

# A hermenêutica heideggeriana e a questão do conhecimento

# 10

*The knowledge question and Heidegger's hermeneutics*

Cezar Luis Seibt\*

**Resumo:** O pensamento de Heidegger, através da analítica existencial e da proposta de destruição da metafísica, elabora um novo horizonte a partir do qual o conhecimento pode ser compreendido, não mais da objetificação, dos dualismos sujeito e objeto, mente e mundo, mas a partir do lugar originário, do ser-aí [*Dasein*] em sua facticidade, do seu ser-no-mundo. O texto pretende mostrar e caracterizar, com a ajuda das análises de Ernildo Stein em relação à obra de Heidegger, esse horizonte originário e prévio. Daremos ênfase à questão do horizonte compreensivo prévio, que acompanha cada conhecimento e cada conhecer, mas que tende a se manter oculto e esquecido em função da primazia do ente na metafísica tradicional. Inicial e normalmente vivemos e pensamos a partir da disponibilidade e da presença dos entes, do que se chama de realidade. Há que retomar a historicidade e a temporalidade do ser humano como condições básicas que acompanham o fenômeno do conhecimento e, por isso, da noção de possibilidade e de abertura. Uma volta às condições pré-teóricas e pré-lógicas do conhecimento, cujo fundamento se apresenta segundo o modo de ser do ser-aí, como facticidade, abismo, ser-no-mundo, a partir donde se constituem as relações cognoscitivas e práticas. O conhecimento humano é finito, assim como o é o próprio ser humano e, por isso, não possui lugar fora do tempo onde possa ser ancorado e fixado. Há uma circularidade interpretativa e uma diferença ontológica já sempre em operação e que não podem ser superadas por teorias do conhecimento, mas devem ser autenticamente assumidas para que o conhecimento seja compreendido no seu ser.

**Palavras-chave:** Conhecimento. Hermenêutica. Metafísica. Heidegger. Diferença ontológica.

\* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) na área Conhecimento e Linguagem. Professor na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Pará (UFPA) – Campus Cametá – PA. *E-mail:* celuse@ufpa.br

**Abstract:** The thought of Heidegger, through the existential analytic and the destruction of metaphysics proposal, draw up a new horizon from which knowledge can be understood. No more from objectification, from dualisms subject and object, mind and world, but from the primary setting, the *Dasein* in its facticity, of its being-in-the-world. The text aims to show and characterize, with the help of the analysis of Ernildo Stein regarding the work of Heidegger, this originary and previous horizon. We will emphasize the issue of understanding this previous horizon that meets every knowledge, but that tends to remain hidden and forgotten due to the primacy of being in traditional metaphysics. Initial and usually we live and think from the availability and presence of things, the so-called reality. It is necessary to retake the historicity and temporality of human being as a basic condition attached to the phenomenon of knowledge and, therefore, the notion of possibility and openness. A return to the pre-theoretical and pre-logical conditions of knowledge, where the foundation is according to the mode of being of *Dasein*, the facticity, an abyss, the being-in-the-world from where they constitute the cognitive relations and practices. Human knowledge is finite, as the human being and therefore has no place outside of time, where it can be anchored and secured. There is an interpretative circularity and an ontological difference which is always in operation and that cannot be overcome by theories of knowledge, but must be authentically assumed so that knowledge can be understood in its own being.

**Keywords:** Knowledge. Hermeneutics. Metaphysics. Heidegger. Ontological difference.

### Considerações introdutórias

A relação do homem com o mundo é uma relação diferente daquela estabelecida pelos animais entre si e deles com os demais objetos do seu entorno. O fenômeno do conhecimento confere ao ser humano a capacidade de transcender as determinações da natureza, a libertação da captura no curso natural dos instintos e do movimento cego da natureza. E, mais do que isso, é um conhecer que pode se debruçar sobre si mesmo, que se conhece enquanto “conhece”, que opera *um e num* distanciamento. O ser humano está, de alguma forma, aberto compreensivamente para o mundo, para os entes deste mundo e para si mesmo.

À medida que o ser humano conhece e conhece que conhece, pode colocar em questão a validade, a veracidade e a autenticidade daquilo

que conhece. Esforça-se por encontrar razões que justifiquem e garantam que seu conhecimento seja confiável.

Primeiramente, surge o problema: saber a que se refere isso que é chamado de *conhecer*. Sem dificuldades, constata-se que é um acontecimento em que há o conhecedor e algo conhecido, e, nessa relação, não há conhecedor que não conheça algo e nem conhecido que não o seja por um conhecedor. Essa afirmação põe dois elementos imprescindíveis para o conhecimento: o sujeito e o objeto. A partir desses pólos, surgem tendências explicativas do fato do conhecimento, ou seja, teorias do conhecimento que buscam explicar sua aquisição e justificação. Explicitam modos de se entender a origem, o *como* da produção do conhecimento e, ao mesmo tempo, criam razões pelas quais um determinado conhecimento pode ser chamado de verdadeiro ou falso.

Embora se tenha falado propriamente de teorias do conhecimento, somente a partir da modernidade, a questão do conhecimento é um dos problemas que está na origem da própria filosofia. Os gregos encontravam-se diante da realidade em movimento e indagavam pela possibilidade de algum conhecimento verdadeiro em meio a mudanças constantes. Indagavam pela possibilidade de se conhecer algo, a essência, diante do fato de os sentidos oferecerem somente o transitório. Inicia-se a oscilação entre o sensível e o inteligível.

Criam-se teorias explicativas do que seja, de como acontece e onde se funda o conhecimento. Toda e qualquer teoria do conhecimento precisa encontrar um fundamento a partir de si mesma ou a partir de uma instância estável externa. Ela acaba sendo juíza de si mesma ou apelando para uma instância externa e objetiva que possa salvaguardar sua pretensão de validade. Para evitar o regresso ao infinito, na busca de instâncias fundadoras, é que se supõe como garantia um ente divino (eterno), ou a experiência empírica, ou o sujeito transcendental, o *a priori*. Em tudo isso atuam dualismos: consciência e mundo, conhecedor e conhecido, sujeito e objeto.

Tradicionalmente (na metafísica tradicional) esse problema do fundamento encontrava solução na afirmação de uma realidade supramundana, de um ente incondicionado que sustentava o condicionado. Nesse sentido, filosofia é filosofia primeira, que busca os princípios, o fundamento do ser, do conhecer e do agir. O cerne dessa filosofia consiste em demonstrar o caráter irrefutável desses princípios, e o resultado disso é “uma visão do todo como uma realidade necessária,

portadora de um valor evidente e absoluto, que constitui, por essa razão, o horizonte último de nosso atuar no mundo”. (OLIVEIRA, 2002, p. 8).

Na modernidade, Descartes iniciará um pensamento que fará o conhecimento e a confiabilidade desse conhecimento depender da autorreferência do *eu* que tem consciência de si como alguém capaz de ter representações. (DESCARTES, 1987). Kant (1999) parte dessa problemática e produz a virada na teoria do conhecimento. O fundamento passa a ser não mais externo, de caráter suprassensível, mas deverá sustentar-se a partir da finitude, do “eu penso”, do transcendental. Nele, a teoria do conhecimento encontra-se ligada à subjetividade. Há um *a priori*, um elemento de condição de possibilidade subjetivo. As condições de possibilidade do conhecimento não estão mais localizadas no objeto, mas no sujeito. Sem o sujeito, a experiência (conteúdo) não tem forma, não faz sentido. É necessário o elemento que “informe” o conteúdo. Temos aí o transcendental, que se refere às condições de possibilidade do objeto e não ao objeto em si. Trata-se de investigar aquilo que torna a experiência possível, as condições de possibilidade da própria experiência. Se antes a unidade era alcançada a partir de uma realidade transcendente, agora ela se constitui a partir do *eu* transcendental, do sujeito transcendental, que é o elemento estruturador e que, ao mesmo tempo, incorpora os limites e as possibilidades do conhecimento. Sempre que conhecemos objetos, esse conhecimento é mediado pelas categorias subjetivas de pensamento, por conceitos. A condição de possibilidade é a instância fundante do conhecimento.

