, estar ‘presente’ são eventos que sucedem no mundo, a partir do modo do tempo presente. A crítica de Heidegger se dirige para a

⁴⁹⁶ HEIDEGGER, GA 21, p. 173.

⁴⁹⁷ Cf. Op. cit., p. 173.

compreensão metafísica do “tempo orientada a partir do agora”⁴⁹⁸. Não pretende nenhum extra ou supratemporal, mas busca uma caracterização do tempo a partir do fenômeno ele mesmo, da temporalidade.

No cotidiano o tempo se entende a partir do agora e foi por essa compreensão vulgar de tempo, ‘tempo de agora’, que fomos até agora regidos. Um exemplo dessa experiência cotidiana do tempo, que “calcula os acontecimentos mundanos que saem ao encontro”, é a “investigação teórica dos acontecimentos mundanos, simplesmente como acontecimentos em que há mudança de lugar [...]. Esta investigação do mundo que o calcula teoricamente é o descobrimento e a determinação da natureza”⁴⁹⁹.

Importa conseguir desvencilhar-se das determinações da cotidianidade. Heidegger propõe, em *Ser e Tempo*, a angústia como aquilo que nos traz de volta para nossa condição originária no mundo. Ela tem o poder de desarranjar a familiaridade e previsibilidade, de cortar as remissões naturais e óbvias dos envoltórios. Na formulação de Dartigues, “a angústia permite, em suma, uma espécie de redução fenomenológica existencial: o que é reduzido, mas entre parênteses, são as significações banais e utilitárias do mundo”⁵⁰⁰. O que sobra é a mundanidade do mundo, o *Dasein* que se torna estranho para si mesmo, o espanto diante do mundo. Através da percepção da finitude, do seu ser para a morte “o homem torna-se então lúcido e livre, desembaraçado da sedução dos interesses imediatos e do anonimato do ‘se’”⁵⁰¹.

O *Dasein* se percebe temporal e envolvido na trama do tempo, existência finita. Reconhece que todos os seus envoltórios e explicações também estão enraizados no fenômeno do tempo. Diz Dostal⁵⁰², pelo fato do *Dasein* ser temporal, também a sua capacidade de encarar as coisas de um ou outro modo acaba sendo temporal, assim como acontece com o entendimento de si mesmo e o entendimento do próprio ser. O horizonte para a questão do ser é o tempo. O *Dasein* como ser-no-mundo é no tempo. E por isso, “não há proposições, significados nem teorias atemporais. Tudo isso são modos de ser do *Dasein*, tão históricos e temporais quanto ele é”⁵⁰³, que tem lugar no mundo enquanto mundanidade, não espaço físico, mas horizonte de significação.

2.3.6 - Conhecer: modo derivado do estar-sendo-em da *compreensão*

⁴⁹⁸ HEIDEGGER, GA 21, p. 194.

⁴⁹⁹ Op. cit., p. 199.

⁵⁰⁰ DARTIGUES, 2005, p. 117.

⁵⁰¹ Op. cit., p. 119.

⁵⁰² DOSTAL, in GUIGNON, 1993, 173.

⁵⁰³ INWOOD, 2004, p. 82.

A questão que nos importa é a compreensão do conhecimento como um modo de ser do *Dasein*. E o *Dasein* é, com mostramos, fundamentalmente um ser-em. A tese heideggeriana do ser-no-mundo é uma das suas grandes contribuições e representa o elemento introduzido para superar a forma tradicional e explicitamente husserliana de tratar a relação consciência e mundo. É preciso, então, trabalhar o modo de ser-em do *Dasein*, a mundanidade do mundo, mostrar o que implica tal concepção e derivar desta tese as conseqüências para o conhecimento.

Em *Ser e Tempo*, mas também nas reflexões anteriores, Heidegger realiza uma longa investigação sobre ‘ser-no-mundo’. Qual o sentido de tal esforço? O que ser-no-mundo contribui para o nosso tema? E, sobretudo, o que tem de tão importante nessa expressão cunhada por Heidegger? Gethmann expressa bem a tarefa em vista:

[...] mostrar que o sujeito humano não pode ser separado da sua relação com o mundo pela ‘redução transcendental’. Junto a isso tem o papel importante a tese de que os atos teóricos (o ‘conhecer’) não têm nenhum posto especial na totalidade relacional. Também o conhecer é um modo fundado do ser-no-mundo, e isto vale independentemente de a filosofia ser um comportamento teórico⁵⁰⁴.

Primeiro, não há como compreender autenticamente o ser humano separando-o do mundo. Segundo, o conhecimento não detém um posto especial entre os diversos modos de ser do *Dasein*. O conhecimento é um modo de ser derivado do modo fundamental do ser-em. Todo esse discurso só é possível pelo fato de se estar no nível teórico, estar em exercício o comportamento teórico. O filosofar não pode deixar de ser um comportamento teórico, no entanto, normalmente tem suas raízes (esquecidas) no mundo prático.

Mas detenhamo-nos um momento sobre a não possibilidade de separação entre o sujeito humano e o mundo. Sempre dizemos que tradicionalmente há um dualismo sujeito e objeto, um fora e um dentro no ato do conhecimento. Nas tradições religiosas o ser humano tem uma essência que está fora do mundo, algo como um ‘estar no mundo, mas não ser do mundo’.

Heidegger não pode ter em mente essa idéia objetivista de mundo. Não está em questão a elaboração de juízos sobre elementos da fé, aceitando ou condenando o procedimento religioso, científico ou outro. Heidegger está fazendo filosofia, verificando as possibilidades e limites do conhecer humano a partir do modo fundamental de ser do ser humano. O nível em que Heidegger se movimenta é anterior às diversas diferenciações e sua ‘condição de possibilidade’.

⁵⁰⁴ GETHMANN, 1993, p. 27.

Em *Ser e Tempo* Heidegger indica que implicações há para a compreensão do conhecimento como condição prévia já sempre pressuposta do ser-em um mundo: “Se perguntarmos agora o que é que se mostra quando o conhecimento mesmo é fenomenicamente constatado, teremos de afirmar que o conhecimento mesmo se funda de antemão em um já-ser-em-meio-ao-mundo, que constitui essencialmente o ser do *Dasein*”⁵⁰⁵. Dessa forma “o conhecimento é uma modalidade de ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo”⁵⁰⁶.

Na sua crítica à separação entre consciência e mundo o autor tem em vista explicitamente a teoria de Husserl. É a esfera da consciência pura que Heidegger questiona e considera uma ‘construção’. “Negando o posto especial nos atos teóricos Heidegger põem em dúvida a possibilidade da ‘atitude teórica pura’ promovida por Husserl. Segundo Husserl os atos intencionais na reflexão podem ser tematizados enquanto objetos imanentes e, como tal, investigados”⁵⁰⁷.

Heidegger não se opõe à idéia da intencionalidade como realização que seja realização sempre de algo, idéia como sempre idéia de algo, mas não pode concordar com a tematização teórica desta. Nisto pode-se perceber uma diferença clara entre ‘mundo’ em Heidegger e em Husserl. De acordo com Gethmann⁵⁰⁸, para Husserl o mundo é o âmbito universal do fenomenologicamente redutível, enquanto para Heidegger o mundo é um horizonte irreduzível e sempre já válido. Enquanto para Husserl o sujeito transcendental (o elemento ‘constituente’ da relação) precisa ser fora do mundo, para Heidegger o eu constituinte não é sem mundo, é sempre *Dasein*. Colocar entre parênteses o mundo significa impossibilitar a própria realização do questionamento. Mundo não é aquilo que o *Dasein* não é, ou de outra forma ainda, mundo não é outra coisa que o próprio *Dasein* e o *Dasein* não é outra coisa que (no) mundo. Mundo é um caráter do *Dasein* mesmo.

Esse existencial causa dificuldades na interpretação enquanto não se estiver no horizonte da fenomenologia hermenêutica. No caso da analítica existencial não pode ser compreendido como um espaço extenso povoado de objetos, seres humanos e comportamentos. É antes o âmbito da abertura na qual estes diversos ‘entes’ se manifestam e são.

⁵⁰⁵ HEIDEGGER, 1998, p. 87.

⁵⁰⁶ Op. cit., p. 87.

⁵⁰⁷ GETHMANN, 1993, p. 27.

⁵⁰⁸ Op. cit., p. 28.

Aqui se pode falar em mundo constituinte e constituído. No caso de *Ser e Tempo* mundo é ‘aquele’ no qual os seres humanos já sempre vivem, compreendem a si mesmos e os demais entes do entorno e que pode ser chamado de mundo constituinte. O mundo constituído é aquele do âmbito científico ou dos mundos diferenciados por algum elemento teórico organizador e externo. Observa Gethmann que “a linha de demarcação entre o âmbito da diferenciação metódica do constituído e do constituinte não pode ser exatamente aquela entre mundo transcendental e sujeito sem mundo”⁵⁰⁹. Nas palavras de Nunes, “a própria noção de objeto, com que lida a Teoria do Conhecimento, pressupõe o mundo como termo da transcendência do *Dasein*”⁵¹⁰. Não tem sentido o ‘objeto’ senão já dentro da abertura do ser, da abertura do mundo. Ou seja,

‘Objeto’ vem de *ob-jectum*, aquilo que é posto diante do sujeito, e com que ele se defronta. Mas para que haja esse confronto, de tal modo que o objeto do conhecimento se oponha ao sujeito que o apreende, será preciso que as coisas nos sejam dadas, e que os entes, de qualquer forma, se nos tornem acessíveis num ‘horizonte de realidade indeterminada’ já abrangido pelo *Dasein*. O conhecimento, enquanto correlação irreversível do sujeito e do objeto – do sujeito que apreende o objeto e do objeto que determina as representações do sujeito – só é possível mediante a transcendência da conduta, que se espalha no mundo sem estar dentro dele”⁵¹¹.

Nesta relação de constituinte e constituído o *Dasein* e o mundo não ocupam alguma extremidade dos pólos. Ambos constituem-se mutuamente. O *Dasein* é essencialmente ‘no mundo’, com os outros, e mundo é abertura que acontece no acontecer do *Dasein*.

A crítica heideggeriana à idéia metódica da redução fenomenológica e também da demarcação husserliana entre eu e mundo conduz para uma mudança no pensamento sobre a constituição fenomenológica. Enquanto Husserl põe a tarefa de mostrar a gênese de um modo de objetividade na totalidade da consciência vivencial, a tarefa de Heidegger soa como um mostrar a gênese da limitação e autonomização de um determinado modo de ser (por exemplo o *Vorhandenheit* científico) para fora da totalidade de um mundo histórico-fático⁵¹².

Heidegger tem em vista mostrar como, a partir da faticidade, da não separação originária entre consciência e mundo, pode-se estabelecer algo como uma ciência, uma teoria. Ao invés de enfrentarem-se duas teorias, duas ‘ciências’ em luta pelo primado na verdade, propõem um regresso ao modo de ser originário dessas duas teorias ou ‘ciências’ para encontrar o solo comum do qual brotam.

Benedito Nunes caracteriza esse âmbito originário e prévio do mundo da seguinte forma:

“[...] a relação com o mundo, que descortinamos sob a forma de engajamento pré-reflexivo, nada tem de um liame natural, como o que liga uma coisa a outra coisa; ela é diferente do nexa

⁵⁰⁹ Op. cit., p. 29.

⁵¹⁰ NUNES, 1993, p. 73.

⁵¹¹ Op. cit., p. 73.

⁵¹² Op. cit., p. 31.

construído pelo sujeito, que se acrescentaria à sua ‘natureza’ ou à sua ‘essência’, pospondo-se ao comércio que entretém com os objetos. Trata-se, se quisermos, de um liame mais primitivo e fundamental do que a relação entre sujeito e objeto a que se limitou a teoria neokantiana do conhecimento”⁵¹³.

Em *Ser e Tempo* Heidegger utiliza com muita frequência a palavra compreender. Esse compreender é também um modo de ser do *Dasein* e pode ser visto como uma contraposição ao saber objetificador da tradição metafísica. A fenomenologia do conhecimento que se anuncia no seu pensamento remete para a questão da compreensão e para a sua relação com as formas lógicas do enunciado. Figal, referindo-se à importância da hermenêutica no contexto filosófico atual, diz que “quanto mais claro se torna a situação de que todo pensar e conhecer são marcados lingüisticamente e comprometidos com a ambigüidade da linguagem, tanto mais raramente se acredita em certezas formuláveis de forma final e unívoca”⁵¹⁴. Uma nova forma de encarar a compreensão faz-se notar na reflexão sobre o conhecimento e outras áreas da filosofia.

Stein⁵¹⁵ mostra que saber e compreender são duas formas de manifestação do conhecimento e nelas se encontra a diferenciação entre dimensão argumentativa e dimensão compreensiva. Há níveis de diferenciação entre o pensar e o compreender, tanto que “todo compreender é um pensar e um conhecimento, mas nem todo o pensar e conhecimento é um compreender”⁵¹⁶. Isso porque o compreender vem antes do pensar. Há uma estrutura compreensiva dentro da qual o pensar e o conhecimento se manifestam. Esta estrutura é prévia e introduz uma diferença entre níveis do pensar. Essa diferença aparece na forma como o conhecimento é abordado pelas teorias do conhecimento e pela fenomenologia do conhecimento. Uma delas se caracteriza por antecipar o espaço de possibilidade da outra que, por sua vez, oculta esse espaço prévio naquilo que torna manifesto. Como diz Stein,

As teorias do conhecimento se ocupam com aquele modo de conhecer que é desenvolvido na esfera enunciativa e argumentativa. A fenomenologia do conhecimento não despreza esta esfera da teoria do conhecimento, mas lhe acrescenta um conhecimento marcado pela compreensão, que pode ser descrita mediante certos elementos daquilo que chamaremos mais tarde fenomenologia hermenêutica. Como não renuncia ao processo de conhecimento aquele que fala da estrutura prévia do conhecimento enunciativo, antepondo-lhe apenas operativamente uma pré-compreensão, a fenomenologia do conhecimento envolve ambos os aspectos do pensar e do conhecer: o enunciativo e o compreensivo⁵¹⁷.

Através da fenomenologia hermenêutica introduz-se uma nova dimensão, ou seja, a estrutura prévia de sentido, a pré-compreensão. Ela marca o conhecimento enunciativo pelo

⁵¹³ Op. cit., p. 73.

⁵¹⁴ FIGAL, 1996, p. 11.

⁵¹⁵ STEIN, 2004, p. 198.

⁵¹⁶ Op. cit., p. 198.

⁵¹⁷ Op. cit., p. 199.

fato de ser o horizonte prévio no qual aquele pode ser. Essa pré-compreensão “será pensada como uma espécie de *a priori* hermenêutico, de transcendental não-clássico e, portanto, de caráter estrutural, mas de certo modo contingente, na medida em que participa e sustenta um modo de acontecer, um modo de dar-se”⁵¹⁸. Para além do projeto kantiano, a fenomenologia não pretende um conhecimento objetivo e objetivamente fundado.

A fenomenologia hermenêutica mostra o que acontece com qualquer projeto filosófico, com qualquer teoria do conhecimento, qualquer ciência particular: que está sempre enraizado e opera com uma pré-compreensão que, por sua vez, é um modo de ser no mundo de um determinado ente, o ser humano. Nestes diferentes níveis que são revelados pela fenomenologia do conhecimento produz-se uma modificação na compreensão da relação entre sujeito e objeto. Como ela se manifesta? Stein diz que

Se no nível enunciativo, a estrutura sujeito-objeto é o estatuto que sustenta qualquer possibilidade de apresentar pretensões de validade, no nível operativo e hermenêutico, o conhecimento se move para além do esquema sujeito-objeto. A pré-compreensão e a autocompreensão que acompanham todo o conhecimento e toda a interpretação, manifestam uma estrutura prévia em que a relação sujeito-objeto, que representa a marca de toda a metafísica tradicional, é envolvida por um acontecer e um vir ao encontro que conduz à compreensão do ser e à autocompreensão⁵¹⁹.

Se na esfera do discurso enunciativo o que se manifesta é tratado como objeto, na fenomenologia hermenêutica há uma descrição do lugar aberto em que acontece a manifestação, o dar-se. Enquanto a descrição do lugar aberto, prévio ao discurso enunciativo, a descrição fenomenológica inaugura um novo paradigma que é, embora sem ser normalmente explicitado, sempre pressuposto em outros paradigmas.

Ao introduzir o elemento da compreensão, esse novo modo de pensar arrasta consigo a questão antropológica. O compreender é sempre o modo de ser do ser humano no mundo, compreendendo já sempre o ser enquanto compreende a si mesmo. Exige-se uma nova abordagem do ser humano, uma destruição das imagens tradicionais e uma abordagem a partir da condição indepassável do ser-no-mundo. Essa nova ‘antropologia’ é condição para superação da relação sujeito e objeto no conhecimento e “irá exigir que se redefina o ser humano desde um lugar sempre implícito em todas as definições, e que vai sendo explicitado à medida que se toma o ser humano como ser-no-mundo, portanto marcado por uma especificidade inalienável, a de ser formador de mundo, constituidor de sentido”⁵²⁰.

⁵¹⁸ Op.cit., p. 199.

⁵¹⁹ Op. cit., p. 200.

⁵²⁰ Op. cit., p. 202.

Que nova antropologia irá surgir? Deverá ser tal que se desvencilhe das determinações que marcaram a tradição metafísica, sobretudo da marca do tempo enquanto presente. Não mais como um objeto presente, mas agora como possibilidade. Casanova assim o caracteriza:

O ser-aí não é algo simplesmente subsistente de antemão, do qual se extravia por uma circunstância qualquer e ao qual ele precisa retornar por intermédio de um movimento reflexivo posterior. Ao contrário, o ser-aí é poder-ser e se mantém como poder-ser apesar de todas as configurações possíveis de si mesmo em que venha a efetivamente se apresentar⁵²¹.

E, mais adiante diz o mesmo autor que, para que esse ente chamado *Dasein* possa descobrir-se em seu ser precisa já sempre ter assumido um modo possível de ser, precisa já sempre ser no modo de possibilidade já tendo assumido uma forma possível de ser. Lembrando as palavras de *Ser e Tempo* de Heidegger, diz que as características desse ente não são mais propriedades no sentido tradicional, de um ente simplesmente dado que é desta ou daquela maneira. O que este ente é, suas características, não são mais do que modos possíveis de ser⁵²². É a compreensão que tem papel decisivo nesses modos possíveis de ser.

Na tradição parte-se do pressuposto de que a relação do ser humano com o mundo é originariamente uma relação de conhecimento, não de compreensão no sentido da fenomenologia hermenêutica. Diz Casanova⁵²³ que a relação entre o ser humano e o mundo acaba sendo uma relação entre dois entes simplesmente dados, entre percepção e ser, entre sujeito representacional e objeto representado e assim por diante. Ou seja,

O homem é aqui assumido como um ente dado que tem acesso à exterioridade por meio de alguma instância previamente constituída e que está em condições, conseqüentemente, de perguntar sobre o modo de ser desta exterioridade. A questão é que essa relação entre um sujeito cognoscente tomado em sentido maximamente amplo e um objeto conhecido já repousa necessariamente sobre uma abertura previamente constituída. Para que um sujeito possa aparecer como sujeito e a objetividade como objetividade, é preciso primeiramente que o horizonte de sua constituição já tenha se instaurado. O sujeito e a objetividade não se apresentam desde o princípio como coisas dadas, mas se derivam de uma dimensão mais originária que eles sempre incontornavelmente pressupõem⁵²⁴.

Heidegger indica isso no final do parágrafo 13 de *Ser e Tempo*, ao dizer que

As já expostas relações de fundamentação dos modos de ser-no-mundo constitutivos do conhecimento do mundo mostram claramente o seguinte: no conhecimento o *Dasein* alcança um novo estado de ser em relação ao mundo já sempre descoberto no *Dasein*. Esta nova possibilidade de ser se pode desenvolver de forma autônoma, converter-se em tarefa e assumir, como ciência, a direção do ser-no-mundo. No entanto, o conhecimento não cria pela primeira vez um '*commercium*' do sujeito com o mundo, nem este *commercium* surge por uma atuação do mundo sobre um sujeito. O conhecimento é um modo de existir (do *Dasein*) que se funda no

⁵²¹ CASANOVA, 2006, p. 14.

⁵²² Cf. HEIDEGGER, 1998, § 9.

⁵²³ CASANOVA, 2006, p. 22.

⁵²⁴ Op. cit., p. 22.

ser-no-mundo. Essa é a razão pela qual o ser-no-mundo reclama, enquanto constituição fundamental, uma interpretação prévia⁵²⁵.

Há uma estrutura primeira e originária da qual deriva o conhecimento, chamada ser-no-mundo. Portanto, antes de assumir o conhecimento a partir de dentro dele mesmo, é preciso investigar o modo de ser do ente que conhece para que apareça o seu modo de ser ‘conhecer’.

Trata-se de mostrar como o conhecimento não existe por si mesmo, numa esfera autônoma, como que pairando no ar. O conhecimento é um modo de ser de um determinado ente, ou seja, um ente que existe conhecendo. Como tal, o conhecimento acontece a partir do modo de ser deste ente e tem o seu modo de ser. O modo de ser deste ente que conhece é existir conhecendo. O conhecer vem marcado pelo modo de ser deste ente e o modo de ser deste ente se caracteriza também pelo conhecer.

É preciso então resolver o problema: demonstrar qual é o modo de ser deste ente que conhece, a fim de podermos caracterizar o próprio conhecer e o conhecimento. A descrição desse ente que tem o modo de ser do conhecer não pode ser uma antropologia nos moldes metafísicos. Mas Heidegger não tem simplesmente à disposição os elementos com os quais avançar. Podemos dizer que ele conquista tanto a pergunta como o método e as respostas que aos poucos obtém. Esses elementos são alcançados conjuntamente.

