

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CAROLINA DE BRITO OLIVEIRA

A ONTOLOGIA DO CONHECIMENTO EM *SER E TEMPO*

Salvador
2011

CAROLINA DE BRITO OLIVEIRA

A ONTOLOGIA DO CONHECIMENTO EM *SER E TEMPO*

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof^a Dr^a Acylene Maria Cabral Ferreira

Salvador
2011

O482 Oliveira, Carolina de Brito
A ontologia do conhecimento em ser e tempo / Carolina de Brito
Oliveira. – Salvador, 2011.
61 f.

Orientadora: Prof^{ra}. Dr^a Acylene Maria Cabral Ferreira
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

1. Ontologia. 2. Conhecimento. 3. Verdade 4. Desvelamento.
I. Ferreira, Acylene Maria Cabral. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

CAROLINA DE BRITO OLIVEIRA

A ONTOLOGIA DO CONHECIMENTO EM SER E TEMPO

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Banca Examinadora:

Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora –UFBA)

Kleverton Bacelar Santana (UFBA)

Jesus Vazquez Torres (UFPE)

Salvador, 31 de Janeiro de 2011

Para Hildete

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Acylene pela orientação ao longo destes anos; aos colegas antigos e novos do Grupo de Estudos e Pesquisa em Fenomenologia e Hermenêutica da UFBA, ao incentivo de minha querida colega e amiga Ana Marie; ao corpo docente do Programa especialmente o professor Mauro Castelo Branco e João Carlos Salles por compreenderem minhas dificuldades, aos meus pais pelo apoio incondicional, aos meus irmãos por terem estado sempre ao meu lado e a todos que de alguma maneira colaboraram para a realização deste trabalho.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é mostrar que a questão do conhecimento exposta na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger é tratada no âmbito da ontologia enquanto fenomenologia e hermenêutica. Baseados na crítica deste autor à teoria do conhecimento cartesiana e à verdade-adequação, evidenciamos que esta modalidade de verdade fundamenta-se no modo de verdade como desvelamento. Consideramos que a verdade-desvelamento é originária da verdade-adequação porque ela expõe modos de ser. Como a questão do conhecimento, na filosofia, passa por uma determinada concepção de verdade, mostramos que o conhecimento é derivado da verdade-desvelamento.

Palavras-chave: ontologia, conhecimento, verdade, desvelamento.

ABSTRACT

The purpose of this study is to propose that the issue of knowledge exposed in *Being and Time* by Martin Heidegger is treated within the ontology as phenomenology and hermeneutics. Based on the critique of author to the Cartesian theory of knowledge and to the truth as "agreement", we noted that this kind of truth is based on the way of truth as unveiling. We believe that the truth as "agreement" is originally from the truth as unveiling because it exposes ways of being. As the issue of knowledge by the philosophy, involves a certain conception of truth, we show that knowledge is derived from the truth as unveiling.

Keywords: ontology, knowledge, truth, unveiling.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	03
Capítulo I - A ABORDAGEM FENOMENOLOGICO-EXISTENCIAL DO CONHECIMENTO	06
I.1 A leitura heideggeriana sobre a teoria do conhecimento moderna.	10
I.2 A abertura da presença como acesso ao conhecimento em Heidegger.	18
Capítulo II - EXISTENCIALIDADE E CONHECIMENTO.	28
II.1 Ser-no-mundo e o conhecimento do mundo.	30
II.2 Presença e conhecimento de si.	38
Capítulo III - VERDADE E CONHECIMENTO.	46
III.1 O ser-junto como contexto da verdade-desvelamento.	47
III.2 A verdade-desvelamento como fundamento da verdade-adequação.	52
CONCLUSÃO	59
REFERÊNCIAS	60

INTRODUÇÃO

Abordar a questão do conhecimento em Heidegger exige antes de tudo redefinir os conceitos filosóficos de “homem” e “mundo”, assim como da relação entre ambos. Nossa proposta será mostrar como o conceito de presença¹ e de constituição ontológica de mundo em Heidegger inauguram uma nova concepção de homem e mundo assim como institui uma ontologia do conhecimento. Na obra *Ser e Tempo*² Heidegger fez uma análise da existência humana como ponto de partida para pensar a questão do ser através da relação entre presença e mundo, por isso denominamos a presença de ser-no-mundo. Um dos objetivos dessa obra seria o de revelar a insuficiência da dualidade sujeito-objeto como fundamento para a ontologia contemporânea. Para Heidegger, o mundo não é um conjunto de objetos, mas refere-se ao modo *como*³ os entes se revelam e são significados na relação com a presença. Não se trata, porém, de um simples subjetivismo, pois a revelação dos entes não é algo que diz respeito ou está em poder da presença, mas diz respeito aos próprios entes, ou melhor, ao modo como o ser se desvela. Heidegger se refere à presença como *o ente que nós mesmos somos*, pois é na própria existência que ela se constitui essencialmente, mas, ao mesmo tempo, não se esgota em seus modos de ser. Falar do conhecimento, portanto, exige, antes de tudo, um esclarecimento da existencialidade da presença que por sua vez expõe o fenômeno⁴ originário da verdade.

Para pensar a relação presença-mundo partiremos do método fenomenológico-hermenêutico desenvolvido em *Ser e Tempo* a obra central de nossa pesquisa. A fenomenologia-hermenêutica, porém, é mais que um método proposto para as questões filosóficas desenvolvidas aqui; ela conduzirá o problema do conhecimento para a questão da existencialidade da presença e do sentido originário da verdade. Um dos pontos cruciais da filosofia de Heidegger é a noção de compreensão não como uma categoria cognitiva do sujeito, mas como estrutura existencial da presença, pois revela o modo de ser da presença e também o modo como esta conhece a si própria e ao mundo. Esta compreensão de ser permeia toda forma de conhecimento, seja no caso do conhecimento matemático ou no caso do

¹ O termo presença é a tradução de Márcia Cavalcante para a palavra alemã *Da-sein* também traduzida por ser-aí, estar-aí, aí-ser. Como utilizaremos a tradução brasileira de *Ser e Tempo* adotamos o termo presença.

² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

³ É uma estrutura hermenêutica do existencial da interpretação que tem a função de um indicador formal, do qual se constituem os conceitos em Heidegger e assim o conhecimento.

⁴ O que aparece e se mostra. Este aparecer, mostrar, se dá na configuração do “assim como” e não do “em si”.

conhecimento metafísico ou ainda naquilo que se denomina como senso comum. Mas compreender é antes de tudo trazer à tona a significância⁵ de mundo, que expõe o modo como estamos situados nele.

A presença compreende a si nos mais variados modos de ser: isto não significa que ela torna-se um objeto de conhecimento para si próprio, mas sim que a compreensão existencial está presente em toda maneira de determinar um ente, pois ela perpassa todo modo de realização das possibilidades de ser da presença e não tão somente o modo de ser como conhecer. O compreender revela não apenas os modos de ser da presença, mas concomitantemente revela mundo. A compreensão de mundo e de si da presença estão intimamente interligadas, por isso a significância do mundo é constitutiva da presença e as proposições sobre o mundo são derivadas do modo *como* este ente privilegiado situa-se nele. Isto porque, o modo *como* as coisas aparecem para nós é ao mesmo tempo o modo *como* estamos frente a mundo e por isso podemos elaborar uma descrição ôntica das situações nas quais nos instalamos. Assim, qualquer forma de pôr-se frente ao mundo e qualquer forma de determinação dos entes pressupõem uma compreensão de ser que não depende de nenhum conhecimento explícito, nem mesmo de uma ontologia, pois ela é originariamente pré-conceitual.

Se o modo *como* o mundo se constitui ontologicamente tem o modo *como* a presença se constitui, então, a verdade referente ao mundo tem origem nesta relação modal. A verdade, por sua vez, não é uma simples característica do enunciado lógico. O enunciado, na ontologia do conhecimento de Heidegger, é um existencial da presença que funda existencialmente o enunciado lógico. Desta forma, a verdade não é uma propriedade do conhecimento, mas sim o próprio modo como o ser se desvela. Ela é, por conseguinte, um desdobramento dos modos de ser da presença e do mundo.

No primeiro capítulo de nosso trabalho mostraremos como Heidegger se distanciou da teoria do conhecimento moderna no debate com um dos seus principais representantes, que segundo Heidegger fundou a relação sujeito-objeto.

⁵ Mundo será tratado como significância (ou remissões referenciais) e como abertura como veremos ao longo do trabalho.

Falaremos do chamado modelo cartesiano⁶ e das peculiaridades do pensamento de Descartes a partir da leitura de Heidegger. Logo depois explicitaremos o conceito de abertura em *Ser e Tempo* com o intuito de pensar a questão do conhecimento em Heidegger e as peculiaridades de sua ontologia do conhecimento, tratando da diferença ontológica, da unidade ser-no-mundo, da circularidade hermenêutica e do existencial do compreender.

No segundo capítulo adentraremos na obra *Ser e Tempo* explicitando a noção de ser-no-mundo propriamente dita para mostrar como Heidegger tratou do conhecimento do mundo e do conhecimento de si da presença, a partir das noções de mundanidade, instrumentalidade, manualidade, cotidianidade, impessoalidade, ser-com.

No terceiro capítulo faremos a ligação entre a analítica existencial da presença e a verdade-desvelamento através do existencial do ser-junto e mostraremos que na concepção heideggeriana a verdade-desvelamento é fundadora da verdade-adequação. Mostraremos ainda como a primeira é um dos desdobramentos da co-pertinência entre presença e mundo. Trataremos da verdade em sua copertença com a não-verdade, da conformidade, errância e dissimulação originárias.

Assim, nós pretendemos indicar que, a partir do conceito de ser-no-mundo, a verdade como desvelamento do ser pode ser considerada a origem do conhecimento.

⁶ Deixemos claro que este modelo construído por Heidegger e sempre fragilizado pelas diversas interpretações que se faz dele está longe de ser aquilo que os estudiosos de Descartes chamariam de “cartesianismo”. É preciso esclarecer, portanto, que o que chamamos de modelo cartesiano segue o fluxo da interpretação fenomenológica sobre a influência do pensamento de Descartes nas teorias do conhecimento modernas, a fim de mostrar porque não é possível a partir deste modelo para tratar o problema do conhecimento em Heidegger enquanto filósofo da *diferença* ontológica. Trata-se, portanto, da interpretação da filosofia cartesiana da qual nos apropriamos.

Capítulo I - A ABORDAGEM FENOMENOLOGICO-EXISTENCIAL DO CONHECIMENTO

Como Heidegger considera Descartes o precursor do conceito de consciência como fundamento da verdade e do conhecimento, explicitaremos a partir de *Ser e tempo* a crítica de Heidegger a Descartes no tocante a questão do conhecimento do mundo. Deixemos claro, antes de tudo, que a questão do conhecimento assim como qualquer outra questão de caráter filosófico está ligada à questão do ser, ou seja, para Heidegger os problemas da filosofia concernem à ontologia.

A filosofia enquanto ontologia investiga a questão do ser do ente. Para Heidegger o privilégio da presença no que diz respeito à questão do ser dos entes se dá apenas no sentido dela ser o único que *eksiste*, ou seja, que compreende seu ser e o ser dos demais entes em sua existência. Assim, este privilégio da presença não diz respeito a um antropocentrismo, pois não se refere à posse deste ente de um conhecimento racional que o torna superior aos outros entes. O conhecimento é originariamente um modo de ser derivado do existencial do compreender que estrutura a presença antes de aparecer como um objeto de uma disciplina, de uma ciência, de um campo filosófico, etc. Desta forma, o conhecimento é um modo de ser que se origina na existência deste ente privilegiado que funda, dentre outras, a tradição filosófica como modo de ser no mundo. O conhecimento como problema filosófico, portanto, se refere ao ente que possui o modo de ser da presença em sua existência cotidiana.

Segundo Heidegger, a filosofia moderna transformou o conhecimento em um objeto de estudo, qual seja a teoria do conhecimento na medida em que esta o tratou como um problema externo ao próprio desenvolvimento do pensamento filosófico. De acordo com nosso autor, porém, filosofar, porém, é realizar modos de ser como conhecimento mesmo quando parece ser mais um objeto da Filosofia. A presença *eksistindo* conhece o mundo que a circunda e a si própria como um ente. A filosofia é, assim, uma possibilidade dos modos de ser da presença. Deste modo, a História não pode precisar uma data na qual a filosofia passou a existir tal como podemos datar o dia do lançamento da bomba atômica em Hiroshima, por exemplo. Se podemos falar de um começo da filosofia é somente no sentido de uma evidencia deste pensamento na história ocidental. É assim que podemos diferenciar o caráter objetivo da

Filosofia e de suas disciplinas e o filosofar como modo de ser da presença. O filosofar por sua vez é a pergunta pelo ser das coisas e por isso Heidegger identificou a ontologia como a filosofia propriamente dita:

O uso do termo ontologia não visa designar uma determinada disciplina filosófica dentre outras. Não se pretende, de forma alguma, cumprir a tarefa de uma dada disciplina, previamente dada. Ao contrário, é a partir da necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar imposto pelas “coisas elas mesmas” que, em todo caso, uma disciplina pode ser elaborada.

7

Conhecer é estabelecer uma relação com o mundo que, na filosofia cartesiana, é algo exterior à mente, quer dizer, elaboramos conceitos ou representações acerca do mundo a partir do que está fora de nós. Na filosofia heideggeriana isto é completamente diferente. O mundo é concebido como um fora que é dentro, ou seja, as coisas do mundo estão fora da presença, mas a constituição ontológica do mundo é constituidora da presença e neste sentido podemos dizer que a constituição do mundo se dá dentro da presença. No conhecer, em sentido originário, a presença compartilha mundo com outros entes, ou melhor, compartilha com eles o seu próprio modo de existir. Compartilhar quer dizer “já estar inserida no mundo” mesmo que não se interesse por uma explicitação desta condição, ou melhor, pelo conhecimento de si como ser-no-mundo no modo do impessoal⁸. O conhecimento originário da existencialidade é um sintonizar-se sentir-se tocado, perpassado pelos entes. Conhecer, em outras palavras, é doar-se a uma instauração de um novo modo de ser, assim, a presença não “necessita” de conhecimento, mas já está instaurada no modo de ser como conhecimento, em sua relação íntima com o mundo. Desta forma, ela não é um sujeito que “decide” investigar sobre como as coisas são, mas um ente que tem como possibilidade tornar explícito, ou mais claro aquilo que o circunda na elaboração de uma tese ou de um simples juízo. Isto é possível porque de certa forma a presença já conhece, ou seja, ela participa da compreensão já dada, postulada em um mundo circundante. Assim, a presença não pode se colocar fora de sua condição originária de ser-no-mundo para falar dela própria ou do mundo. É mediante este conhecimento originário do mundo que ela, estruturada pela compreensão prévia de ser, funda novos conhecimentos.

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 66.

⁸ O modo de impessoal significa que a presença conhece a si a partir do mundo, mas sua condição como ser-no-mundo se mantém velada.

A teoria do conhecimento moderna deixou velado o modo de ser da presença como conhecimento e transformou este último em um objeto com o qual a presença lida. Entretanto, a investigação assim como a elaboração de uma teoria do conhecimento não é suficiente para romper este vínculo originário desinteressado da presença com os outros entes. A presença nem mesmo é “mais importante” que os outros entes na determinação de seu próprio ser, visto que não podemos separar a presença do mundo no qual ela vive. O conhecimento germina desta reunião originária da presença com o mundo que nada tem a ver com a transposição de um sujeito para um objeto, pois ela já está sempre aí. No raciocinar, calcular, etc. o compreender se faz sempre “outro” que, porém é sempre o “mesmo”, pois ele se faz diferente a cada vez, mas está sempre “aí”. Qualquer teoria já é um modo de conhecimento derivado do compreender que por sua vez é um modo de ser da presença e, assim, uma teoria do conhecimento, ou melhor, um conhecimento sobre o conhecimento nada mais é que a realização de um modo de ser da presença. Desta forma, produzir conhecimento é participar da circularidade hermenêutica, pois ao passo que o conhecimento parte do compreender este já traz consigo um conhecimento do mundo. De acordo com a filosofia heideggeriana, podemos afirmar que o conhecimento enquanto modificação existencial é ontológico. A ontologia, as ciências ou o senso comum são derivados do conhecimento como modo de ser da presença. Nesta mesma perspectiva, afirmamos que a razão, intuição, dedução e demais atividades do pensamento derivam do existencial do compreender, ou seja, são derivados da circularidade hermenêutica da qual deriva também qualquer teoria ou ontologia do conhecimento. Mesmo quando afirmamos não ser possível conhecer nós já conhecemos, pois já explicitamos tematicamente algumas de nossas formas de relação com o mundo. O conhecimento não está em lugar algum, é somente um modo peculiar de relação da presença com o mundo onde ela busca uma familiaridade maior com o ente. Conhecer, porém, já é encontrar-se conhecendo, então não podemos datar o momento de sua origem, apenas retratar o fenômeno que lhe concerne, que diz respeito a uma instância onde a presença se volta de forma mais intensa para o modo como ela realiza sua existência. De modo geral, não há como determinar o iniciar-se de algo, apenas indicar o seu aparecimento:

... o começo nunca “começa”, nunca tem início num ponto que possa ser definido, apreendido ou demarcado *de fora dele próprio* – pois *sempre já se deu cedo demais* para a apreensão ou a representação conceitual, que sempre chega tarde demais para a captura deste fenômeno, deste acontecimento.⁹

⁹ FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar*: Um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Ed. Unijuí, 2003. p. 28.