Fichte, por exemplo, pensa que é preciso um princípio absoluto, um fundamento incondicional, uma autofundamentação reflexiva encontrável no *eu* que fundamenta a si mesmo, porque não pode abstrair de si mesmo, sem, ao mesmo tempo, pressupor a si mesmo. Assim, o

*eu*, enquanto auto-posição absoluta, auto-relação, auto-fundamentação, ser cuja essência é a atividade reflexiva, está implícito em todas as sentenças, da própria doutrina-da-ciência, da lógica, das ciências empíricas ou nos fatos da consciência empírica, e por essa razão constitui o começo absoluto da filosofia. (Apud OLIVEIRA, 2002, p. 135).

O *eu* que fundamenta a si mesmo é o princípio último e absoluto a partir do qual se articulam todas as estruturas fundamentais do mundo.

Schelling e Hegel se vinculam a esse modo de pensar, argumentar e fundamentar com variações pessoais.

Uma alteração importante, na questão da fundamentação do conhecimento, se opera com o pensamento de Wittgenstein (2008). Nele não temos mais o ideal da busca de uma fundamentação objetiva, absoluta, última e incondicionada. Oliveira (2002) aponta à reviravolta linguística, que se caracteriza pelo deslocamento do fundamento da consciência para a linguagem, no sentido de que agora

a linguagem não é somente um instrumento de comunicação do que conhecemos, mas um elemento constitutivo do nosso conhecimento, de tal modo que todo nosso acesso ao mundo é linguisticamente 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 da análise das estruturas da linguagem. (OLIVEIRA, 2002, p. 7).

Nesse caso, aquilo que existe ou se pode conhecer está na dependência do fato de que se possa dizê-lo. É no seio da linguagem que, como sujeitos, temos acesso ao mundo, ao real. O ser humano precisa interrogar as possibilidades do dizer para poder saber o que pode conhecer.

Wittgenstein (2008) considera a linguagem uma forma de agir (diferentemente do ideal da busca de uma linguagem universal, unitária, forma única e essencial que reproduz o mundo), já que a palavra em si mesma é destituída de significado antes de adquirir uma função na *práxis* linguística. Daí que é necessário compreender as circunstâncias do emprego de uma expressão para alcançar-lhe o significado. Essa posição sugere a possibilidade de que o sentido não seja unívoco, mas plural. Não se pode pensar mais, se esse for o caso, em princípios absolutos.

Tendo indicado alguns movimentos no que se refere à questão do conhecimento na tradição ocidental, vamos agora nos ocupar de Heidegger (1989-1976) que, com seu pensamento, aponta para um fundamento imanente, fático, talvez sem fundo de conhecimento. Para realizar esse propósito, iremos acompanhar também, de forma predominante, as discussões sobre o pensamento de Heidegger realizadas pelo filósofo brasileiro Stein.

## O conhecimento e as condições prévias da compreensão

Com Heidegger, está em questão não uma racionalidade que trata de objetos, mas uma que lida com as condições de possibilidade do tratamento com objetos. Há um “discurso subterrâneo que acompanha qualquer discurso proposicional” (STEIN, 2002, p. 16), uma “pré-compreensão que, desde sempre, acompanha a estrutura do ser-aí, que é condição de possibilidade de qualquer acesso do conhecimento científico a seus objetos”. (STEIN, 2002, p. 18). Para esse autor, Heidegger apresenta três formas características do pensar: o *pensar I* (constitui o conhecimento empírico – dos entes – ôntico); o *pensar II* (consiste no estabelecimento de regras e condições formais que vêm da lógica); e o *pensar III* (o pensar filosófico, da diferença ontológica, que oferece condições de possibilidade de organização e estabelecimento dos limites para os outros modos de pensar). Nossas ocupações cotidianas (a “cotidianidade”) tendem a nos afastar do *pensar III*. Na verdade, já sempre pensamos, mas encobrimos o próprio pensamento, ou o “pensar que sustenta a diferença entre o ser e o ente”. (STEIN, 2002, p. 64). Nesse caso, os entes encobrem o ser, o que resulta na objetificação.

Heidegger aponta e trata de um pensar que antecede tanto o pensar no objeto quanto a lógica que organiza esse pensamento. Os três tipos de pensar não são excludentes, pois cada um funciona competentemente dentro dos limites da sua esfera. No entanto, o *pensar III* tem privilégio, por sua abrangência e por tratar das condições de possibilidade dos outros. Referindo-se a Heidegger, Stein afirma que ele descreve

o pensar propriamente filosófico como o pensar sem objeto, o pensar sem utilidade, o pensar que está antes de todo agir e fazer humanos e o pensar que representa um esforço que nunca espera resultados e recompensa. [...] Assim, ele se situa fora da metafísica, sendo um pensar que é apenas pensar, um pensar sem nome. Com isso, se compreende por que o pensar III acontece antes de qualquer divisão entre sensível e inteligível, entre uma realidade e a sua metáfora. (2002, p. 79).

O princípio ativo de organização do pensamento é chamado por Stein (2002, p. 93) de transcendental não clássico ou existencial, uma “racionalidade que nasce da condição de ser-no-mundo do ser-aí como cuidado cujo sentido é temporalidade e que é condição de possibilidade do sentido do ser em geral”. Fundar o conhecimento no modo existencial

tem, então, características próprias, sem prover uma base primeira e definitiva, ou uma causalidade natural como elemento organizador externo. Há um fundar sem fundo. “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 enraizado”. (2002, p. 94).

Nesse sentido, a filosofia é a “experiência ontológica que envolve, num processo compreensivo, qualquer experiência ôntica. [...] Uma experiência transcendental originária que surge do nosso modo de ser-no-mundo”. (STEIN, 2002, p. 102). É experiência da experiência, mas não no sentido de algo que estivesse além da própria experiência, mas como elemento que lhe mostra o caminho. É a diferença ontológica que nos diz, que em “toda experiência há uma diferença e de que tal diferença nos dá a proporção da experiência, e introduz sentido na experiência, organizando, dessa maneira, enquanto existimos, aquilo que pode ser denominado campo da experiência”. (2002, p. 103). O modo de ser-no-mundo é que fornece o horizonte no qual podem ser situadas todas as experiências empíricas. Há uma rede de sentido, produzida pela existência, dentro da qual se pode pensar a causalidade, de modo que “o movimento do desenvolvimento transcendental de nosso pensar é o nosso próprio modo de existir”. (SZILASI apud STEIN, 2002, p. 104).

Heidegger introduz um novo paradigma que pretende superar a relação objetificadora do esquema sujeito-objeto através do conceito de mundo visto como elemento organizador do discurso. Um fundo sem fundo a partir de onde a experiência tem sentido e a partir de onde qualquer teoria do conhecimento é decidida. Esse fundo de sentido não é um elemento retirado da experiência ou da causalidade e nem de algum elemento de fundamentação externa e ideal, mas inaugurado a partir “do modo prático de ser-no-mundo, e é sustentado pelo nosso próprio modo de existir de seres finitos”. (STEIN, 2002, p. 106).