Em 1919/1920, no texto *Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, ao falar da fenomenologia enquanto ‘ciência originária da vida fática em si’, Heidegger ressalta a idéia do surgimento das ciências a partir do mundo da vida fático. Ou seja, “ciências são conexões de expressão (*Ausdruckszusammenhänge*) a que se elevam determinadas áreas do que chega ao encontro na vida fática” e “ciência é um contexto apresentador (de expressão) de um âmbito da vida fática”⁵²⁶.

O problema é que o solo da experiência originária, a vida fática, some quando realça um determinado aspecto de si mesmo. Diante do que aparece, do recorte, desaparece o todo de onde surge essa possibilidade. Por isso, a fenomenologia deve ser a ciência originária da vida em si, não desse ou daquele recorte do mundo da vida, mas da vida em si.

A questão é como preparar o solo da experiência onde há somente determinados recortes da vida fática. É preciso achar o caminho de volta para casa, para a origem. Mais tarde Heidegger terá de ampliar o problema: é preciso inclusive re-descobrir que há um lugar para onde voltar, ou seja, lembrar do esquecimento que foi esquecido.

⁵²⁵ HEIDEGGER, 1998, p. 88 e 89.

⁵²⁶ HEIDEGGER, GA 58, 1993a, p. 65 e 66.

3 – DIFERENÇA ONTOLÓGICA, FINITUDE E FUNDAMENTAÇÃO

3.1 - Diferença Ontológica

Acabamos de enfatizar a centralidade da questão do sentido do ser no pensamento de Heidegger. Vamos agora mostrar que esse pensamento tem suas raízes na assunção da finitude como horizonte a partir do qual se há de encarar as possibilidades e os limites de qualquer empreendimento humano. A finitude da condição humana deixa sua marca no que o ser humano realiza. O conhecimento humano é finito e isso aparece na analítica existencial e na revisão e desconstrução da metafísica. Se a partir do horizonte do infinito o conhecer reconhece suas limitações, mas sempre aposta na possibilidade de uma verdade fora do tempo e trabalha na elaboração de teorias que possam sustentar essa crença, ao aceitar a finitude acontece uma verdadeira revolução. Não há somente um reconhecimento do caráter fragmentário e inconcluso do conhecimento, mas da fundamental responsabilidade do *Dasein* enquanto abertura do ser, compreensão do ser, no que se refere ao que as coisas são ou não são, ao fato de serem e não não-serem. Elimina-se a objetividade pura e simples e acontece o

reconhecimento e o espanto diante do fato de que algo é, e é unicamente pela razão de que há o ente que compreende o ser, compreende a si mesmo e ‘existe’ enquanto compreende o ser.

A pergunta pelo sentido do ser não é por acaso a pergunta que acompanha Heidegger ao longo de sua vida filosófica. Ela introduz a diferença que tem potencial para superar a relação objetificadora que trabalha com os entes já disponíveis, deslocando e desfazendo a captura da qual o conhecer é vítima ao manter-se voltado para os objetos. A pergunta pelo sentido do ser desloca a atenção dos entes para o ser, ou seja, para as condições do dar-se dos entes. É o que aparece em *Ser e Tempo* como a passagem dos entes para o mundo, da cotidianidade imprópria e inautêntica para a propriedade e autenticidade sem, com isso, sair da condição de ser-no-mundo, histórica, finita, cotidiana. Essa questão do sentido do ser não é mais a pergunta por um fundamento tradicional, mas por um fundamento a partir da mudança da compreensão do tempo, da consideração da historicidade e temporalidade do *Dasein*, como mostraremos. Ela pergunta pelo lugar que já sempre é ocupado pelo *Dasein* quando ele conhece, quando ele teoriza. Esse lugar é a abertura do ser, a transcendência. Com isso já são deslocadas as questões clássicas do conhecimento.

Gadamer⁵²⁷, nas suas recordações sobre os anos iniciais em que conhecera Heidegger, afirma que havia uma idéia na qual o mestre insistia com certa freqüência nos cursos de 1923 e 1924. Essa idéia aparecia na expressão “diferença ontológica” que Heidegger usava com certa entonação, como que apontando para algo fundamental e decisivo no seu pensamento. Soava como se se tratasse de algo mágico. Não era uma diferença feita por nós, pois “a diferença não é algo que alguém realize, mas estamos postos nesta diferença” e “a diferença não é algo que se faz, mas algo que se dá, que se abre como um abismo. Algo se separa. Um surgir acontece”⁵²⁸. Não é algo que pode ser produzido pelo homem e nem capturado pelos instrumentos de que ele dispõe. É algo que se dá e mostra o abismo que se esconde por detrás dos fenômenos. Não é, no entanto, algo mágico, mas algo que “enraíza o pensar filosófico na existência humana fática”⁵²⁹. Na abertura do *Dasein* acontece o desocultamento e, ao mesmo tempo, o ocultamento. Esse ocultamento não pode ser de todo resolvido, pois “em toda auto-explicação do ser-aí se produz um encobrimento. Todo ser-aí se entende a partir do seu entorno, de sua vida cotidiana e se articula na forma da linguagem na qual ele se move”⁵³⁰. A hermenêutica da faticidade tem a função de ir contra o ocultamento que se produz na cotidianidade, através da auto-explicação do ser-aí. Mas não há a possibilidade de total

⁵²⁷ GADAMER, 2002.

⁵²⁸ Op. cit., p. 258.

⁵²⁹ Op. cit., p. 360.

⁵³⁰ Op. cit., p. 362.

desocultamento. Haverá sempre o jogo de velamento e desvelamento. Haverá sempre algo que se mantém oculto na manifestação do ente. O esquecimento faz parte da vida humana, há sempre alguma névoa nos rodeando. Nem por isso deixa de ser necessário o trabalho de “desmontar com o pensamento os ocultamentos, retornar às experiências originárias e elevá-las a conceitos”⁵³¹. Estamos na diferença ontológica.

Desde o início do seu itinerário intelectual, Heidegger aponta para algo que sempre escapa, do qual não se consegue nunca dar conta, que fica impensado naquilo que se pensa, não dito naquilo que se diz. Há uma tendência para o encobrimento, para o velamento, “algo maior que determina aquilo que nós conseguimos apanhar em cada momento pelo nosso conhecimento. Mas este algo maior é exatamente algo que nos situa na finitude”⁵³². Quando introduz a questão do sentido do ser, Heidegger apresenta essa dimensão que fica encoberta, esse horizonte de “sentido que está dado, que é o vivido atrás de nós, de onde extraímos constantemente o sentido com que interpretamos a nós mesmos no presente e realizamos os nossos projetos para o futuro”⁵³³.

O nível fundamental e originário não é objetivável, não cabe nas descrições que são feitas tomando como base o modelo explicativo dos entes disponíveis dentro do mundo. É o nível da abertura originária, pré-compreensiva, condição pela qual os entes são o que são. Há uma diferença entre o nível do ser e o nível do ente, entre o hermenêutico e o apofântico, entre a abertura ela mesma e os entes que se manifestam nesta abertura. O nível originário, do sentido do ser, é aquilo que permanece velado quando algo se manifesta como ente. O ser é o velado; o ente, na sua manifestação, é aquele que vela. Por isso Heidegger persegue insistentemente a questão do sentido do ser, pois nela está o exercício da manifestação daquilo que permite o aparecimento do ente, ou seja, as condições existenciais e finitas onde o ente se dá. Há nisto uma dificuldade, pois não é com uma linguagem construída a partir da manifestação do ente, apofântica, que será possível evidenciar aquilo que não se deixa objetivar nem objetificar. O fenômeno que Heidegger persegue é diferente do fenômeno da fenomenologia de Husserl, como já mostramos. A fenomenologia de Heidegger ocupa-se mais com o fenômeno que se esconde, e menos com aquele que se manifesta. Esse fenômeno não é objetivável, mas é condição de possibilidade para que os objetos se dêem.

A crítica da metafísica é a crítica ao ‘esquecimento do ser’, que busca mostrar o encobrimento e superá-lo por meio da explicitação dos pressupostos das representações da

⁵³¹ Op. cit., p. 366.

⁵³² STEIN, 1991, p. 33.

⁵³³ Op. cit., p. 34.

metafísica. Essa é, para Heidegger, a tarefa da filosofia. A novidade é esse segundo nível, ocultado pela cotidiana ocupação com os entes, pelas racionalidades, pelo *logos*. Dito de outra maneira, esse nível é o nível da compreensão, condição existencial do ente humano, o pano de fundo (o ser) a partir de onde os entes são o que são. O *Dasein* existe compreendendo. Sempre entende de algo a partir de um fundo de compreensão que organiza, sistematiza e permite que esse algo se manifeste como isto ou aquilo. E a manifestação de algo como algo acontece na linguagem. Na própria linguagem aparece uma estrutura dupla. Há o elemento lógico e semântico, mas também o elemento da compreensão. Por isso, uma “análise puramente lógica ou semântica seria uma análise que esquece uma dimensão do compreender, porque ela se fixa no puramente presente do compreender”⁵³⁴.

A compreensão, no sentido que Heidegger lhe dá, é algo “que faz parte do modo de ser-no-mundo”⁵³⁵. Vai para além dos objetos, na direção do mundo, para a condição de possibilidade do dar-se dos objetos. O compreender, “na medida em que se ocupa com os objetos no mundo, ele se ocupa com o discurso que trata das coisas, discurso apofântico, discurso lógico-semântico”⁵³⁶. Esse é o nível explicativo das ciências que se ocupam de entes específicos. A filosofia, no entanto, deve situar-se na tarefa do compreender como “alguém que está no mundo mas descreve também o mundo, isto é, fala sobre a estrutura do mundo” e que, por isso, “não tem propriamente objeto, mas descreve as condições de possibilidade dos objetos ou do conhecimento dos objetos”⁵³⁷. Não atenta unicamente para as coisas dentro do mundo, mas para o próprio mundo enquanto abertura dentro da qual os objetos são e aparecem. Desvia a atenção das ocupações e lidas cotidianas com os objetos e focaliza no ser dos objetos e lidas. Esse pensar extrapola a maneira de argumentar da tradição metafísica, porque ligada ao modo de ser-no-mundo do *Dasein*.

Na sua fenomenologia hermenêutica Heidegger “acrescenta um aspecto prático na medida em que descreve o ser humano como ser-no-mundo que desde sempre já se compreende a si mesmo no mundo, mas só se compreende a si mesmo no mundo porque já antecipou sempre uma compreensão do ser”⁵³⁸. Qualquer compreender está sempre ligado ao modo prático de ser-no-mundo do *Dasein*. Não há um sentido puro, pois já somos sempre faticidade e é na condição humana que tudo é ancorado. O ser humano sempre é, fundamentalmente, “faticidade, é jogado, quer dizer, enquanto faticidade é jogado no mundo,

⁵³⁴ STEIN, 1996, p. 59.

⁵³⁵ Op. cit., p. 60.

⁵³⁶ Op. cit., p. 60.

⁵³⁷ Op. cit., p. 60.

⁵³⁸ Op. cit., p. 61.

já sempre está presente junto das coisas e é possibilidade”⁵³⁹. Essa condição joga para dentro de um círculo interpretativo no qual há sempre um pressuposto ineliminável e determinante e que é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade da interpretação. Há o ‘enquanto’ que é mais originário do que as determinações teóricas e os conceitos. ‘Algo enquanto algo’ afasta de uma suposta posição neutra e vazia, de um ponto zero, de um início absoluto. Não há primeiro objetividades, entes um diante do outro, ou um sujeito e um objeto como duas coisas, uma diante da outra. Assim como a intencionalidade de Husserl ensina que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, no presente caso o sujeito é sempre sujeito no mundo e o mundo é o mundo do sujeito. Não há uma rígida separação entre eles e nem é possível colocar entre parênteses o mundo. Não há uma instância exterior ou uma posição privilegiada e objetiva.

O *Dasein* se compreende no mundo estando já sempre em relação, agindo e interagindo com ele. Seu compreender é condicionado pela própria relação com o mundo. Somos sempre historicamente situados e carregamos esta carga histórica conosco, o que impede qualquer pretensa compreensão plena. Somos fato concreto, envolvido pela história, pela cultura e este é o lugar a partir de onde compreendemos e somos. Ou seja, “nunca somos transparência. Sempre somos um projeto já projetado, somos um jogo que já sempre foi jogado”⁵⁴⁰. Ao interpretar há sempre um resto ou um ‘mais’ que se mantém oculto, que sustenta o aparecimento dos entes e nunca pode ser totalmente recuperado.

Salienta Stein que “as estruturas lógicas não dão conta de todo o nosso modo de ser conhecedores das coisas e dos objetos, e aí somos obrigados a introduzir [...] o elemento da interpretação”⁵⁴¹. Ao lado da estrutura lógica, do elemento formal e semântico deverá ser introduzida a hermenêutica. A fenomenologia de Heidegger será hermenêutica, ou seja, precisa considerar a historicidade e a cultura que precedem a pretensão de clareza e evidência da consciência pura. Os objetos sempre são acessados via significado, dentro de uma cultura e história determinados.

Embora a interpretação seja deficiente aos olhos da lógica, ainda assim, talvez ela seja a forma mais sábia, aquela de que somente a filosofia se dá conta⁵⁴². Nem a empiria e nem a razão absoluta serão o fundamento da verdade, mas a condição humana, manifesta no discurso e na linguagem e enraizada na cultura e na história. A verdade se encontra ligada ao tempo, não na fuga da temporalidade. Ela não é, originariamente, adequação da inteligência à coisa,

⁵³⁹ Op. cit., p. 63.

⁵⁴⁰ Op. cit., p. 64.

⁵⁴¹ Op. cit., p. 18.

⁵⁴² Cf. Op. cit., p. 18.

mas o horizonte dentro do qual as coisas se iluminam. A verdade é o lugar da proposição e não vice-versa⁵⁴³. Antes da verdade da proposição é necessário pressupor uma abertura de sentido que já sempre acompanha o discurso. Aquilo que compreendemos sempre é ‘algo enquanto (*als*) algo’. Também o mundo natural já é antecipado por algo como o mundo vivido – não há ponto zero.

O compreender humano é, por isso, finito. Qualquer pretensão de totalidade ou verdade absoluta já está marcada pela faticidade, pela existência concreta do *Dasein*. O conhecimento objetivo se sustenta somente se mantiver oculta essa condição existencial do ser-no-mundo, da mundanidade do mundo. Não temos, no entanto, como sair do mundo e da história, por mais esforço que façamos. Podemos, apesar disso, assumir essa condição finita, reconhecer a circularidade interpretativa na qual estamos jogados, conquistar a liberdade, propriedade e autenticidade na medida em que saímos da indiferença ontológica. Neste caso, modifica-se a relação com o mundo, ilumina-se o âmbito no qual os entes são:

A diferença ontológica constitui o *como (wie)* tudo é acessível, vem ao encontro, mas ela mesma é inacessível ao pensamento objetificador. Todo nosso modo de pensar e conhecer o ente passa por aquilo que é sua condição de possibilidade. Todo dar-se nesse *como (wie)*, no entanto, é articulado no *enquanto (als)*, no algo enquanto algo da estrutura da compreensão que é o modo de ser do *Dasein*, a dimensão hermenêutica do círculo hermenêutico. A articulação desses dois teoremas da finitude, que são os elementos determinantes presentes em todo conhecimento humano, constitui o modo de ser e o modo primeiro de conhecer do ser do *Dasein*⁵⁴⁴.

Há uma dupla estrutura que Heidegger se esforça por evidenciar. Vivemos cotidianamente na ilusão tranqüilizadora de que temos posse dos entes, temos domínio sobre a realidade, sabemos quem somos, etc. Mas domínio, posse e controle são características aplicáveis somente ao nível ôntico, e não ao nível mais primário (ontológico, do ser) que sustenta a manifestação do universo dos entes. Com esse segundo nível a filosofia há de se ocupar, partindo de “uma descrição fenomenológica da existência”⁵⁴⁵. A estrutura prévia de sentido, a pré-compreensão, desloca o problema do conhecimento para a temporalidade do *Dasein* e avança para além do problema sujeito-objeto. O conhecer não é mais uma operação objetiva, mas é um modo de ser do ente que conhece, do *Dasein*. É desde o seu modo prático de ser que o ser humano conhece. No conhecer ele mesmo se conhece como existência.

A novidade de Heidegger inclui, além da diferença ontológica, também a constatação do círculo hermenêutico inelutável, que faz desaparecer a noção de transparência,

⁵⁴³ Cf. HEIDEGGER, 1998, § 44.

⁵⁴⁴ STEIN, 2009, p. 101.

⁵⁴⁵ STEIN, 2008, p. 90.

espelhamento, introspecção, reduplicação do mundo na consciência⁵⁴⁶. No lugar da consciência é posta a hermenêutica do *Dasein*. No lugar das teorias da consciência e da representação é posta a analítica existencial, uma ontologia da finitude. Em outras palavras:

Em lugar da transparência põe-se a inelutabilidade do ser histórico, do dado; em lugar da teoria pura da tradição, introduz-se a descoberta da idéia da compreensão do ser-no-mundo, já sempre jogado no mundo e historicamente determinado; em lugar do ideal do pensamento puro da teoria tradicional, a idéia de uma práxis que antecipa toda divisão entre teoria e práxis e faz do conhecimento um modo derivado da constituição ontológica do ser-aí; enfim, o nó górdio da teoria tradicional do conhecimento é cortado com a eliminação da idéia de uma justificação ontológica possível⁵⁴⁷.

A diferença ontológica não se alcança de dentro da lógica ou de algum método determinado. Ela pode surgir diante da desconstrução do saber dos entes. É muito mais uma experiência de esquecimento. Esquecimento e desconstrução das evidências do cotidiano, da relação óbvia com os entes do mundo, das explicações teóricas que o impessoal providencia.

O ser tradicional é caracterizado pela transcendência para fora do mundo, como fundamento teórico, como um determinado ente que fundamenta o todo dos entes. A metafísica é a ciência deste ente. Heidegger vai desconstruir a metafísica e vai encontrar o ser enquanto o âmbito do acontecer, o lugar ‘concreto’ onde a teoria tem seu ponto de partida, a partir de onde o ente é compreendido. E, neste caso, ser não é nenhuma substância, sujeito ou ente. Participa do acontecer, da abertura que se manifesta no ser do *Dasein*.

Dessa forma, o sentido do ser é o encontro com a abertura do mundo, que tem no *Dasein* o seu lugar de acontecimento. A efetiva abertura do ser no tempo e no mundo é ‘concreta’, não é fruto de uma teorização prévia, mas da desconstrução da tradição e da descrição do que se mostra para o ver fenomenológico hermenêutico. Ser não é nenhuma totalidade metafísica, mas o reconhecimento da abertura, aquele horizonte em que somos e que somente é possível porque somos. Cada *Dasein* é introduzido, ao aprender a falar e a lidar com as coisas, num mundo aberto, ao sentido do ser. Mundo, neste sentido, antecede a existência do *Dasein* singular, está ‘registrado’ na língua que aprendemos e no modo de lidar com os entes disponíveis. Estamos sempre, a princípio e na maioria das vezes, presos ao mundo cotidiano, abertos no modo impessoal, do *Man*, imprópria e inautenticamente. Essa é a tendência ‘normal’, ineliminável. Não se pode saltar por cima ou fora dela. O que se pode é, a partir dela, conquistar a autenticidade e propriedade. Não há como sair para fora do mundo, do círculo interpretativo, mas é possível ‘re-acessar’ o ‘mundo’, reconquistar o mundo

⁵⁴⁶ Cf. STEIN, 1990, p. 28.

⁵⁴⁷ Op. cit., p. 28.

enquanto ‘mundo’ e, com isso, libertar-se para o próprio ser-no-mundo. Por isso Heidegger inicia *Ser e Tempo* apresentando o problema mais importante, a questão fundamental para ele: o sentido do ser.

As ciências estão no nível dos entes, se movem entre os entes e na compreensão dos entes, esquecidos da abertura do ser. Isso não é nenhuma falha, mas a condição mesma das ciências. Sem tal esquecimento seria impossível o desenvolvimento baseado na previsão e no cálculo. A filosofia se diferencia da ciência pelo fato de lidar com aquilo que possibilita previamente a lida calculante. Tradicionalmente a filosofia também sucumbiu à tentação dos entes e precisa chegar ao seu fim para reaprender a pensar. E essa tarefa Heidegger se propõe: libertar a filosofia para o pensamento, recordar o sentido do ser como a abertura prévia e originária. A filosofia tem a função de ser ‘ciência originária’, a ciência fundamental. A ciência positiva é uma ciência derivada. Mas fundamental e derivado não tem aqui nenhum sentido de julgamento de valor. Não há também nenhuma pretensão de superioridade por parte da filosofia. Há a constatação de que na ocupação teórica não damos conta do nível primário e originário em que já sempre estamos. Com isso Heidegger não quer reconquistar um lugar para a filosofia em meio aos sucessos da ciência e do conseqüente descrédito da filosofia, mas acena para a necessidade do pensamento. Não importa a vida ou a morte da filosofia em si. Importa o pensamento, pois nele está implicada a própria existência humana.

3.2 - Dupla estrutura da linguagem

Não avançaremos muito na discussão da linguagem, mas chamaremos a atenção para a importância da linguagem no contexto do conhecimento, enfatizando o seu poder de manifestação e ocultamento. Afinal “sujeitos só podem relacionar-se com objetos no mundo através da mediação da linguagem”⁵⁴⁸. A linguagem se antecipa sempre no encontro com o objeto e, além do mais, faz com que o contato com o objeto nunca seja direto e sim mediado. A linguagem é o ambiente no qual já sempre nos movemos e dentro do qual temos acesso aos entes. E se o sujeito somente tem acesso aos objetos através dela, é imprescindível considerá-la. Qualquer experiência é feita através da intermediação do conceito, não há experiência pura. Alguém que não tenha conceito, que não esteja na linguagem, não se pode dizer dele que conheça. Não está na abertura, ou na clareira do ser, na luz da linguagem.