A partir destas caracterizações, concluímos que o modo mais apropriado para tratar da ontologia do conhecimento em *Ser e Tempo* é a partir da hermenêutica existencial ou analítica existencial do ente que conhece, dando ênfase ao enunciado, ao que ele chamou de quebra da manualidade, e também a deficiência no ser-com, como trataremos no capítulo II. Isto porque na analítica existencial, existência e pensamento se co-pertencem. Nesta acepção um pensador não consegue se desvencilhar de sua relação com o mundo, nem através dos métodos mais rigorosos, pois o conhecimento não é um resultado apenas de sua razão, mas antes de sua condição mundana. O que nós ocidentais chamamos tradicionalmente de conhecimento é uma tentativa de distanciamento, objetivação de nossa relação com os entes. Nosso modo de conhecimento do mundo e de nós mesmos, porém, não se restringe ao que se descreve ou se visualiza dele, ou seja, as descrições, visualizações, etc. são originárias da condição de a presença ser-em-um-mundo. Neste sentido, podemos dizer que o conhecimento é ontológico, pois ele nunca termina numa conceitualização ou tematização dos entes ou do ser. Mesmo quando não queremos saber “nada” sobre algo, “algo” dele já sabemos. O conhecimento em sentido originário, portanto, é aquele que já se tem quando se propõe a conhecer. O que se conhece de modo geral, por sua vez, (que Heidegger chamou de visualização prévia como veremos no capítulo II) é o direcionamento para o instalar-se em uma situação, ou relação com os entes. Com isso, não pretendemos valorar o conhecimento como modo de ser da presença em relação ao conhecimento temático, mas revelar que este depende da pré-visualização inerente ao primeiro.

A teoria do conhecimento moderna se ocupa em investigar o processo do conhecimento, ou melhor, como ele surge para o sujeito. De onde vem, porém, o privilégio do processo do conhecimento na teoria do conhecimento moderna? O que quer dizer processar? Nada mais que: “conferir, verificar (algum documento), para validar.”¹⁰ O problema do conhecimento nesta perspectiva se resume ao problema da validação do conhecimento, ou seja, da verificação de sua verdade ou falsidade que se refere à adequação entre sujeito (juízo) e o objeto, pois esta adequação é a verificação de se o juízo (conhecimento) é verdadeiro ou falso, ou seja, se ele se adéqua ao objeto em questão, isto é, se há validade do juízo. Para questionar os próprios princípios e pressupostos da teoria moderna, Heidegger se propôs a investigar o fenômeno da verdade em sentido originário. O modo de adequação entre presença e mundo, nesta perspectiva, se dá no compreender e não o processo do conhecimento. É no

¹⁰ BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. RJ: Nova Fronteira, 1988. p. 530.

compreender que a verdade acontece. Para Heidegger, a teoria do conhecimento moderna não toca a questão da origem do conhecimento e da verdade, pois ela deixou de lado a questão do ser do ente que a realiza que é a quem o ser-verdadeiro em primeira instância se refere (a presença).

I. 1 A leitura heideggeriana da teoria do conhecimento.

A partir da crítica heideggeriana a teoria do conhecimento moderna, principalmente a metafísica cartesiana em *Ser e Tempo*. Trataremos de mostrar que a compreensão originária, que é a pré-compreensão, não é um mero processamento do intelecto, mas é o existencial da presença do qual se origina o conhecimento.

A presença estrutura-se por uma pré-compreensão de ser que não quer dizer certa compreensão ou compreensão vaga de algo, mas significa que a presença só pode conhecer e tematizar o mundo porque ela é mundana e enquanto tal de certa forma já conhece o mundo, ou seja, já possui uma compreensão de ser. Isto quer dizer por fim que a conceitualização de algo deriva do conhecimento em sentido originário, quer dizer, do modo de ser da presença em sua existência cotidiana. Se o conhecimento não se originasse em nossa existência cotidiana, de onde viria a questão: O que é o conhecimento? Se nada soubéssemos sobre o que chamamos de conhecimento não realizaríamos nem mesmo a elaboração de sua questão. Este “saber”, porém, não é tão somente um conceito sobre, mas um pré-conceito, pois ele é pré-ontológico, visto que a presença em sendo, em existindo ao compreender a si e ao mundo já possui uma compreensão prévia de ser. Isto significa que o conhecimento se estrutura no próprio lidar com os entes, ou seja, ele se realiza em uma relação atemática, mas que pode vir a se tornar um conhecimento temático no sentido de uma ontologia, ciência ou qualquer outra forma de conhecimento da presença. Assim, a questão do conhecimento parte de um determinado sentido que por sua vez é constituído por diversas noções que estabelecem aquilo que chamamos de conhecimento. Quando dizemos, por exemplo, que conhecimento é apreensão da verdade de algo, estão em jogo as noções de verdade e de apreensão, assim como o sentido do ser quando se afirmamos “o conhecimento é...”. Desta maneira a ontologia

e as ciências estão permeadas por uma determinação pré-ontológica¹¹, visto que a presença é constituída por uma compreensão prévia de ser.

O pensamento filosófico antigo legou aos filósofos modernos, a partir das traduções e interpretações do grego para o latim e deste para os idiomas europeus, a possibilidade de conhecer a realidade por ela ser ordenada por uma “lógica racional” (reinterpretação do *logos*), a partir da qual se desenvolveu também as ciências exatas. Por outro lado a razão moderna herda da chamada filosofia cristã o rompimento entre homem e natureza quando concebe o primeiro como criatura de Deus, culminando na dicotomia pensamento-mundo e assim para conhecer as coisas o pensamento precisa torná-las novamente presentes, ou seja, rerepresentá-las. Este é o contexto no qual se desenvolve o pensamento filosófico moderno.

Como precursor da filosofia moderna, Descartes buscou um método rigoroso para explicar a representação e a validade de suas verdades. Prevalece em seu pensamento uma razão individualista concebida como *subjectum* ou aquilo que subsiste (o fundamento) que se contrapõe ao *objectum* ou aquilo que está colocado diante de e só existe com referência ao sujeito, que é o mundo. O chamado método cartesiano consiste em por em dúvida tudo aquilo que se tem inicialmente como certo, defendendo que tudo do qual não se pode duvidar é de antemão falso. Não se trata, porém, de duvidar por não acreditar em nada, mas de examinar criteriosamente todo conhecimento até então recebido, em prol de uma verdade rigorosa. O homem cartesiano é em sua essência racional porque possui idéias inatas que são de antemão verdadeiras. Iniciando o processo do conhecimento pela dúvida, a primeira certeza (verdade) que se chega é a de que o pensamento duvida. É daí que este pensador formula a famosa noção que perpassou a filosofia moderna de forma positiva ou negativa, suscitando debate entre os filósofos: “cogito, ergo sum” (“penso, logo existo”), pois se o pensamento duvida significa que ele, ou melhor, o ser pensante necessariamente existe. Conjuntamente com esta dúvida do pensamento e a partir do mesmo método, Descartes formula a possibilidade de haver um gênio maligno - Deus – que nos engana e nos faz crer que o mundo existe de tal forma que na verdade não existe ou ainda a possibilidade de eu estar dormindo quando penso que estou acordado cogitando. Dentro destas possibilidades, porém, ainda teríamos a certeza de que o pensamento pode nos enganar e ainda assim necessariamente o ser pensante (*res cogitans*) existe. E ainda que se duvide desta própria conclusão da dúvida metódica prova-se,

¹¹ O “pré” do pré-compreender, por sua vez, se refere ao fato de que o compreender é prévio e não fruto do “ato de conhecer” no sentido tradicional.

mais uma vez que, duvidando, necessariamente o *res cogitans* existe. Tudo que sei nesta condição é que certas percepções e imaginações estão em minha mente, mas não que elas são verdadeiras. Só o que sei, portanto é que não tenho certeza, mas, sendo assim, tenho a primeira certeza: a de que existo. A partir do cogito, pela dedução, posso chegar à certeza da existência de Deus, pois se eu existo é porque algo me concebeu e me levou a ter tal essência pensante na qual me re-descubro. Este “algo”, por conseguinte só pode ser mais completo que eu; ele é de caráter divino. Por outro lado, se “penso” é porque existe necessariamente algo sobre o qual medito, e do qual Deus também é causa, que é o mundo. Eis de onde provém a noção moderna de causa e efeito. Não haveria nada que fosse finito e dubitável se não houvesse uma natureza divina que dele fosse causa. Por outro lado, Deus não poderia ser um gênio maligno, porque isto seria uma conseqüência imperfeita de uma causa perfeita, ou seja, uma contradição. Conclui-se ainda que, sendo Deus, por dedução, causa da existência, não existimos somente enquanto pensamos, mas porque somos criaturas de uma causa infinita. Isto por fim nos assegura que podemos conhecer o mundo por um meio que se aproxime o quanto puder da perfeição divina e que busque uma exatidão na determinação da essência das coisas. Foi assim que as ciências exatas mereceram lugar de destaque no método cartesiano. Porém fica ainda indiscutido como o sujeito pensante pode sair do nível do processamento de inferências para obter conhecimento dos objetos externos. Isto porque provar dedutivamente a existência do mundo, nesta abordagem, não é provar a possibilidade do sujeito de conhecê-lo. O sujeito está tão enclausurado em si que não parece haver jeito dele transcender a esfera mental para adquirir um conhecimento sobre o mundo. Por este mesmo motivo somos levados a dar um passo atrás e afirmar que não há como ter certeza dos objetos externos e nem mesmo de que existe outro sujeito que não seja eu próprio. A conseqüência do seu projeto cartesiano foi criar uma tradição de pensamento onde vivências e atividades intelectuais são tidas como dois atos e distintos do sujeito: viver não é conhecer, pelo contrário, a vida comum é um obstáculo ao conhecimento e não onde este tem origem.

Esta noção cartesiana consolida o privilégio da razão lógica quando se trata de essência do homem, excluindo até mesmo o corpo humano, que é tratado como um objeto (*res extensa*) a ser conhecido pelo pensamento ou mente humana. A verdade primeira, a saber, a de que o homem existe como pensamento serviu de base para todas as outras conclusões dentro da tradição cartesiana. O critério da verdade é a clareza, que pode ser alcançada por este método matemático (processual) que utiliza a intuição (do latim *intuitus*=ver), ou conhecimento imediato e a dedução que é a demonstração capaz de chegar a uma conclusão (certeza,

verdade) pelo simples ordenamento das proposições, ou seja, de caráter lógico. O pensamento moderno é marcado por esta autoridade da razão e pela confiança restrita ao que se pode deixar claro e demonstrar racionalmente. Nasce a noção de que o homem é quem modela o mundo, mesmo que ambos tenham sido criados por Deus. O homem ocupa agora o lugar dos antigos deuses, que segundo os gregos antigos, regem o mundo, pondo um fim a qualquer influencia mística no pensamento filosófico e dando início a um caráter cientificista da filosofia. Por fim nasce a noção de que o problema do conhecimento ou das condições em que este se dá é o problema filosófico genuíno e que só pode ser tratado a partir de um método rigoroso, pois não há nada na natureza que não seja quantitativo; nasceu assim chamada a teoria do conhecimento. A teoria do conhecimento moderna é fundamentalmente uma teoria cartesiana na medida em que está lançada na dicotomia sujeito-objeto. Todo esforço de Descartes é chegar ao conhecimento verdadeiro, ou seja, àquilo que não é falso. Assim, conhecer na tradição ocidental de pensamento é determinar a verdade enquanto “verdadeiro”.

Como na filosofia heideggeriana ser e verdade se correlacionam o conhecimento diz respeito à determinação do ser dos entes. Ora, se falamos do ser dos entes é porque ser e ente são distintos. Chamamos de “ser” tradicionalmente a essência dos entes, que por sua vez diz respeito ao que algo verdadeiramente “é” e que o distingue de qualquer outra coisa. Para mostrar melhor esta diferença citamos Pascoa:

Esta distinção evitará que se faça história, em lugar de fazer ontologia. Com efeito, é preciso evitar explicar o ente recorrendo a outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente. Cabe ao ente responder pelo seu ser. Não perguntamos: que espécie de coisa é um ente, mas: o que significa para ele ser? Uma pesquisa sobre o ente é diferente de uma pesquisa sobre o ser. Esta última deve ter prioridade.¹²

Heidegger colocou a questão do sentido do ser como um problema para filosofia contemporânea, mas não na questão geral “o que é o ser” (pois esta é vazia de sentido), tal como “o que é o conhecimento”, mas como podemos falar do ser do ente e, assim como podemos falar do conhecimento? Ele defendeu que o ser é o ser de um ente, pois só podemos tratar do primeiro em referência ao segundo. Também não é possível apontar onde está a essência de algo tal como na questão sobre onde está a essência do bolo, na farinha ou no fermento, pois o ser não é espacial nem mesmo temporal. Então, como podemos falar do ser

¹² PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 18.

na abordagem heideggeriana? Mostramos que a filosofia heideggeriana se constitui como ontologia na medida em que se volta em primeiro lugar para a questão do ser. Heidegger transferiu a pergunta geral da filosofia “o que é?” para a pergunta “*como* se mostra?” Isto porque o ser não é algo que está dentro ou no fundo de algo, mas é o fundamento dos entes, pois diz respeito ao modo *como* algo aparece. Nossa forma mais própria de conhecimento do ser é no próprio aparecer do fenômeno do ente. Antes o que há é aparecimento que, porém traz como fundamento um ocultamento e, portanto, paradoxalmente algo nunca é o que parece ser, pois o ocultamento diz tanto sobre o ser do ente quanto ao aparecimento deste. Não obstante, o que algo é em primeira instância é o seu *como* parece ser. Eis porque o pensamento heideggeriano é, ao mesmo tempo, hermenêutico e fenomenológico. Nesta perspectiva, o conhecimento do ser se dá como um modo de ser possível, ou seja, como um sentido possível de ser. O que há no aparecimento é a possibilidade ou os variados modos como o ente pode se mostrar. A possibilidade é mais bem entendida quando perguntarmos a diferentes indivíduos o que é o amor, por exemplo. De acordo com suas noções, aspirações ou interesses, ouviremos diferentes respostas. Não se trata, porém, de uma relativização ou subjetivação da verdade, mas isto demonstra que toda forma de relação da presença com o mundo diz respeito ao ser de ambos. Conforme a ontologia heideggeriana só podemos falar do conhecimento nos desdobramentos da estrutura *como* da circularidade hermenêutica que estrutura o existencial da interpretação o qual elabora o sentido originário do existencial do compreender como veremos mais adiante.

A teoria do conhecimento moderna, por outro lado, tomou como algo irrefutável que o problema do conhecimento deve partir da relação de um sujeito (homem) com um objeto (mundo). Conhecimento nesta perspectiva é a representação que tal sujeito faz do objeto em questão. A teoria do conhecimento moderna é problemática para a ontologia heideggeriana, porque ela se resume ao problema da ligação ou da passagem do dentro (sujeito) para o fora (objeto), ou melhor, de como o sujeito pode ir de encontro e conhecer um objeto. Esta abordagem, por sua vez, conduziu a um estudo dos mecanismos inerentes ao sujeito cognoscente, descrevendo seus estados mentais e psíquicos e, por conseguinte como o objeto o afeta e se faz acessível a ele. Na teoria kantiana, por exemplo, o sujeito é constituído pelas estruturas da sensibilidade e do entendimento. A primeira recebe impressões dos objetos e a segunda organiza estas impressões formando conceitos: é assim que se concretiza o elo entre sujeito e objeto. A ontologia heideggeriana, porém, nos traz outra abordagem na qual presença e mundo se co-pertencem não havendo uma separação entre homem e mundo; como

co-pertinentes a presença é constituída de mundo e este é constituído pela presença. O conhecimento no sentido da conceitualização é um dos modos de conhecer da presença, a saber, a teorias do conhecimento, as ontologias e a própria fenomenologia hermenêutica o são. Afirmar que ser-no-mundo é conhecer, porém, parece defender a perspectiva cartesiana do *cogito*. Porém a ontologia heideggeriana não pretendeu afirmar que se há existência é porque há conhecimento, mas sim que existir é conhecer, porque a existência se realiza a partir do sentido que a presença dá aos entes e que é ao mesmo tempo o modo como o mundo se abre para a presença e isto é conhecer em sentido originário.

A metafísica de Descartes através do método rigoroso oriundo da matemática que resultou na descrição das categorias do sujeito cognoscente assim como de seus limites frente ao objeto em questão se fundamenta nos aspectos cognitivos do sujeito que conhece os aspectos materiais dos objetos. A realização do conhecimento é vista, sob esta perspectiva, como um “momento” peculiar, ou seja, existe o “ato” de conhecer distinto da existência cotidiana que privilegia o que se chama de aspectos racionais do sujeito:

... Para a modernidade, *antes* de se pôr a conhecer, o homem precisa ter clara e distintamente *o que ele pode conhecer*, e antes ainda, *se* ele pode conhecer, ou seja, cabe previamente definir *se e sob quais condições* e limites se torna possível o conhecimento.¹³

Os princípios do modelo cartesiano são, portanto, insuficientes para fundamentar a questão do conhecimento na ontologia heideggeriana. Segundo Heidegger, já nos princípios da filosofia cartesiana ou, por assim dizer, na distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa* podemos apontar uma dificuldade no que diz respeito ao que teria levado Descartes a eleger tais determinações para determinar homem e mundo, tentando mostrar que a dicotomia sujeito-objeto, é encobridora da dimensão ontológica da presença e dos entes intramundanos¹⁴, visto que oculta a relação familiar entre ambos, que se constituem na unidade ser-no-mundo. Conhecer em latim diz *co-gnoscere* (familiarizar-se), assim o conhecimento parte de uma familiaridade com o mundo. Distinta desta, a determinação cartesiana de mundo (*res extensa*)

¹³ FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar*: Um ensaio a partir de F. Nietzsche, p. 25.