De alguma forma, “as coisas já estão sempre presas na rede de compreensão do ser [...], já estão sempre comprometidas com o espaço aberto por esse aí do ser e não podem ser compreendidas a não ser a partir desse lugar”, de modo que “não é ele (mundo natural) o organizador de nossas crenças, mas o sentido que nós projetamos se torna organizador do mundo natural”. (STEIN, 2002, p. 118-119). Normalmente, somos levados a pensar que nossos conhecimentos são representações, mais ou

menos fiéis, das coisas do mundo. O que Heidegger traz à discussão é a possibilidade de que algo seja conhecido sem que o seja dentro de uma rede de sentidos, de uma compreensão prévia. E indica mais que isso: mostra que tendemos a conhecer tudo a partir dessa rede sem que a própria rede esteja em questão. Por isso, pode-se dizer que o sentido do ser foi esquecido e ocultado, em função da manifestação dos entes como tais. Nosso conhecimento das coisas, portanto, não acontece no vazio ou sem intermediação de uma abertura compreensiva, linguística, cultural. Já sempre compreendemos o ser, estamos abertos ao mundo, somos ser-no-mundo.

Heidegger irá afirmar em *Os conceitos fundamentais da metafísica* (2003) que o ser-aí é formador de mundo, mundo que representa o âmbito da totalidade de sentido no qual o ser humano já sempre se move, a abertura de sentido dentro da qual algo pode ser encontrado como isto ou aquilo, algo enquanto algo. Isso significa que o conhecimento humano nunca pode ser natural, pois já sempre acontece dentro de um âmbito antecipadamente aberto, num horizonte preparado previamente pelo sentido.

No livro *Introdução à metafísica*, o autor afirma que

a aporia consiste no fato de ele (o ser-aí) ser sempre reconduzido aos caminhos por ele mesmo abertos, aferrando-se a seus percursos, enredando-se no já percorrido, traçando nesta rede o círculo do seu mundo, emaranhando-se com a aparência e trancando-se assim ao ser. Dessa forma ele se agita numa atividade febril, virando-se e revirando-se dentro de seu próprio círculo. Tudo o que se opor a esse círculo, poderá excluir do raio de sua atividade. (HEIDEGGER, 1978, p. 232).

A tendência é que o ente que aparece na abertura acaba passando por um processo de petrificação, familiarização, sendo tomado como habitual, corriqueiro e superficial. Acontece a entificação do ser. Assim,

a linguagem guarda e conserva, no que se pronuncia, se diz e se pode de novo dizer, o ente respectivamente aberto e manifesto. O que se diz, pode ser redito e dito adiante. A verdade assim retida e conservada se espalha, e de tal modo, que o ente originariamente aberto e manifestado na reunião nem sempre é experimentado, como tal, de modo próprio. No que se diz adiante, a verdade como que se dissocia do ente. Isso

pode ir tão longe, que o redizer se converte num simples recitar, na glossa. Tudo o que se exprime e enuncia, se acha constantemente neste perigo. (HEIDEGGER, 1978, p. 265).

Trata-se, nessas citações, da tendência da cotidianidade, da normalidade em que nos encontramos inicial e normalmente. Tomamos o que está disponível no presente sem considerar sua historicidade ou temporalidade. Tomamos tudo como presença, de forma que se fecha a abertura autêntica para o futuro, pois o que nos vem ao encontro, a partir desse já, é sempre imediatamente aprisionado pelas representações disponíveis e com as quais nos sentimos já sempre em casa, ajustados e consolados. Esse já disponível e a rede de sentido que o organiza não são objeto de atenção; tudo é esquecido e ocultado pelo imperativo e pela segurança do mundo que consideramos real. O desafio consiste em relembrar, desocultar o âmbito originário em que toda experiência é possível. É isso que importa ser pensado, pois se mantém velado, esquecido e, inclusive, o próprio esquecimento foi esquecido. O *pensar III* consiste no “abrir um espaço para a diferença ontológica, onde o não dito, o não pensado na metafísica retoma o seu lugar” (STEIN, 2002, p. 133), onde aquilo que é condição de possibilidade, mas que se retrai em favor do aparecimento dos entes seja desencoberto. É uma postura em que se dá certo recuo diante dos conceitos e teorias para que os entes possam se manifestar a partir do seu modo próprio de ser, onde se revela a dimensão não objetual das coisas. Um pensar originário, que se disponibiliza à diferença entre os entes, aquilo que faz parte da realidade consolidada e disponível, e o ser, o sempre aberto como possibilidade e rede de sentido prévio. Estabelece-se a

distinção entre a dimensão apofântica e a dimensão hermenêutica, aquela dimensão em que enunciamos objetos e aquela dimensão em que já sempre nos movimentamos enquanto referidos a nosso modo de ser-no-mundo. Esse meu modo de ser-no-mundo já sempre está pré-compreendido e surge no âmbito de qualquer processo de constituição de sentido e, por sua vez, esse sentido já sempre envolve qualquer significado que a lógica possa estabelecer em seu lidar com os objetos, no contexto do ser dos entes de caráter metafísico. (STEIN, 2002, p. 154).

Em *Diferença e metafísica* (2000), Stein emprega expressões como “matriz teórica”, “matriz de racionalidade” e também o termo “paradigma” sugerindo serem eles um fundo unificador na questão dos conhecimentos filosófico e científico, algo como um discurso subterrâneo que acontece simultaneamente com o discurso manifestativo (apofântico) que, em sendo estrutura básica, sustenta o enunciado que pode ser verdadeiro ou falso. Em *Exercícios de fenomenologia* (2004), é também chamado de “standard de racionalidade” ou “vetor de racionalidade”, e se diz aí que é ele que “dá suporte a todo movimento do campo das razões”. (p. 127). Aí se situa o papel da filosofia, à medida que ela busca os problemas da solução enquanto a ciência busca a solução dos problemas.

Em *Pensar é pensar a diferença* (2002), o vetor de racionalidade é apresentado como um princípio organizador, um fator que sustenta a racionalidade. A análise parte de Kant, que escolhe a causalidade como vetor de racionalidade para apanhar o todo do problema do conhecimento. Isso implicou a eliminação de elementos não abordáveis pela teoria da causalidade, situando-os fora do campo do conhecimento possível. Dessa forma, se diz que, em se tendo um vetor de racionalidade, ou com ele se apanha o todo, ou o todo é diminuído para adaptá-lo ao vetor. Kant ficou só com a metafísica da natureza, que era possível sustentar com o vetor de racionalidade, expurgando o homem, a liberdade e Deus.

Surge a questão: “Como dispensar aquele fator que restringiu a questão do conhecimento, porque tomou como base do conhecimento a causalidade? [...] O problema todo é encontrar um vetor ou um sustentador ou um suporte da racionalidade que seja tão amplo que seja capaz de recuperar a coisa em si”. (STEIN, 2002, p. 174). Isso para que se possa voltar a tratar do ser humano, de Deus e do mundo, com um vetor que permita sair da *Crítica da razão pura*, escapar à limitação que ela impõe ao conhecimento.

De acordo com Stein (2002, p. 178), Kant, pela sua teoria do conhecimento, viu uma coisa fundamental: a finitude do conhecimento e, com isso, a finitude da condição humana. Diante disso, após Kant, qualquer “vetor de racionalidade” deverá se situar dentro da própria condição humana, e não para além dela. Além do mais, “não pode ser absoluto, não pode ser transparente, pode ser formal, mas tem que ter dimensões de caráter existencial, deve estar ligado à compreensão do

ser, sendo então introduzido o conceito de ser-aí e a diferença ontológica como organizadores do conhecimento”. (STEIN, 2002, p. 178).