⁵⁴⁸ FRANK, Manfred. In STEIN, 1996, p. 15.

Também na questão da linguagem, como dissemos, há uma dupla estrutura. Falamos e somos carregados pela linguagem. Ela é como o ambiente em que vivemos, não simplesmente o instrumento que utilizamos para nos comunicar. Nela nos vem a história, a tradição, o passado, o projeto e também as possibilidades. Enquanto instrumento ela tem a função de manifestar os entes, obedecendo a uma estrutura semântica e formal que podemos chamar de horizonte ôntico da linguagem. Mas enquanto ‘ambiente’, ela sustenta a abertura do ser, o horizonte ontológico da linguagem. E, enquanto manifesta os entes, esconde a abertura do ser.

Vattimo⁵⁴⁹ acentua que a linguagem não é algo de que dispomos como dispomos dos objetos dentro do mundo. Dispomos dela, sim, enquanto a usamos. Noutra sentido, é muito mais ela que dispõe de nós, delimitando, com as suas estruturas, as experiências possíveis dentro do mundo. As coisas nos aparecem na abertura da linguagem e somente no modo como a linguagem faz os objetos aparecerem. É a linguagem, a palavra, que “proporciona o ser à coisa”⁵⁵⁰ e “todo falar concreto pressupõe que a linguagem já tenha aberto o mundo e que também a nós nos tenha colocado nele”⁵⁵¹.

Stein sugere algumas perguntas: “como conhece alguém quando só conhece através da linguagem? Como deve ser constituído alguém que só conhece através da linguagem?”⁵⁵². Embora a linguagem seja uma preocupação que irá se desenvolver em Heidegger mais a partir dos anos 30, já antes o autor se ocupa com ela, mesmo que brevemente, encaminhando-se para além das concepções lógicas e semânticas.

A linguagem atesta a finitude humana. Ela abre o mundo sempre de forma limitada, a partir da lida com os próprios entes, realizada por aquele que fala. É a partir dela que se estrutura a orientação no mundo, com os entes. Ao mesmo tempo, a linguagem não é posse daquele que fala, pois este aprende, a partir da aprendizagem da fala, um sentido já existente, uma história que o precede e possibilidades implícitas nesta determinada linguagem.

Tratar da linguagem só se pode através da linguagem mesma. Também ela está enredada num círculo hermenêutico. Ou seja, “mundo e linguagem formam um único meio universal de sentido, um meio que não pode ser estudado objetivamente a partir de um ponto de observação situado fora dele. A linguagem somente pode ser estudada de maneira circular, já a pressupondo”⁵⁵³. Mundo e linguagem não podem ser objetificados, pois estão enredados no círculo da compreensão. Não há como sair dele para dominá-lo. Sair significaria sair do

⁵⁴⁹ VATTIMO, 1996, p. 132.

⁵⁵⁰ Op. cit., p. 136.

⁵⁵¹ Op. cit., p. 132.

⁵⁵² STEIN, 1996, p. 15.

⁵⁵³ KUSCH, 2003, p. 24.

horizonte do sentido e, portanto, fechar a abertura na qual se revela o mundo. Sem ele sequer teríamos alguma relação com o mundo, estaríamos fora do horizonte de sentido. Somente o ser humano, pela linguagem, é que pode se relacionar com o mundo e somente através do sentido que é carregado pela linguagem podemos conhecer.

É fundamental enfatizar esse movimento duplo da linguagem. Se nosso acesso ao mundo e ao conhecimento só se dão via linguagem; se há sempre um resto que escapa e se o próprio universo da linguagem permanece oculto na palavra que se manifesta, então a linguagem tem algo a ver com o encobrimento daquilo que através dela se manifesta. Ou seja, “a linguagem traz em si um duplo elemento, um elemento lógico-formal que manifesta as coisas na linguagem, e o elemento prático de nossa experiência de mundo anterior à linguagem, mas que não se expressa senão via linguagem, e este elemento é o *como* e o *logos* hermenêutico”⁵⁵⁴. Mesmo na observação do fenômeno físico já estamos sempre mergulhados na história e na cultura que nos vem pela linguagem. Não há distanciamento total possível e por isso é preciso interpretar. Para além da lógica e do nível apofântico, a existência concreta e finita sempre conhece interpretando. Mesmo com a dificuldade do reconhecimento por parte da formalidade lógica, “a hermenêutica é esta incômoda verdade [...] nem uma verdade absoluta, nem empírica – é uma verdade que se estabelece dentro das condições humanas do discurso e da linguagem. É por isso que a hermenêutica é, de alguma maneira, a consagração da finitude”⁵⁵⁵.

Isso inverte a tradição que consagrou a crença de que a proposição é verdadeira porque existe um fundamento último empírico ou racional. No universo da hermenêutica, renuncia-se ao fundamento último absoluto e trabalha-se na exposição dos pressupostos sempre atuantes na compreensão, sem pretender esgotá-los. O ser-no-mundo explica e conhece a partir de uma circularidade que não pode ser ultrapassada. Há uma compreensão que sempre se antecipa a qualquer explicação, inclusive para o cientista natural.

O discurso apresenta duas dimensões⁵⁵⁶: a apofântica e a hermenêutica. A primeira está ligada à lógica, à representação e às categorias. É a ontologia da coisa, lógica das categorias, aquela que na metafísica teve lugar de destaque. Heidegger quer mostrar que a essa forma de discurso subjaz outra lógica, vítima do esquecimento metafísico: a hermenêutica. Ela não é suportada pela linguagem que se constrói ao estilo da ontologia da coisa, mas pode manifestar a partir de indícios, de existenciais. A ontologia fundamental é a

⁵⁵⁴ STEIN, 1996, p. 20.

⁵⁵⁵ Op. cit., p. 45.

⁵⁵⁶ Cf. STEIN, 2004, p. 98.

tentativa para alcançar essa nova lógica, condição de possibilidade da lógica dos entes. É a lógica dos existenciais, marcada pela circularidade hermenêutica e pela diferença ontológica, esquecida enquanto o discurso apofântico manifesta o ente. A dimensão hermenêutica é o *enquanto* que se ocupa do que está velado, do ser do ente, ou seja, do fenômeno no sentido fenomenológico, como dirá Heidegger em *Ser e Tempo*⁵⁵⁷.

Considerando essa dupla estrutura da linguagem, a verdade também precisa ser repensada. Além da verdade dos enunciados, baseados na representabilidade, na correspondência entre sujeito e objeto, há uma verdade operativa e existencial que precede, enquanto abertura e transcendência, a possibilidade da representação lógica e enunciativa dos entes.

Há, portanto, duas lógicas. A primeira é a dos entes, do discurso apofântico, ideal da metafísica, regido pelos princípios da não-contradição e da identidade. Uma linguagem comprometida com o dualismo. A nova lógica é a lógica do ser, da diferença, da hermenêutica, re-descoberta na lembrança do esquecimento do ser. É um pensar sem objetos (entes), mas que mostra o acontecer dos entes e torna possível tal acontecer. É uma lógica caracterizada pela circularidade e diferença (não pela não-contradição e identidade). É uma nova linguagem que Heidegger encontra “no contexto e por meio do método fenomenológico, onde se trabalha com conceitos que vão se constituindo pela descrição por indícios formais e não com material conceitual pronto, trazido pela linguagem objetificadora da metafísica”⁵⁵⁸. Tal linguagem, de cunho hermenêutico, se caracteriza por acenar e aproximar, atitude mais adequada para dizer o que se mantém encoberto e esquecido, aquilo que agora é tarefa do pensamento, o mais importante a ser pensado. Não há como sair da linguagem (que não deixa de ser metafísica, residimos na tradição metafísica), mas é preciso “superar a dimensão metafórica que sempre joga com o modelo dos dois mundos e a relação entre sensível e supra-sensível”⁵⁵⁹.

3.3 - A dupla estrutura do conhecimento

A diferença ontológica representa, no pensamento de Heidegger, a apresentação do nível possibilitador e do possibilitado, a diferença entre ser e ente, onde ser é o elemento que precisa ser (re)apresentado, pois foi vitimado pelo esquecimento na tradição metafísica, como

⁵⁵⁷ HEIDEGGER, 1998, p. 58.

⁵⁵⁸ Op. cit., p. 107.

⁵⁵⁹ Op. cit., p. 117.

indicamos anteriormente. Esse esquecimento aconteceu pelo fato de se tomar o ente como modelo, de termos sido encantados pelos objetos que se apresentam e termos ignorado o horizonte dentro do qual os entes, que nos encantam na nossa ocupação com eles, podem aparecer. A metafísica vive deste encanto pelos entes presentes e o estendeu para o ser. O ente e o ser foram nivelados, igualados, desapareceu a diferença entre eles. A metafísica vive na indiferença metafísica, na ontologia da coisa. Na metafísica o “manifestar-se que se retrai em favor do aparecer dos entes, passou a ser esquecido, produzindo, dessa forma, um encobrimento, um obnubilamento do espaço em que o todo é compreendido, por exemplo, na dimensão do ser”⁵⁶⁰.

Heidegger, para fugir da objetificação, da necessidade de sempre novamente produzir uma nova teoria para explicar o fenômeno do conhecimento, reconheceu a dimensão prévia, o elemento esquecido na tradição e, com ela pode, partindo do mundo fático, da finitude, propor a superação das dicotomias sujeito e objeto, mente e mundo, sensibilidade e inteligibilidade. Há um sentido que precede a objetivação dos entes. Ignorar ou desconhecer essa diferença produz a pretensão de neutralidade científica. A neutralidade não tem sentido quando a diferença é reconhecida. Supera-se, nela, a objetividade e subjetividade separadas. Por isso Heidegger insiste em manter-se no plano ontológico e não no epistemológico.

Tal superação não significa uma destruição das diversas teorias que, por pressuporem sempre uma separação, precisam fazer a ponte para unir o sensível ao inteligível. Trata-se do esclarecimento do ambiente prévio onde elas se enraízam. Mostramos que esse ambiente prévio é um modo de ser, prático, ser-em, ser-no-mundo. Neste caso, “todo acesso à substância do real é substituído por uma atmosfera, pela qual já, desde o início, estamos comunicados com o mundo”⁵⁶¹. Ou seja, não entramos imediatamente em contato com as coisas, mas “temos sempre um certo número de informações preliminares, preconceitos, expectativas a seu respeito, e a linguagem determina, pré-orienta o nosso juízo sobre a realidade”⁵⁶². Já estamos sempre na abertura, numa compreensão do ser, e não só isso, pois acolhemos e transmitimos as vozes do ser⁵⁶³. Isso elimina a idéia de neutralidade no conhecimento e explica a realidade a partir de uma predisposição na qual já sempre estamos envolvidos. A interpretação se dá de forma circular, pois não podemos sair da compreensão do ser para falar da realidade. As partes são interpretadas com referência à compreensão do todo e vice-versa. Pois “nós pertencemos àquele horizonte histórico-lingüístico sobre o qual

⁵⁶⁰ STEIN, 2004, p. 86.

⁵⁶¹ STEIN, 2008, p. 30.

⁵⁶² D’AGOSTINI, 2003, p. 399.

⁵⁶³ Cf. Op. cit., p. 399.

se exercita o nosso interpretar e por isso não podemos jamais ter dele uma compreensão exhaustiva”⁵⁶⁴.

Não é preciso um malabarismo teórico para unir o que se separou, pois na ‘atmosfera’ mundo já sempre estão ligados o interno e o externo. Heidegger, para superar a dicotomia sujeito-objeto, na qual o conhecimento é objetivado e que se rege pela lógica da necessidade e universalidade, desenvolve

[...] aquilo que seria a sua fenomenologia do conhecimento como fundamento de qualquer teoria do conhecimento. Isto está expresso de diferentes modos na dupla estrutura que vem sugerida no conceito de fenômeno, na distinção entre apofântico e hermenêutico, na diferença entre o dizer e o enunciado, e outros contrapontos que são o objeto principal de *Ser e tempo* em sua primeira seção⁵⁶⁵.

Ernildo Stein apresenta nesta passagem e em diversos outros momentos a convicção, da qual partilhamos, de que “a intenção principal que atravessa *Ser e Tempo* tem a ver com a questão do conhecimento”⁵⁶⁶. Afirma ele que

[...] o filósofo, todavia, fora levado, em sua atividade de interpretação dos filósofos gregos, à luz da fenomenologia, à afirmação de uma dupla estrutura do conhecimento que lhe permitira afirmar que antes de uma teoria do conhecimento era preciso uma investigação profunda do modo de ser do mundo em que o ser-aí estava enraizado no ser-em. Esta estrutura primeira deveria ser explicitada mediante o método fenomenológico como sendo o lugar de onde partiria qualquer teoria do conhecimento⁵⁶⁷.

Heidegger conquista um novo horizonte, podemos até dizer um novo paradigma, que se contrapõe à tradição e que tem grande potencial para contribuir na superação das dicotomias e impasses que sofre o problema do conhecimento. Encaminhando-se para o fático, o prático, o pré-teórico, afasta-se da conceitualização e teorização desenraizadas. Tem em mira a vida efetiva. O ser-no-mundo é concreto, existencial, vive na cotidianidade. Stein também considera que “são apresentados claramente os aspectos paralelos a uma teoria do conhecimento. O sentimento de situação, a afecção, se contrapõe à compreensão, assim como na teoria do conhecimento se trazia a sensibilidade em oposição à inteligibilidade”⁵⁶⁸. Esses conceitos, no entanto, não têm mais a pretensão de verdade apofântica, mas apontam para algo, são indícios formais. Além do mais, “quando é introduzido o contraponto entre velamento e desvelamento na questão do método fenomenológico, na forma do enquanto

⁵⁶⁴ Op. cit., p. 401.

⁵⁶⁵ STEIN, 2009, p. 87.

⁵⁶⁶ Cf. op. cit., p. 85.

⁵⁶⁷ Op. cit., p. 85.

⁵⁶⁸ Op. cit., p. 85.

apofântico e do enquanto hermenêutico, o filósofo já define o nível em que irá desenvolver a analítica⁵⁶⁹.

A analítica existencial ensina que se “deve pressupor uma unidade que vem do sentido. Este sentido já é sempre o mundo dado como totalidade; estou mergulhado neste mundo; há uma unidade que não preciso produzir, pois ela é dada, e a inteligibilidade é produzida pela descrição do meu modo de ser-no-mundo”⁵⁷⁰. Essa unidade somente é possível se o sentido do ser for libertado da presentificação. É preciso retornar da fuga diante da historicidade, da condição histórica do ente que conhece e do conhecimento.

Não há necessidade de construir pontes, pois já estamos na compreensão. Ou seja, “antes de nos darmos conta nós já compreendemos. O mundo já está compreendido, não há como chegar antes dele e compreendê-lo”⁵⁷¹. Não há a distância que permitiria que um se antecipasse ao outro e lhe oferecesse critérios de verdade ou falsidade. A diferença ontológica substitui a duplicação dos mundos, realizada pela metafísica, caracterizada por diversos binômios e dualismos.

A eliminação das dicotomias e dos mundos paralelos é tornada possível, porque no pensamento de Heidegger ser é tempo e tempo é ser. A dupla estrutura apresentada por Heidegger não é uma duplicação do mundo ou uma dicotomia. A tarefa da filosofia reduz-se ao espaço humano, se dá somente onde existe o homem, pois não há mais ser fora do tempo⁵⁷². O ser é temporalidade, historicidade. Resulta que “se o tempo é o horizonte de toda compreensão, todas as teorias devem converter-se inelutavelmente em formações históricas, e isso afetará o núcleo da razão”⁵⁷³.

Resta o espaço da faticidade, encarada não mais teórica ou dialeticamente, mas como hermenêutica da faticidade. Intuição e inteligibilidade não se separam, pois “há inteligibilidade na intuição e há intuição no entendimento”⁵⁷⁴. Dito de outra forma, não existe uma experiência pura, pois sempre experienciamos num horizonte de sentido prévio. E o entendimento também não é fruto de uma estrutura *a priori* a-histórica, desligada da experiência concreta, existencial. Aí está claramente a crítica de Heidegger às teorias do conhecimento: “antes da consciência que se pretende absoluta, existe o ser humano no mundo, o *Dasein*, que é limitado, finito, existente”⁵⁷⁵. A inteligibilidade e a intuição se

⁵⁶⁹ Cf. Op. cit., p. 85.

⁵⁷⁰ STEIN, 2008, p. 36.

⁵⁷¹ Op. cit., p. 38.

⁵⁷² Cf. Op. cit., p. 81.

⁵⁷³ STEIN, 2004, p. 164.

⁵⁷⁴ STEIN, 2008, p. 81.

⁵⁷⁵ Op. cit., p. 83.

constituem mutuamente na lida prática do ser humano com o mundo. Mundo é o resultado dessa interação. *Dasein* já é sempre no mundo. Na base da consciência está um ser humano concreto e situado, histórico e finito. Portanto, a razão tem essa mesma estrutura e não há mais um fundamento necessário e universal.

Com a analítica existencial e a desconstrução da metafísica, Heidegger atinge a questão das teorias do conhecimento. Mostra que

Antes da evidência de qualquer teoria e ponto de partida da ‘teoria do conhecimento’ e antes de qualquer subjetividade fundante, há uma evidência operando na situação de ser-no-mundo. Esta evidência está encoberta pelo óbvio do cotidiano, da separação consciência-mundo, pelo modelo da relação sujeito-objeto⁵⁷⁶.

Não há a negação da lógica, da semântica ou do ôntico. Há o desvelamento de uma dimensão que precede a lógica, a semântica, as ciências ônticas, mas cuja tendência é manter-se velada nas operações cotidianas. A descrição dessa dimensão compreensiva, ligada à visão que Heidegger tem do *Dasein*, revela o “aquém de uma teoria do conhecimento, mas torna possível uma fenomenologia do conhecimento”⁵⁷⁷. A função desta fenomenologia do conhecimento será “fixar apenas as condições existenciais, estruturais (de transcendência e de ser-no-mundo) para uma teoria do conhecimento”⁵⁷⁸. A compreensão do ser e a auto-compreensão antecipam-se ao conhecer, são a condição de possibilidade deste.

Outra forma de mostrar a diferença entre os níveis da dupla estrutura do conhecimento é através do esclarecimento do que seja *conhecer* e *compreender*. Segundo Stein⁵⁷⁹ estes são dois modos de manifestação do conhecimento em que aparece, por um lado, a dimensão argumentativa e, por outro, a dimensão compreensiva. Neste sentido, “todo pensar é precedido por um compreender prévio e no sentido de um antecipar. E que, portanto, não existe um pensar sem uma estrutura prévia de compreender”⁵⁸⁰. Antes do entender e conhecer há o compreender. Somente compreendendo, enquanto ser-no-mundo, entendemos e conhecemos algo.

O âmbito do enunciativo e argumentativo é aquele com que se ocupam as teorias do conhecimento, enquanto a fenomenologia do conhecimento, sem desprezar esta esfera, lhe acrescenta o elemento da compreensão, que já mencionamos anteriormente. Esse elemento da compreensão é o horizonte finito, interpretativo, histórico, temporal do *Dasein*, a abertura do ser, que já sempre compreende o ser e se compreende enquanto compreende o ser.

⁵⁷⁶ STEIN, 1990, p. 23.

⁵⁷⁷ STEIN, 2004, p. 196.

⁵⁷⁸ Op. cit., p. 196.

⁵⁷⁹ Cf. op. cit., p. 198.

⁵⁸⁰ Op. cit., p. 199.

Compreender o ser e compreender a si mesmo significa que ele está envolvido pelo círculo hermenêutico: enquanto é a abertura, compreende a si mesmo dentro da mesma abertura de sentido e não pode meter a cabeça para fora e observar à distância para, assim, alcançar a objetividade e certeza.

O elemento compreensivo é de caráter transcendental, *a priori*, contingente. Ele, ao mesmo tempo, sustenta e participa do conhecimento, do acontecer dos entes. Essa é a condição de ser-no-mundo, onde o conhecimento será possibilitado por um “lugar aberto pelo acontecer como a esfera em que é superada a objetificação [...] em que aquilo que é tratado como objeto no discurso enunciativo é levado a revelar-se em seu acontecer”⁵⁸¹. Portanto, em todo conhecer está operando uma pré-compreensão. Antes da classificação, da distinção, das separações e delimitações já está em ação um saber operativo, um saber ‘como’, uma familiaridade com os entes enquanto utensílios. Antes da teorização sobre os entes, eles já participam de um mundo de sentido, estão numa inter-relação no mundo entorno, servem para algo. A teorização separa e classifica aquilo que já está de alguma forma aberto para o *Dasein*, pré-compreensivamente. Esse âmbito de abertura prévia é uma “dimensão pragmático-operativa de um modo de ser do ser humano que exerce a função estruturante e organizadora”⁵⁸².

Com o elemento compreensivo da dupla estrutura enfatiza-se que “já-sempre trabalhamos com uma autocompreensão e uma pré-compreensão da totalidade, o que impede que caiamos numa espécie de empirismo aleatório ou de caráter hiperfactual”⁵⁸³. Na pré-compreensão já se está sempre numa espécie de totalidade, na totalidade de sentido, onde as coisas fazem algum sentido, servem para algo, se relacionam umas com as outras no uso. Isso impede que a experiência, como já mostramos, seja entendida enquanto captação pura e simples da realidade pré-existente. A experiência já é sempre experiência de algo que participa da abertura do sentido. A experiência já se alimenta num sentido prévio, assim como a pergunta é sempre uma pergunta que já supõe algo compreendido e aberto.

Há este elemento prévio que é condição de possibilidade, entendida esta como modo de ser do ente *Dasein*, ser-no-mundo. Não uma condição de possibilidade fora da história e universal, característica de um sujeito supra-empírico. Esse transcendental, condição de possibilidade é, justamente, a “pré-compreensão que nos acompanha quando conhecemos”⁵⁸⁴. A pré-compreensão evita o unilateralismo das posições teóricas das teorias do conhecimento.