¹⁴ Entes que estão dentro do mundo, no sentido espacial e que, portanto diferencia-se da presença, pois esta não está somente localizada espacialmente no mundo, mas *junto* a ele, ou seja, constituindo-o e se constituindo.

como extensão¹⁵ dá uma idéia de espacialidade. Nela, o mundo é tratado como um espaço onde os objetos estão inseridos e ele próprio é um objeto que está posto diante de um sujeito pensante que precisa provar a própria existência deste mundo exterior e de seu próprio corpo. Descartes ainda elegeu um modo determinado de conhecimento como única via de acesso efetiva do sujeito ao mundo. O ser de ambos, por conseguinte, possui uma constância perturbadora para a analítica existencial: o modo como o sujeito conhece o mundo e se apropriada da verdade é imutável e incontornável. O ser aqui tem um caráter de simplesmente dado e isto significa que na ontologia heideggeriana ele está fora da possibilidade de referência significativa. O ser no sentido do ser simplesmente dado obstrui a fluência dos diversos modos como a presença se porta junto aos entes no mundo. Os modos de atuação da presença no mundo, por conseguinte, nada mais são que possibilidades de seu caráter de ser-no-mundo. Deste modo, para Heidegger, Descartes descreveu qualidades para o homem enquanto sujeito e para os objetos, mas não tratou do fenômeno do mundo, ou seja, do mundo enquanto mundo, apenas do mundo enquanto *res extensa*, firmando o ser deste *como* uma materialidade espacial. Por conseguinte, na análise heideggeriana, Descartes nem mesmo trata do ente em si, análise indispensável à prevalência do caráter de substancialidade que os entes possuem neste autor.

No pensamento moderno substância é o que se chama ao ser de um ente em si mesmo. Esta nos dá a ideia de um ente encerrado em seus próprios limites, ou seja, que subsiste por si mesmo. Ora o que subsiste por si mesmo tem a ver também com a noção de *subjectum* (sujeito) e, assim, podemos observar que a distinção entre sujeito e objeto existe, mas a substancialidade do objeto está submetida à do sujeito. Que privilégio teria o sujeito na determinação ontológica do objeto? Heidegger buscou uma noção que trouxesse não um privilégio do sujeito com relação ao objeto, mas um nivelamento entre presença e mundo na unidade ser-no-mundo? Ser e ente assim como sujeito e objeto nesta concepção se confundem. Outro problema que a filosofia cartesiana traz para esta abordagem é que, segundo Descartes, as substâncias são acessíveis em suas propriedades, assim o ser substância implica em ter propriedades. Na linguagem heideggeriana isto significa ser enquanto propriedades ou *como* propriedades. Deste modo, substância nada mais é que a soma de propriedades e dentre as quais há uma que é principal nesta determinação ontológica. A isto

¹⁵ Assim, a extensão (*extensio*) seria o principal atributo das coisas corpóreas e o que sempre se mantém intacta para que as coisas possam se diferenciar entre si. Isto deriva da tradição aristotélica que contrapõe o essencial e o acidental na coisa.

chamamos, na tradição filosófica, essência quiddiativa e esta última também, para Heidegger, é algo pouco esclarecido com relação ao conhecimento dos entes e para o desenvolvimento de uma ontologia. Por que a essência se determina a partir de um caráter fundamental? Melhor dizendo, por que o fundamento dos entes se resume a um caráter “fundamental”? Heidegger questionou quais seriam os critérios para a determinação desta essência quiddiativa a partir da análise do modelo cartesiano: “O que dá este privilégio à extensio?... a extensão é a constituição do ser do ente em causa que deve “ser” antes de quaisquer outras determinações ontológicas a fim de que estas possam ‘ser’ o que são”¹⁶. Na analítica existencial uma jarra d’água não é tal porque possui uma extensão, mas porque ganhou este significado em sua referência junto à presença. A preocupação de Heidegger em retirar o sentido espacial herdado da noção de extensão da determinação ontológica do mundo, se justifica também porque ele propõe uma noção de espacialidade¹⁷ da presença, a qual não se resume a espacialidade geométrica nem ao espaço como uma estrutura do sujeito. É o modo como a presença está frente ao mundo no uso com os entes que estão “à mão” que determina a proximidade deste ente para com a presença. Isto, por sua vez, diz respeito à espacialidade da presença que é o que determina o espaço, ou seja, este se descobre a partir desta espacialidade própria da presença. Por conseguinte, só neste modo de descoberta do espaço ele pode se tornar tema de um conhecimento e ser, por conseguinte, medido, matematizado, mensurado, etc.

*O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo à medida que o ser-no-mundo constitutivo da presença já sempre descobriu um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse no espaço. É o “sujeito”, entendido ontologicamente, a presença, que é espacial em sentido originário. Porque a presença é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como *a priori*. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. Aprioridade significa aqui precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do que já está à mão no mundo circundante.*¹⁸

Na ontologia tradicional podemos perfeitamente tratar homem e mundo *como* coisas distintas, porém, do ponto de vista ontológico, para Heidegger, já estamos inseridos no

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 141.

¹⁷ A espacialidade de presença tem o sentido de já sempre haver um espaço descoberto em toda forma de relação da presença com o mundo. Assim, o espaço não possui o modo da *res extensa* e nem é algo subjetivo, ou melhor, que estrutura o sujeito enquanto subjetividade.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 166.

próprio mundo que significamos e desde já o conhecemos. A concepção cartesiana de mundo está atrelada a objetificação da natureza: “A tendência de reduzir o problema do ser do mundo ao da realidade natural, do ente intramundano, foi agravada por Descartes. Ele contribuiu, assim, para difundir a opinião de que o conhecimento ôntico do ente permitiria chegar ao ser do ente”¹⁹. Isto se evidencia quando ressaltamos o privilégio que Descartes deu ao método matemático que pressupõe uma situação hipotética, colocada pelo intelecto, para pensar o mundo no qual existimos.

Para Heidegger, a origem da concepção do ser como *res cogitans* ou *res extensa* ficou indemonstrada; eis porque para ele se justifica colocar a questão do sentido do ser. Qual o sentido do ser para Descartes? O de determinação matemática dos entes. Uma ciência objetiva, porém não pode determinar ontologicamente o ser de um ente. O que ela determina é um ser simplesmente dado, sem se preocupar com a questão do modo de acesso ao ser de um ente. Não obstante, Descartes caiu na armadilha da mera determinação ôntica do ente confundindo-o com o ser:

O método cartesiano, condenado a deixar de lado o aspecto sensível e mutável da existência, é assim inaceitável para nossa analítica do *Dasein*, considerado como ser-no-mundo. Negando ao conhecimento sensível, cujo objeto é a mudança, todo o valor ontológico, Descartes vedou a si próprio a via que conduz à compreensão de todas as actividades do *Dasein* empenhado no mundo.²⁰

I. 2 A abertura da presença como acesso ao conhecimento em Heidegger.

O modelo de homem como sujeito autônomo não propicia pensar o fenômeno do conhecimento, pois este se dá em direção ao mundo e, portanto, não seria exclusividade de uma ambiência interna. O problema do conhecimento do mundo exterior é para Heidegger, assim, um pseudo-problema fruto de uma má condução da questão fundamental da filosofia, qual seja, a pergunta pelo ser, que é anterior, pois todas as outras questões filosóficas, para o filósofo são derivadas desta. Assim, a filosofia heideggeriana se caracterizou por ter posto a ontologia no topo da abordagem:

¹⁹ PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*, pg. 58.

²⁰ *Ibidem*, p. 58.

De fato, “ser” não pode ser concebido como ente; *enti non additur aliqua natura*: o “ser” não pode ser determinado, atribuindo-lhe um ente. Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores e nem explicá-lo a partir de conceitos inferiores. Mas será que com isso se pode concluir que “ser” não oferece nenhum problema? De forma alguma. Daí pode-se apenas concluir que “ser” não é um ente. Por isso, o modo de determinação do ente, legítimo dentro de certos limites, como a definição da lógica tradicional, que tem seus fundamentos na antiga ontologia, não pode ser aplicado ao ser. A indefinibilidade de ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige.²¹

O ser é a condição de possibilidade de sua própria definição, porque não se prende a uma definição e não porque não seja definível, ao contrário, ele é constantemente definido pela presença em sua existência cotidiana. O ser é aquilo que está mais presente em nossa vida e também aquilo que nos escapa com mais facilidade: isto não é fruto de um mau uso das faculdades de um sujeito cognoscente, isto independe da nossa vontade, pois já estamos, desde então, lançados em direção a compreensão de ser.

Quando um modelo se firma isso tende a gerar uma série de questões próprias dele que passam a ser tomadas como questões naturais. Assim, as possibilidades do pensamento ficam obstruídas: as mesmas questões e até mesmo as respostas a ela são repetidas ao longo da história de pensamento e o que era um simples modelo torna-se a questão fundamental. Quando uma concepção de mundo torna-se indiscutida é preciso repensar a sua relevância e obter de volta as possibilidades esquecidas de nossa constituição essencial. O acesso às possibilidades e não as respostas às questões de um modelo dominante é o que mais deve importar a um pensador que se afirme defensor de sua época histórica. Para sua realização, porém é preciso lançar mão de um novo modelo. E nisto consiste a ambigüidade do projeto heideggeriano: buscar o sentido originário para a abordagem do conhecimento nos mostra mais uma vez que nos inserimos numa tradição a qual por sua vez se preocupa em retomar as questões incrustadas na história da filosofia. Isto porque a presença é um ente lançado no mundo e lançado no mundo por sua vez é lançado numa tradição. É próprio, portanto, da condição humana no mundo perder-se de suas possibilidades mais originárias de ser ao mesmo tempo em que tem a possibilidade de realizá-las. *Ser e Tempo* demonstrou que em nosso cotidiano encontramos-nos na maior parte das vezes na perda e ocultamento de

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 39.

nossas possibilidades próprias de ser. Em nossa existência encontramos-nos no nosso modo impróprio de ser.

A tarefa na qual Heidegger se engajou na obra *Ser e tempo* para retornar a questão originária da filosofia trouxe à tona o fenômeno do encobrimento e desencobrimento do ser. Tal fenômeno foi denominado pelo autor de verdade do ser: “A tarefa ontológica de uma genealogia dos diversos modos possíveis de ser, que não se deve construir de maneira meramente dedutiva, exige uma compreensão prévia do que entendemos propriamente pela expressão ‘ser’”²². Ser é acessível enquanto ser de um ente; ele é a condição de possibilidade do desvelamento do ente, mas não é algo que está escondido, dentro ou por traz das coisas. O ser escapa ao ente, por este motivo a presença existe enquanto possibilidades a serem efetivadas e também enquanto modos de ser não realizados. O conhecimento nada mais é do que uma insistência em manter-se num desocultamento de ser, por conseguinte, ele deriva do modo de ser cotidiano da presença. Tendemos a ver o conhecimento como um momento novo, porém ele é o que há de mais antigo em nossa relação com mundo. Conhecer, assim, não é ver pela primeira vez ou ver algo em sua pureza. Não há, portanto, um momento singular de determinação da verdade:

Diferentes são os possíveis modos de encobrimento dos fenômenos. Um fenômeno pode manter-se encoberto por nunca ter sido *descoberto*. Dele, pois, não há conhecimento nem desconhecimento. Um fenômeno pode estar *obstruído*. Isto significa: antes tinha sido descoberto, mas, depois, voltou a encobrir-se. Este encobrimento pode ser total ou, como geralmente acontece, o que antes se descobriu ainda se mantém visível, embora como aparência. No entanto, há tanta aparência quanto “ser”. Este encobrimento na forma de “distorção” é o mais freqüente e o mais perigoso, pois as possibilidades de engano e desorientação são particularmente severas e persistentes. As estruturas de ser e seus respectivos conceitos disponíveis, embora velados em sua consistência, reivindicam os seus direitos talvez dentro de um “sistema”. Mas, em razão do encadeamento constitutivo num sistema, eles se apresentam como algo que é “claro” e não carece de justificações ulteriores, podendo, por isso servir de ponto de partida para uma dedução contínua.²³

A distinção entre ser e ente foi trazida à tona porque ser diz respeito não apenas ao que se mostra (no sentido de tornar-se visível), ou se revela de alguma forma, mas também ao que está oculto que por sua vez diz respeito às possibilidades de ser dos entes. O ser propicia o

²² Ibidem, p. 47.

²³ Ibidem, p. 76.

desvelamento dos entes, ou melhor, o acontecimento de mundo²⁴. A abertura para o desvelamento do ente, porém, requer um ocultamento de outras possibilidades de ser do ente; o mostrar-se é também um não mostrar-se, visto que o ser nunca se mostra em totalidade, antes se mostra ocultando-se. Neste sentido, o não-mostrar é a condição de possibilidade do próprio desvelamento do ente: “O que assim se mostra (fenômeno, portanto, em sentido originário e autêntico) é ao mesmo tempo manifestação enquanto irradiação que anuncia algo que se vela nas manifestações”²⁵. O método fenomenológico heideggeriano consiste em transformar a aparência de *ser* em transparência do *ser*, ou seja, buscar o sentido em que se dá a manifestação do ser de um ente a partir da cotidianidade da presença, mas enfatizando o não esgotamento das possibilidades do ser se revelar. Isto porque o sentido do ser em geral diz respeito às possibilidades de ser, mas a presença se realiza sempre na determinação do ser de um ente. O sentido não pertence à presença, mas é ela quem pode revelá-lo e torná-lo tema de uma ontologia:

No entanto, como se mostrou nas considerações precedentes, o que, num sentido extraordinário se mantém *velado* ou volta novamente a *encobrir-se* ou ainda só se mostra “*distorcido*” não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se fenômeno é o que a fenomenologia tematicamente tomou em suas “garras” como objeto.²⁶

A diferença ontológica perpassa todo o pensamento heideggeriano, portanto, a consideramos o fundamento da fenomenologia-hermenêutica. A ontologia heideggeriana não pretende buscar um método rigoroso para alcançar a essência das coisas, que segundo nosso autor é o que prevalece na tradição filosófica ocidental, mas sim falar do ser dos entes a partir daquilo que ele denominou de *como*. O ser dos entes é o que se busca; ele é por sua vez toda a possibilidade de acontecimento de mundo e de revelação de um ente *como* ente e ao mesmo tempo é muito mais que um mostrar-se de qualquer ente: “Atrás dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada. Contudo, aquilo que deve tornar-se fenômeno pode velar-se. A fenomenologia é necessária justamente porque, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, os fenômenos *não* estão dados. O conceito oposto de “fenômeno” é o

²⁴ Mundo concerne ao “contexto em que”, como ficará claro quando abordarmos o existencial da mundanidade.

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 70.

²⁶ *Ibidem*, p.75.

conceito de encobrimento”²⁷. Ao chamarmos atenção para a diferença ontológica atentamos para o fato de esta diferença fundamental estar longe da possibilidade de objetificação, pois mesmo estando presente em nossa abordagem pouco pode ser dito acerca dela sem que tratemos do ser do ente a partir da estrutura “ser-no-mundo”. Esta estrutura determina o modo de ser e o modo de conhecer da presença.

A diferença ontológica está intrinsecamente atrelada ao projeto da *superação da metafísica*²⁸ sendo a base para o empreendimento desta tarefa que, por sua vez, se coloca como uma resposta ao modelo cartesiano que, de forma geral, fundamentou as teorias modernas do conhecimento. Uma dupla tarefa instala-se então: a primeira é a de manter com rigor a distinção entre ser e ente e a segunda é a de mostrar que a questão do ser dos entes em geral e do ser da presença não são questões distintas, pois qualquer questão tem o modo de ser da presença. Assim, tratar do ser da presença *como* questão do ser em geral não é dar uma resposta precipitada ao que se pergunta, visto que na determinação do ser de um ente já se realiza um sentido do ser e quem o faz é a presença. Deve estar em pauta, portanto, o ser deste ente. A unidade ser-no-mundo está referida em *Ser e Tempo* ao ser da presença porque a *mundanidade*, ou a constituição do mundo, é um existencial deste ente e, portanto ele não é um ente simplesmente dado²⁹. O mundo, porém, não pertence à presença, presença diz antes de tudo, instalar-se numa situação, e o ente para o qual situação tem sentido são os entes dotados do caráter da presença.

Heidegger retirou o privilégio da razão como principal caráter de identificação da presença, assim como descartou o privilégio de resultados objetivos como acesso originário ao ser de um ente. A ontologia heideggeriana visa dar destaque ao ser ao invés do conhecer no sentido que foi proposto pelo pensamento cartesiano. Não se trata simplesmente de inverter o “penso logo sou” ao “sou, logo penso”, pois não se trata de um resultado lógico, mas sim fenomenológico. Não se quer deduzir que sendo, eu penso, mas mostrar que o conhecer é um modo de ser da presença que ela realiza em seu cotidiano, mesmo que o conhecimento lhe pareça ser resultado de sua mente, ou de um processar. Este é o sentido da analítica existencial: interpretar o caminhar da presença em seu “caminho” percorrido, ou melhor,

²⁷ Ibidem, p.75-76.