O que caracteriza esse novo vetor de racionalidade inaugurado por Heidegger são as condições do modo de ser-no-mundo, ou seja, do ser-aí (*Dasein*). Esse vetor, no entanto, procede a um encurtamento hermenêutico, pois ele não explica nem Deus, nem a natureza. Resta nele apenas a própria condição humana, o modo de ser do ser-aí. Ele não descreve a essência do homem, e sim, o ser do ser humano, sua existência. Assim, “o ser-aí, enquanto compreende o ser, passa a ser o suporte, o organizador, o vetor de racionalidade para uma possível teoria do conhecimento”. (STEIN, 2002, p. 180). Há sempre um suporte prévio para cada teoria do conhecimento, um pressuposto, um lugar a partir do qual algo tem sentido. Esse lugar incontornável é o mundo, o ser-aí enquanto ser-no-mundo. Esse âmbito do ser-no-mundo, de abertura, é o horizonte originário de qualquer teorização. Isso significa que

não sendo o homem, o ser humano concreto como ser humano existente a referência, não há como discutir a questão do significado e a questão da verdade. O problema da natureza é um problema da natureza porque é visto a partir do homem e o problema de deus é um problema de deus, porque é visto a partir do ser humano. (STEIN, 2002, p. 182).

Heidegger propõe, então, que uma compreensão originária do conhecimento só será possível a partir do ser-aí como ser-no-mundo. Como afirma Inwood, “não há proposições, significados, nem teorias atemporais. Tudo isso são modos de ser do ser-aí, tão históricos e temporais quanto ele é”. (2004, p. 78). Há um retorno às condições primárias, originárias, que são a condição de possibilidade do conhecimento dos objetos, dos conhecimentos específicos, do ente enquanto tal. Essas condições primárias são a já sempre compreensão de ser que caracteriza o modo de ser do ser humano como ser-aí. O manifestar dos entes se conjuga com a necessidade de um horizonte prévio que organiza, dá sentido, torna possível o fenômeno do ente como ente. Esse horizonte, no entanto, se oculta na própria manifestação dos entes, que se tornam, eles mesmos, a realidade e o foco de atenção, ocultando as condições de possibilidade prévias. Oculta-se a diferença ontológica, a diferença entre o ser e os entes, o fenômeno do conhecimento visto como modo de ser do ser-aí.

### **Conhecer: modo de *ser-no-mundo do ser-aí***

Vamos, agora, tentar compreender a modificação que acontece à medida que Heidegger propõe que o conhecimento só pode ser adequado e originariamente compreendido enquanto é um modo de ser do ser-aí, e esse fundamentalmente, como ser-no-mundo, tal como indicado nos parágrafos 10,13 e 69 de *Ser e tempo*.

Heidegger, no decorrer de sua obra, procede a uma crítica do conhecimento tradicional, metafísico. Mostra como, para explicar o espaço (intervalo) entre o conhecido (a experiência) e o conhecimento (afirmação sobre a experiência), estabelecem-se teorias para garantir a verdade. Essas teorias precisam estabelecer um apoio final e o fazem a partir de algum ente externo ou da própria razão, do transcendental ou da linguagem. A teoria cumpre o papel de explicar a aquisição e justificar o conhecimento. Ela garante e funda o acesso à realidade. O que acontece é que qualquer teoria deixa impensada a condição de possibilidade da própria teorização. Há algo a mais no fenômeno do conhecimento do que aquilo que é apresentado pelas teorias do conhecimento. Algo que as torna possíveis, mas que mantém a si mesmo no ocultamento. Como afirma Stein,

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-objeto. (1988, p. 22-23).

Faz-se necessário investigar, então, esse encobrimento, aquilo que permanece impensado quando algo é pensado. Mas como pensar o fenômeno do conhecimento na sua originariedade sem que isso seja novamente uma teoria? Como acessar o horizonte originário sem ficar preso às determinações teóricas da tradição? Qual é o caminho para o desocultamento do espaço pré-teórico?

Heidegger realiza a analítica existencial e a destruição da metafísica, com as quais pretende superar o esquecimento e ocultamento. Trabalha para perfurar as noções cristalizadas da tradição para alcançar o que a sustenta e que ficou esquecido ao longo da história. A analítica existencial deverá investigar e descrever fenomenologicamente o modo de ser do ente que conhece, o ser-aí. Ele é um modo de ser que já sempre

compreende. Só há conhecimento porque há um ser-aí. Ele é o lugar, a clareira onde algo pode dar-se. Ele é condição para que haja o conhecer, mas ele não é a garantia da verdade para o conhecimento. Ele existe no tempo, na história. É finito. A descrição do seu ser é a descrição de possibilidades (existenciais). O ser-aí deverá passar por um processo de “desobjetificação” para recuperar o seu modo originário de ser, a abertura do mundo. O próprio ser-aí terá de “apropriar-se” (tornar-se próprio) de si mesmo, assumir seu ser-aí enquanto é poder-ser, possibilidade.

Só há conhecimento porque há um ente que tem o modo de ser do conhecimento. Isso implica também que o próprio conhecimento terá o modo de ser da condição fundamental desse ente que conhece. O conhecimento se funda(menta) no modo de ser do ser-aí, daí porque é necessária uma análise do lugar da fundamentação. E sua condição fundamental é ser-no-mundo. Em sendo ser-no-mundo, cortam-se as remissões para fundamentos externos e objetivos. O ser-aí é no mundo, numa lida prática com outros ser-aí e objetos do mundo. Está já sempre numa relação pré-teórica originária que é condição do comportamento teórico. Ele sempre já se compreende a partir desse envolvimento originário. Mundo e compreensão se articulam.

Mas, enquanto é visto como ser-no-mundo, o ser-aí não é nenhum ente que possa ser o lugar da fundamentação para o conhecimento. Conhecer é somente um modo possível de ser desse ente, mas que não tem nenhum fundo objetivo. Ser-aí é um sem-fundo, um abismo [*Abgrund*], de forma que o conhecimento acontece e se funda num sem-fundo. O pensamento de Heidegger dirige-se à experiência do conhecimento humano finito, visto que o ente que conhece é concreta e historicamente situado.

Qualquer teoria é questão do agir humano, uma prática do ser-no-mundo e, portanto, não há proposições atemporais. Heidegger afirma no § 13 de *Ser e tempo* que “o conhecimento é uma modalidade de ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo, ou seja, tem seu fundamento ôntico nesta condição de ser”. (1998, p. 87). A marca da finitude está impressa no conhecimento, mas fica frequentemente encoberta pela absorção no mundo de ocupações. Os envoltimentos da vida cotidiana ocultam e ainda esquecem o ocultamento do modo de ser originário.

No parágrafo 69 da mesma obra, Heidegger se pergunta pela “origem” do descobrimento teórico a partir da ocupação circumspecta. Escreve ele que,

ao buscar a gênese ontológica do comportamento teórico, perguntamos: quais são, na constituição do ser do ser-aí, as condições de possibilidade existenciais necessárias para que o ser-aí possa existir na forma da investigação científica? A colocação dessa questão aponta para um *conceito existencial da ciência*. (1998, p. 373).