⁵⁸¹ Op. cit., p. 200.

⁵⁸² Op. cit., p. 204.

⁵⁸³ Op. cit., p. 205.

⁵⁸⁴ Op. cit., p. 206.

O sentido prévio não é ao modo dos objetos dentro do mundo, e não pode, por isso, ser exposto, demonstrado, objetivado, definido. Ele sempre escapa, mantém-se velado na revelação, é o fenômeno no sentido fenomenológico.

Uma teoria do conhecimento ou qualquer atividade humana tem a marca do humano. O conhecimento é um modo de ser do ser humano. O homem não pode se libertar do ser-no-mundo ao conhecer. Seu conhecer está impregnado pelas circunstâncias de tempo e espaço, pela cultura, pela linguagem em que se desenvolve, pelas condições ônticas. Mas, mais do que isso, essas circunstâncias somente são tais por que há *Dasein*. O sentido do ser (ontológico) é condição de possibilidade das condições ônticas. Enfim, o ser humano não pode desfazer-se da abertura em que compreende o ser e a si mesmo sem deixar de ser *Dasein*, sem deixar de ser transcendência. Não há ente que possa se manifestar sem um horizonte prévio de sentido porque o ente somente é ente, é *enquanto* algo, se houver a abertura. As coisas se tornam o que são dentro da abertura.

A compreensão caracteriza o ser humano. A compreensão possui uma dimensão *a priori* que, no entanto, não se separa da existência e sim é a realização da própria transcendência⁵⁸⁵. A dimensão prévia, o transcendental, está ligado intimamente à existência, não pode ser separado do modo fundamental de ser no mundo do *Dasein*, participa da finitude da abertura do sentido do ser. Já mostramos que se trata de um transcendental não-clássico, que não tem pretensões de universalidade e necessidade e não obedece às leis da lógica metafísica. O próprio transcendental tem o modo de ser do ente que conhece.

A ontologia fundamental que Heidegger desenvolve se move neste horizonte da dupla estrutura. Não seria possível sem o reconhecimento da diferença ontológica. Como diz Stein,

A função mais importante da hermenêutica da faticidade, da analítica existencial ou da ontologia fundamental será introduzir uma nova maneira de falar das coisas e do ser humano, desde o pressuposto da compreensão do ser. Com isso se supera a objetificação das coisas e do ser humano e se estabelece um modo de dar-se, num processo compreensivo primeiro e fundamental⁵⁸⁶.

O esquema sujeito-objeto, o dualismo que caracteriza as teorias do conhecimento pode ser superado na diferença ontológica. Introduce-se um novo modo de falar do ser humano, não mais ao modo dos demais entes presentes e reificados. A temporalidade no lugar do tempo cronológico, tempo dos objetos, é que permite essa fuga da prisão da presentificação. O ser humano tem um modo próprio de ser, ele é ser-no-mundo, existe, e, além disso, é formador de mundo. O ser humano compreende, é a razão pela qual se pode falar do sentido do ser. O

⁵⁸⁵ Cf. Op. cit., p. 213.

⁵⁸⁶ Op. cit., p. 213.

modo de ser do ser humano é que é a condição de possibilidade de qualquer conhecimento objetivo⁵⁸⁷. Na medida em que o ser humano se compreende em seu ser, ele é posto como lugar da diferença ontológica. Neste posto ele jamais pode ser objetivado, pois sua faticidade não pode ser superada, ele não pode sair dela, nem ir para além ou para trás. Ele não tem essência e natureza como os outros entes. Não cabe na presença e linearidade do tempo como os outros entes. A realidade humana terá de, por isso, ser descrita com outra linguagem, não mais metafísica e dualista.

Há dois tipos de conhecer: um, ligado à compreensão, antecipa o sentido e acompanha o outro que é apofântico, ou seja, manifestativo, expositivo, afirmativo. O conhecer da compreensão foge à objetividade ôntica e, por isso, nunca poderá ser plenamente explicitado, manterá sempre um resto que não entra no cálculo. Não há como objetificar e nem objetivar esse espaço prévio, da pré-compreensão e isso favorece e “defende o próprio processo de conhecimento dos objetos de uma total objetificação”⁵⁸⁸. Como o fundo não pode ser objetificado e nem objetivado, o ente que se manifesta sobre esse fundo fica protegido contra as pretensões de enquadramento total. Mantém-se, sempre, sob os enunciados fáticos a condição do acontecer dos entes, a pré-compreensão. Qualquer fundamentação, qualquer discurso sobre os entes já está enraizado e é comandado pela dimensão prévia e antecipadora da pré-compreensão.

Somente sabemos dos conhecimentos das diversas áreas ônticas, mesmo das mais exatas e previsíveis, porque antes compreendemos o ser. Neste sentido, o ontológico preside e precede o ôntico. O ôntico não é neutro ou natural, mas está organizado a partir do sentido. Ou seja, “somente podemos explorar o caráter entitativo e natural das coisas porque elas já estão presas na rede de compreensão do ser”⁵⁸⁹. E, de forma sintética e clara, “não é o mundo natural que é o organizador das nossas crenças pela causalidade, mas é o sentido que nós projetamos, antecipamos na pré-compreensão, enquanto seres no mundo que se torna o organizador do mundo natural”⁵⁹⁰. A ciência, portanto, pressupõe sempre algo, embora pretenda neutralidade e objetividade. No conhecer não lida simplesmente com um objeto, mas tem sempre um sentido que antecipa o objeto no seu ser. Há uma rede de relações dentro da qual o ente é algo.

Contudo, o princípio da pré-compreensão desenvolvido com a fenomenologia hermenêutica não pretende ser uma descrição melhor dos entes. Não há descrição dos entes,

⁵⁸⁷ Cf. Op. cit., p. 221.

⁵⁸⁸ Op. cit., p. 222.

⁵⁸⁹ Op. cit., p. 233.

⁵⁹⁰ Op. cit., p. 234.

neste caso, a não ser do ente *Dasein*, lugar onde o sentido acontece. A ciência, o ôntico, deve continuar seu trabalho, pois somente ela tem condições de descrever os entes. A filosofia atém-se ao ser dos entes. Dessa forma, “sem desprezar a necessidade que a ciência tem de objetificar, a hermenêutica abre um novo espaço, aquele desde sempre pressuposto pela objetificação e que foi explicitado pelas análises da faticidade que Heidegger realizou”⁵⁹¹.

3.4 - Pré-compreensão e ser-no-mundo

Como mostramos na primeira parte, uma das posições que apresenta solução para o problema do conhecimento está comprometida com a visão que “pressupõe uma mente como um aparelho cognitivo que tem, nos seus órgãos de captação, os sentidos, o lugar por onde se preenche com material as formas da mente”⁵⁹². Nela sempre já há a separação entre a mente e o mundo, entre inteligibilidade e sensibilidade, o que implica na elaboração de teorias que possam reatar os dois lados da dicotomia. Esta postura se baseia na teoria da representação. Outra posição, que é a que nos interessa pela possibilidade de superar os impasses das teorias, sem as eliminar ou menosprezar, é a que busca investigar uma base primeira e originária para o conhecimento, prévia às epistemologias. Essa posição entende o ser humano ligado ao mundo mediante a pré-compreensão, numa dimensão prática. A teorização já é sempre um momento posterior e derivado do momento originário. O que essa posição propõe é uma “analítica do cotidiano do ser humano já sempre em contato com o mundo, mas *mundo* como o universo da pré-compreensão e da compreensão, o universo que se constitui na relação entre o *Dasein* e os objetos do seu mundo, o mundo da cultura”⁵⁹³.

Quem interpreta, sempre o faz a partir de pré-concepções, de um sentido antecipado na linguagem, na tácita adesão à tradição, afinal, na abertura do projeto. Ou, como diz Nunes, “o tripé do *ter*, do *ver* e do *conceber prévios* (*Vorhabe, Vorsicht e Vorgriffen*) forma o arcabouço projetivo do compreender, que nos abre os entes ao sabor dos nexos de referência na conduta de trato, através dos quais se estende a rede da significatividade”⁵⁹⁴. Já dissemos que algo somente tem sentido quando está relacionado e está aberto na rede de significatividade, quanto pertence a uma relação dentro da qual é interpretada. E, somente “há sentido dentro da

⁵⁹¹ Op. cit., p. 241.

⁵⁹² STEIN, 2008, p. 107.

⁵⁹³ Op. cit., p. 109.

⁵⁹⁴ NUNES, 1992, p. 172.

compreensão prévia que se antepõe ao conhecimento teórico, e na qual se abrem os entes a que temos acesso juntamente com o mundo, o referencial dos referenciais”⁵⁹⁵.

Segundo esta posição filosófica, o mundo e o homem já estão numa síntese pelo fato do homem ser ser-no-mundo, lidar com os artefatos, mover-se compreensivamente entre as coisas, saber usar os instrumentos, sem precisar elaborar uma teoria para explicar a sua relação. Simplesmente o ser humano sabe se relacionar com os entes, ele tem uma intimidade e uma familiaridade com as coisas, que não lhe vem de uma teoria, mas da lida prática. Está ligado com as coisas e com o mundo que ele compreende.

Esta postura que entende o *Dasein* como ser-no-mundo foi desenvolvida por Heidegger. Nela se procura resolver o problema da separação entre teoria e prática. Ser-no-mundo está antes da separação. A separação já é uma postura teórica. A solução aparece, de certa forma, no título da obra: *Ser e Tempo*. Como mostra Stein⁵⁹⁶, tempo tem a ver com sensibilidade e ser com inteligibilidade, e os dois se dão numa unidade.

A pergunta que vem antes de qualquer teoria do conhecimento vai ser aquela que indaga pelo ser do ser humano. A analítica existencial vai lidar com ela, introduzindo e tomando como fio condutor a questão do tempo, ausente enquanto compreensão originária nas interpretações tradicionais, metafísicas. Trata-se da existência humana enquanto ser-no-mundo, na qual Heidegger irá encontrar “uma pré-compreensão que constitui um mundo anterior, originário, no qual toda a experiência cai. Esse mundo originário é o ser-no-mundo, o mundo da vida”⁵⁹⁷. A pré-compreensão é o fundo onde caem e são agarradas as experiências, aquilo que garante o sentido, a compreensibilidade. Dessa forma, “não há primeiro uma teoria da racionalidade e depois uma racionalidade prática, mas nosso modo de nos comportar no mundo já está dado como um todo de razão prática”⁵⁹⁸. A própria racionalidade está atrelada à história, ao tempo, não se constitui como necessidade e universalidade *a priori*. A racionalidade não é um sopro que vem de fora do tempo, ou um olho divino.

Com o ser-no-mundo, a pergunta pelo elemento que explica como a mente se põe em contato com o mundo exterior perde relevância. Não há antes a consciência, separada do mundo, necessitada de preenchimento. O *Dasein* já é no mundo, já sempre pré-compreende os entes no mundo prático. O acesso da mente ao mundo não precisa ser provado teoricamente.

⁵⁹⁵ Op. cit., p. 173.

⁵⁹⁶ Cf. STEIN, 2008, p. 112.

⁵⁹⁷ Op. cit., p. 114.

⁵⁹⁸ Op. cit., p. 115.

Desde sempre esse acesso ao mundo exterior se deu. Stein diz que a analítica existencial de Heidegger

Não pretende refutar as teorias da consciência e da epistemologia. A analítica existencial pretende mostrar o ser humano como um ser que sempre se compreende no mundo antes mesmo de fazer teoria sobre como ele conhece este mundo. Desse modo, a analítica existencial é a descrição do ser humano no mundo prático [...]. Só afirma que o ser humano é anterior, tem uma situação anterior a esse universo da representação⁵⁹⁹.

O ser-no-mundo servirá para criticar alguns conceitos fundamentais da metafísica⁶⁰⁰: fundamento, objeto, sujeito, tempo e substância. Isso é possível porque o ser-no-mundo é mais originário do que esses conceitos. Neste horizonte de compreensão, também as questões que se referem à relação mente-corpo são posteriores. É o paradigma do mundo prático, como é chamado por Stein⁶⁰¹. Nele se opera a superação da metafísica, pela introdução do elemento do tempo, da temporalidade ligada ao ser humano. Os conceitos acima referidos todos eles supõe a representação do tempo como presente. Esquecem o aspecto ex-tático do tempo, a elasticidade do presente para o passado e para o futuro.

Ser e Tempo conseguiu “pensar numa unidade estrutural a afecção (o sentimento de situação) ou a receptividade e a compreensão (como antecipação de sentido) como elemento espontâneo”⁶⁰². O conhecimento é o encontro entre sentimento de situação e compreensão, já sempre acontecido no *Dasein* enquanto ser-no-mundo. O ser humano não está situado passivamente no mundo, no processo de conhecimento, como se tivesse de ser salvo e sustentado por um terceiro elemento⁶⁰³. Ele se move no acontecer da faticidade e da existência onde opera algo como o “conhecimento simultâneo de ser e ente, sendo o ser aquilo que acompanha qualquer pré-compreensão e que por isso pode ser explicitado como aquilo que trazemos conosco quando entramos em contato com os entes”⁶⁰⁴. O contato com os entes acontece sempre dentro de uma moldura de sentido prévia, da realidade como um todo, na medida em que ela é. O lugar de emergência do ente é o sentido do ser, a pré-compreensão.

Stein resume e explicita o problema da finitude do conhecimento, relacionado com a condição finita do *Dasein*. Segundo ele, a fenomenologia hermenêutica tem presente

[...] a idéia da finitude do conhecimento e da finitude da condição humana, abandonando, com isso, o desejo impossível de conhecer os fenômenos em toda a sua extensão, até seu último

⁵⁹⁹ Op. cit., p. 116.

⁶⁰⁰ Cf. op. cit., p. 115.

⁶⁰¹ Cf. Op. cit., p. 117.

⁶⁰² STEIN, 2004, p. 208.

⁶⁰³ Cf. STEIN, 2009, p. 98.

⁶⁰⁴ STEIN, 2004, p. 208.

limite, onde então o conhecimento teria sobrepujado nossa condição de seres situados, suprimindo nossa finitude⁶⁰⁵.

Finitude caracteriza a condição humana. Embora realizemos boa parte das nossas tarefas e nos ocupemos com elas para fugir da morte, da angústia do nada e da finitude, o reconhecimento dela dá outro peso às atividades humanas. O conhecimento, que é um acúmulo de informações que contribuem para a fuga da finitude, a fuga de si mesmo pelo *Dasein*, retoma seu lugar dentro do horizonte da limitação, da finitude. O conhecimento passa a ser marcado pela finitude e pela imprevisibilidade. Não pode ser resolvido nem por iluminação divina, nem pelo lado da experiência e nem por algum tipo de dualismo. O conhecimento tem um fundamento precário que é o ser-no-mundo, um fundamento sem fundo. A Stein parece

[...] ser tarefa para a solução do problema do conhecimento pensar aquilo que sempre nos acompanha em qualquer experiência e que é uma implícita (pré)compreensão de ser. Assim, se juntavam ontologia e conhecimento para a (dis-)solução da questão transcendental de Kant numa concepção de transcendental não-clássico, como elemento estruturante e organizador do conhecimento⁶⁰⁶.

Em outra obra, Stein mostra que na medida em que se atribui ao *Dasein* a compreensão do ser “inicia-se para o ser-no-mundo uma estrutura de sentido que não se deixa objetivar, mas que é condição de qualquer conhecimento”⁶⁰⁷. No nível da pré-compreensão mantém-se “na questão do conhecimento um vínculo entre predicação e percepção, entre afecção e compreensão e afecção e inteligibilidade, para garantir nosso conhecimento, sem cair num realismo objetificador ou num idealismo cuja transcendentalidade nos faz perder o mundo e a possibilidade de lidar com o ser”⁶⁰⁸. A dupla estrutura permite evitar a separação sensível e inteligível, mantendo o vínculo entre os dois extremos através da compreensão prévia, da abertura do ser que já sempre opera na separação. Não há necessidade de ponte. Não há a entificação do ser e, portanto, há a superação da metafísica.

A diferença ontológica é a diferença que garante que o ser não seja objetificado ou entificado. O ser não é um ente, mas ele é o que escapa e se subtrai no aparecimento do ente. Contudo, sem ele não haveria o conhecimento do ente. Essa diferença entre ser e ente que é introduzida com a expressão ‘compreensão do ser’, “sustenta todas as nossas expressões lingüísticas e, portanto, todo nosso conhecimento, isto é, todo vir ao encontro dos entes”⁶⁰⁹. A diferença entre ser e ente nos faz lembrar, nos tira do esquecimento de que “toda nossa

⁶⁰⁵ Op. cit., p. 246.

⁶⁰⁶ Op. cit., p. 277.

⁶⁰⁷ STEIN, 2009, p. 109.

⁶⁰⁸ Op. cit., p. 109.

⁶⁰⁹ STEIN, 2000, p. 67.

experiência se dá num quadro de pressupostos que são condições de nossa experiência”⁶¹⁰. Ou seja,

a diferença ontológica constitui o *como (wie)* tudo é acessível, vem ao encontro, mas ela mesma é inacessível ao pensamento objetificador. Todo nosso modo de pensar e conhecer o ente passa por aquilo que é sua condição de possibilidade. Mas todo o dar-se nesse *como (wie)*, é articulado no enquanto (*als*), no algo enquanto algo da estrutura da compreensão que é o modo de ser do *Dasein*, a dimensão hermenêutica do círculo hermenêutico⁶¹¹.

A desconstrução da metafísica é a tarefa que se propõe expor os fundamentos da filosofia tradicional, guiada e realizada “sob o signo da diferença (ontológica)”⁶¹². A desconstrução, determinada pela diferença ontológica, possivelmente irá abalar os fundamentos da própria filosofia, mas, ao mesmo tempo, poderá libertar o pensar. A filosofia pode morrer para dar lugar ao pensamento.

3.5 - Fenomenologia Hermenêutica – pensamento da finitude

O ideal do conhecimento humano sempre foi a verdade. Isso tem, na Metafísica, o sentido de buscar estabelecer um saber necessário e universal. Ora, estabelecer um saber necessário e universal pressupõe a eliminação da historicidade e temporalidade. Ao menos, pretende que dentro da história se possa estabelecer lugares seguros, que independem do curso do tempo. Deve haver algo que permanece sempre idêntico a si mesmo, apesar do ‘movimento’ do tempo. Esse ideal alimentou a filosofia e também as ciências naturais e humanas. Também o ser humano foi compreendido como portador de uma essência a-histórica, que deve permitir a sua definição. Ou seja, a realidade deve poder ser objetivável, incluindo aí o próprio ser humano. Isso implica o estabelecimento de algum fundamento objetivo, que sempre se situa fora do tempo. Esse fundamento pode ser uma instância divina, a subjetividade, a razão, a idéia, ou mesmo a experiência empírica. Deverá haver sempre um lugar seguro e objetivo a partir do qual se possa falar e tomar posição, mantendo-se tranqüilo e seguro de ter realizado a escolha certa.

⁶¹⁰ Op. cit., p. 85.

⁶¹¹ Op. cit., p. 101.

⁶¹² Op. cit., p. 71.

O conflito que aparece na diferença entre o pensamento de Parmênides e Heráclito se resolve, na metafísica, para o lado da permanência e não da mudança. O conhecimento como opinião verdadeira justificada é aquele que estabelece, a partir de um ponto fixo, o que é e o que não é. Tal como Platão, usando o recurso dos dois mundos, situa na Idéia o conhecimento verdadeiro, Aristóteles encontra, por detrás das impressões múltiplas e diversas dos sentidos, o conceito universal e abstrato. Platão, e a partir dele aquilo que chamamos de Metafísica, nos lembra da nossa participação no eterno e, com isso, convida à superação da contingência e finitude do singular⁶¹³. O supra-sensível e não-corruptível é o tipo de conhecimento almejado tanto pela filosofia, como também pelas religiões e pela própria ciência⁶¹⁴. A verdade deve estar acima da contingência dos mortais conhecedores e, por isso, a morte deve ser relativizada para evitar o espanto e a impotência diante dela.

O que caracteriza essa posição é a assunção da infinitude como horizonte fundamental. Infinito significa exatamente a negação da finitude, a negação do tempo enquanto fluxo do passado em direção ao futuro, enquanto movimento e transformação. Assume o presente como instância fundante, a tendência à presentificação, à preservação eterna do presente. Neste movimento se insere a busca da razão pura ou absoluta. Garante-se, assim, a existência de uma realidade objetiva a ser conhecida e um ente independente dela, que a conhece. Busca-se eliminar a interpretação e os pressupostos. Postula-se a ausência de pressupostos ou, ao menos, se faz como se o pesquisar e o conhecimento fossem fruto da total asepsia e ausência de elementos não controláveis.

Segundo Loparic, “o infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental”⁶¹⁵. Nele buscam-se causas e verdades que sejam infinitas, que vigorem incondicionalmente, ou seja, ele é centrado no princípio do fundamento. Através desse princípio “visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor”⁶¹⁶. Na busca da solução para a falta, a transitoriedade e a particularidade, a tradição metafísica interpretou o ser como infinito. Tal interpretação se fixou e conduziu a humanidade, pela vontade de poder, para o domínio de todas as coisas pela manipulação calculadora. A verdadeira solução se dará “caso o projeto infinitista [...] for reconhecido como um descaminho perigoso e substituído pelo caminho de retorno à finitude do ser”⁶¹⁷. Neste processo entra o reconhecimento de que há um

⁶¹³ Cf. DASTUR, 2002, p. 6.

⁶¹⁴ Cf. Op. cit., p. 6.

⁶¹⁵ LOPARIC, 2004, p. 9.

⁶¹⁶ Op. cit., p. 9.

⁶¹⁷ Op. cit., p. 13.

ocultamento no desocultamento, um sentido do ser para além do ente, ou seja, será necessário “reconhecer, na positividade do fundamento tradicional, a negatividade do retraimento possibilitador”⁶¹⁸. Corre-se, neste caso, o risco do descontrole e da insegurança, mas retorna-se para casa, para a finitude da existência humana, para uma ontologia da finitude.