²⁸ Superação da metafísica diz respeito à possibilidade de tratar do ser de forma distinta das categorizações e propriedades.

²⁹ O ente simplesmente dado é aquele que está simplesmente “aí” no mundo e não possui existência, ou seja, eles são, mas não existem. Existir é neste contexto um termo reservado à presença. Os existenciais, por sua vez, têm o sentido de ser um desdobramento de uma hermenêutica da existência fática da presença.

analisar o que ela realiza ou simplesmente pode realizar em sua existência. Isto nos dá tematicamente a sua existencialidade.

Compreender e mundanidade são existenciais que estruturam a existencialidade da presença. Como ser-no-mundo a presença é um ser-em, ou seja, ela não está simplesmente dada dentro do mundo, mas em relação com o mundo, ou seja, junto a mundo. Este estar junto a é uma relação significativa para a presença, visto que a partir dele o mundo ganha sentido. Para um ente tal como a pedra, não tem sentido estar dentro ou fora do rio. Quanto aos animais que também não são entes dotados do caráter da presença, eles mantêm uma relação não significativa com o mundo a qual não iremos aprofundar neste trabalho. A presença é o único ente que vai ao encontro do mundo e que pode tocar os entes intramundanos:

Por vezes, sem dúvida, costumamos exprimir com os recursos da língua o conjunto de dois entes simplesmente dados, dizendo: “a mesa está junto à porta”, “a cadeira ‘toca’ a parede”. Rigorosamente, nunca se poderá falar aqui de um “tocar”, não porque sempre se pode constatar, num exame preciso, um espaço entre a cadeira e a parede, mas porque, em princípio, a cadeira não pode tocar a parede mesmo que o espaço entre ambas fosse zero. Para tanto, seria necessário pressupor que a parede *viesse ao encontro* “da” cadeira. Um ente só poderá tocar outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo de ser-em, se, como sua presença, já se lhe houver sido descoberto um mundo. Pois a partir do mundo o ente poderá, então, revelar-se no toque e, assim, tornar-se acessível em seu ser simplesmente dado.³⁰

Isto significa que a presença é o ente privilegiado em *Ser e Tempo*, porque existe³¹ na compreensão de ser tanto em seus modos de ser cotidianos mais imediatos como também no modo de ser do conhecer explícito, porém o próprio ser não lhe pertence e, portanto, o sentido de privilégio para este ente dotado do caráter de presença é diferente do privilégio do homem na perspectiva antropocêntrica que permeou o pensamento filosófico moderno.

Sendo a presença o ente que compreende ser, ela é constituída por estruturas hermenêuticas. O compreender é o existencial que fundamenta a diferença ontológica e reúne o sentido de ser em geral e do ser da presença como possibilidade de uma ontologia do conhecimento, que diz respeito à própria presença e aos entes em geral. É na investigação dos existenciais da

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 101.

³¹ Existir quando se refere à *presença* tem o sentido não apenas material de estar presente, mas diz respeito a sua própria constituição fundamental como ser-no-mundo.

presença que podemos fundamentar a diferença ontológica e, por conseguinte, justificar a unidade ser-no-mundo. Deste modo defendemos que o ser em geral não foi erroneamente reduzido ao ser presença, mas apenas pode ser elaborado a partir de suas estruturas existenciais, pois nelas revelam-se concomitantemente a constituição ontológica do mundo:

A universalidade do conceito de ser não contradiz a “especialidade” da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, a presença. É na presença que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser.³²

Partir do ser-no-mundo para afirmar a diferença entre ser e ente ou partir da diferença ontológica para falar da presença como ser-no-mundo é uma via de mão dupla e demonstra que estamos instalados numa circularidade a qual este autor jamais tentou evitar visto que se trata do próprio destino de ser. Porém sendo este ente uma nova presença a cada vez, visto que o compreender sempre se dá numa direção, como elaborar as estruturas existenciais deste ente? A diferença ontológica não se esvazia pelo fato de a analítica existencial ser provisória, pois o compreender não é uma categoria, mas traz consigo a abertura para o horizonte do ser e ao mesmo tempo revela que a constituição ontológica da presença é tão próxima como pouco acessível a si mesma devido à prevalência da cotidianidade em sua existência: “Heidegger utilizará múltiplas formas que são formas *a priori*, mas não são formas dadas numa “inteligência *a priori*” (na consciência), e sim dadas já sempre a mim como ser-no-mundo”.

³³ A presença é, portanto, o ente cujo ser está em questão, porque está em uma íntima relação com o velamento e desvelamento de ser no existencial do compreender.

O compreender é um dos muitos existenciais que estruturam a presença como ser-no-mundo. Tornou-se necessário de antemão desligar esta noção de compreender do que chamamos de entendimento, pois se tal estrutura toma este sentido então privilegiamos o conhecimento temático em relação aos outros modos cotidianos de ser e conhecer e, portanto, corremos o risco de o elevamos ao status de categoria do sujeito. O compreender é, antes de tudo, a abertura onde a presença estabelece uma relação com o ser. Ele pode ser atrelado ao conhecimento no sentido do modo de ser cotidiano da presença, e isto significa que a origem do conhecer está instalada nos modos de ocupação da presença com o mundo, mesmo que ela não chegue a realizar uma elaboração teórica dos entes. Sendo assim, o compreender não

³² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 79.

³³ Stein, Ernildo. *Racionalidade e Existência: O ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 36.

possui um sentido formal neste autor, mas sim justifica a formalização de tais conceitos devido ao caráter ontico-ontológico da presença. Na medida em que esta lida com o ser na entificação, ou seja, dentro das possibilidades de ser ela traz à tona a partir do compreender o ente *como* ente e dentro de suas possibilidades ela “pode” conceitualizar o modo como os entes estão configurados, e isto ela o faz freqüentemente em sua cotidianidade. Por que compreende ser, ou seja, o ser dos entes e o seu próprio ser, a presença é ontológica. Por realizar esta compreensão de ser a partir dos próprios entes, em meio a eles, a presença é também ôntica. Este ente privilegiado é inevitavelmente ontico-ontológico, eis o paradoxo de sua existência e o que Heidegger revelou também como uma circularidade hermenêutica, pois de uma abertura ontológica para o ser da presença temos uma determinação ôntica desta. Como desdobramento deste caráter fático da presença chegamos também a uma noção de conhecimento como ôntico-ontológico, já que sua origem está na existência cotidiana da presença, ou seja, o conhecimento está sendo tratado aqui como resultado da elaboração da existencialidade da presença que, por sua vez, se realiza através de uma abordagem hermenêutica de sua existência fática. Portanto quem em primeiro lugar é ontico-ontológico é a presença, já que esta estabelece relações temáticas e aтемáticas com os diversos entes em sua cotidianidade:

A comprovação do privilégio ôntico-ontológico da questão do ser funda-se na indicação provisória do primado ôntico-ontológico da presença. A análise da estrutura da questão do ser como tal deparou-se com uma função privilegiada desse ente na própria colocação da questão. A presença mostrou-se, assim, como o ente que deve ser trabalhado e desenvolvido em seu ser de maneira suficiente para que o questionamento se torne transparente. Agora, porém, revelou-se que a analítica ontológica da presença em geral constitui a ontologia fundamental e que, portanto, a presença se evidencia como o ente a ser, em princípio, previamente interrogado em seu ser.³⁴

Nesta abordagem do conhecimento como possuindo um sentido ontico-ontológico, há a desconstrução do conhecimento do mundo como ultrapassagem de uma suposta ponte ou ligação que existe entre sujeito pensante e objeto, visto que a constituição do mundo a partir da concepção de ser-no-mundo tem a estrutura hermenêutica *como* e não uma essência pré-determinada. Com a abordagem ontológico-existencial do conhecimento estamos muito longe de uma interpretação meramente formal do conhecimento. Isto nos mostra, por outro lado, que a crítica de Heidegger à tradição metafísica defende que esta ignorou o movimento de

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 50-51.

velamento e desvelamento de ser que resultou no esquecimento da questão do ser elevando as categorias do sujeito a um plano ontológico quando estas ocupam um plano ôntico. O conhecimento enquanto ciência ou ontologia (dentre outros modos) é, portanto, derivado da compreensão de ser da qual não podemos escapar, pois a ela estamos destinadas em nossa relação com o ser. Isto não significa, porém que este modo de conhecer só venha depois da realização de uma função cotidiana, mas, sim, que na realização de um conhecimento teórico ou formal o que está latente é a condição da presença de possuir uma constituição existencial que se estrutura junto ao mundo e não anteriormente a ele: “Heidegger define a compreensão como um existencial: antes de nos darmos conta nós já compreendemos. O mundo já está compreendido, não há como chegar antes dele e compreendê-lo”.³⁵ Os desdobramentos dos modos de ser da presença, a configuração dos entes e o conhecimento acerca de ambos fazem parte de um mesmo movimento, pois pensar é antes de tudo existir na facticidade³⁶ onde o ser instala sua moradia para que a presença realize suas diversas possibilidades fatuais junto ao mundo. Assim, o caráter de ser-no-mundo, pouco explícito para presença na maior parte da realização da sua existência e, por conseguinte, na tradição filosófica ocidental é mais originário que qualquer teoria do conhecimento e revela muito mais de sua situação do que qualquer tentativa teórica de definição da essência humana, até mesmo da fenomenologia-hermenêutica.

A abordagem ontológico-existencial da compreensão é, sem dúvida, o ponto de apoio para tratarmos da ontologia do conhecimento em *Ser e Tempo*. Seguindo a desconstrução da abordagem subjetivista, presente na ontologia heideggeriana, buscamos mostrar que a abordagem não objetivista e não subjetivista ou intersubjetivista, não obstrui a possibilidade de falarmos de conhecimento do mundo e de conhecimento de si da presença. Com isto, porém, foi necessário uma reelaboração da noção de conhecimento da estrutura onde há um sujeito ativo, que conhece a partir de categorias pré-determinadas e que se contrapõe ao mundo enquanto espaço onde repousa o objeto a ser conhecido. A explicitação da ontologia do conhecimento visa trazer à tona a noção de ser-no-mundo e de compreensão como horizonte para adentrarmos na investigação sobre o ser num sentido que não nos leve a fixação de categorias do sujeito e objetificação do mundo: “Heidegger dirá que as formas a priori não existem. O que existe são formas fazendo parte do meu modo de ser no mundo. O

³⁵ Stein, Ernildo. *Racionalidade e Existência: O ambiente hermenêutico e as ciências humanas*, pg. 38.

³⁶ A fatualidade da presença foi determinada com o termo facticidade, visto que ela se constitui a partir de mundo como contexto de realização de suas possibilidades de ser e assim se diferencia da ocorrência fatural dos entes não dotados do caráter de presença.

meu modo de ser no mundo é existencial, concreto, ele pode ser descrito no mundo cotidiano e pronto. Esta descrição nunca esgota as ‘categorias’, que são os existenciais”.³⁷

Mas podemos pensar os existenciais da presença sem que caiamos novamente numa noção do ser entificadora ou até mesmo sem que corramos o risco de nem mesmo estarmos tocando na questão do ser da presença já que toda analítica existencial é provisória? É preciso mostrar como e porque os existenciais são caracteres de outra natureza e não categorias fixas e que eles são inclusive o próprio fundamento de qualquer categorização. Esta questão se impõe porque sem que possamos falar da constituição essencial da presença e do mundo a tarefa de mostrar como se constitui o conhecimento torna-se impossível ou corre o risco de cair em dimensões que procuramos ultrapassar tal como a relação sujeito-objeto.

³⁷ Stein, Ernildo. *Racionalidade e Existência: O ambiente hermenêutico e as ciências humanas*, pg. 39.

Capítulo II - EXISTENCIALIDADE E CONHECIMENTO.

Tratar do conhecimento como um modo de ser da presença não implica em uma dissolução do conhecimento temático ou conceitual, mas resulta numa abordagem do conhecimento na perspectiva de originário, a qual revela uma relação intrínseca entre a presença e o mundo, já que esta sempre está ocupada com os diversos entes, mesmo quando parece estar isolada do mundo. Nesta abordagem, a presença não tem como deixar de conhecer, pois mesmo no aparecer *como* estando longe do mundo, o mundo já se configurou de tal maneira que pode parecer *como* ausente.

Porque, no entanto, esta estrutura de ser permanece ontologicamente inacessível, ela é experimentada onticamente como “relação” de um ente (mundo) com outro ente (alma). Ademais porque ser é, numa primeira aproximação, compreendido, apoiando-se ontologicamente no ente como ente intramundano, tenta-se compreender esta relação entre os entes mencionados, com base nestes entes e no sentido de seu ser, isto é, como ser simplesmente dado. Embora experienciado e reconhecido pré-fenomenalmente, o ser-no-mundo se torna *invisível* por via de uma interpretação, ontologicamente inadequada. Agora só se conhece a constituição da presença e, na verdade, como algo evidente por si mesmo, na pregnância de uma interpretação inadequada. Deste modo, esta interpretação tornar-se o ponto de partida “evidente” para os problemas da epistemologia ou “metafísica do conhecimento”. Pois, o que é mais evidente do que um “sujeito” referir-se a um “objeto” e vice-versa? Esta correlação entre sujeito e objeto é um pressuposto necessário. Mas tudo isso, embora inatacável em sua facticidade, ou melhor, justamente por isso, permanece um pressuposto fatal, quando se deixa obscura a sua necessidade e, sobretudo, o seu sentido ontológico.³⁸

Heidegger buscou, porém, uma noção de conhecimento pré-temático como fundamento de uma elaboração conceitual. O que a ontologia heideggeriana pretende buscar não são as propriedades do ente, mas o modo como estes se constituem junto à presença enquanto ser-no-mundo e isto se faz numa investigação do ser dos entes que vêm ao encontro no mundo, os quais, por sua vez, já estão frente a uma presença no modo de ser do conhecimento.

A presença existe realizando suas possibilidades de ser sempre em direção ao mundo. Isso quer dizer que ela está sempre numa ocupação com os entes intramundanos. A relação da presença com o mundo, porém é anterior ao próprio mundo constituído: ela não entra

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 105-106.

primeiramente em relação com o mundo quando se ocupa com os entes, visto que o mundo já está de certa forma aberto à presença e esta também possui uma abertura para o mundo. É a partir deste encontro de aberturas da presença e do mundo que Heidegger chamou de *comportamento*, que os diversos entes se configuram, ou seja, se constituem *como* entes que são. Dizemos casa ou cadeira porque o mundo já aconteceu. A denominação do ente tem sentido a partir do mundo como abertura: “Na interpretação desse ente intramundano, o mundo já é sempre pressuposto. O mundo, porém, não resulta da reunião desses entes como uma soma”³⁹. O mundo constitui-se ontologicamente através das remissões e relações dos entes com a presença, assim como na abertura para tais configurações e não na totalidade dos entes simplesmente dados tal como na nossa tradição de pensamento o concebeu que se revela também no nosso modo imediato de tratar o conhecimento. Tratar do mundo num plano ontológico não significa, neste sentido, descrever um conjunto de objetos que estão nele, tornando explícitas suas propriedades, e nem mesmo buscar a essência intrínseca destes: “Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser destes entes alcançariam, como tais, o fenômeno do mundo. Em ambas as vias de acesso para o ser “objetivo” já se pressupõe, e de muitas maneiras o mundo”⁴⁰. O que se busca na explicitação da constituição de mundo é o fenômeno que nos permite visualizar as diversas maneiras como os entes se constituem e estão co-relacionado com as possibilidades de ser da presença. O mundo, neste sentido, diz respeito ao contexto em que a presença realiza sua existência e a sua possibilidade. A tematização da constituição de mundo, neste sentido, traz à tona o que Heidegger chamou de mundanidade: um existencial constitutivo da presença.

A questão do sentido de mundo, portanto, já pressupõe uma compreensão de mundo. Tradicionalmente se considera o mundo como um conjunto de objetos, ou das coisas naturais, mas não de significância de mundo, ou seja, dos modos possíveis dos entes se constituírem, em uma totalidade conjuntural. A investigação sobre a mundanidade do mundo é um momento da investigação da existencialidade da presença, ou seja, faz parte da analítica existencial, por isso o primeiro e último ente ao qual o ente intramundano se refere é a presença:

Do ponto de vista ontológico, “mundo” não é determinação de um ente que a presença em sua essência *não* é. “Mundo” é um caráter da própria presença.

³⁹ Ibidem, p. 120.

⁴⁰ Ibidem, p.111.

Isto não exclui que o caminho da investigação do fenômeno do “mundo” deva seguir os entes intramundanos em seu ser.⁴¹

Em Descartes o mundo é determinado como *res extensa*, que pode ser conhecida, mensurada pelo método matemático. O modo de ser da presença nesta abordagem cartesiana fica excluído da constituição do mundo. É como se a presença só existisse no mundo quando se propusesse a construir a ponte que liga ambos numa atitude racional. Heidegger buscou mostrar, porém, que já caminhamos sobre esta ponte em nossa existência cotidiana, ou seja, mundo transpassa nosso ser. Assim, a presença é essencialmente mundana, pois o mundo faz parte do seu ser visto que está sempre ocupada com as coisas do mundo dando-lhes significância.

Enfim, a metafísica cartesiana se expressa na tentativa de tratar do ser do mundo *como* descrição dos entes intramundanos, ou seja, a partir do ser simplesmente dado. Heidegger determinou este fenômeno como desmundanização de mundo, pois nele, se passa por cima do sentido de mundo.