Com sua investigação, o seu modo de colocação do problema, o horizonte prévio que busca constantemente conquistar, Heidegger pretende possibilitar a abertura para um espaço inusitado e próprio para experimentar o fenômeno do conhecimento a partir do seu acontecer originário. A experiência do originário não tem o apoio de alguma lógica ou teoria fundamentadora. É a desconstrução teórica do “homem” e das explicações metafísicas que permitem o emergir da experiência do ser-no-mundo, do horizonte de possibilidade, da finitude. Não é resultado de um plano ou de cálculos, mas de um esforço de “esquecimento” e desconstrução do que se consagrou na abertura do mundo, para recordar a própria abertura. O conhecimento teórico opera já num âmbito aberto, tematiza o ente e o objetifica na tematização, “o faz ‘objetivamente’ interrogável e determinável”. (HEIDEGGER, 1998, p. 378). É aí que estão as ciências e as diversas outras áreas do conhecimento. Elas só são possíveis porque já estão na verdade, ou seja, num mundo e numa abertura.

### *Ser-aí, abertura e ser-no-mundo*

Em *Ser e tempo*, Heidegger coloca a questão do conhecimento de forma compacta e radical, escreveu Stein (1988, p. 19). Posiciona-se de forma surpreendente e inovadora contra os modos tradicionais de colocar a questão e de fundamentá-la. Rejeita as construções em torno do realismo e do idealismo e mesmo as posições sobre as teorias da consciência. Submete à revisão a relação sujeito-objeto, que serve de modelo às filosofias da consciência.

Mesmo sendo uma obra em que a questão fundamental é a do sentido do ser, que parte de uma analítica existencial e se propõe revisar a tradição metafísica para retomar o sentido do ser de forma originária, revela “o sentido exploratório em direção à questão fundamental do conhecimento humano finito”. (STEIN, 1988, p. 20). O ser-aí é finito e, enquanto tal, abre e funda o mundo. No lugar de um sujeito puro kantiano, coloca-se um ser-aí concretamente definido e historicamente situado.

Heidegger propõe uma solução na qual acontece um “encurtamento”, onde se corta o avanço infinito em busca de fundamentos últimos ou a determinação de um ser fundador que sirva de explicação final. É um projeto que vai contra o modelo metafísico ou ontoteológico, onde uma entidade divina e infinita sustenta o edifício do conhecimento. *Ser e tempo* elimina a questão teológica do campo da filosofia, de verdades eternas, do *eu* transcendental ou de qualquer outra tentativa que vá para além do conhecimento finito. Todas essas explicações são, antes de tudo, modos de operar do ser-aí, e não uma realidade anterior, natural, primeira, encontrada pronta pelo ser humano e que pudesse lhe dar alguma garantia sólida e fundada. Daí a importância do conceito de mundo, um dos existenciais de *Ser e tempo*, elemento fundamental na estrutura do ser-aí. Mundo e compreensão se articulam, de modo que toda teorização e empenho no mundo têm o modo de ser do ser-aí.

Qualquer teoria é uma questão do agir humano. O problema do conhecimento torna-se prático. A questão do conhecimento e do fundamento é aproximada do ente que é ser-no-mundo e abertura, onde, pelo seu modo de ser, acontece teorização. É trazida para o lugar de onde brota e que é condição de possibilidade de qualquer compreensão. O comportamento teórico do ser-aí é posto sob o signo da finitude.

No parágrafo 20 do volume 20 das obras completas, que Heidegger intitula *O conhecimento como modo derivado do ser-em do estar-aí*, afirma ele que o “conhecimento do mundo é um modo de ser do estar-aí e um modo de ser que está onticamente fundado em sua constituição fundamental, o ser-no-mundo”. (Apud STEIN, 1988, p. 25). E continua indicando que, se atentarmos para o modo de ser do conhecimento, perceberemos que

qualquer conhecimento se realiza já sempre na base do modo de ser do estar-aí, modo de ser que denominamos “ser-em”, isto é, o já-sempre-estar-junto-de-um-mundo. Conhecimento não é um comportamento que começa num ente que ainda não “tem” mundo, que estivesse livre de qualquer relação com o seu mundo; conhecimento é sempre um modo de ser do estar-aí na base de seu já-estar-junto-do-mundo. (Apud STEIN, 1998, p. 26).

Heidegger acusa o modo tradicional de inverter essa relação. O ser-aí e sua relação com o mundo foi compreendida como distância entre

sujeito e objeto, como se ele estivesse diante do mundo, ser-diante-do-mundo ao invés de ser-no-mundo. Uma distância que exige uma ponte teórica para ligar os dois extremos. Ao invés de se começar com uma relação prática, essa relação prática foi entendida sempre a partir de uma determinação teórica. No lugar de iniciar a investigação pelo conhecimento, entendido como um modo de ser de um ente de possibilidades que compreende o ser, inicia-se sempre por alguma das possibilidades abertas e elaboradas teoricamente. Heidegger propõe ser necessário investigar e ver antes e autenticamente esse modo de ser, sob o ponto de vista fenomenal, para poder compreender adequadamente o conhecimento. O conhecimento não se encontra originariamente nem dentro, nem fora do ente que compreende o ser. Tanto a subjetividade como a objetividade na relação do conhecimento são modos derivados do modo de ser do ser-em. Com essa interpretação se desfaz, de algum modo, o problema do conhecimento na sua forma tradicional.

Heidegger afirma, ainda, que

a falha fundamental da teoria do conhecimento reside precisamente no fato de ela não ver o que designa ‘conhecer’, no seu conteúdo originário fenomenal como modo de ser do estar-aí, como modo de ser do ser-em do estar-aí, para então, a partir do enfoque básico, se ater ao questionamento que parte deste fundamento (*Boden*). (Apud STEIN, 1998, p. 26).

Heidegger pretende, então, pela hermenêutica da facticidade, superar o dualismo metafísico que faz uma cisão entre mundo sensível e inteligível através do modelo de relação sujeito-objeto. Isso leva a que se repensem os conceitos de realidade, verdade e da própria racionalidade. Um novo paradigma se instaura: o encurtamento hermenêutico produz uma circularidade entre a pré-compreensão (prática) e o conhecimento, onde não se tem mais pressupostos fundamentados de forma cabal para ancorar o movimento. O conhecimento se dá numa operação em que só é possível uma transparência provisória, visto que ela sempre terá de ser novamente refeita a partir do horizonte do ser-no-mundo e da historicidade. Não há mais uma possível totalidade. Estamos sempre numa circularidade hermenêutica insuperável. É a marca da finitude impressa no conhecimento. O conhecimento é um modo de ser de um ente finito. A circularidade hermenêutica e a finitude indicam que nós, seres humanos, que “perguntam[os] pelo sentido do ser, pelo nosso

próprio ser, pelo ser dos entes do mundo, só podemos perguntar pelo fato de já estarmos abertos ao ser por meio da compreensão do ser, por já termos mundo”. (SEIBT, 2015, p. 41).

Nessa trajetória, há sempre a tendência para o encobrimento, sobretudo diante da tentativa de totalização e de fundamentação final. Nesse sentido, a analítica existencial busca explicitar o homem no seu modo concreto de ser, enquanto operando e sendo no seu mundo, ainda antes da separação entre teoria e prática. Heidegger entrega ao homem a instauração de seu mundo, a produção de seu universo de sentido, mas isso de forma a que não haja um espectador imparcial, mas um ser-*aí*, jogado na *práxis* do ser-no-mundo, compreendendo-se a partir do manejo dos objetos, utensílios e do sentido que brota dessa operação.