Na cotidianidade e na tradição a finitude precisa ser exorcizada para evitar que ela nos domine. O infinito exorciza a morte, afasta o seu poder. A partir do horizonte do infinito a morte é dominada e, com ela, a própria realidade. Mas a morte é inapreensível, não pode ser circunscrita, não pode ser medida, não permite ou se presta para nenhum domínio, a não ser que ocupemos o lugar do infinito. Com isso estamos dizendo que a metafísica, para poder garantir o domínio dos entes e o funcionamento da realidade de forma controlável e estável, opta pela infinitude. Isso significa que ela opta pelo intemporal, pelo supra-sensível, pelo não-corruptível, pelo estável, pelo controle. A ciência e a técnica modernas e contemporâneas representam bem o resultado desse processo e da pretensão de domínio e controle total da realidade.

O modelo da infinitude expulsa a capacidade de espantar-se e admirar-se, que deu origem à própria filosofia na Grécia, ao contrário do modelo da finitude, no qual a pergunta ‘porque há o ser e não simplesmente o nada?’ mantém a capacidade para o mistério e, portanto, para a atitude de espanto e admiração. Com a consciência da morte, daquilo sobre o qual não temos efetivamente domínio, ficamos abertos para “a desmedida daquilo que não tem experiência possível”⁶¹⁹. O escoamento do tempo é indomável, irreversível, aniquilador das individualidades e também das teorias. Todas as técnicas e saberes não conseguem evitar que o presente escoe entre os dedos e ceda espaço para o ‘depois’ que constantemente se aproxima. O domínio do homem não se estende para o âmbito da morte. Podemos retardá-la, mas não evitá-la. Podemos viver como se não fossemos morrer, mas isso não retira a morte do caminho, somente amenizamos a consciência da sua presença.

Heidegger, nos seus estudos sobre mística cristã, sobretudo interpretando São Paulo, Agostinho, Eckhart, Boaventura e Lutero, descobre que “o sentimento cristão nada mais é que a experiência da temporalidade finita enquanto esta se baseia na consciência da incerteza constante, essencial e necessária do momento da morte”⁶²⁰. Essa experiência mística ainda não enquadrada em molduras teóricas (teológicas e filosóficas) lhe serviu de base para “pensar fora da tradição objetivista”, para acessar “a experiência cristã originária”, “caminho

⁶¹⁸ Op. cit., p. 14.

⁶¹⁹ DASTUR, 2002, p. 9.

⁶²⁰ Op. cit., p. 23.

para o solo originário da vida fática”⁶²¹. Nos escritos ‘de juventude’ destes autores cristãos Heidegger quer descobrir “uma experiência de vida que não havia ainda sido encoberta pelo dogmatismo e pelas instituições religiosas”⁶²².

Heidegger “encontra-se em luta contra a objetivação da vida fática”⁶²³. Essa objetivação liga-se à objetivação do mundo e, portanto, necessita de uma desconstrução da noção de mundo tradicional para alcançar a vida fática. É preciso desconstruir a pesada estrutura teórica que abafa, através da universalidade e necessidade conceitual, a experiência originária, a vida em sua faticidade. Retomar o sentido originário que se esvaziou na representação histórica do fato originário exige “situar-se num âmbito anterior a toda reflexão teorizante”⁶²⁴. Neste âmbito anterior encontra-se “o solo fático das ciências do espírito”⁶²⁵. Neste trabalho, em que é preciso realizar uma desconstrução da tradição encobridora, Heidegger pretende recuperar o solo para reconduzir o ser humano para si mesmo, efetivamente, ou seja, para o problema fundamental da sua existência, para a vida humana como tarefa sempre inacabada, histórica e finita, num exercício constante, mas sempre provisório. Isso foge das elaborações teóricas, preceitos ou leis universais e necessárias, e confere novamente vitalidade à existência histórica. Quando a historicidade deixa de ser um estorvo e um peso para o *Dasein*, quando este deixa, portanto, de fugir para o eterno e infinito, ele assume a responsabilidade e o caráter incompleto e inesperado da existência finita.

Neste sentido, a metafísica, que representa a opção pela infinitude, tem dificuldades de enfrentar a morte e elabora alternativas teóricas e técnicas para manter o olhar afastado da possibilidade final, através do cultivo da impessoalidade, inclusive no que tange ao morrer. É da “imortalidade provisória que vivemos *a princípio e o mais das vezes*, o que implica que a vida humana não pode se estender largamente a não ser que ela se esquive da morte”⁶²⁶. Mas a fuga da morte é necessária para a manutenção da cotidianidade, da existência normal. Já o discurso fenomenológico “não promove nenhuma ‘ultrapassagem’ ou ‘superação’ da morte e não oferece nenhuma transcendência suscetível de neutralizá-la”⁶²⁷. A morte introduz o caráter de finitude no conjunto dos fenômenos, como que o fundo a partir de onde eles se

⁶²¹ HEBECHE, 2005, 14.

⁶²² Op. cit., p. 14.

⁶²³ Op. cit., p. 40.

⁶²⁴ Op. cit., p. 59.

⁶²⁵ Op. cit., p. 63.

⁶²⁶ DASTUR, 2002, 76.

⁶²⁷ Op. cit., p. 58.

destacam. Ela torna-se, assim, constitutiva do ser do ser humano e marca todas as suas manifestações.

A finitude reconduz o ser humano para si mesmo, lugar do fundamento enquanto abismo, cortando a possibilidade de determinações exteriores, de um olhar objetivo e distanciado de si mesmo para contemplar-se. A angústia lhe revela a finitude, a constante iminência da morte. A morte é sempre possível, iminente, porque não advém de fora, mas é constitutiva da existência. Dastur diz que “o ser mortal que é o *Dasein* de modo algum é livre para se *fazer finito*, já que, sendo lançado no meio do existente e não encontrando a ele mesmo na origem de seu próprio existir, ele *é desde sempre finito*”⁶²⁸. A finitude lhe confere a responsabilidade pelo seu ser.

Essa finitude originária não é derivada da infinitude, a compreensão do ser finito não pressupõe uma relação com o infinito, o perfeito. O finito não procede de algo exterior, e nem mesmo a infinitude. A infinitude não é uma luz que vem de fora, mas “a manifestação da necessidade de compreensão de um existente que é destinado a residir no mundo e obrigado a acender ele mesmo o fogo que iluminará as paredes da sua prisão”⁶²⁹. Aquilo de que se predica ser infinito é elaborado, produzido, iluminado a partir da finitude radical do existente no qual acontece a abertura do ser. Podemos até dizer que a própria infinitude, neste caso, é finita. Ser-no-mundo é finitude que, pela abertura, projeta o infinito, mas o deixa marcado com o selo da finitude. A transcendência não decorre da infinitude e não encontra nela seu modelo originário mas, ao contrário, a transcendência se dá na e a partir da finitude.

Ser e Tempo é uma obra na qual se parte da finitude humana para questionar o ser. A transcendência acontece na finitude, é instaurada pela finitude e, por isso, a transcendência se fundamenta e se origina nela. A transcendência é “a esfera em que se move todo conhecimento”⁶³⁰. Assim, “buscar o fundamento do conhecimento é interrogar por aquilo que está na origem da transcendência”⁶³¹, ou seja, pela finitude. “Não há transcendência sem finitude” e a “finitude está condenada à transcendência”, de forma que “é a finitude do homem que lhe impõe passar pela transcendência para ter acesso a si mesmo e aos entes”⁶³².

A finitude, na *Metafísica*, soa como negação e imposição de limite. Não é este o caso no pensamento de Heidegger, pois o ser somente pode ser experimentado assim⁶³³. O ser, agora possível na e pela transcendência do *Dasein*, está ligado à faticidade, à ambivalência do

⁶²⁸ Op. cit., p. 99.

⁶²⁹ Op. cit., 112.

⁶³⁰ STEIN, 1976, p. 18.

⁶³¹ Op. cit., p. 18.

⁶³² Op. cit., p. 12.

⁶³³ Cf. STEIN, 2001, p. 123.

velamento e desvelamento, ao nada. A faticidade é o lugar indepassável, a partir de onde se realiza a compreensão, numa circularidade que não tem condições de eliminar seus pressupostos, mas que opera somente dentro do horizonte liberado por estes. Essa estrutura circular é a característica fundamental da finitude⁶³⁴. Ser, agora ligado ao tempo, não pode ser interpretado a partir do infinito, tal como na tradição. O infinito é negação do tempo. Não é o originário, mas é derivado da existência temporal do *Dasein*. O infinito, dele somente se pode falar a partir da compreensão do ser e esta é a abertura na qual o ser se ‘mostra’ velando-se na manifestação do ente. Somente no horizonte da compreensão do ser algo pode ser conhecido, inclusive o infinito e eterno. A infinitude do ser da Metafísica é substituída pela finitude do ser.

Dessa forma “a compreensão do ser é finita, enquanto se manifesta na finitude do ser-aí, mas, tal finitude é a positiva possibilidade de o ser se mostrar aquilo que é, enquanto se vela. Na própria manifestação o ser se vela”⁶³⁵. A compreensão do ser é o fundamento não mais metafísico, sem apelo ao infinito ou a um ente último e estável. Mantém-se, neste caso, a diferença ontológica e por isso se pode dizer que

Heidegger é o filósofo da finitude. O ser para Heidegger é o signo da finitude na relação que estabelece com o homem. A ontologia é o índice da finitude. A filosofia é a tarefa da finitude. O ser é finito para o homem. O homem é finito porque está condenado ao ser em sua relação com os entes. Por isso Heidegger permanece vigilante na diferença imanente, na circularidade da interrogação pelo ser⁶³⁶.

O círculo hermenêutico e a diferença ontológica são dois teoremas que resultam do reconhecimento da finitude do ser humano, da sua faticidade, do fato de que ele compreende o ser e compreender a si mesmo nesta compreensão do ser. O pensamento de Heidegger sobre a realidade e o conhecimento está, por isso, inserido neste horizonte. O conhecer é um modo de ser do *Dasein*, e tem as características deste modo de ser.

A finitude mostra que o ser humano está afetado pela morte em cada momento de sua existência, por isso Heidegger diz que ele é ser-para-a-morte⁶³⁷. Ele é mortal, essencialmente finito, nunca completo, pois tem sempre algo pendente, até que a morte efetivamente aconteça, eliminando o ser-no-mundo. A vida, que transcorre sempre incompleta, chegará ao seu fim. Mas não é simplesmente por ter um fim que o *Dasein* é finito; ele está marcado pela limitação desde o seu início. A finitude o acompanha desde o momento em que começa a existir. Todo seu ser e agir são índice da finitude.

⁶³⁴ Cf. Op. cit., p. 289.

⁶³⁵ Op. cit., p. 385.

⁶³⁶ Op. cit., p. 389.

⁶³⁷ Cf. REE, 2000, p. 48.

Diante do fato de sermos finitos podemos fugir ou assumir nossa responsabilidade. Quando Heidegger fala da temporalidade e do tempo, também está em jogo uma postura diante da finitude. O tempo, tal como compreendido no modelo metafísico, é o tempo do eterno presente, ou da sucessão de momentos pontuais, tempo do relógio. Esse tempo é o tempo cotidiano, inautêntico e impróprio. Ampara-se na perspectiva do infinito. Já o tempo como temporalidade foge à objetivação e matematização, é o tempo originário, finito. Do ponto de vista da temporalidade a morte retira o *Dasein* do envolvimento ocupado com as coisas do mundo entorno, da existência cotidiana, na qual não há individualização, pois impera o impessoal, o “*Man*”. Falando da temporalidade, Ree afirma que “viver nossas vidas como tempo-do-agora é ‘fugir’ perante a finitude, ou ‘desviar os olhos’ dela. Ao viver no ‘agora’ transformamo-nos no próprio-impessoal⁶³⁸”.

Ree também nota que a morte “nos ‘individualiza’ de forma mais absoluta”⁶³⁹. A morte nos retira da coletividade na qual ninguém é responsável, onde reina a sutilidade da vida de rebanho, como diria Nietzsche. Isso porque a própria morte é algo que somente pode ser experimentada por mim mesmo. Ninguém pode viver a minha morte. A minha morte é somente minha. A morte de outro indivíduo não permite que eu experimente o próprio morrer. Ela não pode ser objetificada e nem objetivada, e sempre foge às tentativas de manipulação e enquadramento.

A finitude caracteriza o modo de ser do *Dasein* no tempo: o nascimento é o momento radical e fundamental no passado que marca o início do ser-no-mundo e a morte estabelece o fim, um limite para ele no futuro. Viver no presente, ‘como se’ não houvesse esse início e esse limite final, garante a sensação de eternidade, de constante adiamento, de ausência de responsabilidade pessoal, ou seja, uma vida vivida na cotidianidade.

A fuga da morte, do ser-para-a-morte, é sinal da fuga da finitude, é uma luta em busca da familiaridade, da segurança do ‘cosmos’ contra o ‘caos’. Surge aí a necessidade de elaborar estratégias de distração cada vez mais eficientes para conter a finitude. Mas a angústia surge como lembrança da indepassável situação mortal, histórica, finita. Por mais que na cotidianidade se busque e consiga ocultar a finitude, ela não pode ser efetivamente eliminada, e continua marcando os projetos humanos. O próprio projetar é característica da finitude. O ‘projeto’ em Heidegger significa que o que é, é dentro da projeção, do projetar do *Dasein*, um modo de ser deste ente que compreende o ser e precisa fazer algo de si mesmo. A realidade não é nada mais do que projeto humano, do ser-no-mundo. As coisas, portanto, não

⁶³⁸ Op. cit., p. 53.

⁶³⁹ Op. cit., p 49.

são em si, mas são sempre dentro do projeto humano. Supera-se a dicotomia que está na base da Metafísica, “aquele modo de pensar que postula o defrontamento especular de um eu e de um mundo real, de um sujeito pensante e de uma natureza mais ou menos ‘inerte’”⁶⁴⁰.

A descrição da cotidianidade em *Ser e Tempo* é a descrição desse ambiente que sempre se supõe atemporal, presente e infinito ou, como nota Nunes, “o tempo originário é finito e assegura a gênese do ser do *Dasein* e da existência cotidiana. A temporalidade imprópria tende à infinitude”⁶⁴¹. O impessoal se alimenta desse ambiente e mantém, através dele, o ocultamento do ser-no-mundo. Metafísica, infinitude, ocultamento e negação da morte através dos tempos são quase sinônimos. Manifestam o “desejo de onipotência que ronda o coração do homem desde a sua origem”⁶⁴², facilmente visível na luta pela apropriação e expropriação da morte pela medicina contemporânea, na qual a “ocultação e negação da morte atingiu seu grau máximo, sustentado pelo aparato técnico-científico”⁶⁴³. E “a filosofia ainda levará muito tempo para reconhecer a finitude e a mortalidade como os aspectos mais universais da condição humana”⁶⁴⁴. A lição de Montesquieu, segundo o qual “filosofar é aprender a morrer” nos recorda a necessidade da assunção da finitude como assunção da própria condição humana, seu modo de ser mais próprio. Nunes expressa o que significa a finitude do ser humano:

Afirmar que o *Dasein* é finito significa que ele ‘não é no fundo dono de si mesmo’, e afirmar que o homem se determina pelo seu *Dasein*, significa que somente a compreensão do ser, raiz da sua finitude, precedendo qualquer posição antropológica, mostra quem somos. ‘Mais originário do que o homem, é a finitude do *Dasein* nele’, diz Heidegger em Kant e o problema da Metafísica⁶⁴⁵.

Reconhecer e assumir a finitude, saber-se finito e mortal, significa que, para fundamentar suas verdades, o discurso filosófico não poderá mais recorrer ao absoluto. Ele está agora entregue a si mesmo, precisa assumir a responsabilidade de responder pelo seu destino. O ser humano, neste caso, tem diante de si uma tarefa árdua e que exige coragem e paciência. Pois “o homem só ganha se sustenta o verdadeiro significado de sua própria vida, tornando-se capaz de aceitar o ‘não’, o limite, as perdas de toda ordem que se estendem por toda vida e freqüentam seu dia a dia”⁶⁴⁶.

⁶⁴⁰ D’AGOSTINI, 2003, p. 176.

⁶⁴¹ NUNES, 2004, p. 27.

⁶⁴² CORREA, 2008, p. 85.

⁶⁴³ Op. cit., p. 85.

⁶⁴⁴ Op. cit., p. 85.

⁶⁴⁵ NUNES, 1992, p. 156.

⁶⁴⁶ CORREA, 2008, p. 107.

Um retorno à finitude significa, neste caso, fazer uma passagem para o mundo, uma lembrança do lugar originário, da abertura do ser, num afastamento dos objetos que povoam o dia-a-dia, para alcançar o horizonte de possibilidade desses objetos, ou seja, o mundo. Dentro da cotidianidade é preciso, sempre novamente, compreender, explicitar, desenvolver o estar enredado na impessoalidade, conquistar a si mesmo. A propriedade e autenticidade somente são conquistadas quando a presentificação é superada na direção da temporalidade fundamental, do modo de ser finito do *Dasein*, do ser-no-mundo.

A superação do tempo cronológico conduz à reconquista do tempo próprio, do tempo condição de possibilidade do tempo mensurável. O tempo originário, a temporalidade, tem íntima relação com o ser e, portanto, com o ser-aí, o *Dasein*. A transcendência do *Dasein* é temporal, não se estrangula no presente, mas é tradição que se projeta para frente, para o futuro, no agora. Não haveria transcendência se não fosse essa temporalidade, o *Dasein* estaria grudado no aqui e agora. É a finitude que faz do homem um *Dasein* e, como fato originário, conduz para a questão do ser em geral⁶⁴⁷. O trabalho hermenêutico é, então, uma lembrança da finitude, contra o esquecimento metafísico do ser. A compreensão do ser que caracteriza o ser do *Dasein* é a raiz da finitude do homem.

Com a sua analítica existencial, Heidegger, como salienta Apel, confere “validade à finitude” e “pertinência à história”⁶⁴⁸. E Gadamer nota que “a finitude do próprio compreender é o modo como e onde a realidade, a resistência, o absurdo e incompreensível alcança validade. Quem leva a sério essa finitude tem de levar a sério também a realidade histórica”⁶⁴⁹. A recordação da finitude “descarta o absoluto e a totalização superadora do fim por meio do intelecto – a imortalidade spinozista do conhecimento e a infinitude da verdade reincorporada pela razão hegeliana –, também descarta o poder de principiar e de começar absolutamente, que o idealismo atribui ao sujeito”⁶⁵⁰. E, por isso, tudo aquilo que o ser humano conhece e faz “tem sempre como prelúdio a compreensão do ser inerente ao seu *Dasein* cuidadoso, que recebe do tempo a possibilidade de fazer e de conhecer”⁶⁵¹. É da finitude que emerge o ser, não de algum modelo transcendente, absoluto ou infinito.

3.6 – O abismo (*Abgrund*) como fundamento

⁶⁴⁷ Cf. NUNES, 1992, p. 164 e 165.

⁶⁴⁸ APEL, 2005, p. 58.

⁶⁴⁹ GADAMER, 1999, p. 24.

⁶⁵⁰ NUNES, 1992, p. 156.

⁶⁵¹ Op. cit., p. 156.

A filosofia moderna tem dificuldades em reconhecer os elementos existenciais e hermenêuticos que nos mergulham na significatividade do mundo. Por isso trabalha no sentido de estabelecer uma fundamentação objetiva para o conhecimento, como mostramos na primeira parte. Mas, ao mesmo tempo, dentro dela gesta-se o vírus da dúvida e se constrói, aos poucos, uma nova consciência e uma nova visão, na qual se resgatam elementos da própria existência, da finitude, da historicidade, portanto, da singularidade e pluralidade. Não basta mais uma filosofia do ser ou uma filosofia da consciência. A filosofia clássica e a moderna não dão conta da efetividade da realidade. Ou “a reflexão filosófica não pode mais, como fez na modernidade, partir de um sujeito isolado, que tem diante de si o mundo dos objetos e dos outros sujeitos”⁶⁵². O autor (Oliveira) tem em mente as conquistas da reviravolta pragmática, mas já se pode atribuir essa característica ao pensamento do final do século XIX e, sobretudo, início do século XX. Aos poucos, “a evidência cognitiva do indivíduo perde, de fato, seu *status* como instância última de decisão para o consenso intersubjetivo”⁶⁵³. Estamos diante do abalo das certezas e dos fundamentos tradicionais, do deslocamento da reflexão na direção da faticidade, da existência, e uma das alternativas construídas para sair do impasse sugere a imbricação entre ‘conhecimento’ e ‘comunicação’, onde a argumentação sensata passa a ser o problema do fundamento. Tal argumentação lida com uma razão intersubjetiva, com uma comunidade de comunicação, distante do Eu como instância fundante.

O caminho da metafísica tradicional fica dificultado a partir da emergência da consciência da historicidade. Um pensamento que pretenda, a partir de um fundamento objetivo (‘ser’) ou subjetivo (subjetividade), alcançar a unidade do real, tem de enfrentar a consciência histórica. Oliveira⁶⁵⁴ mostra que a crítica da universalidade e do intemporal, substituídos pela afirmação do particular, do contingente, do temporal, cultiva a atitude que leva a sério a finitude humana. A razão onabrangente dá lugar para uma razão historicizada.

A ontologia fundamental de Martin Heidegger é um marco neste processo. Perguntando pelo sentido do ser, desloca o fundamento para a transcendência do *Dasein*. Tal transcendência não é uma posição objetiva, mas a abertura do ser, abertura projetada (projeto finito). Não se pergunta pelas condições prévias do sujeito, tal como em Kant, mas pelas condições prévias do significado. Por isso o acesso às coisas só se dá pela mediação do significado, do sentido, o que evita a objetificação.

⁶⁵² OLIVEIRA, 1997, p. 80.