As indicações metodológicas já foram assim apresentadas. O ser-no-mundo e com isso também o mundo deve tornar-se tema da analítica da presença no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença. Para se ver o mundo é, pois necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal.⁴²

II. 1 Ser-no-mundo e o conhecimento do mundo.

Explicitaremos agora o existencial da mundanidade para mostrar em termos efetivos como o mundo faz parte da constituição da presença e também não possui um caráter espacial ou meramente material, como um conjunto de objetos.

Para tratar da mundanidade a partir da cotidianidade da presença, Heidegger trouxe à tona o que ela chamou de mundo mais próximo da presença, ou melhor, aquilo que está mais próximo, não espacialmente, mas em referência a presença. Com isto ele inseriu a noção de

⁴¹ Ibidem, p.111-112.

⁴² Ibidem, p.113.

mundo circundante e de circumundância. Percorreremos o caminho da explicitação heideggeriana do fenômeno do mundo ou da mundanidade, para chegarmos à noção de quebra da manualidade, a qual traz a possibilidade de tematizar os entes *como* entes que são.

Em seu modo de lidar com o mundo em sua cotidianidade, o ente com o qual a presença primeiramente se depara é um ente simplesmente dado com o qual ela lida de forma pré-temática. O modo de lidar pré-temático, porém, não é atóxico no sentido de possuir somente “prática” e ainda não possuir “teoria”. O modo de lidar com os entes não tem o sentido utilitário de prática. Ele tem mais a ver com o sentido de práxis humana desenvolvido por Aristóteles como atividade na qual o homem se humaniza do que com o sentido moderno de prática. Porém, o modo de lidar no mundo ou com o ente não corresponde à atualização da potência (práxis política) descrita por Aristóteles. Ele é o modo mais comum da presença realizar sua existência no ser-em e no ser-com e se aproxima, por fim, daquilo que os gregos denominavam *pragmata* ou “coisas para utilizar e com valor de uso”. Por sua vez, ele não é atóxico porque a teoria é também um modo de encontro da presença com o ente.

No mundo circundante, a presença lida com os entes através do ser-para e do para-que que estruturam ontologicamente os entes simplesmente dados em sua possível manualidade⁴³. Esta se refere à lida da presença com um instrumento, o qual é determinado pelo “ser-para” e não pela substância. Heidegger designou o ente com o qual lidamos como “instrumento” (*Zeug*). O instrumento, porém, não possui uma essência que previamente o fundamenta. Instrumento diz que um ente se aplica a uma situação específica *como* o ente que ele mesmo é, ou seja, algo entra em referência à presença quando usado, manuseado, constituindo uma totalidade referencial. Esta, por sua vez, indica a referência de algo para algo e, referência, por último, à presença. O ente entra numa ocupação *como* instrumento que por sua vez está referido a outros instrumentos, portanto, a totalidade referencial é também uma totalidade instrumental. Numa apresentação de dança, por exemplo, a música está referida à dança, que está referida aos dançarinos, que estão referidos ao público que se refere à arte e assim por diante. Isto nos mostra por outro lado que o mundo circundante da presença está referido ao

⁴³ Ela é a determinação do modo de ser “em si” do instrumento. Seu rompimento, ou sua “quebra” nos dá o simplesmente dado.

mundo público ⁴⁴.

A totalidade instrumental é o que vem primeiro ao encontro e não a coisa “em si”. O todo de referências faz com que os entes sejam de tal ou tais maneiras e possam ser designados “em si” numa apreensão temática. Os entes não têm sentido “em si”, ou melhor, isolados. Como entes simplesmente dados, eles apenas estão aí:

Quanto menos se fixar na coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desvelado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento. O próprio martelar é que descobre o “manuseio” específico do martelo. ⁴⁵

O que é “em si”, portanto é o instrumento em sua manualidade, ou seja, é o ser-para e o para-que de um instrumento que diz o que ele é “em si” naquela totalidade referencial, e não o ente simplesmente dado. Não falamos da essência do martelo, mas do martelar. Quando se diz “martelo é um ente para martelar” o que se descobriu antes foi este para-que específico disto que chamamos martelo numa totalidade instrumental sem a qual este ente não tem sentido e, portanto não poderá ter significado ⁴⁶ numa tematização:

A visualização puramente “teórica” das coisas carece de uma compreensão da manualidade. O modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio não é, porém, cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com os instrumentos subordina-se à multiplicidade de referências do “ser-para” (*Um-zu*). A visão deste subordinar-se é a circunvisão. ⁴⁷

A circunvisão é a visualização da presença em sua ocupação com os entes intramundanos e nos dá uma totalidade de referencial. O modo como o mundo se constitui é permeada por uma visão conjuntural que envolve os entes envolvidos num contexto instaurado. Ela se difere da visualização teórica. É aqui que a ontologia fundamental revela-se como um trabalho fenomenológico: a compreensão do instrumento naquilo que ele é em uma totalidade referencial não é a apreensão de sua essência, mas da manualidade:

⁴⁴ Vale ressaltar que a noção de mundo circundante ou “o mundo mais próximo a presença” e a de mundo público se referindo ao mundo compartilhado pela co-presença, não se trata da existência de vários mundos particulares, mas de vários contextos nos quais a presença se instala. O mundo circundante está inserido no mundo público.

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 117.

⁴⁶ Sentido é o que já se deu numa compreensão; significado é a determinação temática que se faz a partir do sentido.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 117.

O que está á mão, o manual, nem se apreende teoricamente nem torna diretamente tema da circunvisão. O que está imediatamente à mão caracteriza-se por recolher-se na sua manualidade para, justamente assim, ficar a mão. A lida cotidiana não se detém diretamente nos utensílios em si mesmos. Aquilo com que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está á mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade de referencias na qual o instrumento vem ao encontro.⁴⁸

A obra é o que justifica o “para que” algo é usado, ou o para-que de um instrumento. É ela que está visível e revelada em todo modo de lidar da ocupação com o ente e ao mesmo tempo é descoberta e se fundamenta no próprio uso. A encomenda de um quadro a um pintor justifica a fabricação do mesmo, porém, o que levou à encomenda advém de outra totalidade referencial e assim há uma circularidade entre obra e uso, por isso não podemos colocar a primeira como razão ou causa do modo da presença instalar-se numa situação: “A própria produção já é sempre o emprego de algo em algo. Na obra também se encontra referências a outros “materiais”. Ela depende de couro, fio, prego, etc. o couro, por seu turno, é produzido a partir de peles extraídas de animais criados por outros⁴⁹”. Assim, não há uma relação da causalidade entre uso e obra, por isso os instrumentos não possuem uma essência intrínseca, mas sim um modo de ser específico que é descoberto a partir da ocupação e lida da presença com os entes intramundanos. É nesta multiplicidade de referências que o mundo circundante e o mundo público se encontram. Isto porque o mundo circundante é ao mesmo tempo um mundo compartilhado pela co-presença, isto é, mundo público.

O que buscamos, então, quanto ao ser dos entes é a manualidade e não a essência intrínseca de cada ente. Como a manualidade é o que estabelece o sentido dos entes, o conhecimento temático acontece justamente quando a manualidade nos surpreende, ou melhor, quando nos damos conta dela e isto ocorre em seu cessamento:

É necessário que ocorra uma *deficiência* no afazer que se ocupa do mundo para que o conhecimento no sentido da determinação observadora de algo simplesmente dado se torne possível. Abstendo-se de todo produzir, manusear, etc., a ocupação se concentra num único modo ainda restante de ser-em, ou seja, no simples demorar-se junto a... Nessa “*demora*” – enquanto abstenção de todo manuseio e utilização – cumpre-se a *percepção* de um ente simplesmente dado. Esse perceber se realiza no modo de dizer e discutir algo *como* algo. A percepção torna-se *determinação* como base neste *interpretar*, entendido em sentido amplo. O que se percebe e determina pode

⁴⁸ Ibidem, p. 118.

⁴⁹ Ibidem, p. 118.

ser pronunciado em proposições e manter-se e preservar-se nessa qualidade de *enunciado*.⁵⁰

O ser-em-si do instrumento não é um ser simplesmente dado. O instrumento não é algo separado de sua utilidade, instrumentalidade, ou seja, de seu ser-para e de um para-que específico. O martelo não é algo que tem como propriedade o martelar, mas é no martelar que se descobre o martelo *como* martelo no contexto da cotidianidade da presença. São as deficiências ou quebra da manualidade que fazem com que o instrumento apareça como um simplesmente dado. É, portanto, neste modo de relação com o ente (a quebra da manualidade) que se originam os diversos modos de entificação teórica: a criação de categorias, propriedades, nomes que designam aquilo que nos surpreende na relação com o ente, ou que desejamos ressaltar na relação com ele, etc. Todas estas formalizações das experiências visam tornar transparente - de modo a não perder-se no simples lidar desinteressado - aquilo que está ao nosso redor e também o modo como nós mesmos somos. Porém o próprio ente que a presença conhece constitui seu ser enquanto ser-no-mundo, pois a manualidade dá a mundanidade do mundo, que é um existencial da presença, eis porque tal ente não é um objeto que se contrapõe a um sujeito, antes ele está em uma relação conjuntural com a presença.

Na ocupação com o ente emerge o existencial da interpretação, nela os entes se configuram a partir da estrutura *como*. O ente só pode ser tematizado porque lhe foi atribuído antes um para-que na descoberta de uma instrumentalidade. Deixamos claro, então, que significa interpretar e enunciar na ontologia heideggeriana e como se dá a derivação da relação temática da relação pré-temática. Esta por sua vez acontece através da co-pertença dos existenciais do compreender, da interpretação e do enunciado. O compreender é um existencial que concerne ao acolhimento da mundanidade do mundo e do ser-em-um-mundo da presença. A presença existe *como* possibilidade de ser de uma ou outra maneira tendo de assumir, em sua existência alguns modos de ser em detrimento de outros e isto ela faz através do compreender que é o que projeta, lança a presença em seus modos de ser concretos: “Na medida em que é a presença já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades”⁵¹. Esta (a possibilidade) condiz com o caráter de abertura do compreender. É porque a presença compreende o ser de um ente simplesmente dado ou o ser de um ente como a presença que ela é que ela se direciona ao seu modo de estar frente a mundo e que ela pode conhecer ou não conhecer explicitamente algo como tal. O compreender perpassa todo o

⁵⁰ Ibidem, p. 108.

⁵¹ Ibidem, p. 205.

modo de existir da presença mesmo quando é obstruído pelas determinações categoriais. Como abertura para os modos possíveis de ser, ele revela que a presença é o que realiza em sua existência concreta e ainda algo mais que isso. A presença não é, porém, um sujeito cuja essência se determina a partir de conceitos abstratos, ao contrário, suas possibilidades de ser só têm sentido porque se realizam como modos de ser concretos.

No compreender, a presença possui um modo originário de visualização dos entes, a circunvisão, e de si mesma denominado de transparência de ser. Porém, a abertura do compreender não se realiza sem uma elaboração ou direcionamento para um contexto em que ele existe. O que elabora o sentido acolhido pelo compreender não é um entendimento, mas é a interpretação como existencial. O existencial da interpretação que elabora o sentido de ser de algo *como* algo responde pela dimensão hermenêutica em *Ser e Tempo*. É do “como” hermenêutico que deriva o “como” apofântico do enunciado. Mostraremos detalhadamente como se dá esta derivação.

A interpretação é que possui a propriamente a estrutura *como*, ou melhor, ela realiza a elaboração de algo *como* algo, ou seja, o sentido de um ente. No instrumento, ela realiza o para-que de sua serventia; o seu uso. O enunciado (proposição, juízo) deriva diretamente da interpretação. Porém esta não requer necessariamente uma enunciação do que foi elaborado. O enunciado⁵² nada mais é que uma modificação da estrutura *como*⁵³ da interpretação, na qual os entes são tematizados, conceitualizados, enfim, exposto em proposições. “O enunciado não paira no ar, desligado e solto, a ponto de poder por si mesmo abrir pela primeira vez o ente como tal; mas já se detém no ser-no-mundo. O que antes se esclareceu a respeito do conhecimento do mundo vale também para o enunciado”⁵⁴. Existe, porém, uma circularidade hermenêutica entre compreender, interpretação e enunciado. Esta circularidade pode ser vista como uma unidade constituída de posição prévia, visão prévia e concepção prévia e podemos relacionar estas três estruturas aos três existenciais citados. Veremos o que significa cada uma delas:

- Posição prévia: esta é a condição na qual a própria presença já se encontra diante desta rede significativa denominada mundo. Nesta, ela já tem uma pré-

⁵² O enunciado em sentido originário é uma estrutura que determina, mostra e comunica o ente e não um juízo a ser “validado”. Não é a uma teoria da validade que Heidegger se propõe, mas a uma hermenêutica do modo de ser como enunciação que é derivada do modo de ser como conhecer.

⁵³ Enquanto o *como* hermenêutico elabora o sentido de ser de um ente, o *como* apofântico determina o significado e é nele que os entes são categorizados, estudados, apreendidos ou ainda investigados.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 218-219.

compreensão de ser. Esta estrutura indica as possibilidades de articulação de sentidos que se dão na interpretação.

- Visão prévia: é a visualização pré-temática do ente, ou seja, a circunvisão que elabora significações. Podemos correlacioná-la à interpretação propriamente dita, pois ela articula sentidos (que são sempre significativos mesmo que não se pronuncie em palavras):

A articulação do que foi compreendido na interpretação aproximativa dos entes na chave de “algo como algo” *antecede* todo e qualquer enunciado temático ao seu respeito. O “como” não ocorre pela primeira vez no enunciado. Nele, o como apenas se pronuncia, o que, no entanto só é possível por já se oferecer como o que pode se pronunciar.⁵⁵

- Concepção prévia: aqui podemos falar de uma conceitualização que por sua vez parte de conceitos formulados em nosso modo de ser mundano. Por isso também podemos associar esta estrutura ao enunciado.

Derivando desta estrutura hermenêutica o enunciado é um conjunto de palavras que descobre e representa em primeira instância o mundo. Na determinação temática do ser das coisas o mundo já foi descoberto numa estrutura significativa instaurada pela interpretação.

Na estrutura hermenêutica há a compreensibilidade ou a possibilidade de articulação do sentido. A articulação de significações na rede significativa, porém, é que dá origem aos significados a partir dos quais há o pronunciamento de palavras. Os significados, porém, derivam do compreender que por sua vez constitui uma articulação temática. É interessante notar, porém, que esta rede de significações ocorre independente de pronunciarmos palavras sobre ela. As palavras, portanto, não têm significação fora da articulação da compreensibilidade que advém do modo de ser mundano da presença.

Vimos que em *Ser e Tempo* o conhecimento não é um simples processo no qual podemos encontrar um momento em que ele se dá; não é algo que está fora nem dentro de um indivíduo:

É o que Heidegger vai fazer: construir o mundo como um todo. Nós já sempre estamos nele, não há como sair, não há como resolver os problemas

⁵⁵ Ibidem, p. 210.

deste mundo pré-constituído. O mundo “natural” nada tem a ver como o nosso mundo, neste sentido: ele é natural não enquanto nos determina, mas enquanto nós dizemos que é natural. E assim também Deus: ele não é mais explicador de nossa origem. Na filosofia nada podemos dizer quer do mundo natural, quer do mundo teológico. Estamos encerrados no mundo humano, constituído pelo sentido, mas um sentido que não é dado de fora: *nem pela evolução nem pela solução teológica*. O “encurtamento hermenêutico”: o trabalho da filosofia é a descrição ou interpretação da faticidade. Está encurtado o mundo: o mundo só é mundo do sentido, no qual o ser compreensível é o ser que se dá no universo do sentido e da palavra.⁵⁶

A unidade ser-no-mundo é o solo para pensarmos a possibilidade do conhecimento numa perspectiva ontológico-existencial. Ela é a condição necessária e *a priori*⁵⁷ cujas estruturas que dela derivam só podem ser determinadas provisoriamente. A partir dela e da analítica existencial da presença é que podemos pensar a possibilidade da ontologia do conhecimento em *Ser e Tempo*. O ser-no-mundo é uma unidade que traz em si uma multiplicidade; ela é um todo constituído por “momentos” estruturais, a saber, o ser-em, o ser-junto-a-mundo e o ser-com as outras presenças. Foi mostrado que ser-em não é estar simplesmente dentro do mundo. O ser-em é antes de tudo uma intimidade, familiaridade com o mundo: nosso “sentir-se em casa mais próprio”, que significa já ser lançado no mundo. Para tal afastamento de possíveis interpretações categoriais, Heidegger desenvolveu uma noção de espacialidade a partir do modo de ser fundamental da presença a fim de distanciar-se da tradição cartesiana cujo solo é um método quantitativo, pois a presença não é um ente simplesmente dado, mesmo nas condições em que o outro aparece para nós de forma tão apagada e indiferente, caracterizando certa pobreza de relação na co-presença ou até mesmo quando a estrutura ser-em está encoberta numa apreensão que substancializa os modos de ser-no-mundo da presença. A espacialidade da presença diz respeito à referência desta aos entes que estão “à mão” no mundo circundante e não a uma proximidade geométrica. Por sua vez os entes que vão em direção à presença não estão simplesmente dados sob um solo; antes eles possuem um ser-para que lhes conferem um sentido. Aí há uma distinção entre espaço ocupado e o ente que ocupa o espaço, pois numa relação significativa as coisas não estão simplesmente dadas, ou seja, elas não são apreendidas como mero objeto:

O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o “pré” de sua presença. Segundo o significado corrente da palavra, o “pré” da presença remete ao “aqui” é “lá”. O “aqui” de um “eu-aqui” sempre se

⁵⁶ Stein, Ernildo. *Racionalidade e Existência*: O ambiente hermenêutico e as ciências humanas, p. 38.