Em *Ser e tempo*, parágrafo 4, Heidegger anuncia que a definição tradicional de ciência, na qual se afirma que ela é “um todo de proposições verdadeiras conectadas entre si por relações de fundamentação” (p. 34), não é completa nem alcança a ciência no seu sentido original. Esse modo de conhecimento que se chama *ciência* tem o modo de ser do ente chamado ser humano, pois é um comportamento desse, mas não é o seu único modo possível de ser. Com isso, está indicando que as formas específicas do conhecimento só serão adequadamente esclarecidas à medida que for examinado o modo de ser desse ente que se comporta teoricamente. Exige-se uma resposta suficientemente clara desde o ponto de vista ontológico sobre o seu modo de ser, exatamente porque esse vem antes e é condição de possibilidade de qualquer conhecimento particular. Também não é possível, a partir de uma coleta de material empírico, deduzir os fundamentos ontológicos, pois, nesse trabalho, eles mesmos já estão em operação.

O ponto de partida de Heidegger será a descrição fenomenológica do modo de ser do ente que se comporta teoricamente, na sua facticidade e cotidianidade média, a fim de torná-lo acessível para si mesmo e produzir uma ontologia fundamental que, por sua vez, torne possível uma compreensão própria dos diversos modos de comportamento teórico que ele produz. Por conta da sua facticidade, o ser-*aí* enquanto é ser-no-mundo, encontra-se sempre disperso e até fragmentado em diversas formas de estar-em: está sempre envolvido com algo, produz, cultiva, cuida, usa, abandona ou deixa perder-se, empreende, realiza, interroga, contempla, discute, determina... juntamente com seus correspondentes modos deficientes. Está no mundo no modo de ocupar-se (*Besorgen*), sua relação com o mundo é essencialmente ocupação.

A partir do ser-no-mundo é que será investigada a questão do conhecimento e sua concretização nas diversas regiões. Nessa relação e trato com os entes intramundanos, o ser-aí já sempre tem viva e atuante uma compreensão do ser, uma pré-compreensão. Ele já descobriu, pôs a descoberto algo, é no mundo, está na inteligibilidade dos entes, ou ainda, está num estado de ânimo que o abre para si mesmo antes de todo conhecer e querer. E, à medida que toda compreensão nasce no ente que é abertura compreensiva e afetivamente disposto, então “nem sequer a mais pura teoria está isenta de tonalidade afetiva”. (HEIDEGGER, 1998, p. 162). A inteligibilidade vem do ser do ser-aí e não dos entes.

Bastante esclarecedor é o que é dito no final do parágrafo 13 de *Ser e tempo*:

No conhecimento o ser-aí alcança um novo estado de ser em relação ao mundo já sempre descoberto no ser-aí. Esta nova possibilidade de ser se pode desenvolver de forma autônoma, converter-se em tarefa e assumir, como ciência, a direção do estar-no-mundo. No entanto, o conhecimento não cria pela primeira vez um “*commercium*” do sujeito com o mundo, nem este *commercium* surge tampouco pela atuação do mundo sobre um sujeito. O conhecimento é um modo de existir (do ser-aí) que se funda no estar-no-mundo. Esta é a razão pela qual o estar-no-mundo reclama, enquanto constituição fundamental, uma interpretação prévia. (1998, p. 88).

Não há um comércio que se estabelece entre sujeito e objeto inicialmente separados, como se o sujeito fosse um ser-diante-do-mundo. O conhecimento se move em um projeto estruturado por um ter-prévio, uma maneira prévia de ver e uma maneira de entender prévia, que constituem a abertura que é própria do compreender. (HEIDEGGER, 1998). Nesse sentido, toda e qualquer interpretação deverá mover-se sempre no compreendido e se nutrir dele, ou seja, mover-se num círculo hermenêutico. Nesse processo, o decisivo não é sair do círculo, mas entrar nele corretamente. O decisivo é, como mostra Heidegger (1998), que essa estrutura prévia, a partir da qual se dá a interpretação, seja dada a partir das coisas elas mesmas e não a partir de opiniões e dizeres desenraizados. A princípio e na maioria das vezes, o conhecimento do ser-aí na sua cotidianidade está desenraizado, é transmitido no falatório, de modo ambíguo e alimentado pela curiosidade, ou seja, é ditado pelo impessoal público.

No parágrafo 69 b de *Ser e tempo*, o autor analisa o modo como, a partir da ocupação circumspecta com os entes à mão, origina-se o comportamento teórico em relação com o “mundo”. Heidegger pergunta pela origem do descobrimento teórico, mas não no sentido de descobrir a história e evolução ôntica da ciência. Aponta para um conceito existencial de ciência, que a compreenda como uma forma de existência, como um modo do ser-no-mundo que descobre o ente.

Surge a questão: Como se dá a passagem da ocupação circumspecta (prática) à investigação teórica? Certamente, não pela simples interrupção do manejo prático, pois o comportamento científico, enquanto é ser-no-mundo, não é somente uma atividade intelectual. Tanto o comportamento prático tem sua “teoria” como o comportamento teórico tem sua “prática”. O ocupar-se fático tem sua visão de conjunto que radica na compreensão primária da totalidade de relações. Essa visão de conjunto que ilumina a ocupação recebe sua luz do poder-ser do ser-aí que projeta.

O que faz com que um ente se mostre de outra maneira no descobrimento teórico? Heidegger (1998, p. 377) escreve que não pelo abandono do manejo, nem unicamente pelo fato de se prescindir do caráter de útil desse ente, mas porque agora ele é visto de modo novo, como algo que está-aí. A compreensão do ser que orientava o trato ocupado com o ente intramundano se transforma, mas, além de prescindir do caráter de útil do ente, também esse se torna indiferente por perder seu lugar próprio, e se converte em mera posição no espaço e no tempo. E, mais ainda, ele é, em geral, retirado de seus limites, ou seja, o todo do que está-aí se converte em tema. A partir da compreensão do ser como estar-aí, a supressão dos limites produz uma delimitação da “região” do ente que está-aí. O ser do conjunto dos entes e a articulação de suas determinações fundamentais num possível domínio objetivo de uma ciência garantem uma investigação metodológica numa perspectiva mais segura.

O ente é descoberto pelo único modo com que é possível descobrir um ente: no prévio projeto de sua estrutura de ser, como indica Heidegger (1998, p. 378). E o projeto abre um *a priori*. Dessa forma,

com a elaboração dos conceitos fundamentais da condutora compreensão do ser se determinam os fios condutores dos métodos, a estrutura do aparato conceitual, a correspondente possibilidade de

verdade e certeza, o modo de fundamentação e demonstração, a modalidade de caráter vinculativo e o modo da comunicação. O conjunto destes momentos constitui o conceito existencial pleno de ciência. (1998, p. 378).

Ao conjunto desses elementos Heidegger (1998) chama de “tematização”. Essa busca deixa em liberdade o ente que comparece dentro do mundo de forma que ele possa tornar-se objeto interrogável e determinável. A tematização objetifica num modo particular de presentificação.

Esse descobrimento assim operado se funda em uma resolução do ser-aí através da qual ele se projeta em direção ao poder-ser “na verdade”. (HEIDEGGER, 1998, p. 379). E o projeto e o projetar só serão possíveis porque a existência do ser-aí é um estar-na-verdade e é uma transcendência em relação aos entes. Só na base da transcendência é possível a objetificação e até mesmo o estar prático entre os entes. Somente tendo como suposto a constituição fundamental do ser-aí, é possível a tematização ou teorização do ente intramundano. Essa constituição do ser-aí deve comportar algo como um mundo já aberto como condição de possibilidade para o manejo e a teoria, o que fica caracterizado quando se diz que ele existe essencialmente como um ser-no-mundo que se funda na temporalidade. Essa mesma temporalidade que possibilita o ser-no-mundo também faz possível a transcendência do ser-aí que, por sua vez, sustenta a ocupação teórica e prática em meio aos entes do mundo. Tanto a ocupação prática como a teórica pressupõem já um mundo e são possíveis como modos do ser-no-mundo. O ocupar-se circunspecto na compreensão comum ou cotidiana se funda na temporalidade, mas no modo da presentificação, ou seja, a presentificação tem uma preponderância especial na determinação do ser do ente na cotidianidade. Heidegger explica que

toda ciência se constitui primeiramente pela tematização. O que pré-cientificamente é familiar ao ser-aí enquanto aberto estar-no-mundo, é projetado em seu ser específico. Com este projeto se delimita a respectiva região do ente. As vias de acesso a este ente recebem “direção” metodológica; a estrutura conceptual da interpretação começa a delinear-se. (1998, p. 408).