⁶⁵³ Op. cit., p. 80.

⁶⁵⁴ Cf. Op. cit., p. 12 e 13.

Nunes entende que “o *fundamentum veritatis* é removido para a abertura (*Erschlossenheit*), razão de todo descobrir, ‘como modo de ser do ser-no-mundo’”⁶⁵⁵. O próprio Heidegger, na *Introdução à Metafísica*, diz que “o ser é o acontecimento fundamental, em cujo fundamento pode surgir e acontecer a existência Histórica no meio do ente aberto e revelado em sua totalidade”⁶⁵⁶. O fundamento originário se dá a partir do reconhecimento do acontecimento fundamental do ser. Não se trata de fundamentos lógicos ou epistemológicos, mas do fundamento existencial, de um modo de ser (de um ente específico) como condição de possibilidade. Esse “fundamento – que é o que há de mais digno de ser investigado – da existência Histórica, só o poderemos experimentar em sua dignidade e excelência, pondo-o em questão. Por isso levantamos a questão prévia: o que há com o Ser?”⁶⁵⁷.

No ser-no-mundo do *Dasein*, o mundo não é mais o conjunto dos entes, “mas o horizonte a partir do qual os existentes podem ser compreendidos como o que são”⁶⁵⁸. O *Dasein* é a abertura compreensiva do ser, não um sujeito que tem uma interioridade oposta à exterioridade do mundo de objetos. O *Dasein* não é um objeto, um modelo ou essência, mas uma existência, uma transcendência que se projeta, que tem-que-ser. Ou seja, “embora não tenha estabelecido o fundamento de seu próprio existir e jamais possa tornar-se senhor de sua própria existência, tem, contudo, que assumir, ao existir, o ser-fundamento-de-si-mesmo”⁶⁵⁹.

Para fundamentar (objetivamente) a existência é necessário ocultar e esquecer o abismo, construir sobre esse abismo uma passagem teórica. Ou, “visto que o ser-o-aí é o espaço de manifestação de todos os entes, segue-se que a gestação do ente no seu todo também carece de razão suficiente ou de causa determinante”⁶⁶⁰. O *Dasein*, jogado, projeta sua existência e neste projetar não tem nenhum fundamento, a não ser ele mesmo, o seu próprio comportar-se. O seu transcender, a sua liberdade, são finitos, circunstanciados. O *Dasein* é “o fundamento finito da finitude do ente”⁶⁶¹.

O *Dasein* está numa

[...] familiaridade original que funda toda relação posterior de sujeito a objeto e todo conhecimento. É a razão pela qual a ‘mundanidade’ do mundo é mais primitiva que toda posição do mundo como contraposto ao sujeito e que toda determinação científica ou metafísica do mundo, do tipo, por exemplo, da *res extensa* de Descartes⁶⁶².

⁶⁵⁵ NUNES, 1992, p. 179.

⁶⁵⁶ HEIDEGGER, 1978b, p. 223.

⁶⁵⁷ Op. cit., p. 223.

⁶⁵⁸ DASTUR, 2002, p. 63.

⁶⁵⁹ Op. cit., p. 102.

⁶⁶⁰ LOPARIC, 2004, p. 20.

⁶⁶¹ Op. cit., p. 22.

⁶⁶² DARTIGUES, 2005, p. 116.

Encontramo-nos novamente encaminhados para a dupla estrutura de velamento e desvelamento que é tematizada na diferença ontológica. Na familiaridade com os entes na cotidianidade esconde-se a mundanidade do mundo, mas há uma familiaridade original, da que fala o autor citado, que permite o mover-se em meio aos entes, sabendo o que fazer com eles. Isso é a pré-compreensão, da qual tratamos anteriormente. Neste elemento prévio é que se funda originariamente o saber e agir humanos. Esse fundamento tem um caráter diferente daquele fundamento construído e buscado no âmbito dos entes, no nível ôntico. Implica na descrição do modo de ser do ente que conhece, na sua faticidade, no seu ser-em no mundo. Seu modo de ser fundamental é o compreender a si mesmo e aos demais entes a partir do próprio envolvimento e lida. Compreender, portanto é uma palavra chave neste caso, ligada às noções de transcendência, diferença ontológica e circularidade hermenêutica. Compreender difere de entender e saber, na medida em que é o modo fundamental de ser do *Dasein* e precede as operações teóricas do entender e saber.

O que se desloca com essa nova perspectiva de fundamentação? Em primeiro lugar, nos movemos do âmbito do infinito para o finito, pois o *Dasein* é o fundamento da própria metafísica, ele é uma transcendência finita. Ele é o lugar a partir de onde se pode dizer que há algo, que há o sentido do ser, que há compreensão. Em segundo lugar, não é mais a relação sujeito e objeto que funda o conhecimento, embora a própria relação não seja abolida. Fundamento é um modo possível de ser, nomeadamente, o modo de ser do *Dasein*. O fato originário e fundamental acontece na finitude e, com isso, uma “grande mudança operada na tradição é a transferência da idéia de fundamento à transcendência do *Dasein*”⁶⁶³. O reconhecimento da transcendência temporal do ser humano remove o fundamento da verdade para a abertura dessa transcendência.

A compreensão do ser é o elemento central no deslocamento do fundamento de um ente objetivo ou do apelo ao infinito para o fundamento não metafísico, existencial. O fundar não pode sair do círculo da finitude, não pode superar a ambivalência do velamento do ser no desvelamento. O ser não é um fundamento (no sentido metafísico), mas o lugar originário onde as coisas acontecem. Pode ser entendido como o fundo a partir de onde o que se mostra pode se manifestar. A ambivalência (do velamento e desvelamento) da interrogação não pode ser superada, pois se ela fosse eliminada estaríamos novamente no horizonte de um fundamento último e objetivo.

⁶⁶³ NUNES, 2004, p. 34.

No lugar do fundamento objetivo e transparente temos, na verdade, um abismo, um fundamento sem fundo. O fundo se estabelece a partir da relação originária, da lida ocupada com os entes, de um saber pré-teórico, um fundo que é projeto e que se torna condição de possibilidade de qualquer explicação teórica ou delimitação de campo e classificação de objetos e eventos. Na relação e lida originária funda-se uma espécie de rede que evita que tudo caia no vazio ou no sem sentido. O sentido provém deste ‘recalque originário’, como se diria na psicanálise. Não mais o sujeito transcendental, mas um sentido, uma compreensão do ser. Assim, o novo caminho de fundamentação “que não supõe a consciência transcendental, vai supor o ‘já sempre’ do ser-no-mundo e seus existenciais, privilegiando a interpretação”⁶⁶⁴. O fundar adquire um caráter existencial:

O modo existencial de fundamentar o conhecimento não consiste mais em dar-lhe uma base primeira e definitiva, certamente, mas também suprime a causalidade natural como elemento organizador de fora. Justamente, nesse nível operacional, nós estamos em contato com um fundar sem fundo, com uma espécie de trabalho de Sísifo invertido, em que estamos lançando material conceitual para que o abismo se encha. Fundar, mesmo que ainda seja compreendido como uma operação transcendental, coincide com o próprio existir, opera no modo de ser-no-mundo, e assim abre o âmbito em que qualquer projeto de fundamentação ou de justificação do conhecimento está enraizada⁶⁶⁵.

Heidegger, nesta operação, ataca a tradição filosófica antiga e da modernidade. Nem fundamento último e nem causalidade natural. Nenhuma instância objetiva externa ao homem, nenhum ser entificado como instância última, nem a consciência e nem leis naturais. O fundar é um acontecer, o surgimento de um projeto, um projetar que se desenvolve na dinâmica da existência. O fundamento se dá dentro de uma relação na qual um ente que é abertura tem familiaridade com os demais entes, compreende-os e compreende a si mesmo nesta relação. Ou seja, é ser-em um mundo. A analítica existencial, que é a descrição deste modo de ser-em, como preparação para uma ontologia fundamental, onde o ser deverá ser compreendido a partir do seu lugar originário, da abertura, aponta tanto para os limites da metafísica com também instaura um novo ponto de partida. Neste sentido, “a questão do ser, que guia a Ontologia fundamental, exprime-se, de maneira extrema, na translação da idéia de fundamento à transcendência do *Dasein*”⁶⁶⁶. E ainda, “a ontologia fundamental irá dissolver fundações ontológicas e revelar que nossa existência não tem nenhuma base senão ela mesma”⁶⁶⁷. O fundamento encontra-se dentro do próprio existir. O problema do fundamento, que no racionalismo clássico era solucionado pelo princípio da razão suficiente, tal como em

⁶⁶⁴ STEIN, 1997, p. 30.

⁶⁶⁵ STEIN, 2002b, p. 94.

⁶⁶⁶ NUNES, 1992, p. 166.

⁶⁶⁷ REE, 2000, p. 18.

Leibniz (nada existe sem razão), é substituído pelo abismo da existência. A abertura, a transcendência, é a razão de todo descobrir, o fundamento da verdade.

O modelo clássico da fundamentação do conhecimento como relação sujeito e objeto é substituído pela fundamentação circular, que também modifica a idéia de *a priori*. O *a priori* da modernidade, sobretudo tal como concebido em Kant, é agora envolvido pela historicidade e pela circularidade hermenêutica. O *a priori* não é mais nem absoluto, transparente ou determinável, mas se dá dentro da própria condição humana, tem caráter existencial e é condição de possibilidade do sentido dos entes. A partir da ontologia fundamental e da temporalidade, o fundamento é “possibilitado pela transcendência, que deixa o *Dasein* livre para instaurar a *ratio* – para dar razão [...] para fundamentar (*begründen*) -, na medida em que, como projetante, já se encontra em meio à totalidade do ente”⁶⁶⁸. O *Dasein*, no lugar do sujeito moderno, “não pode ser reduzido à forma de um ente qualquer, uma *coisa* presente; mas também não pode ser reduzido a fundamento da presença das coisas, pois já se encontra numa abertura, que é a ‘situação’ na qual é jogado”⁶⁶⁹.

A verdade e o conhecimento se fundam no *Dasein*, no ser-no-mundo. Em meio aos entes o próprio *Dasein* se funda e funda os entes a partir dessa relação que opera na abertura compreensiva do ser. Há um desvelamento prévio do ser (verdade ontológica) que deve fundamentar a verdade ôntica. Contestado o fundamento da tradição, agora “o pensamento do ser é o fundamento oculto do homem, em que a história é fundada e sobre a qual é escrita”⁶⁷⁰.

Uma das conseqüências desse desapossamento de um princípio objetivo que fundamente a realidade é o reconhecimento da finitude como horizonte em que se move o *Dasein* e, conseqüentemente, o que ele pensa, conhece e faz. Não sendo mais dono de si mesmo, mas radicado no ser, tem de, ao mesmo tempo, fazer algo de si, tem de decidir seu próprio ser. Encontra-se diante da possibilidade de apropriar-se de si mesmo ou de perder-se. O *Dasein* é um ser de possibilidades, não uma entidade em si, mas um ente que existe e torna-se aquilo que escolhe realizar. Seu ser não é completo antes da morte. Seu ser é aquilo que ele tiver feito de si no tempo. Por isso, pode-se dizer que o *Dasein* não é, mas existe. Não ‘é’ porque não está grudado ao presente, preso à presencialidade, não é uma essência atemporal. ‘Existe’ porque é temporalidade. O ser-no-mundo é o ponto de partida, o elemento inicial em que o *Dasein* sempre se dá, enquanto temporalidade que evita o tempo objetificador e a

⁶⁶⁸ NUNES, 1992, p. 183.

⁶⁶⁹ D’AGOSTINI, 2003, p. 140.

⁶⁷⁰ NUNES, 2004, p. 44.

conseqüente objetificação. Uma ontologia tradicional não dá conta dessa descrição e por isso Heidegger a realiza pelo caminho da fenomenologia hermenêutica.

A fundamentação do conhecimento, nesta nova ontologia, não será pelo viés da presentificação, mas na trilha da descrição do *Dasein* como ser-no-mundo, como finitude. Outro fundamento é des-coberto. A nova ontologia fundamental deverá, então,

[...] manter na questão do conhecimento um vínculo entre predicação e percepção, entre afecção e compreensão e afecção e inteligibilidade, para garantir nosso conhecimento, sem cair num realismo objetificador ou num idealismo cuja transcendentalidade nos faz perder o mundo e a possibilidade de lidar com os ser⁶⁷¹.

A compreensão, o modo de ser deste ente que compreende, será o que se interpõe entre o mundo da natureza e as representações deste. Não uma interposição que separa, mas que torna possível o acontecimento do mundo e a possibilidade de sua representação. É a abertura prévia na qual os entes do mundo natural têm algum sentido e podem entrar em alguma representação. Segundo Stein

[...] a compreensão resulta de um movimento da vida fática em que ela, enquanto se compreende, mergulha a relação ser-aí e mundo natural, num todo que constitui o próprio sentido fundamental da mobilidade fática da vida humana e isto quer dizer que o compreender também é um comprometer-se⁶⁷².

Há, portanto, um todo que se torna fundamento do dar-se dos entes. Mas esse todo não é nenhum princípio teórico ou ente superior que tenha condições de garantir a verdade. É um todo fático, um todo histórico, mergulhado na finitude da abertura. Um todo que abre para possibilidades, ou melhor, para o ser de possibilidades, exatamente por não estar preso às determinações da presencialidade, mas por ser temporalidade. Esse todo não é um fundo objetivo, mas um abismo, um fundamento sem fundo, mas mesmo assim, fundamento. Nas palavras de Heidegger, “o fundo é um fundo *existencial*, ou seja, um fundo aberto – de fato, um fundo sem fundo, um *abismo*”⁶⁷³.

É um todo de sentido. Diferente dos fundamentos metafísicos porque tem seu ponto de partida na faticidade, no ser-no-mundo do *Dasein*. Não tem um apoio final, mas é fruto de uma destinação, de possíveis modos de ser, das possibilidades dentro da abertura, da transcendência. Esse fundamento mesmo é que coloca diante da necessidade de escolher, mas a partir de uma gama sempre finita de possibilidades.

Ao propor a necessidade de uma ontologia fundamental, Heidegger encaminhar-se em direção aos fundamentos da ontologia tradicional e mostra nesta o velamento da

⁶⁷¹ STEIN, 2000, p. 109.

⁶⁷² STEIN, 2002b, p. 116.

⁶⁷³ HEIDEGGER, 2007, p. 364.

transcendência como fundamento. A ontologia fundamental deverá acolher a liberdade que surge na transcendência do ser humano como fundamento, um fundamento que participa da liberdade e do estar jogado do *Dasein*. O trabalho de Heidegger será, sobretudo, pensar o impensado da metafísica, o seu fundamento esquecido que, embora esquecido, “sempre suportou todo o pensamento”⁶⁷⁴. Fundar o conhecimento significa agora mover-se no círculo da compreensão e autocompreensão, e não mais na distância entre sujeito e objeto.

A filosofia de Heidegger opera um ‘encurtamento’ do domínio das investigações possíveis para a filosofia. Coloca em questão o problema das verdades eternas, da fundamentação teológica. Por outro lado questiona a fundamentação feita pelo lado do eu transcendental e do mundo natural. O que resta é um conhecimento finito, no qual o ser-no-mundo é a condição fundamental. A teoria passa a ser “sobretudo uma questão de exercício de teoria, portanto, uma questão do agir humano, o problema do conhecimento torna-se prático”⁶⁷⁵. Todo conhecimento surge de dentro desta condição fundamental mundana do ser humano e o teorizar assume seu lugar enquanto exercício explicativo da realidade, sem fundamento, a não ser o solo do ser-no-mundo.

Não há mais possibilidade, pela lógica inaugurada pela fenomenologia hermenêutica, de fundamentar o discurso de fora. Em todos os discursos já sempre opera uma pré-compreensão. Por isso a dimensão hermenêutica “não permite uma fundamentação última, o estabelecimento definitivo de um sistema, pois a pré-compreensão participa apenas, como modo de ser do ser-aí, da condição humana de ser-no-mundo”⁶⁷⁶. O único fundamento possível é sem fundo. “Nada há de exterior que dê legitimidade a essa dimensão transcendental e compreensiva pela qual a fenomenologia hermenêutica estabelece a racionalidade estruturante, processual e organizadora de qualquer discurso”⁶⁷⁷. Estamos num processo de autocompreensão sem fundo, ou onde nunca encontraremos um fundo objetivo. Há um acontecer dentro do qual as objetivações e a linguagem apofântica são possíveis. Há um discurso “que se situa antes do dualismo entre representante e representado, entre sentido e referência, entre significado e objeto, entre palavras e coisas”⁶⁷⁸. Estamos irremediavelmente marcados pela finitude, pela compreensão do ser, pelo ser-em do ser-no-mundo. O lugar, o espaço em que as coisas se dão somos nós mesmos, e nós mesmos nunca chegaremos a nos objetivar.

⁶⁷⁴ PÖGGELER, 2003, p. 17.

⁶⁷⁵ STEIN, 1990, p. 21.

⁶⁷⁶ STEIN, 2004, p. 167.

⁶⁷⁷ STEIN, 2004, p. 167.

⁶⁷⁸ Op. cit., p. 221.

3.7 – Da teoria à fenomenologia do conhecimento

Mostramos, primeiramente, como o conhecimento tem sido enfocado e de que modo tem sido um problema para a tradição filosófica metafísica. Ele (o conhecimento) está intimamente ligado a uma compreensão da verdade. É conhecimento aquilo que é verdadeiro, que se justifica e fundamenta através de alguma instância legitimadora. Mas o que é verdadeiro, verdade? Verdadeiro é aquilo que corresponde, na relação entre um conhecedor e algo conhecido, ao conhecido. No processo do conhecer a verdade é aquele conhecimento que representa correta e efetivamente uma realidade, um objeto. Ou seja, até o início da modernidade, o ser deve corresponder ao objeto. O que o objeto é deve estar de acordo com o mostrar-se do objeto. Mas na modernidade acontece um deslocamento nesta relação: a subjetividade passa a ser o foco central e, como tal, a verdade passa a ser avaliada a partir da posição do sujeito diante do objeto. Mas, em todo caso, não se descarta a objetividade, embora se a considere inacessível para a razão humana. O conhecimento (as Teorias do Conhecimento) tem diante de si a tarefa de garantir a correspondência entre a representação e o representado. A preocupação é com a fundamentação da correspondência, com um elemento intermediário ou externo à própria relação cognoscitiva que estabeleça a garantia de que a relação sujeito-objeto ou mente-mundo alcance a verdade na representação. A verdade está no objeto ou na subjetividade.

Heidegger, com a introdução do nível prévio da compreensão, da apresentação da diferença ontológica e da circularidade hermenêutica, não suprime este nível de reflexão no qual a tradição está envolvida. Ele simplesmente, dentro do espírito da fenomenologia, busca desvelar e descrever aquilo que é a condição de possibilidade prévia aos conhecimentos objetivos e objetivadores. Antes das dicotomias entre sujeito e objeto, entre mente e mundo, há o mundo, o ser-no-mundo, há a abertura do ser, o *Dasein*. Assim como Heidegger muda o sentido do conceito ‘verdade’ a partir das conquistas do seu pensamento, da idéia de correspondência entre o dito e a coisa para a verdade como o lugar do desocultamento, do dar-se, assim também acontece com o conceito de conhecimento. É preciso desenredá-lo da sua ligação com as teorias e direcionar o olhar para o fenômeno mesmo do conhecer.

Neste caso, o conhecer é um processo, um modo de ser no qual as coisas se dão, acontecem, numa atividade que precede a fixação teórica em conceitos. Estes últimos estão comprometidos com uma prévia lógica que explica o mundo desta ou daquela forma. No dar-se dos entes não há uma prévia objetividade, não há um ser do ente que preceda o conhecer e

que, portanto, possa servir de medida para avaliar a verdade do conhecimento em relação a este ente. Por outro lado, o ente não se dá no vazio, não se dá sem que haja uma totalidade prévia de sentido. Dessa forma, ao dar-se, o ente se manifesta sempre como isto ou aquilo, como que servindo para isto ou aquilo. Não há um ponto de vista neutro, um lugar nenhum, a partir de onde o ente possa se mostrar. Ele sempre se dá dentro de um projeto prévio, de uma compreensão ou pré-compreensão e, portanto, não no vazio. Sempre a manifestação se dá dentro de um quadro de referências, de um horizonte de abertura. Desta forma, o ser do ente depende deste horizonte, já que não há um ser objetivo. Esse horizonte de sentido é o que Heidegger chama de mundo, de sentido do ser, de abertura.

As coisas são o que são dentro do mundo. São sempre isto ou aquilo, não aparecem para o *Dasein* sem que o seja como algo (*etwas als etwas*). Heidegger retorna para a experiência da experiência, para a mundanidade do mundo. É preciso, para escapar da objetificação, da coisificação, retornar para a experiência originária, na qual os entes se mostram para a abertura, se constituem na abertura. Nem para um suposto ente objetivo, nem para o sujeito constituidor: mas sim para a própria abertura, onde o sujeito mesmo participa e se constitui. Para o mundo e para o ser-no-mundo do *Dasein*. Sem fazer esta experiência da própria experiência, sem experimentar a abertura ela mesma na qual os entes são enquanto isto ou aquilo, corremos sempre o risco de tomar o conhecimento como algo desligado do acontecer originário, desenraizado da experiência constituinte e, portanto, presentificando, objetificando a realidade, buscando a verdade como correspondência. Não que isso não deva ser buscado, mas o deve ser sem que se perca de vista as condições originárias, temporais nas quais as coisas são. Pode-se acabar ficando com conceitos e não mais com o fluxo de vida dentro do qual as coisas tem sentido.

Trata-se do esforço de re-fazer, re-experimentar o conhecer no seu modo de ser originário, o que significa então voltar-se do conhecimento (do conhecido) para o dar-se dos entes, para o conhecer como modo de ser-no-mundo, enquanto abertura onde os entes são deste ou daquele modo, servindo para isto ou para aquilo. Nesta experiência não se trata de experimentar outro 'objeto', mas o próprio sentido do ser, o próprio mundo.