⁵⁷ O *a priori* em Heidegger tem o sentido de já dado, já compreendido.

compreende a partir de um “lá” à mão, no sentido de um ser que se distancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial da presença que lhe determina o “lugar” já está fundada no ser-no-mundo. O “lá” é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do *mundo*. “Aqui” e “lá” são apenas possíveis no “pré” da presença, isto é, quando de dá um ente que, enquanto ser do “pré” da presença abriu a espacialidade. Em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento. A expressão “pré” refere-se a esta abertura espacial. Através dela, esse ente (a presença) está junto está junto à pre-sença do mundo, fazendo-se presença a si mesmo.

58

Enfim, a crítica heideggeriana é a de que a abordagem tradicional não questionou o modo de ser do sujeito que conhece, apenas pressupôs os modos de ser *como* “razão”, “intuição”, “sensibilidade”, etc. sem esclarecer os seus fenômenos. Deste modo, a questão do conhecimento pôs-se como anterior ao próprio fenômeno e ao próprio acontecer do conhecimento. Por conseguinte, o modo como a presença conhece a si foi obstruído pela relação sujeito-objeto, ou seja, a presença foi tratada como uma mente que conhece o seu corpo como objeto. Veremos a seguir como Heidegger desconstruiu esta noção tradicional da filosofia.

II. 2 Presença e conhecimento de si.

Para tratar da noção heideggeriana de conhecimento de si da presença, vejamos antes o que Heidegger concebeu como si-mesmo buscando distanciar-se da relação tradicional de sujeito-objeto. Pretendemos mostrar que o modo como a presença conhece a si não envolve duas dimensões distintas de seu ser, a saber, uma instância subjetiva e outra objetiva.

O si-mesmo tratado em *Ser e Tempo* não é um eu no sentido de um simplesmente dado. Sendo o ente cujo ser está sempre em jogo, a presença determina o seu si-mesmo a cada vez de modo diferente em sua cotidianidade. Ela é o próprio fundamento de seu ser, mas não como verdade primeira do cogito e sim como um ente que compreende seu próprio ser a cada vez em sua existência. A presença não é um ente fechado em si, antes, ele é o ente cuja existência acontece como abertura para o ser, neste sentido ela é poder-ser aberto às possibilidades de ser. Enquanto tal, a presença tem de ser isto que ela é. Assim, é a

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 191.

possibilidade e não um eu substancial que dá consistência ao ser da presença. O ser da presença se dá a partir do velamento e desvelamento, assim como o ser em geral, por isso na analítica existencial o ser é a cada vez meu, pois é minha responsabilidade ser a cada vez de um ou outro modo.

No si-mesmo a presença não é “em si”, pois está lançada para fora de si enquanto ser-no-mundo, na ocupação cotidiana e na preocupação com as outras presenças. Conceituar o ser da presença escapa sempre à possibilidade de generalização ou universalização do ser presença.

O sujeito na filosofia cartesiana inaugura o sentido de verdade como certeza. Numa época onde Deus ganha um sentido apenas metafísico, perdendo seu caráter místico, a filosofia cartesiana dá um golpe certo de inauguração de uma nova tradição quando põe a auto-certeza como condição de possibilidade para o conhecimento verdadeiro. A dúvida metódica preparou o terreno do caminho para o indubitável, supostamente nos livrando de pré-conceitos que assimilamos ao longo de nossa vida comum.

O modo de falar de si da presença que Heidegger desenvolveu em *Ser e tempo* não é a partir do sujeito autônomo, mas sim como modos próprios ou impróprios da presença como ser-no-mundo, sem privilégio do primeiro sobre o último. Pré-compreendemos nosso ser a partir dos outros entes: os intramundanos e os dotados do caráter da presença. Até aqui falamos da ocupação da presença com o ente intramundano. Daremos, agora, ênfase, ao existencial do ser-com que funda a relação da presença com os entes dotados do caráter da presença. Isto porque não podemos falar da co-presença da mesma forma como falamos de instrumentalidade e manualidade, pois a presença nunca é algo à mão para ser manuseada, mesmo que seja tratada desta forma: “O ente, com o qual a presença se relaciona enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença. Deste ente ela não se ocupa, com ele se *preocupa*”.⁵⁹ A existência da co-presença é uma existência con-junta, pois o mundo é antes de tudo o mundo compartilhado e, por sua vez, o mundo é ao mesmo tempo *esta* presença. Assim, podemos afirmar que os outros invadem o ser da presença, porém, estes outros, por sua vez, não são simplesmente dados, pois como afirmou nosso autor: “Todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo”.⁶⁰

⁵⁹ Ibidem, p. 177.

⁶⁰ Ibidem, p. 185.

O ser-com é uma abertura para o ser dos outros. Trazendo à tona este existencial podemos notar que a presença nunca é um si mesmo independente, pois compreende seu próprio ser, orientando-se para os outros, por isso ela é um ente co-existente. A presença é um ente que está lançada para fora de si em direção aos demais, por isso ela é eksistente. Por conseguinte, tendo o ser-com como existencial, a compreensão de si da presença inclui uma compreensão dos outros. Mesmo que se descubra só ela continua sendo uma co-presença, e assim como o ente simplesmente dado advém de uma deficiência do manual, o isolamento da presença é um modo deficiente do ser-com:

A expressão “presença” mostra claramente que, “numa primeira aproximação”, esse ente não se acha remetido a outros e que apenas posteriormente é que também pode ser “co”-presente com outros. Não se deve, contudo, desconsiderar que usamos o termo co-presença para designar o ser em direção ao qual os outros são liberados dentro do mundo. Dentro do mundo, essa co-presença dos outros só se abre para uma presença e assim também para os co-presentes, visto que a presença é em si mesma, essencialmente, ser-com.⁶¹

A presença é absorvida pelo ente com o qual se ocupa e pelo convívio com a co-presença. Por que caminha em meio aos entes ela esquece-se do seu próprio ser, a saber, os entes nos são mais familiares que o ser dos entes. Deste modo, a presença se guia sempre pelo mundo circundante e mundo público compartilhado. Localizada neste lugar comum, ela emite e comunica juízos. A presença é um ser-com na impessoalidade, mesmo quando acredita ter idéias e opiniões próprias. Porém, seu modo mais comum de compreender-se é como um eu simplesmente dado, dividindo um espaço geométrico com os outros entes, no confronto do seu eu interior com o mundo exterior. Deste modo, dizemos eu penso, você vê, ele é, etc. como se fossem instâncias adversas da existência humana. Porém o não-eu constitui isto que denominamos eu, na medida em que, no mundo, já estamos perdidos do nosso si-mesmo. Deste modo, quando determinamos as diversas coisas no mundo estamos conjuntamente a determinar nosso próprio ser e o ser dos outros. Desta forma, nosso ter-de-ser a cada vez pode descobrir-se como um si-mesmo, tão genuinamente como um não ser eu-mesmo a partir de uma referencia na co-presença. Isto porque, mesmo que a presença se determine em todo e qualquer contexto *como* o mesmo eu este é antes um não-eu, pois se revela como dissimulação⁶² da verdade do meu ser, em outro modo de conformação da abertura da

⁶¹ Ibidem, p. 176.

⁶² Tal dissimulação não possui um sentido negativo como veremos no próximo capítulo.

presença com o mundo, ou melhor, em outro modo de a presença portar-se em meio aos entes. O conhecimento de si da presença se dá, então, como dissimulação e impropriedade na maior parte das vezes, pois o ser-próprio da presença é um momento raro que Heidegger descreveu no fenômeno da decisão antecipadora como veremos a seguir. Antes, porém, retornemos ao modo de ser do impessoal no existencial da decadência.

O lidar com as coisas no cotidiano pressupõe a visualização do compreender. Em seu modo cotidiano, este “ver” alcança outros significados tais como: perceber, conhecer, reconhecer, desconfiar, ou ainda um sentido comum tal como em: “veja esta linda flor”. É deste modo que podemos afirmar que a presença é ambígua, pois sendo constituída pelo compreender, ela compreender a si na maior parte das vezes como um ente dotado de visão, pontos de vistas, opiniões etc. Não podemos determinar a origem das várias maneiras como nos dispomos no mundo, nem apontar o que pertence ao meu “olhar” e ao “olhar” dos outros. Ao ser-no-mundo da presença, portanto, pertence o perder-se dela mesma, ou seja, sua impropriedade. Isto demonstra que o si mesmo da presença é antes de tudo seu sair de si, isto é, seu dirigir-se a outro. Isto Heidegger denominou de queda de si-mesmo o qual, porém, não é um deixar de ser si-mesmo da presença, visto que na impessoalidade realizamos também nossas possibilidades de ser. A presença se conhece, antes de tudo, a partir do outro e do mundo. Este fenômeno de saída de si, que é constitutivo deste ente privilegiado, Heidegger chamou de decadência (sem um sentido negativo). Nesta, fica evidente que a presença não é um ente substancial ou subsistente tal como o sujeito, pois enquanto se perde no mundo ela se ganha, ou melhor, na queda ela realiza, ao mesmo tempo, sua singularidade, seu ser ela mesma e não outro ente qualquer. Deste modo, afirmamos que é próprio da presença perder-se na impessoalidade.

A presença é também estruturada pelo existencial da Fala, pois tudo aquilo que ela expressa ou comunica, como o ser-com que ela é, revela algo do seu ser. Esta comunicação, porém, não diz respeito simplesmente ao falar no sentido comum, mas a toda relação significativa com os outros. A Fala como existencial se articula com os existenciais da compreensão e interpretação. Seu caráter essencial é a escuta, porém o modo mais freqüente de ser da presença é a falação que encobre o fenômeno originário da escuta. Isto porque a falação é freqüentemente uma repetição. Neste momento o ente é esquecido em seu ser e passa a ser tomado como aquilo que é dito dele, visto que o si-mesmo da presença está lançado ao nós da impessoalidade. A falação é uma relação imprópria da presença com o mundo e revela o seu modo cotidiano de ser, qual seja, a impessoalidade.

O poder-ser deixa pendente sempre um modo de ser não efetivado da presença. Esta está sempre em débito com relação ao seu ser; enquanto existe ela nunca alcança sua totalidade a qual só é possível com a sua aniquilação. O não acesso ao ser da presença em totalidade, porém, não é uma incapacidade cognitiva, mas concerne a sua própria existencialidade. Enquanto ser-no-mundo, a presença se encontra, portanto, em falta com seu próprio ser, pois a totalidade do ser da presença não responde à soma das possibilidades realizadas por ela, nem a uma propriedade quididativa. A totalidade do ser da presença nada mais é que a perda do seu poder de realizar-se nas possibilidades, isto é sua morte⁶³.

A possibilidade do ser-todo da presença está entregue ao seu “fim”. A presença nunca “é” toda; ela só alcança sua totalidade em seu não mais poder-ser, a saber, na morte. Desta forma, ela é um ser-para-morte, ou seja, enquanto existe, a presença se mantém na não totalidade. A morte é a possibilidade do poder não mais estar no mundo, a qual a presença tem de assumir, ou seja, não pode superar. Em um modo ôntico de conhecer a insuperabilidade da morte dizemos: “basta estar vivo para morrer”, sendo assim a morte é uma possibilidade privilegiada da presença, mesmo sendo a última que ela realiza. O ser-para-morte revela o ser-próprio da presença, pois a morte é a possibilidade mais iminente da presença, apesar de em nosso cotidiano tentarmos afastá-la. Sendo uma possibilidade própria da presença, porém, a morte encontra seu contraponto no impessoal da cotidianidade. Isto porque, sendo nossa existência mais freqüentemente guiada pela falação e curiosidade, experienciamos os modos de ser-no-mundo com os outros, tal como a sua dor, pré-conceitos e sua própria morte. Assim, o conhecimento de nossa condição como entes que findam na maior parte das vezes se revela como um desconhecimento desta nossa condição de ser-no-mundo:

O “saber” ou “não-saber” que, de fato, sempre vigora em cada presença, a respeito do ser-para-o-fim mais próprio, é apenas a expressão da possibilidade existenciária de se manter nesse modo de ser. Que numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, muitos de fato não sabem da morte, isso não pode ser aduzido como prova de que o ser-para-morte não pertença “de maneira geral” à presença.⁶⁴

A experiência da morte, por sua vez, nunca é feita por aquele que morre, pois não mais ser-no-mundo indica não mais poder se dispor nele em algum modo de ser. Assim como não se

⁶³ A morte aqui não será tratada em sentido meramente ôntico, mas antes em sentido ontológico, portanto, a morte não será tratada do ponto de vista biológico, religioso, etc.

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 327.

pode, estando morto, ter presente a morte, não podemos também enquanto ser-no-mundo morrer pelo outro. Ninguém substitui o outro em sua morte, nem deixa de realizar suas possibilidades enquanto existe. Só podemos experimentar (mas não ter presente) a morte como morte do outro e, assim, só conhecemos a morte no modo do impessoal e no ser-com onde ainda há esta presença que nós mesmos somos:

A transição para o não mais ser presença retira a presença da possibilidade de fazer a experiência desta transição e de compreendê-la como tendo feito esta experiência. Com efeito, o mesmo se pode recusar a cada presença, no que concerne a si mesma. A morte dos outros, porém, torna-se tanto mais penetrante, pois o findar da presença é “objetivamente” acessível. Sendo essencialmente ser-com os outros, a presença pode obter uma experiência da morte.⁶⁵

Mesmo quando procuramos nos colocar no lugar do outro na morte, por exemplo, esta ainda uma posição nossa e, neste sentido, não há como viver pelo outro ou para o outro. A presença é o ente que é sempre minha, e ninguém vive a minha vida, mesmo que onticamente queira ou “viver por mim” como se diz na linguagem popular. Por conseguinte, no modo de ser do impessoal, a morte é vista como uma situação de anormalidade ou como um mal a ser evitado. Este parece ser um traço marcante de nossa cultura ocidental e, conforme defendeu Heidegger: ser lançado-no-mundo é ser-lançado na tradição e, portanto, na cultura.

O modo do desconhecimento⁶⁶ prevalece nesta possibilidade que é a mais própria da presença: a morte. Observamos, assim, que os modos de conhecimento no pensamento heideggeriano não são inseridos numa posição de valor ou de maior grau de verdade como Platão o fez no Mito da Caverna. Isto cria um problema na medida em que nesta perspectiva não haveria evolução de graus do conhecimento, pois não há uma verdade mais revelada, tal como Platão defendeu que seria a Idéia do Bem. Por outro lado, o modo de ser próprio e o modo de ser impróprio da presença parecem não se contradizerem no pensamento heideggeriano, ao contrário eles se co-pertecem na medida em que conhecer a si é concomitantemente conhecer o mundo e a outra presença.

A morte é uma condição própria da qual a presença busca se desviar em seu modo de ser cotidiano. Comumente, pensamos que o que ocorre com os outros não ocorrerá conosco e,

⁶⁵ Ibidem, p. 311.

⁶⁶ Desconhecimento não é falta de conhecimento, mas sim um modo do conhecimento, qual seja, o impróprio.

neste sentido, para mim é sempre o outro quem morre, pois minha morte parece sempre distante. Esta fuga constante da morte, por outro lado, traz à tona a nossa condição de irremediável; morrerei. O ser-no-mundo é tomado de angústia frente a esta possibilidade irremediável. O modo de ser do impessoal tende a transferir o fenômeno da angústia para o âmbito do medo, que é um modo do humor⁶⁷. Estes não devem ser confundidos, pois na angústia a presença está diante da sua própria condição de ser ser-no-mundo e no medo ela está diante de um ente intramundano, quer dizer, o que ameaça a presença no medo é um determinado ente intramundano, isto porque, o ente que vem ao encontro da presença dentro do mundo pode ser tornar temível a ela em seu modo de ocupação com ele (não aprofundaremos aqui esta forma de humor). Na angústia, por outro lado, a ameaça é que ela tem de ser suas possibilidades de ser, sejam elas próprias ou impróprias.

Imersa no impessoal, como a presença pode pôr-se frente a seu ser-próprio? Assim como pode perder-se de si, a presença tem como possibilidade um retorno a si. A decisão dá a possibilidade de ser própria ou imprópria, realizando modos de ser na falação, na curiosidade em seu ser-com os outros. A impessoalidade lança a presença para o que se acha disponível (à mão). Assim, ela se põe na condição comum do deixar viver recusando suas possibilidades mais próprias as quais, porém estão latentes. Por outro lado, na não recusa de seus modos de ser próprios, a morte vem à presença como uma possibilidade privilegiada, para além da qual não haverá outras. Heidegger chamou de antecipação este fenômeno de pormos a morte à frente das outras possibilidades, assumindo a finitude como minha. A antecipação nos dá uma compreensão própria de nosso si mesmo. Assim, o poder-ser todo é testemunhado pela presença na decisão antecipadora. Nesta, a presença se singulariza. A decisão antecipadora determina o ser-próprio para a possibilidade privilegiada da presença, e revela o ser-todo como cura e ser-para-morte. A presença, neste sentido é finita, mas não tão somente porque finda, mas porque já “foi” a cada momento em que já se “deu” e se conhece como tal no antecipar-se. A presença, portanto, enquanto cura é capaz de voltar-se para si própria ou perder-se no impessoal. A presença precede a si mesma na medida em que, sendo, é sempre em-um-mundo. Deste modo, ela é lançada para fora de si mesmo e sempre decai na impessoalidade. A presença não é constituída por partes que se somam, mas pela articulação

⁶⁷ O humor é a dimensão ôntica da disposição. Ela não é um estado de espírito do sujeito, mas o a forma como a presença se relaciona com o mundo num modo determinado. Enfim, é outro termo que Heidegger utilizou para falar dos desdobramentos da presença como ser-no-mundo.

entre a existencialidade, a facticidade (ser-lançado) e a decadência (ser-junto) que formam a totalidade do todo estrutural da presença que Heidegger denominou de cura.