No texto *Que é metafísica?*, preleção realizada em 1929, Heidegger procura responder ao: Que é metafísica partindo da análise da existência científica. Escreve que nossa existência é determinada pelas ciências (uma dispersa multiplicidade de disciplinas), mas o enraizamento das ciências desapareceu completamente em seu fundamento essencial. Nelas o homem se relaciona com o ente, faz ciência e, nesse fazer, realiza-se uma submissão particularmente limitada ao próprio ente. O que nelas deve ser pesquisado é apenas o ente e “nada” mais. Mas o que acontece com esse “nada”? A ciência nada quer saber desse nada. Ela se ocupa unicamente do ente. Mas a angústia pode realizar a transformação do homem em seu ser-aí e lhe revelar que ele próprio está suspenso no nada. Ele é transcendência, está além do ente, mas essa transcendência é finita. O nada não é um ente, mas a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí. A ciência adquiriu uma relação especial com o ente, e somente com ele, pelo fato de abandonar o nada.

Das aulas de 1928 e 1929 resultou um texto chamado *Introdução à filosofia*, no qual Heidegger procura diferenciar a filosofia da ciência. Mostra (1999, p. 19) que a filosofia é uma possibilidade finita de um ente finito. Ser homem significa já filosofar, mas a filosofia pode permanecer oculta ou se manifestar em outras ocupações teóricas e práticas sem, no entanto, ser reconhecida como filosofia. Escreve também (1999, p. 45) que todo conhecimento só pode ser compreendido em sua essência em conexão com a existência humana. Necessário é torna-se a investigação dos fundamentos da ciência e alcançar essa ciência radicalmente. A atual crise da ciência mostra, segundo Heidegger (1999, p. 54), a sua radical finitude e manifesta que ela é uma essencial possibilidade do existir humano.

A partir do parágrafo 9 da obra em questão, o autor pergunta pela essência da ciência e liga essa essência à questão da verdade. A ciência caracteriza-se como uma determinada forma de conhecimento e que, por isso, é fundamental que se busque investigar o que se compreende por conhecimento e por verdade. Pergunta o autor: A que se deve a confusão em que se move toda teoria do conhecimento e toda lógica? Sugere ele a necessidade de remontar às origens e fontes de tais interpretações inadequadas. As teorias do conhecimento tornaram-se um complicado e problemático complexo de explicações da relação entre sujeito e objeto. Dessa relação nascem os dois principais pontos de vista da filosofia: o idealismo e o realismo, com suas diversas variações. Mas

sujeito e objeto são o resultado de uma colocação inadequada e não esclarecida da questão do conhecimento. Para Heidegger, “o problema só poderá ser esclarecido 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”. (1999, p. 72).

Nos parágrafos de 12 a 20, Heidegger elabora o problema da essência original da verdade como desocultamento, para poder, assim, ir além da relação sujeito-objeto. O ser-aí já está sempre junto (*Sein-bei*) das coisas e não é necessário que uma teoria produza essa relação. É uma determinação da própria existência do ser-aí, enquanto esse é ser-com-outros-ser-aí, ou seja, que já sempre compartilha o desocultamento do ente e, portanto, da verdade. A interpretação da essência da verdade conduziu à necessidade de esclarecer a diferença entre o ser-aí e a forma de ser da coisa. Isso levou a concluir que se há o desocultamento de alguma coisa, isso ocorre porque existe uma essência desencobridora, um ente que tem a estrutura de ser aberto, iluminado. O desocultamento (*Entdecktheit*) funda-se na abertura (*Erschlossenheit*), e o descobrimento dos entes só é possível em virtude da abertura do ser-aí. A verdade tem, assim, a mesma forma de ser da existência do ser-aí. Porque há a abertura que desoculta, a verdade, em sentido originário, é possível a produção de enunciados sobre os entes. Dessa forma, “não é o enunciado o lugar da verdade, mas a verdade o lugar do enunciado”. (1999, p. 168). A essência da verdade é desocultamento do ente, e o desocultamento, por sua vez, pertence à existência do ser-aí.

A partir da determinação do conceito originário de verdade, Heidegger poderá avançar na determinação da essência da ciência e do conhecimento em geral. A produção fática da ciência e do conhecimento se funda na essência da verdade (enquanto essa é constituição essencial do ser-aí). A ciência é uma possível atitude do existir humano. Sua caracterização dar-se-á na articulação com a existência, ou ser-aí, que projeta enquanto deixa-ser o ente. Essa projeção é a ação originária do ser-aí, na qual e sobre a qual é possível a atitude teórica. Essa atitude originária consiste em que o ser-aí já sempre compreenda algo assim como ser, ou realizou uma distinção entre ser e ente (diferença ontológica). E, enquanto tal, a existência é transcendência em sua constituição essencial. Heidegger indica, ainda, que “a ciência é conhecimento do ente e não do ser; [...] é conhecimento do ente no

sentido sempre e necessariamente de um âmbito delimitado do ente e não do ente em conjunto”. (1999, p. 238). O ser é o objeto da filosofia, do pensamento.

### Considerações finais

Buscamos indicar como Heidegger pretendeu superar os dualismos nos quais o conhecimento metafísico caiu, mostrando que o nível em que essas distinções se movem é secundário e derivado, possibilitado pelo modo de ser-no-mundo do ser-aí. O ser-aí é sempre acompanhado por uma pré-compreensão que é condição de possibilidade do desenvolvimento de qualquer conhecimento. Temos nela, como mostramos, “um elemento organizador, estruturante, transcendental e mesmo historial”. (STEIN, 2002, p. 18). Fazendo a análise do ser-aí, Heidegger introduz o que Stein chama de “teoremas fundamentais”, através dos quais se poderá abordar a relação entre filosofia e conhecimento empírico como relação entre modos de pensar. Esses dois teoremas são a *diferença ontológica* e o *círculo hermenêutico*.

O ser-aí já sempre se move numa determinada compreensão de si mesmo e da realidade que o cerca. Ele sempre conhece, a partir dessa pré-compreensão, envolvendo-se num círculo interpretativo, que não é vicioso, mas que representa propriamente o modo de ser finito e histórico no qual o ser-aí existe. O conhecimento, portanto, não se dá a partir de um fundo objetivo, mas sob e a partir de um sem-fundo (*Abgrund*), de um horizonte finito, histórico. Em *Ser e tempo*, Heidegger argumenta que o círculo representa justamente a estrutura prévia, própria do ser-aí. Ele mostra que não é possível um conhecimento puro, de um sujeito puro, pois que sempre a interpretação acontece a partir da compreensão prévia que o ser-aí tem de si, dos entes e do mundo circundante. O que deve acontecer é uma entrada adequada no círculo. O que Heidegger quer é que o acesso às coisas mesmas seja assegurado na elaboração da posição, visão e concepção prévias. Com a abordagem proposta pela fenomenologia hermenêutica, evita-se o dualismo, o esquema metafísico sujeito-objeto e se intenta o acontecer, o dar-se das coisas.