O confronto de Heidegger com a tradição metafísica, como estamos procurando mostrar, encaminha uma mudança fundamental na relação sujeito-objeto. Aliás, sua filosofia tem em vista uma liberação do pensar (do pensamento) em relação ao cálculo da lógica que, segundo ele, caracteriza a metafísica. A superação da dicotomia (relação) sujeito e objeto não elimina a relação, mas remove as duras capas da teoria na qual a justificação da relação está envolvida para alcançar o prévio no qual a relação está enraizada. Esse âmbito prévio, prático

e originário é o ser-no-mundo do *Dasein*. Previamente à objetividade e objetificação há um modo de ser. Originariamente há somente um modo de ser-no-mundo, um abismo sem fundo a partir do qual, por algum esforço teórico, alcança-se um porto seguro, uma explicação que oferece algumas garantias na relação com as coisas dentro do mundo.

Quando Heidegger insiste que se deverá começar com a análise e descrição da cotidianidade para, a partir dela, avançar na direção da propriedade e autenticidade, mostra que não há um lugar puro a partir do qual se pudesse realizar uma nova e melhor descrição da realidade e do ser humano. Uma nova descrição é sempre uma interpretação, um exercício hermenêutico que sempre já parte de uma interpretação anterior, de um saber prévio. A cotidianidade é o lugar onde circula e funciona certa interpretação que será a condição, o ‘ambiente’, a abertura que irá possibilitar novas interpretações. Por isso, analisar os pressupostos dentro dos quais sempre já estamos vivendo, partindo da faticidade, poderá fornecer a liberdade necessária para alcançar as coisas elas mesmas, para diminuir o peso determinante da tradição, da cotidianidade. Neste sentido, a fenomenologia ou descrição dos entes a partir deles mesmos, só poderá ser hermenêutica, deverá partir da interpretação do próprio interpretar, modo de ser do *Dasein*.

Não há isenção de perspectiva na interpretação e na observação, pois estamos abertos na cotidianidade, absorvidos pelo falatório, pela curiosidade e pela ambigüidade. Qualquer “pretensão de um observar isento de perspectiva” tem a ver com “a falta de crítica com que se constrói e se teoriza”⁶⁷⁹. Há que partir do prévio saber do cotidiano e ao “que se possui previamente há que colocá-lo ao alcance e apropriar-se dele de tal maneira que a compreensão vazia da indicação formal se preencha através da fonte concreta da intuição”⁶⁸⁰. Os conceitos e compreensões desenraizados, esvaziados pela tradição, deverão reencontrar-se com a experiência que lhes deu origem, com o seu conteúdo originário. Descrever a cotidianidade é conhecer os preconceitos que nos orientam e nos quais nos movemos, embora não se possa saltar para fora deles. Mas o seu reconhecimento permite que se volte para o originário, para o ser de possibilidades do *Dasein*, para o ser-no-mundo, para as raízes indepassáveis do ser.

E uma dessas compreensões que ao longo da tradição perdeu contato com o seu modo de se originário é a relação sujeito e objeto com que se ocupa a teoria do conhecimento. Em torno desse problema acontecem intermináveis discussões, assinala Heidegger⁶⁸¹, que dificultam o acesso ao *Dasein*, para além das diversas antropologias. Como diz o autor, “o ter

⁶⁷⁹ HEIDEGGER, 1995, p. 82.

⁶⁸⁰ Op. cit., p. 80.

⁶⁸¹ Cf. Op. cit., p. 81.

prévio (*Vorhabe*) de caráter construtivo, dificilmente extirpável diante da insistência tenaz de uma tradição empedernida, impede de maneira fundamental e definitiva o acesso àquilo que se quer indicar com ‘vida fática’⁶⁸².

A relação sujeito-objeto nas teorias do conhecimento trabalha com a sua separação e, como tal, postula a objetividade do conhecimento na medida em que o sujeito se mantiver neutro e impassível diante do objeto. Taylor⁶⁸³, mostrando as contribuições do pensamento de Heidegger na superação da epistemologia tradicional, aponta para duas noções introduzidas por Heidegger que são fundamentais nesta postura. Ele as chama de ‘fundo’ e ‘ação comprometida’. Nesta nova postura, a epistemologia tradicional, nos moldes da ontologia racional de Descartes (com seu dualismo) e do mecanicismo de Hobbes, precisa passar por uma desconstrução para que seja possível libertar-se de uma visão de sujeito descomprometido, neutro (um lugar nenhum), que tem domínio do objeto (num processo cada vez maior de domínio, visto que o objeto é uma realidade externa e independente do agente conhecedor). Contra essa imagem, Heidegger recupera um “entendimento do agente como comprometido, como instalado numa cultura, numa forma de vida, num ‘mundo’ de envolvimento”⁶⁸⁴.

Essa é, portanto, a primeira noção fundamental com a qual Heidegger teria contribuído para nos libertar do domínio da epistemologia racional moderna. Na ‘ação comprometida’, o pensamento deixa de estar desligado dos próprios engajamentos, do modo de ser de quem conhece. Modifica-se a visão tradicional de sujeito, de ser humano. Ele mesmo precisa passar por uma desconstrução, retornar a si mesmo, reconquistar-se para a autenticidade e propriedade. Do descomprometimento ao comprometimento.

Com a noção de ação comprometida as informações externas não são ‘fatos’ ou ‘realidades’. A experiência é sempre experiência de algo, feita por alguém já envolvido e interessado (não está desinteressadamente na relação com as coisas). Ou seja,

[...] estamos ‘já sempre’ numa determinada maneira de viver, comprometidos em relações diárias com as coisas num mundo-vida familiar, que temos um certo ‘pré-conhecimento’ daquilo que as coisas são. É o fato de participarmos num mundo prático partilhado que nos oferece, em primeiro lugar, uma janela para nós próprios e para a realidade⁶⁸⁵.

Os envolvimento eles mesmos é que fornecem a janela a partir da qual podemos contemplar a realidade e a nós mesmos. Não temos nenhum instrumento, linguagem ou

⁶⁸² Op. cit., p. 81.

⁶⁸³ Cf. TAYLOR, in GUIGNON, 1993.

⁶⁸⁴ Op. cit., p. 338.

⁶⁸⁵ Op. cit., p. 25.

posição que nos permita essa contemplação, a não ser os envolvimento prévios, isso que o autor chamou de ‘certo pré-conhecimento’. Chegamos com isso à noção de ‘fundo’, a condição de possibilidade da inteligibilidade e sentido dos entes. Taylor⁶⁸⁶ o caracteriza como ‘contexto’ ou “horizonte implícito através do qual [...] a experiência pode ser compreendida”, um “entendimento implícito [...] do que é agir, estar no mundo, da maneira como o fazemos”⁶⁸⁷, dentro do qual é possível domiciliar nossas ações. As coisas “são primeiro reveladas como uma parte do mundo, isto é, como correlatos do envolvimento preocupado, e dentro de uma totalidade desses envolvimento”⁶⁸⁸.

O fundo é o sentido da realidade que não é representável, “porque é algo que possuímos no – que é inseparável do – nosso lidar de fato com as coisas”⁶⁸⁹. Não é uma questão de representações porque não pode ser reduzido ao modelo ôntico, não tem o modo de ser dos entes. Mas ele pode ser de certa forma explicitado, dele podemos tratar, conforme Taylor⁶⁹⁰, porque dele não estamos totalmente inconscientes. Não pode, no entanto, ser objetivado numa representação pelo fato de que qualquer representação sempre já pressupõe um fundo, ou seja, “a própria maneira na qual nós operamos como agentes comprometidos no interior de um tal fundo torna incoerente a perspectiva de explicitação total”⁶⁹¹. O ‘estar comprometido’ que se revela no ‘fundo’ não permite jamais a objetivação, a limitação dentro do horizonte representacional.

A epistemologia racional tradicional banuiu ou precisou ignorar o ‘contexto’ ou ‘fundo’ de sentido, de forma que “as idéias, os conteúdos da mente reificados, eram tomados como *bits* de informação. O entendimento do fundo no qual faziam sentido tinha de ser ignorado por inteiro ou tinha de ser tratado como outros *bits* de informação”⁶⁹². O autor insiste que a intenção de Heidegger, mesmo na descrição do cotidiano decaído, é nos ensinar e demonstrar que há um originário (*Ursprünglich*) e que

[...] apreender as coisas como objetos neutrais é uma das nossas possibilidades apenas contra o fundo de uma maneira de ser no mundo na qual as coisas são reveladas como manuseáveis. Apreender as coisas neutralmente requer modificar a nossa atitude para com elas, que tem de ser inicialmente uma atitude de envolvimento⁶⁹³.

⁶⁸⁶ Cf. op. cit.

⁶⁸⁷ Op. cit., p. 346 e 348.

⁶⁸⁸ Op. cit., p. 354.

⁶⁸⁹ Op. cit., p. 349.

⁶⁹⁰ Cf. op. cit., p. 350.

⁶⁹¹ Op. cit., p. 350.

⁶⁹² Op. cit., p. 350.

⁶⁹³ Op. cit., p. 355.

O ideal da neutralidade já é uma postura derivada, não corresponde ao efetivo e fático ser-no-mundo do ser humano. Para acessar novamente o ‘originário’ é preciso desconstruir e enfraquecer os limites rígidos da conceptualidade tradicional. Não é possível sair dela. Nela e com ela sempre já operamos, mas é possível retirar-lhe a impressão e aura de verdade, de representabilidade objetiva, para alcançar o solo primário. Isso Taylor nos ensina quando destaca as noções de ‘ação comprometida’ e ‘fundo’, fundamentais no pensamento de Heidegger e capazes de libertar do domínio das teorias do conhecimento, da captura dentro da relação sujeito e objeto. Ajuda-nos a nos darmos conta de que “os entes tomados como básicos por certas ciências locais – por exemplo, os objetos materiais nas interações causais de mecânica clássica – são construções teóricas, sem qualquer posição privilegiada que nos ajude a captar a natureza da realidade”⁶⁹⁴.

O *Dasein* não cumpre um papel de expectador imparcial, distanciado do espetáculo para poder comentá-lo. Ele participa, está envolvido nele. Não há o fundamento absoluto que seria resultado da imparcialidade, porque não há imparcialidade. Não há, por isso, domínio do real e certeza do conhecimento nos moldes da concepção tradicional de verdade, resultado da correspondência efetiva entre conhecimento de um sujeito e objeto conhecido. Fazendo parte da realidade, o *Dasein* se move num círculo. Ele é a abertura do ser, o horizonte já sempre pressuposto na argumentação. Ele está na diferença, instaura a diferença através da transcendência. Pode falar do ente porque está no ser. Mas o ser agora ligado à finitude, à faticidade. O novo transcendental é fático. O sentido do ser e a faticidade do *Dasein* são aproximados. São, na verdade, inseparáveis um do outro.

⁶⁹⁴ Op. cit., p. 26.

4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática central que nos ocupou é, para falar como Kant, a possibilidade do conhecimento. Mas diferentemente da proposta dele, acompanhamos a resposta que surge no trabalho de Martin Heidegger, sobretudo na sua primeira fase, até *Ser e Tempo*, através da introdução do nível originário do ser ao lado do conhecimento dos entes. Importou tornar consciente a dimensão prévia e possibilitadora que se mantém, cotidianamente, encoberta pela proximidade do envolvimento com os entes. Esse nível se esconde na disputa entre os métodos e entre as diversas teorias do conhecimento, mas é sua condição de possibilidade, o solo sobre o qual se desenvolvem. Descobre-se, por detrás destas disputas, um ‘todo’ que é a experiência de mundo, de mundo vivido, que confere sentido ao envolvimento teórico com os entes e com as regiões de entes. Isso é expresso através do termo compreensão, modo fundamental de ser do *Dasein*, da existência humana temporal no mundo. A experiência deste ente que compreende se movimenta no horizonte da finitude, da historicidade. Esse é o lugar originário a partir de onde todos os seus comportamentos teóricos são possíveis. Suas produções e seu comportamento, como insistimos freqüentemente, não possuem um fora, uma garantia externa a não ser sua já sempre compreensão finita do ser. A compreensão do ser é a abertura de sentido a partir de onde algo pode ser o ente que é. Conhecer não é o único modo de se relacionar com as coisas do mundo, mas uma das formas possíveis (nem sequer é a primeira).

Da distinção entre os dois níveis resulta o estabelecimento de tarefas bem específicas para a filosofia e para as demais ciências. Além de tarefas distintas, esclarece-se o ser próprio de cada modo de proceder. A filosofia tem como objeto o ser, enquanto o conhecimento científico se ocupa com o ente. A filosofia trata, assim, das condições de possibilidade do conhecimento e não de entes específicos, sem que com isso se diminua ou rejeite a importância do conhecimento dos entes realizado pelas ciências. Somente que só podemos conhecer algo do real, ou chamar algo de real, na medida em que estamos na abertura do ser. Essa abertura mesma não pode ser de todo explicitada ou exposta, pois não é um ente e opera se retraindo na manifestação do ente. A filosofia se esforça por evidenciar e descrever esse horizonte ou cenário onde o conhecimento se torna possível.

No caso de Heidegger, esse cenário corresponde à descrição do modo de ser-no-mundo do *Dasein*, a analítica existencial, condição prévia para uma ontologia fundamental, que mostra que o *Dasein* já sempre se autocompreende em seu ser, está na abertura onde algo pode aparecer como algo, fazer sentido. É, em outras palavras, o exercício de pensar a experiência da experiência, o que significa a introdução e experimentação de um segundo nível para além da experiência dos entes. Essa diferença é a diferença ontológica, a diferença que permite a experiência dos entes ou, com outras palavras, introduz-se “um novo fundo sobre o qual se recorta qualquer experiência empírica” (Stein, 2002b, p. 105), uma ‘rede de compreensão’.

Introduzida a diferença, o conhecimento humano (conhecimento dos entes) deixa de ser natural e primário e torna-se dependente de uma antecipação da abertura constituída pela compreensão do ser. Ou seja, daquilo que sabemos, sabemos muito mais do que aquilo que normalmente sabemos que sabemos. Compreendemos, estamos no horizonte da compreensão antes de poder identificar, separar, classificar os entes e o conhecimento sobre eles. Essa compreensão se interpõe entre o ‘mundo natural’ e nossas teorias e representações. Dito de outra forma, há uma verdade ontológica que antecipa e funda a verdade ôntica. Essa verdade não é, como se pensaria a partir da tradição, a correspondência entre a coisa e o predicado. Há uma verdade que é um modo de ser que precede a verdade enunciativa, de forma que a verdade passa a ser o lugar do enunciado e não o enunciado o lugar da verdade, como afirma o próprio Heidegger em *Ser e Tempo*.

Essa conquista direciona para além das teorias do conhecimento ou epistemologias da tradição (que trabalham com processo ônticos de fundamentação), na medida em que se ocupa com as condições prévias inquestionadas em que aquelas se constituem. Nunes salienta que

O conhecimento teórico é uma modificação da experiência antepredicativa, endereçada ao descobrimento dos entes, que se apresentam como objeto. O apresentar-se como objeto demanda a presentificação do ente, temporalizado no presente. Tal seria gênese da atitude teórica, afeta a um domínio entitativo descoberto, a um *positum*, que a ciência não funda e que a possibilita. A verdade dos enunciados científicos é sempre derivada de uma verdade mais originária, por sua vez estribada na verdade ontológica do desvelamento do ser⁶⁹⁵.

Heidegger busca mostrar que essa experiência antepredicativa e originária, que sofre uma modificação no conhecimento teórico, é mantida no ocultamento e pode, por isso, pretender conhecer desinteressadamente, o que significa, objetivamente. Por isso há sempre um jogo entre ocultamento e desvelamento que acompanha o seu pensar. Na evidência e tranqüilidade cotidiana em que os entes são manifestados se oculta o fundo a partir do qual

⁶⁹⁵ NUNES, 2004, p. 37.

eles fazem sentido. Isso tudo é acompanhado por uma interpretação do tempo como presentificação. Ignora-se a temporalidade extática do *Dasein* para que se possa ter domínio sobre a realidade, tornando-a estática. Heidegger mesmo diz que “a tematização objetifica. Ela não põe o ente, mas o deixa de tal maneira em liberdade que ele se faz ‘objetivamente’ interrogável e determinável”⁶⁹⁶.

Se oculta o tempo enquanto temporalidade extática e, com isso, o ser-no-mundo do *Dasein*. Resulta que o conhecimento pode ser tomado como um acontecimento em que se encontram dois entes que tem em si alguma substancialidade, o sujeito e o objeto. Desse encontro surge a predicação que representa a realidade do objeto. Para a correta representação é preciso buscar alguma garantia, encontrada pela tradição tanto na realidade externa como no sujeito ou em algum ente especial perfeito, esforço que produz sempre alguma explicação teórica para o fenômeno do conhecimento. Essa explicação precisa, para poder ser representação exata, fugir da historicidade, buscar condições a-históricas para o conhecimento. Há, assim, uma incompatibilidade entre história e teoria que, no início do século XX, vai sendo questionada pela crescente ‘consciência histórica’, pela assunção da condição temporal do ser humano.

Rorty, que se inclina para uma noção pragmatista de conhecimento, afirma que a maior contribuição de Heidegger tem a ver com a ‘percepção histórica’, ou seja, a “percepção da fonte de toda essa imagética especular” que predomina na filosofia. Para ele, “o modo de Heidegger recontar a história da filosofia permite que vejamos os princípios da imagética cartesiana nos gregos e as metamorfoses dessa imagética durante os últimos três séculos. Assim ele permite que nos ‘distanciemos’ da tradição”⁶⁹⁷. Diz também que a noção de “‘representação acurada’ é simplesmente um cumprimento automático e vazio que prestamos àquelas crenças que tem sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer”⁶⁹⁸, que é, por isso, opcional e pode ser substituída por uma noção pragmática. Neste sentido, as leis e verdades da ciência dependem não só da regularidade da natureza, mas também das conjecturas de quem realiza a investigação, do seu momento histórico, dos temas colocados em foco na pesquisa, nota Ree⁶⁹⁹. O desenvolvimento da ciência não tem caminho predeterminado pela natureza, mas um futuro aberto, porque marcada pela historicidade. Também o *Dasein* é histórico e seu fazer está marcado por esse seu modo de ser. Neste sentido Stein pode dizer que

⁶⁹⁶ HEIDEGGER, 1998, p. 378.

⁶⁹⁷ RORTY, 1994, p. 26.

⁶⁹⁸ Op. cit., p. 26.

⁶⁹⁹ Cf. RÉE, 2000, p. 58.

A experiência nunca se reduz ao domínio da causalidade ou acontece simplesmente num mundo exterior. Todos os objetos do conhecimento empírico, como eventos, coisas, leis, experimentos, decisões e escolhas, já sempre estão mergulhados numa dimensão de compreensão que não é de caráter reflexivo, mas que, simplesmente, resulta do nosso próprio modo de ser no mundo. A existência sempre se dá produzindo essa rede de sentido dentro da qual toda causalidade pode ser pensada”⁷⁰⁰.

Nosso modo de ser-no-mundo é histórico, finito. Por isso nossas perguntas e respostas são sempre formuladas a partir dessa condição. Não podemos ir além da transcendência finita em que estamos mergulhados, da abertura histórica em que somos e conhecemos. A abertura e fundação do mundo que acontece no *Dasein* têm o caráter da finitude. Diferente do sujeito puro de Kant, o *Dasein* está concretamente definido e historicamente situado, de forma que também seu projetar é definido concretamente, incapaz de conceber a realidade como puro olho que observa imparcialmente. Nossos conhecimentos não são, dessa forma, objetivamente mais ou menos válidos, mas representam sempre uma possibilidade humana, estão fundados na estrutura do *Dasein*. As diversas ciências são obras do *Dasein*. *Ser e Tempo* mostra quanto a história e a temporalidade atuam sobre a existência, não de fora da existência, mas enquanto seu modo de ser próprio. Há, na história autêntica, um “constante confronto para manter existências passadas abertas para o futuro”⁷⁰¹.

Não se alcança o fenômeno do conhecimento propriamente quando se parte do presente e nele se permanece detido. Na presentificação do ente, separado da temporalidade, não se alcança o acontecer mesmo do ente, mas se o enquadra numa perspectiva formadora desenraizada que permite a descoberta de propriedades objetivas e constantes. A ciência se move no horizonte de um domínio de entes descobertos, que ela não funda, mas que lhe serve de suporte para a construção de enunciados proposicionais válidos, a verdade ôntica. Ela radica, no entanto, numa verdade mais originária, na verdade ontológica, que possibilita o descobrimento do ente. É o ser-no-mundo, modo fundamental de ser do *Dasein*, que caracteriza a transcendência e o engaja já sempre pré-reflexivamente na práxis no mundo. Como diz Nunes, esta relação do sujeito com o mundo é “um liame mais primitivo e fundamental do que o nexa entre sujeito e objeto admitido pela Teoria do Conhecimento”⁷⁰². De acordo com D’Agostini, o ser-no-mundo “pressupõe um ponto de vista ontológico que se coloca ‘além’ do sujeito”. Além do mais, “não elimina o sujeito, mas o inclui e o coloca numa configuração mais ampla, na ‘abertura’ do mundo (histórico-lingüístico-social)”⁷⁰³.

⁷⁰⁰ STEIN, 2002b, p. 104.

⁷⁰¹ RÉE, 2000, p. 62.

⁷⁰² NUNES, 2004, p. 14.

⁷⁰³ D’AGOSTINI, 2003, p. 126.

Dentro desta perspectiva a filosofia conquista, a partir do mundo da vida e da existência prática, um novo terreno de reflexão, descomprometido com o saber total e desinteressado, ideal constante na filosofia tradicional. Conta a concretude da existência e a finitude a partir das quais se realiza toda atividade teórica, donde brota uma auto-consideração crítica da filosofia e das pretensões do conhecimento. Ligando o *Dasein* intimamente ao seu mundo, relativizam-se as disputas entre o realismo e o idealismo, torna-se secundária a questão em torno da existência do mundo externo.