Os modos de ser próprio e o impróprio da presença, assim, se co-pertencem. Nestes, a presença é sempre verdadeira no sentido do desvelamento de seus modos de ser que nunca cessam. Desta forma, no modo como a presença conhece a si, a verdade já está instaurada. Este sentido de verdade que Heidegger elaborou a partir da hermenêutica da gênese deste termo será o tema do nosso último capítulo.

Capítulo III - VERDADE E CONHECIMENTO.

Mesmo que a filosofia tenha firmado a razão como caráter essencial do homem, não podemos negar que lidamos com os entes no mundo com outros modos além do racional. Na maior parte das vezes não estamos cientes da determinação conceitual das coisas, apesar desta também dizer respeito ao caráter ontológico da presença. A noção de totalidade referencial e conjuntura mostraram que não há como falar de presença e de mundo sem situação, contexto e também que a determinação sujeito-objeto é um modo possível de falar da presença e dos outros entes, que não exclui, porém, a permanência e coexistência da unidade ser-no-mundo. Foi demonstrado como o conhecimento, em sentido originário, não é uma saída do sujeito em direção a um objeto, ou ainda uma demonstração exclusivamente racional, mas sim a persistência na experiência do ser, na situação que se instalou ou na qual procuramos nos instalar. Representar por conceitos é, dessa maneira, um modo possível de conhecer, mas o conhecimento não é unidimensional. Deste modo, o acontecer da verdade não é, em primeira instância, a confirmação do verdadeiro, mas, como veremos agora, uma ambiência que co-pertence aos modos de ser da presença, tanto aqueles que são efetivados em sua existência concreta como as outras possibilidades de ser que a presença tem. Assim, a questão sobre a essência da verdade se confunde com a própria investigação dos modos de ser próprios ou impróprios da presença. A questão fundamental na relação entre verdade e conhecimento não é: quais entes são verdadeiros em nossa existência, mas, antes, como à nossa existência pertence algo tal como a verdade.

Vimos que podemos estabelecer diversas relações com os entes, independente de possuímos conceitos sobre eles; o que possuímos em nosso modo cotidiano de ser é um pré-conceito, ou melhor, uma compreensão pré-ontológica do ente. A verdade⁶⁸ é aquilo que propicia o instalar-se numa situação: ela diz respeito ao próprio desvelamento do ser independente de sua tematização por uma ontologia explícita. Da verdade neste sentido originário deriva a possibilidade de afirmar que algo é verdadeiro ou falso, donde se tem o sentido de verdade como adequação do juízo ao seu objeto. Isto porque, no fundamento da confirmação de se o juízo corresponde ou não a realidade está o caráter essencial da presença, qual seja a abertura

⁶⁸ Será reservado ao termo “verdade” a noção de verdade como desvelamento a qual, para Heidegger, é a verdade originária na medida em que diz respeito ao aparecimento do ente *como* ente e, portanto, aos diversos modos de lidar com as coisas no mundo. Os termos “verdadeiro” e “falso” dizem respeito, por sua vez, às noções tradicionais de verdade que são derivadas da verdade originária.

projetiva do compreender e da elaboração do sentido do ser pela interpretação, assim como a abertura do enunciado que mostra e comunica o desvelamento do ser e o contexto dos entes na situação mundana em que estão inseridos em uma determinada conjuntura. Este contexto conjuntural e situacional permite à presença significar e objetivar os entes. Melhor dizendo: se o enunciar é um modo de ser-no-mundo, então a verdade deve ser primeiramente situada na existencialidade da presença.

III.1 O ser-junto como contexto da verdade-desvelamento.

Para tratar de verdade em Heidegger é necessário recorrer a outro existencial da presença tão fundamental como o ser-com que comporta a unidade do ser-no-mundo, juntamente com o ser-em. Este existencial é o ser-junto. Originariamente nomeamos, enunciamos porque já estamos juntos aos entes e com as outras presenças. O ser-junto é responsável pela relação de manualidade da presença com os entes simplesmente dados como também pelas relações de enunciação no deixar o ente vir ao encontro. O ser-junto não é propiciado por conceitos que temos do ente e que nos permite compreendê-lo, mas sim porque compreendemos o ente, podemos deles realizar conceitualizações, tais como a filosofia, a ciência, ou ainda o senso comum. Deste modo, não escolhemos ser-junto ao ente, pois, ao existir como ser-no-mundo, já somos abandonados a esta condição das diferentes escolhas que realizamos no modo de lidar com os entes no mundo. O ser-junto é um existencial e, portanto, algo tão-somente da presença. Por conseguinte, o modo de relação deste ente com os entes não dotados do caráter de presença é diferente da relação na co-presença. Isto porque, enquanto que a relação no ser-com e no ser-junto é a cada vez um modo diferente da presença portar-se com os entes e com as outras presenças, a relação entre dois entes não dotados do caráter de presença é sempre a mesma, pois estes não possuem existência e, para estes, sua posição espacial ou temporal não têm sentido algum.

Não há comportamento (encontro de abertura entre presença e mundo) igual, mesmo quando afirmamos: Ela se comporta como a mãe! Este posicionamento, porém, corre o risco de cair num mero relativismo. Para evitar tal caminho, Heidegger defendeu que experienciamos diferentes modos de desvelamento com relação ao mesmo ente e, assim, temos um mesmo, que, porém, não é igual. Isto porque, ser-junto na co-presença significa ter modos de ser

diferentes e não deixar de ser o mesmo ente, a saber, presença. Este modo diferente de ser e de relacionar-se com o mesmo ente, assim, não anula o caráter de presença, ao contrário singulariza cada presença como tal. Por outro lado, compartilhamos do ente, ou seja, nos direcionamos mutuamente para um mesmo ente no uso. Pensemos o exemplo de uma Indústria onde tudo se move em torno da fabricação de um utensílio. Ou ainda podemos compartilhar as verdades oferecidas pelas ciências quando acreditamos que o adoçante causa câncer, mesmo que cada um lide com esta revelação de uma forma diferente (uns evitam usar, outros não se importam e fazem uso indiscriminado deste, etc.). Este compartilhamento, por sua vez, só é possível porque a presença já é ser-com e ser-junto ao ente e neste caso, na co-presença há um ser-um-com-o-outro-junto-a.

No existencial do ser-junto, a verdade do ente pode ser desvelada no seu vir à tona como tal, ou seja, no ente *como* ente. A verdade-desvelamento é o que propriamente compartilhamos do ente. Neste compartilhamento podemos enunciar, comunicar e nos fazer entender pelo outro. Por conseguinte, podemos também acreditar juntos, estabelecer conhecimentos elaborados, ter tradição, cultura, língua etc. O compartilhamento da verdade do ente o constitui em uma referência significativa con-junta. Vir à tona do ente, verdade (em sentido originário) e compartilhamento fazem parte de um mesmo movimento. Compartilhar a verdade dos entes não significa, porém, portar-se da mesma maneira com ele. Ademais, mesmo que vivamos sob determinações similares, nosso modo de compreender o mundo é sempre distinto. No entanto, paradoxalmente isto não cessa a nossa condição existencial de ser-com, pois mesmo no estar só somos-com-o-outro.

O desvelamento do ser é uma forma de configuração da verdade dos entes a partir do qual podemos estabelecer relações significativas e também temáticas com estes assim como fazer-nos entender sobre as coisas em geral. A verdade não é algo que o ente possui e doa à presença, mas sim porque esta já está em uma relação originária com a verdade no compreender, que o ente pode se estruturar *como* ente. Isto mostra que a verdade é, antes, “coisa” da presença do que dos entes que não possuem este caráter, porque o desvelamento ganha sentido nos existenciais do compreender, interpretar e enunciar. É a abertura da disposição assim como a circularidade hermenêutica do compreender, interpretação e enunciado que fundam a conformidade originária da verdade-desvelamento. Foi desta condição ontológica que a tradição filosófica pôde determinar as formas variadas de adequação tais como:

1. A saída da esfera do sujeito para o objeto.
2. Ligação, adequação entre enunciado e o objeto a que este se refere.
3. Inferência lógica, como por exemplo: “Todo filósofo é pensador” e “Todo pensador é homem”, então “Todo filósofo é homem”.

Sem a presença que é um ser-com e ser-junto não tem sentido nenhuma forma de desvelamento ou acontecimento de mundo. Porém, o ente não é necessariamente algo desvelado para a presença; ele pode ou não ter referência a este ente. O não-desvelamento não é menos próprio ao ente que o desvelamento. Ademais isto se resume na questão: por que não antes o velamento ao invés do desvelamento? Se uma maçã cai de uma árvore sem que nenhum indivíduo veja ou ouça, por exemplo, este acontecimento mantém-se velado, reservado num dado sentido. Porém, por outro lado, o ser não se esvai ou cessa de acontecer se a presença perde sua existência. O desvelamento simplesmente acontece. Ele não pertence a nenhum ente, mas também não tem sentido sem o ente dotado do caráter de presença. O que deixa de existir, portanto, é apenas o sentido do ser e não este último. Eis porque a questão sobre o sentido do ser é a mais fundamental da ontologia para Heidegger.

A presença pertence à verdade do ser e vice-versa. Isto não significa uma posse do sujeito às propriedades de um objeto, mas uma referência primeira do desvelamento a este ente privilegiado. Isto significa também que mesmo que um ente não seja desvelado, o desvelamento ainda existe como possibilidade e modo da presença dar sentido ao ser. O desvelamento também pode ser algo que ocorre como referência à presença sem ser compartilhado na co-presença. Nesta condição, porém, a presença não deixa de ser um ser-com, mas apenas não compartilha efetivamente um modo determinado de desvelamento do ente com outra presença, é a partir deste fenômeno que podemos falar de verdade relativa ou subjetiva, num modo deficiente e “aparente” do ser-com. O desvelamento está no âmbito dos modos de ser da presença; é a esta última que o desvelamento de um ente qualquer se refere, porém, não é a presença quem escolhe se o desvelamento advém ou não ao ente. Melhor dizendo, não há um ente que decida isto, o desvelamento é o próprio movimento do ser que a presença experiencia, por isto ela pode dar sentido ao ser. Ao mesmo tempo, a presença é o ente que existe lançado-no-mundo, ou seja, fora de si e, portanto, sua condição existencial já diz respeito ao ser-junto e ser-com. Assim, a presença é o ente mais originariamente relacionado à verdade, pois, estando em meio aos entes, ela compreende o ser dos entes em geral e o seu próprio ser. Podemos concluir daí que a verdade não é, em princípio, algo

objetivo, nem subjetivo ou intersubjetivo, mas o próprio modo de ser da presença. Com estas noções, que são fruto de uma hermenêutica da existência da presença na co-presença e no ser-junto, Heidegger desviou-se de uma mera relativização da verdade, que poderia servir como um ataque a sua tentativa de não objetificação da verdade, ou seja, de desconstrução da subjetividade.

No ser-junto estamos em meio às coisas, tais como as casas, as estradas, os lagos, etc. Só percebemos casa *como* casa em sua relação significativa com os outros entes que compõe este “cenário”, ou melhor, no que chamamos anteriormente de totalidade referencial. O modo de desvelamento que mostra o mundo como constituído por um conjunto de entes simplesmente dados, nos parece óbvio e inquestionável, por ser o modo mais comum da presença lidar com os entes intramundanos, esquecida da experiência do ser a qual encobre a totalidade referencial e conjuntural dos entes intramundanos. Neste modo de desvelamento descobrimos os entes em suas características, propriedades, quiddidade, mas neste caso não estaríamos falando deles no modo como eles mesmos são em sua manualidade, pois estaríamos falando deles fora de sua configuração *como*, mas, ainda assim, esta descrição denota a condição da presença como ente descobridor, descortinador do desvelamento do ser. O que se faz numa objetivação nada mais é que o encobrimento do todo referencial de um ente num contexto.

No enunciado, seja como descrição do simplesmente dado ou como descrição de uma totalidade referencial, já estamos instalados na condição de ser-junto. Isto significa que é primeiramente a esta condição que nós nos conformamos, ou melhor, que estamos de acordo. Quando afirmamos, por exemplo: existe uma casa logo ali ao lago, já nos mantemos a muito junto a este ente (a casa), não no sentido empírico, mas sim ontológico-existencial. Mesmo que não proferimos nenhum enunciado sobre este ente ele continua lá, perto do lago e mesmo que desconheçamos esta instância ele ainda estará lá, não desvelado. Neste caso, a verdade está na constituição ontológica deste ente *como* casa perto do lago e é este enunciado que a desvela enquanto tal. Há diversas variações do modo de ser-junto aos entes, mesmo que estes não se desvelem para presença. Ao voltarmos nosso olhar para as características e propriedades dos entes descobrimos antes de tudo que eles antes disto já estavam “aí” como entes simplesmente dados e já estávamos de algum modo juntos a eles mesmo que não estejamos com eles ocupados. Este voltar o olhar é um deixar o ente vir ao encontro que não é, porém, uma inserção de um objeto na esfera subjetiva, mas antes um abrir-se ao ente no que ele mesmo é naquele contexto e situação.

Tal como o ser-verdadeiro da proposição ou juízo se funda na verdade-desvelamento, a subjetividade do sujeito funda-se no modo de ser-no-mundo da presença; isto quer dizer que das aberturas originárias da presença temos os diversos modos de ser fáticos da dela.

Os entes se desvelam como entes que são a partir de um contexto determinado, mesmo que o vejamos como objetos independentes entre si. Desvelado, ele pode ser enunciado e conhecido. Há desvelamento do ente *como* ente mesmo quando no modo da verdade como adequação, ele não se adéqua a uma proposição, ou seja, se o enunciado sobre ele for “falso”. “Verdadeiro” ou “falso” é apenas um modo de falar do ente e isto não encerra o que ele é. Representar é um modo derivado do desvelamento, da verdade originária, se não o fosse não caberia a noção de adequação, pois esta exige pelo menos dois elementos que se relacionam e um deles precisa já estar posto à luz para que o outro se adéque ou não a ele.

Mesmo quando afirmamos que alguém é “falso”, este modo de ser deriva do desvelamento do sentido de seu ser que o mostra nesta perspectiva. Ademais a falsidade está apenas no plano ideal, pois o desvelamento nunca é falso. Platão privilegiou o mundo das idéias como lugar da verdade mais revelada (*tò alethéstaton*), ou melhor, do desvelado ao máximo. Para Heidegger, porém, o lugar da verdade não é no plano ideal, conceitual, ou cognitivo, mas sim na própria existência cotidiana da presença.

O desvelamento do ente *como* ente viabiliza que ele se torne sujeito de uma oração e seja predicado. Se podemos falar que um enunciado é verdadeiro é quando ele está em concordância com o desvelamento do ente, mas não é ele próprio a verdade sobre o ente. Assim, quando a ontologia tematiza o ser, este já se desvelou num modo de ser qualquer para que seja tema de um conhecimento. Esta variação de sentidos de verdade, porém, clama por um esclarecimento sobre o que é a verdade. Isto porque ao trazer à tona o sentido originário de verdade cabe agora questionar o que quer dizer este conceito desde sua origem até os dias atuais.

III.2 A verdade-desvelamento como fundamento da verdade-adequação.

Desvelamento é tirar do velamento. O que se tira do desvelamento é o próprio ente. A verdade não é uma propriedade do ente, mas um modo, uma condição na qual este pode vir a ser descoberto no modo de ser descobridor da presença. A verdade em sentido originário é o vir à tona de um ente, mas, ao mesmo tempo, o encobrimento de outras possibilidades de manifestação do ser: aquilo que temos como verdadeiro no sentido da concordância da proposição com o objeto diz respeito a um modo de compreendermos a experiência de ser que, a cada vez, é única. O verdadeiro, em sentido originário, é aquilo que está exposto à luz de modo a se tornar visível e ser enunciado enquanto que a não-verdade é o que está à sombra, velado, mas que não nega a possibilidade do desvelamento, ao contrário, o fundamenta. Portanto a não-verdade está longe da noção de falsidade da metafísica tradicional. Por isso, Heidegger defendeu que, em sentido originário, as verdades são tanto aquelas que aparecem como aquelas que se mantêm apenas em sua possibilidade de aparecimento, ou melhor, veladas como não-verdades. Estas podem ou não vir à tona como tais na descoberta originária do desvelamento do ser. Por outro lado, o verdadeiro ou falso só se aplica ao ente já desvelado, ou seja, à verdade como desvelamento:

As leis de Newton antes dele não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram, não existisse antes dela. As leis de Newton tornam-se verdadeiras com Newton. Com elas o ente em si mesmo se tornou acessível à presença. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que já eram antes dela. Descobrir assim é o modo de ser da verdade.⁶⁹

Geralmente perguntamos pela verdade como se ela estivesse além ou aquém de nosso cotidiano: como se fora do domínio do conhecimento elaborado só existisse a não-certeza e como se esta não estivesse presente nas formas de conhecer que seguem os métodos mais rigorosos. Para esclarecer o fenômeno originário da verdade é necessário reconduzi-lo ao seu fundamento ontológico e não simplesmente pressupor um determinado caráter tal como o de concordância na relação entre enunciado e objeto. A verdade não está presente apenas quando o conhecimento é “verdadeiro”, mas em todo modo de desvelamento. Se na relação entre presença e mundo dá-se desvelamento de ser, então, o fenômeno da verdade possui um fundamento ontológico-existencial e isto se torna claro, na ontologia heideggeriana, na

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 298.

relação entre a hermenêutica do fenômeno originário da verdade e a analítica da existencialidade da presença.