Quanto à diferença ontológica, ela pode ser considerada como um primeiro elemento estruturante que terá como função dar conta das condições de possibilidade do conhecimento. Retomando a questão do sentido do ser, esquecido na metafísica, Heidegger volta a colocar a questão

das condições de possibilidade em outro nível. Não o faz metafisicamente, situando o fundamento em algum ente, o que necessariamente levaria ao estabelecimento de princípios organizadores entificados. Se a diferença é produzida a partir da diferença ôntica, dos entes e da diferenciação entre eles, acabamos nos aprisionando na lógica e na gramática que ordena o mundo como o encontramos, como presença, e estaremos nos limitando ao ver e operar com coisas disponíveis, próprias do *pensar I* e do *pensar II* que referimos anteriormente. Em Heidegger, é possível repensar essa relação por conta do sentido do ser, da diferença ontológica e a partir dela. Mas isso implica um exercício de abrir-se para o sentido do ser, o que significa conquistar o âmbito prévio (pré-lógico e pré-conceitual) onde se constituem e que serve como pano de fundo dos entes, mas que não é ente e nem é objetificável e objetivável. Trata-se do pensar que é próprio da filosofia, ao *pensar III*, que medita aquilo que sustenta a diferença entre ser e ente.

O sentido da experiência não é, por isso, extraído da experiência empírica, mas a antecede. Estamos lançados numa rede de compreensão na qual (e somente na qual) o mundo natural faz sentido. Mas nessa rede não há nada para objetivar. Nela o esquema sujeito-objeto não faz sentido. A objetivação acontece posteriormente às condições de possibilidade oferecidas pela rede de compreensão (pré-compreensão), quando se inicia o processo de teorização e de explicação.

Heidegger introduz um novo paradigma no qual se supera o esquema sujeito-objeto e também se abrem perspectivas para além da objetivação operada pela metafísica. Esse paradigma caracteriza-se por mostrar o âmbito da experiência no qual o ser humano já sempre se move e que tem o caráter antecipador e projetivo. É também um âmbito no qual não encontramos um fundamento objetivo, mas onde se mostra a finitude do ser-aí. Nele o conhecer explicador é um modo de ser, um modo prático de ser-no-mundo.

É importante ressaltar que o pensar filosófico, o pensar das condições de possibilidade, não se opõe ao conhecimento científico, mas desvela os pressupostos, o solo no qual esse finca suas raízes esquecidas, abrindo a possibilidade “de uma relação não objetivante entre o ser humano e as coisas”. (STEIN, 2002, p. 112).

Os entes são sempre “algo enquanto algo” (*etwas als etwas*) para nós na abertura do mundo. Estamos presos na rede da compreensão do ser, sem que isso seja limitação, pois todas as possibilidades se abrem a partir

dessa rede de compreensão. As coisas não são, por isso, naturais, mas se dão no espaço aberto do ser-aí. Não é o mundo natural que organiza as nossas teorias, mas ele é organizado pelo sentido que nós projetamos, e o mesmo acontece quando se trata do próprio ser humano. O mundo é, assim, desnaturalizado. Nesse sentido, o homem é formador de mundo, onde mundo é a totalidade de sentido no qual o ser-aí se move e a partir da qual os entes se abrem. É “uma espécie de estrutura prévia de sentido que dá unidade à nossa existência. [...] E é estruturado pela compreensão do ser, dos entes e da compreensão do nosso ser e da compreensão do ser dos outros”. (STEIN, 2003, p. 285). O mundo não é algo em si, mas um modo de ser do ser-aí. Nesse âmbito, é possível a experiência do ente como tal e um comportar-se do ser-aí em relação ao ente. A pedra e o animal não experimentam os entes enquanto tais (algo como algo). O conceito de mundo diferencia radicalmente o comportamento humano do animal. O comportamento humano não é natural, pois sempre se dá no horizonte antecipadamente aberto pela pré-compreensão.

A perspectiva aberta pelo pensar da diferença ontológica, que se move no âmbito que precede a própria lógica e a experiência dos entes, traz, no seu bojo, a superação da relação objetificadora com que a metafísica lida. A fenomenologia hermenêutica quer tornar possível o acontecer dos entes a partir deles mesmos. Isso a partir do espaço anterior às distinções lógicas e técnicas dos diversos conhecimentos ônticos.

Taylor (1993, p. 337-338) chama de “ação comprometida” e “fundo” as noções com as quais Heidegger conduz para fora da epistemologia tradicional. Heidegger teve de lutar contra a imagem de um pensamento descomprometido com a visão racionalista dominante, para recuperar a compreensão do agente como alguém comprometido, instalado numa cultura, numa forma de vida, num “mundo” de envolvimento e, afinal, como incorporado. A ontologização desse descomprometimento levou ao dualismo e ao mecanicismo, que determinaram as teorias que explicam o conhecimento.

O “fundo” é o contexto que se apresenta como o horizonte não explícito, através do qual a experiência pode ser compreendida. É aquilo que Heidegger chama de pré-compreensão, o contexto no qual a experiência torna-se inteligível. Há, no entanto, a tendência cotidiana constante de manter as condições primárias e fáticas ocultas para, com isso, manter a realidade sob controle. Inicial e normalmente, nos movimentamos no âmbito do *pensar I* e do *pensar II*, sem o esforço para

acessar aquilo que sustenta o mundo lógico e real onde existimos. Perdendo as raízes do nosso pensar (viver, escolher e agir), existimos como se esse mundo fosse natural e óbvio, o que Heidegger caracteriza como esquecimento do ser. Recordar o ser é, nesse sentido, um movimento e uma experiência que nos aproxima do horizonte fundamental a partir de onde sustentamos aquilo que chamamos de “realidade”, mas que não pode ser apreendido como as realidades com que lidamos constantemente. Esse horizonte é o ser, que não se deixa apreender e objetificar, mas em cuja proximidade nos mantemos despertos e libertos do predomínio e fascínio dos entes que ocupam nosso cotidiano, sem negá-los, mas os situando dentro do âmbito que os sustenta.

Com esse empenho de Heidegger na busca das condições que organizam e sustentam o mundo da realidade como o conhecemos e das teorias que o justificam, há uma profícua contribuição no sentido de ajudar-nos a manter livre um espaço que permita a capacidade crítica e um distanciamento suficiente para que não sucumbamos para dentro do mundo onde nos encontramos e que abduquemos da criatividade, liberdade e autonomia fundamentais. Isso nos ajuda a compreender as tendências dogmáticas ou de fechamento sobre aquilo que sabemos e acreditamos; permite pensarmos na tendência sempre ativa de buscarmos segurança e estabilidade em realidades naturalizadas e tornadas óbvias; permite-nos pensar o conhecimento a partir de suas raízes, do âmbito pré-explicativo, das condições originárias, sem apagar essas condições quando começamos a explicar e fundar a realidade; abre-nos à possibilidade, que sempre sem mantém operando, embora nos apeguemos a realidades e efetividades, o que impede, por isso, que nos percamos dentro de realidades e de suas ciências.

## REFERÊNCIAS

- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge E. Rivera C. Santiago do Chile: Universitaria, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la filosofía*. Trad. de Manuel J. Redondo. Madri: Ediciones Cátedra, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

INWOOD, M. *Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

OLIVEIRA, M. A. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.

SEIBT, Cezar Luís. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2015.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2003.

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2002.

STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2004.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

TAYLOR, Charles. *Ação comprometida e fundo em Heidegger*. In: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

---

Submetido em 7 de outubro de 2015  
Aprovado em 17 de novembro de 2015.