O *Dasein* está situado dentro de um horizonte prévio de sentido, a partir donde toda e qualquer atividade é projetada. Isso vem proposto no bojo da reflexão em torno ao sentido do ser, que Heidegger reanima na filosofia. Compreender o ser é pressuposto para poder encontrar-se e entender algo dos entes. Inclusive a subjetividade não é mais um fundamento, mas é ela mesma possibilitada pelo ser-no-mundo. O sujeito transcendental, nota Nunes, “é inseparável da temporalização do tempo originário finito”. E, como diz o mesmo autor, “ente o sujeito e ente o objeto, ambos, como termos da relação cognoscitiva, têm na noção indeterminada e inalarada do ser o seu pressuposto”⁷⁰⁴. Resulta que o “ser precede o conhecer, e a Teoria do Conhecimento, que açambarcou a herança crítica kantiana, recai no círculo ôntico-ontológico do *Dasein*”⁷⁰⁵. Isso difere essencialmente da tradição, que Gumbrecht assim caracteriza:

O elemento-chave deste paradigma, um elemento que normalmente consideramos assegurado em nosso comportamento cotidiano, é a convicção de que, se um sujeito ocupa uma posição exterior, distanciada e ‘excêntrica’, isto acentuará a validade de todos os julgamentos e observações do sujeito relativos ao mundo dos objetos. Costumava ser função desta premissa (e, portanto, a função do paradigma sujeito-objeto) dignificar determinadas observações como ‘definitivas’, ‘substantivas’ ou ‘objetivas’, de forma que elas pudessem constituir um solo inquestionável para decisões, ações e atribuições de valor⁷⁰⁶.

Enfatizamos no decorrer do trabalho que não há mais uma posição exterior, um posto privilegiado a partir do qual a realidade possa ser observada, julgada e dominada, tal como na pressuposição do pensamento metafísico. O ideal de certeza cognitiva pretendido pelo paradigma sujeito-objeto não pode mais se cumprir quando o ser humano se reconhece finito, vivendo na cotidianidade, como ser-no-mundo. O conhecedor (sujeito) se des-distancia (se aproxima, portanto) do mundo, sua compreensão está envolvida num círculo interpretativo insuperável, participa da manifestação e do ocultamento do ser. O paradigma sujeito-objeto se dissolve quando recuamos até suas raízes existenciais, para o ser-no-mundo do *Dasein*, sem

⁷⁰⁴ NUNES, 1992, p. 157.

⁷⁰⁵ Op. cit., p. 157.

⁷⁰⁶ GUMBRECHT, 1999, p. 494.

que com isso se invalide a capacidade e possibilidades positivas das investigações ônticas baseadas neste paradigma. No entanto, sendo a ciência o conhecimento do ente e não do ser, sua abordagem se dá sempre num âmbito delimitado do ente e não deste no seu conjunto.

A fenomenologia hermenêutica de Heidegger aparece como alternativa de solução para o pensamento objetivista e representacional ocidental sustentado a partir da relação sujeito e objeto. Se por um certo período o fundamento se encontrava do lado do objeto e o desafio da filosofia era explicar a passagem do objeto para o sujeito, a partir da modernidade, com Descartes, começa-se a indagar pela base subjetiva do conhecimento dos objetos, visto ser a consciência de si a única certeza racional. A teoria do conhecimento apresentou diversas soluções, mas sem conseguir completar o caminho de justificação, o ideal do fundamento último para a verdade. Daí Heidegger sugerir ser necessário iniciar pelo compreender, pelos pressupostos fáticos, originários, práticos, cotidianos do *Dasein*, visando superar tanto a perspectiva da objetividade como da subjetividade. Isso implica na análise da linguagem como o ambiente dentro do qual acontece o acesso à realidade, como o âmbito no qual tudo nos chega já interpretado pela tradição.

Revela-se, assim, a própria vida humana, o *Dasein*, como fundamento histórico e contingente e fonte de todas as interpretações. A interpretação do *Dasein* revela a sua incapacidade de total transparência, sua consciência finita, seu lugar dentro da abertura da linguagem, sua já sempre inter-subjetividade. Sendo no tempo e não podendo elevar-se para fora dele, não pode nunca dispor absolutamente do seu ser e do ser dos demais entes do mundo. Não pode, por isso, separar sua interpretação do ato de interpretar a realidade e a si mesmo. Não há distância entre interpretante e interpretação, que permita critérios objetivos para a verdade do conhecimento. A abertura do ser, o sentido do ser envolve o fenômeno do conhecimento. A estrutura do ser-no-mundo constitui o transcendental, a condição de possibilidade para qualquer sentido. Estamos irremediavelmente ligados à nossa existência, presos ao círculo hermenêutico, não podemos nos afastar de nós mesmos para pensar.

A questão da realidade externa ao sujeito e do fundamento do conhecimento só poderão ser esclarecidos, afirma Heidegger, “quando se tenha entendido que a questão da relação sujeito-objeto e sobretudo toda teoria do conhecimento descansam sobre o problema da verdade e não ao contrário, como pensa a opinião corrente”⁷⁰⁷. E o problema da verdade, como já dissemos, está ligado à abertura do *Dasein*, do ente que compreende, que está disposto afetivamente e tem linguagem. Sua existência é histórica, o que resulta na

⁷⁰⁷ HEIDEGGER, 1999, p. 72.

historicidade do seu conhecimento. O produtor de enunciados, o processo de produção e os enunciados eles mesmos são históricos. O fenômeno do conhecimento está situado inelutavelmente dentro da tradição, sendo esta a condição mesma para que a atividade cognoscitiva se realize no ser humano. O conhecimento é produzido dentro do mundo prático e não permite mais encontrar algum padrão de racionalidade fora destas condições fundamentais. O ‘cuidado’ de que Heidegger fala é a atitude originária do *Dasein* para com o mundo, atitude não primeiramente cognitiva ou teórica, mas prática, envolvida, já sempre entendendo de. O ser humano vive praticamente, envolvido e ocupado na lida com as coisas, orientado no comportamento teórico pela existência prática. O *Dasein* não é, neste caso, nenhuma abstração teórica, nenhuma antropologia ou teoria sobre o homem, mas uma descrição do seu modo cotidiano e médio de ser.

Em função de uma ‘interpretação ontologicamente inadequada’, como fala Heidegger em *Ser e Tempo*⁷⁰⁸, o nível primário permanece a princípio inacessível para a relação sujeito e objeto (entre o ente mundo e o ente alma humana), o ser é compreendido a princípio a partir do ente intramundano. Por isso, na cotidianidade média o ponto de partida das teorias do conhecimento é evidente e a “relação sujeito-objeto se converte em pressuposto necessário”⁷⁰⁹. Mas um pressuposto ainda inquestionado, adverte Heidegger. Pressupõe-se que o prático seja ainda ateórico e o teórico seja desligado do mundo de envolvimento práticos. Na verdade há sempre, em ambos os casos, a pressuposição do mundo. O mundo, ou a mundanidade do mundo, é este fenômeno que se oculta na manifestação dos entes. Para que o ente possa ser descoberto e conhecido como isto ou aquilo, desta ou daquela forma, acontece a “desmundanização do mundo”⁷¹⁰. Para acessar o nível originário e reconhecer o acontecer fundamental dos entes é preciso, portanto, retornar para a casa ou clareira do ser, para o ser-no-mundo, realizar um trabalho de retorno ao mundo, à mundanidade do mundo.

Em *Ser e Tempo* a angústia tem a função de realizar a passagem para o mundo, de abrir para a abertura originária. Ela é uma abertura segunda, que abre para a abertura primária do mundo. Antes de qualquer conhecimento, o *Dasein* está aberto para si mesmo, enquanto ser-no-mundo. Por isso, a “interpretação fenomenológica deverá entregar ao *Dasein* mesmo a possibilidade da abertura originária e deixá-lo, de certo modo, interpretar-se a si mesmo”⁷¹¹, tarefa que Heidegger realiza em *Ser e Tempo*.

⁷⁰⁸ HEIDEGGER, 1998, § 12.

⁷⁰⁹ Op. cit., p. 85.

⁷¹⁰ Op. cit., p. 93.

⁷¹¹ Op. cit., p. 164.

Ao ressuscitar o problema do ser Heidegger não pretende suprimir a compreensão metafísica do ser, mas devolver-lhe seu vigor original, revalorizar aquilo que foi trivializado pela tradição. A importância da retomada da pergunta pelo sentido do ser está no fato de que, como diz Ree, “o ser envolve uma questão crucial, talvez a mãe e o pai de todas as questões [...] é aquilo de que em última análise estamos falando sempre que falamos sobre qualquer coisa”⁷¹². Implica em mostrar de que forma questões ontológicas foram compreendidas e resolvidas inadequadamente na tradição, a partir de respostas e do modelo ôntico, objetificando ou coisificando toda realidade, inclusive o próprio ser humano. Não podemos fugir do problema do ser, no entanto, pois estamos ocupados com ele o tempo todo, sem que normalmente o saibamos: orientamos-nos no mundo e lhe damos um sentido.

A compreensão do ser, esse movimento de transcendência do ser humano, não é nada mais do que ‘projeto’ humano, mas isso é também a sua grandeza. Os limites e possibilidades do ser humano e do seu conhecimento estão marcados radicalmente por essa sua condição: compreender o ser e compreender a si mesmo a partir desta compreensão do ser. Tanto o conhecedor como o conhecido são históricos, não dotados de uma objetividade ou simplesmente dados. Ambos pertencem ao mundo finito, histórico, à tradição. Não é possível retroceder para trás da faticidade. A faticidade, que torna possível e limita todo o projetar, é sua premissa insuperável, afirma Gadamer⁷¹³. O reconhecimento da faticidade e da pré-compreensão que a acompanha possibilita, pela conscientização das premissas, um conhecimento mais correto no sentido de ‘partir das próprias coisas’. A ‘apropriação’ dos pré-conceitos permite mais controle e menos arbitrariedade no conhecimento. Embora o círculo hermenêutico, o ambiente em que o compreender acontece, seja insuperável, o *Dasein* pode apropriar-se cada vez mais da sua condição fundamental e tornar-se menos vítima inconsciente de um processo que o arrasta consigo, o que exige ousadia para ‘descobrir’ e ‘apropriar-se’ do mundo. Sem poder alçar vôo para alcançar distância em relação aos envolvimento práticos, pode ‘apropriar-se’ cada vez mais de si, evitando absolutismos e relativismos impensados. Liberta da ‘ilusão’ de fundamentos absolutos para a existência, lembrando da condição interpretativa do ser-no-mundo, da existência como seu próprio fundamento. Além disso, como mostra Apel⁷¹⁴, diante do estreitamento científico e metodológico a que submetemos a realidade, a fenomenologia hermenêutica pode servir como corretivo.

⁷¹² RÉE, 2000, p. 11.

⁷¹³ GADAMER, 1999, p. 399.

⁷¹⁴ APEL, 2005, p. 37.

Tudo isso significa que “o conhecimento é uma modalidade de ser do *Dasein* enquanto estar-no-mundo, isto é, que tem seu fundamento ôntico nesta constituição de ser”⁷¹⁵, afirmação que Heidegger repete em diferentes formulações, ratificando aquilo que dissemos ao longo do texto. Por isso é fundamental que haja primeiramente essa interpretação do ser-no-mundo enquanto constituição fundamental do *Dasein*. Somente há conhecimento se há *Dasein*. Heidegger⁷¹⁶ afirma que no comportamento teórico, no conhecimento, alcança-se um novo estado de ser em relação ao mundo, estabelecendo autonomia em relação ao estado originário. Mas esse estado novo não garante a existência deste provável mundo-em-si, resultado de um comércio entre o sujeito e o objeto. Podemos dizer que há tantos estados de ser, ou mundos de conhecimento distintos, quantas atitudes diversas ou modos de dirigir a pergunta desta ou daquela forma para a realidade houver. No entanto, essas atitudes e perguntas diversas todas se fundam na existência, sempre dirigidas por algum ‘interesse’.

No conhecimento, quem conhece não deixa para trás suas circunstâncias e suas peculiaridades no intuito de alcançar o reino da verdade. O conhecimento, na verdade, se origina e se enraíza nestas condições práticas, diferente do sentimento imediato e comum que se tem de que há uma dicotomia entre mente e mundo. Heidegger mesmo diz, em relação às nossas percepções do mundo, que não são como “um retornar do sair apreensor com a presa alcançada para a caixa da consciência”⁷¹⁷. Mesmo no apreender, no conservar e no reter, continua o autor, o conhecedor continua estando fora. Não há antes um sair da interioridade na direção das coisas fora, pois sempre estamos junto aos entes que comparecem no mundo já ‘descoberto’. O sujeito enquanto interioridade privada e isolada desaparece no *Dasein*. Mas também a exterioridade enquanto objetividade disponível e em-si não faz mais sentido. Resulta o caráter de projeto do ser humano e de todo o seu fazer, conseqüência do estar jogado na existência. O que é, se insere na projeção realizada pelo *Dasein*. E quando se determina adequadamente o ser deste ente que exige provas e daquele que se quer que esteja na transcendência, fora da consciência, não se precisa mais de provas da existência do mundo externo⁷¹⁸. Determinado o modo de acesso primário ao real, não há mais necessidade de provas.

O caminho que empreendemos, desde a apresentação de alguns elementos centrais do conhecimento na Metafísica e das Teorias do Conhecimento, passando pela descrição do pensamento desenvolvido por Martin Heidegger na década de 20, quis ser a demonstração de

⁷¹⁵ HEIDEGGER, 1998, p. 87.

⁷¹⁶ Cf. Op. cit., p. 88.

⁷¹⁷ Cf. Op. cit., p. 88.

⁷¹⁸ Cf. Op. cit., p. 223.

uma passagem no âmbito do conhecimento. Uma passagem da objetificação para o acontecer ou dar-se dos entes, principalmente do ente que conhece, o *Dasein*. Passagem da impropriedade e inautenticidade para a propriedade e autenticidade, da fuga do mundo para a mundanidade do mundo, da verdade apofântica para a hermenêutica. Essa passagem repousa sobre o desvelamento daquilo que permanece encoberto no trato ocupado com os entes: o nível primário e originário da existência fática e histórica do ser humano. Nela reaparece o ser de possibilidade, o caráter de projeto da existência humana, caráter esse que marca todas as suas realizações. É um movimento do ‘conhecer’ enquanto resultado da relação teórica com o mundo para o ‘compreender’ enquanto relação prática que abre o mundo. Antes de tudo há a abertura ou transcendência finita, que faz com que os limites e possibilidades do conhecimento sejam tecidos dentro da diferença ontológica e da circularidade hermenêutica, do fundamento que se instaura de dentro da própria relação do *Dasein* com o mundo, relação a partir da qual tanto *Dasein* como mundo são.

BIBLIOGRAFIA

a) HEIDEGGER:

- GA 01 – **Frühe Schriften** (1912-1916). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978a.
- GA 17 – **Einführung in die phänomenologische Forschung** (Wintersemester 1923/24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 18 – **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie** (Sommersemester 1924). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- GA 19 – **Platon: Sophistes** (Wintersemester 1924/25). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- GA 20 – **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs** (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, Martin. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- GA 21 – **Logik. Die Frage nach der Wahrheit** (Wintersemester 1925/26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. **Lógica – la pregunta por la verdad**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- GA 22 – **Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie** (Sommersemester 1926). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993b.
- GA 23 – **Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant** (Wintersemester 1926/27). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- GA 24 – **Die Grundprobleme der Phänomenologie** (Sommersemester 1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- GA 56/57 – **Zur Bestimmung der Philosophie** (Sommersemester 1919). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- GA 58 – **Grundprobleme der Phänomenologie** (Wintersemester 1919/20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993a.
- GA 60 – **Phänomenologie des Religiösen Lebens** (Wintersemester 1920/21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- GA 61 – **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles** (Wintersemester 1921/22). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

- GA 62 – **Phänomenologische Interpretationen ausgewählte Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik** (Sommersemester 1922). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

- GA 63 – **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)** (Sommersemester 1923). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

- GA 64 – **Der Begriff der Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER. **Ser y Tiempo**. Chile: Editorial Universitária, 1998.

_____. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1978b.

_____. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. Heidegger (**Pensadores**). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

b) OUTROS:

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia I**. Trad. Paulo Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BLACKBURN, Simon. **Verdade: um guia para perplexos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CASANOVA, Marco A. **Nada a Caminho – Impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHRISHOLM, Roderick M. **Teoria do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

CORRÊA, José de Anchieta. **Morte**. São Paulo: Globo, 2008.

COSTA, Claudio. **Uma introdução contemporânea à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e Continentais**. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2003.

DANCY, Jonathan. **Epistemologia Contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1085.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Trad. Maria José de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005.

DASTUR, Françoise. **A morte – ensaio sobre a finitude**. Trad. Maria T. Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DETEL, Wolfgang. **Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie**. Stuttgart: Reclam, 2007.

DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do Conhecimento – o problema da fundamentação das ciências humanas**. Belo Horizonte: Edições Loyola, 1991.

FIGAL, Günter. **Der Sinn des Verstehens**. Stuttgart: Reclam, 1996.

_____. **Heidegger Lesebuch**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Los Caminos de Heidegger**. Trad. Angela Pilári. Barcelona: Editorial Herder, 2002.

_____. **Verdade e Método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GETHMANN, Carl Friedrich. **Dasein: Erkennen und Handeln – Heidegger im phänomenologischen Kontext**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.

GILES, Th. Ramson. **Ramos fundamentais da filosofia: Lógica, Teoria do Conhecimento, Ética e Política**. São Paulo: EPU, 1995.

GUIGNON, Charles (org). **Poliedro Heidegger**. Lisboa: Instituto Piager, 1993.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Em 1926 – vivendo no limite do tempo**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 1999.

HEBECHE, Luiz. **O Escândalo de Cristo – ensaio sobre Heidegger e São Paulo**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2005.

HEIMSOETH, Heinz. **A filosofia no século XX**. Trad.: L. Cabral de Moncada. São Paulo: Saraiva & C^a – editores, 1938.

HESSEN, Johannes. **Teoria do Conhecimento**. 7^a edição. Coimbra – Portugal: Editora Arménio Amado, 1980.

INWOOD, Michael. **Heidegger**. São Paulo: Loyola, 2004.

KANT. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 1999.

KUSCH, Martin. **Linguagem com cálculo versus linguagem como meio universal**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

LHANO, Alejandro. **Gnosiologia Realista**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência ‘Raimundo Lúlio’, 2004.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. 2^a edição. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MARX, Werner. **Heidegger und die Tradition**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961.

MORENTE, M. Garcia. **Fundamentos de Filosofia – lições preliminares**. 8^a edição. Editora Mestre Jou, 1980.

- MAC DOWELL, João. **A gênese da ontologia fundamental de M.H.** São Paulo: Loyola, 1993.
- MCDOWELL, John. **Mente e Mundo.** Ensaio introdutório por Hilan Bensusan. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.
- NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum.** Trad. Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NUNES, Benedito. **Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger.** São Paulo: Ática, 1992.
- OLIVEIRA, Manfredo A. **Sobre a Fundamentação.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. **Para além da fragmentação – pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- PIEPER, Annemarie (org.). **Philosophische disziplinen – ein Handbuch.** Leipzig: Reclam Verlag, 2004.
- PLATÃO. **Teeteto – Crátilo.** Trad. Carlos A. Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.
- PÖGELLER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- PRAUSS, Gerold. **Erkennen und Handeln in Heideggers “Sein und Zeit”.** Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1996.
- PUTNAM, Hilary. **Corda Tripla – Mente, Corpo e Mundo.** Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.
- RÉE, Jonathan. **Heidegger.** São Paulo: UNESP, 2000.
- RENTSCH, Tomas. (Hrsg.). **Martin Heidegger – Sein und Zeit.** Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2007.
- RORTY, Richard. **A Filosofia e o Espelho da Natureza.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- RUCKTESCHELL, Peter von. **Von der Ursprungswissenschaft zur Fundamentalontologie – Die Intentionalität als Leitstruktur im frühen Denken Heideggers.** Tese de Doutorado – Universidade de Freiburg, 1998.
- SCHNEIDERS, Werner. **Wieviel Philosophie braucht der Mensch?** Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2007.
- STEIN, Ernildo. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica.** Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

_____. **Diferença e Metafísica – ensaios sobre a desconstrução.** Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. **Compreensão e Finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana.** Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. **Pensar é pensar a diferença – filosofia e conhecimento empírico.** Ijuí: Unijuí, 2002b.

_____. **Exercícios de Fenomenologia – limites de um paradigma.** Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

_____. **Epistemologia e Crítica da Modernidade.** Ijuí: UNIJUÍ, 1991.

_____. **Aproximações sobre hermenêutica.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Racionalidade e Existência – o Ambiente Hermenêutico e as Ciências Humanas.** 2ª Ed. Ijuí: Unijuí, 2008.

_____. **Seis estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger).** 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Melancolia.** Porto Alegre: Ed. Movimento, 1976.

_____. **Antropologia Filosófica – questões epistemológicas.** Ijuí: Unijuí, 2009.

SAFRANSKI, Rudiger. **Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.** São Paulo: Geração Editorial, 2000.

TIETZ, Udo. **Heidegger.** Leipzig: Reclam Verlag Leipzig, 2005.

TUGENDHAT, Ernst. **Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung – Sprachanalytische Interpretationen.** Frankfurt am Main: Surkamp, 1989.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. **Hermeneutik und Reflexion – der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. **Subjekt und Dasein – Grundbegriffe von Sein und Zeit.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

WEISCHEDEL, Wilhelm. **A escada dos fundos da filosofia.** Tradução de Edson D. Gil. São Paulo: Editora Angra, 1999.