Podemos dizer, a partir da fenomenologia-hermenêutica, que o conhecimento de si da presença, assim como dos entes da presença se realizam não a partir de uma essência pré-concebida, mas numa conjuntura na qual a presença descobre um ente – descobre algo *como* algo – a partir de uma compreensão de ser que institui o conhecimento de algo *como* algo. Dessa maneira, a presença conhece porque é descobridora (no ser-descobridora ela se mantém junto ao ente e concomitantemente este vem ao seu encontro). Ela existe enquanto conhecedora na medida em que lida com os entes em sua cotidianidade. Se podemos fazer ciência é porque o mundo já se deu e já é de alguma forma conhecido, desvelado em sua estrutura, pois este se dá, acima de tudo, como abertura. As possibilidades de convivência da presença no ser-com e na lida no ser-junto propiciam a formalização, elaboração e sistematização do conhecimento, o qual tem origem no modo de ser mundano da presença. O que nos vem em primeiro lugar é próprio mundo e não a natureza no sentido que os pensadores modernos pensaram, pois a presença pré-compreende o contexto em que se instala, mantendo uma familiarização com o que está ao seu redor e com ela própria: “O que assim se ex-põe, e indica em sua pertença o “sendo” é o que “é e está sendo”⁷⁰. Verdade, então, é o que vigora, o que se configura e se mostra. Mas na medida em que o ser se desvela e se vela, situar-se na verdade é ao mesmo tempo instalar-se na não-verdade. É por esse motivo que nós buscamos um reassuramento da descoberta do ente, pois a estrutura *como* não é duradoura. Porque à abertura originária corresponde um fechamento na determinação dos entes e dos modos de ser da presença é que lidamos com os modos derivados da verdade. Assim, na maior parte das vezes, pressupomos o que temos de conhecer e, desta forma, o desvelamento é antes ocultamento do ser, uma não-verdade. Assim a verdade originária é uma composição de seu fenômeno originário: desvelamento e velamento.

Na investigação heideggeriana sobre a verdade e sua relação com o conhecimento é preciso considerar outra abertura que é a do deixar-ser o ente naquilo que ele é. Na conferência *Sobre a essência da verdade*⁷¹, Heidegger aponta que a liberdade, como deixar-ser, é o fundamento da verdade. O ente assim como ele se desvela em uma conjuntura é o ponto de partida para as

⁷⁰ Idem. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 106.

⁷¹ Idem. *Sobre a essência da verdade*. In: *Heidegger; Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Col. Os Pensadores).

relações derivadas do “assim como”, tal como a adequação entre enunciado e seu objeto. O deixar-ser não é um afastamento do ente, mas sim um entregar-se, direcionar-se a este para que possa desvelar-se naquilo que ele é. Cabe à presença enquanto ser-em-com-o-outro-junto-a deixar o ente ser naquilo que ele é ou naquilo que ele não é enquanto dissimulação. Este último fenômeno, porém, é tão originário quanto o primeiro e ainda mais freqüente no modo de ser cotidiano da presença. Mais que isto ele é um desdobramento do deixar-ser do ente o, qual nega vários outros modos de manifestação no velamento. Assim, não há como escapar da dissimulação: coube à ontologia heideggeriana apenas expor este fenômeno para não deixá-lo cair no esquecimento em meios aos pensadores contemporâneos.

O velamento não indica conhecimento parcial ou não total do ente. Ele é prévio ao próprio desvelamento no sentido de que se o ente não se desvela ele pode manter-se no velamento sem prejuízo a seu caráter ontológico. Reconhecer o velamento é indispensável no esclarecimento do fenômeno do deixar-ser do ente, pois mesmo neste o ente é dissimulado, visto que o deixar-ser não destrói o caráter fundamental do velamento do ser. Assim, o deixar-ser o ente, que Heidegger chamou de liberdade, é ao mesmo tempo desvelador e dissimulante, visto que o que permite tal desvelamento é a ocultação. Esta, portanto, está na base das relações que a presença estabelece (ou não) com os entes. Tal ambigüidade está presente no próprio modo de ser cotidiano da presença, que enquanto descobridora instala-se na própria dissimulação dos entes com os quais lida e de seu próprio ser. Há uma insistência de sua parte quanto a manter-se junto aos aspectos mais correntes deste. A partir destes modos de ser insistentes podemos falar de “ato de conhecer” e “conhecimento verdadeiro”, que, porém são variações de um fenômeno mais originário que Heidegger denominou de errância que nada mais é que o esquecimento do caráter de velamento e desvelamento do ser que permeia nossa existência. Assim, não apenas cometemos erros no sentido de dissimulação do esquecimento do ser, mas já estamos instalados neste modo de errância mais originário e incontornável de nosso modo de ser fundamental. A errância e o ser-descobridor da presença se co-pertencem e todo comportamento é um modo de verdade do ser, seja como desvelamento, velamento, dissimulação ou errância.

Todo comportamento possui sua maneira de errar, correspondente à abertura que mantém e à sua relação com o ente em sua totalidade. O erro se estende desde o mais comum engano, inadvertência, erro de cálculo, até o desgarramento e o perder-se de nossas atitudes e nossas decisões essenciais. Aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chamam erro, isto é a não

conformidade do juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas um modo e ainda o mais superficial de errar.⁷²

Assim, o fenômeno originário do erro é a errância que perpassa todo modo de existir da presença. A errância não é um modo defeituoso de existir, pois a não possibilidade de conhecer a totalidade das coisas, diz respeito ao movimento de velamento e desvelamento de ser: lidamos com o que aparece, esquecendo-nos do que se oculta. A verdade-desvelamento, portanto, é o fundamento do juízo assim como do “verdadeiro” e “falso” e não o contrário.

Os questionamentos de Heidegger nos levam a seguinte pergunta: em que sentido algo é verdadeiro? Nossa noção mais corrente de verdade é a de que ela ocorre quando uma declaração está de acordo com o real, a saber, quando ela está “correta”. O ser-correto neste sentido é um fenômeno completamente distinto da experiência grega de desvelamento e velamento que advém da noção de *aletheia*. Isso não significa que existam mais de uma verdade ou que esta seja simplesmente relativa, mas que dentro da tradição filosófica ocidental a verdade repousa muito mais no domínio da enunciação apofântica (enquanto representação conforme o objeto) do que em seu sentido hermenêutico onde a enunciação tem origem no compreender existencial o qual elabora modos de ser na interpretação e a partir desta o ente vem à tona *como* ente.

Como a estrutura existencial da presença se constitui na circularidade dos existenciais da compreensão, interpretação e enunciação, em nosso modo de ser-no-mundo pré-compreendemos o que seja verdade e verdadeiro mesmo que de forma implícita. Isto não dispensou uma abordagem ontológica da essência da verdade, mas ao contrário requereu uma investigação genuína a fim de deixar claro como este fenômeno do desvelamento de ser foi apropriado pela lógica e pela teoria do conhecimento moderna de modo a afastar-se do sentido grego de *aletheia*. A verdade habita o compreender, pois nele damos sentido ao mundo mesmo que não pronunciemos uma só palavra sobre como as coisas se dão. Pré-compreendemos o mundo por isso lidamos com os entes enquanto casa, rio ou floresta. Deste modo, o que percebemos, concebemos, captamos é possibilitado por nossa condição ôntico-ontológica, na qual lidamos com o que aparece; se desvela, mas também perguntamos pelo que se vela:

⁷² Ibidem, p. 143.

É um fato curioso? Não! Um fato excitante; suposto não sermos embotados nem demasiado escravos da tirania do que é evidente por si mesmo. Como se este fato fosse evidente por si mesmo. Tentemos existir seriamente, mesmo por um só instante, sem a compreensão do ser animal, do ser espacial, do ser coisa etc. Será que ainda haveria para nós animais, espaços, coisas em geral, qualquer sendo? Não!⁷³

Nós damos sentido ao mundo, mas o próprio sentido não nos pertence, a saber, não o dominamos como um sujeito domina um objeto e sim somos perpassados pelo ser em seus diversos sentidos: “Somente porque o homem está posto e colocado no domínio do superior ser é-lhe dado, de uma maneira ou de outra, o senhorio, é que ele pode manter no meio do sendo como tal. Esta ligação com domínio superior do ser é para nós a essência mais profunda do homem”⁷⁴. Já existimos, portanto na verdade: não a fabricamos através de categorias cognitivas, pois nosso ser já habita na possibilidade e necessidade de articular sentidos. Podemos perceber daí que a verdade originária diz respeito à copertença de presença e mundo no movimento do próprio ser. Quando falamos de ser nos referimos tanto ao desvelado quanto ao que está velado e, deste modo, a não-verdade constitui a unidade da verdade originária. A articulação argumentativa, por conseguinte, declara algo *sobre* algo na medida em que se enuncia alguma coisa sobre ele, mas o plano ontológico transcende a linguagem como domínio da lógica. Portanto, conhecer é muito mais que raciocinar, pois sua origem está na própria existência cotidiana da presença.

É a partir do deixar-ser o ente que acontece a palavra enunciada: o conhecimento se constitui nos modos de ser e se torna presente na existência cotidiana da presença mesmo que não se pronuncie ou comunique algo sobre uma possibilidade de ser efetivada. A verdade originária, por sua vez, se dá no deixar-ser o qual articula sentidos e, por conseguinte, significados pelos quais a presença pode falar de si e do mundo na linguagem apofântica. O fenômeno originário desta articulação de significados está presente na noção grega de *logos* como reunião, recolhimento do próprio desvelamento do ser. O enunciado apofântico é a exposição de uma estrutura verbal ou nominal do deixar-ser o ente na abertura existencial da presença. A tradição filosófica não errou ao tratar do ser na objetificação, mas apenas obscureceu o fenômeno originário da errância. Neste sentido, a investigação tradicional foi se afastando da experiência grega de *thaumas* (espanto) que deu origem à filosofia ocidental. Relembrando-a

⁷³ Idem. *Ser e Verdade*, p. 112.

⁷⁴ Ibidem, p. 113.

Heidegger se propôs a investigar o fenômeno da verdade e do conhecimento, questionando a noção de verdade na contraposição do verdadeiro e da falsidade.

A concepção tradicional defende que há uma verdade-adequação entre conhecimento e objeto, fruto da tradição cristã (que foi um desdobramento da filosofia platônica) na qual os entes criados se adéquam ou não ao Criador e da teoria do conhecimento moderna onde o objeto se adéqua ou não à mente do sujeito. A noção tradicional de verdade traz alguns problemas, para a ontologia heideggeriana tais como o sentido da própria concordância: é o objeto que concorda com o juízo ou este que concorda com o objeto? Ademais ambas as respostas pressupõem uma passagem de um elemento em direção ao outro como na apropriação tradicional da relação sujeito-objeto. O problema de atrelarmos o fenômeno da verdade a adequação juízo-objeto já começa na própria natureza da concordância:

A “*aporia*” da *concordância*. A sentença é “correta”, “concorda” com a coisa. *Concordância*, uma relação, uma *referência* e uma referência da *diferença*; até a igualdade só é possível entre coisas diferentes e caso a diferença seja apenas de “número” (metafísica). Por exemplo, duas moedas iguais coincidem uma com a outra, concordam no mesmo conteúdo, na mesma configuração e perfil. Assim também uma verdade: como verdadeira, uma *sentença* verdadeira “está em concordância” com a *coisa*. *Sentença e coisa*: a diferença está fora de questão. A moeda é “redonda”, de metal – a sentença não é nada material. A moeda é redonda – a sentença não tem configuração no espaço. Com a moeda posso comprar alguma coisa – a sentença não é meio de pagamento.⁷⁵

Que tipo de concordância haveria entre juízo e objeto? Pois sendo de espécies tão distintas como poderiam concordar? Tal noção de concordância ofusca o próprio desvelamento do ente e dá foco apenas à representação deste como se esta última fosse mais “verdadeira” do que o próprio desvelamento do ente. Isto demonstra que tal noção de verdade como adequação deriva de um sentido mais originário de verdade.

A diferença que podemos apontar entre a verdade-desvelamento e a verdade-adequação consiste no modo em que ambas relacionam-se com a conformidade. Heidegger afirma que em toda forma de verdade há uma conformação. Na verdade-desvelamento há a conformidade entre as aberturas da presença e do mundo, já na verdade-adequação há uma conformidade

⁷⁵ Ibidem, p. 133.

entre o enunciado e a coisa. Porém, para que haja esta conformação na verdade-adequação é necessário que antes haja a conformidade entre a abertura do mundo e da presença, quer dizer, a verdade-adequação conforma a coisa desvelada para a presença com o enunciado proferido sobre ela pela presença. Nesta perspectiva, a verdade-desvelamento é o fundamento da verdade-adequação. A conformidade, portanto, é um modo de ser da presença da qual se origina toda forma de verdade e de conhecimento. Assim, o conhecimento é um modo de ser da presença, que conforma sentido ao mundo. Compreender algo *como* algo é conformar sentido de ser ao mundo. A presença conhece algo do mundo quando dá uma significância a este, ou seja, ela conforma uma compreensão interpretativa e enuncia algo sobre o mundo. A verdade-desvelamento fundamenta-se na existencialidade da presença. Neste sentido, podemos afirmar que o conhecimento, enquanto modo de ser da presença, fundamenta-se nos existenciais do compreender, interpretar e enunciar, que para Heidegger é ontológico e não lógico. O enunciado lógico assim como o conhecimento oriundo da verdade-adequação são, portanto, derivados da verdade desvelamento.

CONCLUSÃO

Uma ontologia do conhecimento foi desenvolvida implicitamente em *Ser e tempo*. Podemos até afirmar que o conhecimento é o problema central desta obra e para onde a questão do sentido do ser se direciona. Isto porque Heidegger atrelou os modos de conhecer aos modos de ser e, visto que ele considera a filosofia como ontologia, temos nesta obra uma ontologia do conhecimento e não uma teoria do conhecimento.

O conhecimento em *Ser e tempo* não foi tratado por via de uma teoria do conhecimento ao modo do pensamento filosófico moderno porque Heidegger não se ocupa em definir o processo do conhecimento ou o modo como este se dá na mente do sujeito. Não está em questão o modo como o sujeito deixa sua esfera interior para se apropriar ontologicamente de um objeto porque Heidegger não trata o homem como um sujeito e sim como presença que é um ente que, ontologicamente, é constituído pela mundanidade do mundo.

A abordagem ontológico-existencial do conhecimento encontra-se atrelada a verdade originária. Não foi preocupação de Heidegger definir a validade dos argumentos, pois não se trata de uma tematização lógica sobre o conhecimento e sim, ontológica. Todo o esforço do autor foi retirar do enunciado lógico a primazia da verdade jogando esta primazia para a verdade-desvelamento indicando como ela é a origem do conhecimento. O ente que realiza o conhecimento, a presença, não é apenas um ente conhecedor (se tratamos o conhecimento como algo externo e não como modo de ser desta), mas antes é um ente que realiza o conhecimento do mundo e de si em sua própria existência. Porque o conhecimento é um modo de ser da presença podemos falar de uma ontologia do conhecimento. Por isto, a questão do conhecimento se desenvolveu em *Ser e tempo* a partir da determinação ontológica da presença em seus modos de ser concretos e isto significa também que a analítica existencial é provisória, pois qualquer forma de determinação é provisória, visto que o próprio ser se vela e se desvela. A presença enquanto ser-no-mundo existe no modo de velar e desvelar modos de ser conhecendo a si e ao mundo. Por fim, A ontologia do conhecimento a qual nos referimos nada mais é que um modo de fundamentação disto que é o homem e o mundo a partir da unidade ser-no-mundo e não da relação sujeito-objeto.

Referências Bibliográficas

BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. RJ: Nova Fronteira, 1988.

DESCARTES, René. *Discurso do método: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

_____. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins fontes, 2000.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World*. Cambridge: MIT Press, 1993.

ECHARRI, Jaime. *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Bilbao: Universidad de Deustro, 1997.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Ed. Unijuí, 2003.

GAOS, José. *Introduccion a el Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. México: fondo de Cultura Económica, 1951.

GUIGNOM, Charles. *Heidegger and the problem of Knowledge*. Indianápolis: Hackett Publishing Editor, 1983.

HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Heidegger: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Col. Os Pensadores).

_____. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

_____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. *Qué Significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1958.

_____. *Ontologia: Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Aliança Editorial, 1998.

_____. *The Basic Problem of Phenomenology*. Indianápoles: Indiana University Press, 1998.

KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alaxandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KING, Magda. *A Guide to Heidegger's Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 2001.

MACDOWELL, João Augusto Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia).

MULHALL, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. New York and London: Routledge, 1997.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

POGGELER, Otto. *El camino Del Pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Aliança Editorial, 1986.

RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Trad. de J. Agostinho Santos. Coimbra: Livraria Almadina, 1979.

_____. *Verdad y existência: Paidós I. C. E. / U. A. B*, 1996.

Stein, Ernildo. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Seminários sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia 40)