



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Mario Luiz de Souza Tavares

**Heidegger e o problema do conhecimento - Kant, metafísica, finitude**

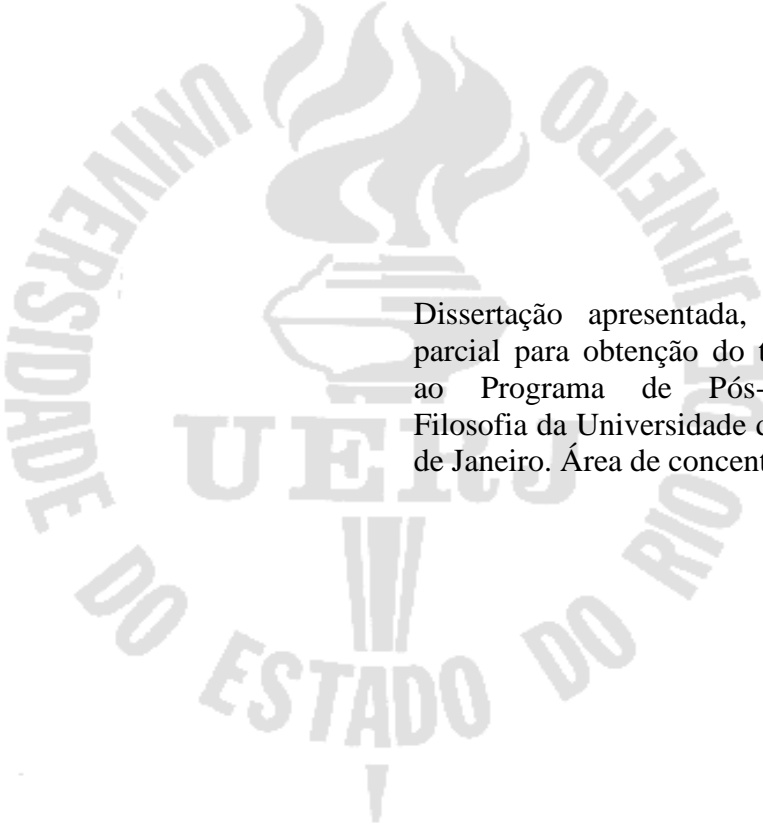
**(A Hermenêutica da Caverna)**

Rio de Janeiro

2011

Mario Luiz de Souza Tavares

**Heidegger e o problema do conhecimento - Kant, metafísica, finitude  
(A Hermenêutica da Caverna)**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

G123 Tavares, Mario Luiz Souza.  
Heidegger e o problema do conhecimento - Kant, metafísica, finitude (A  
Hermenêutica da Caverna) / Mario Luiz Souza Tavares. – 2011.  
127 f.

Orientador: Marco Antonio dos Santos Casanova.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu  
to de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Teses. 2. Filosofia alemã – Teses. 3. Teoria  
do conhecimento – Teses. 4. Ontologia – Teses. I. Casanova, Marco Antonio dos  
Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Mario Luiz de Souza Tavares

**Heidegger e o problema do conhecimento - Kant, metafísica, finitude  
(A Hermenêutica da Caverna)**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 05 de novembro de 2011.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Profa. Dra. Izabela Bocayuva  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2011

## RESUMO

TAVARES, Mario Luiz de Souza. **Heidegger e o problema do conhecimento - Kant, metafísica, finitude (A Hermenêutica da Caverna)**. 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

Com a presente Dissertação se buscou apresentar a maneira como Heidegger pensou o conhecimento, partindo de sua leitura de Kant e da tradição filosófica da qual este recebeu seu legado. A origem judaico-cristã de nossa tradição foi pensada por intermédio da leitura do primeiro livro bíblico - Gênesis -, onde a decisão pelo conhecimento implicou a expulsão do homem do paraíso. A partir daí a leitura heideggeriana da tradição filosófica, tendo sempre por horizonte o marco que representa Kant, ganha a centralidade. Procurou-se, então, apresentar a desconstrução heideggeriana da filosofia crítica de Kant, onde o problema da possibilidade do conhecimento é central, em nome de uma ontologia fundamental que não pensa o homem antes de qualquer coisa como um sujeito do conhecimento, mas como um ser-aí; isto é: como um ente entregue à facticidade do existir em face de sua finitude. Disso resulta a hermenêutica da facticidade que já não concebe uma análise das estruturas prévias de uma razão pura, mas busca interpretar as condições irremediáveis da existência humana enquanto esta é pré-teórica e, portanto, não tem o conhecimento como a condição de sua essência, mas já é, desde sempre, o produto possível de uma existência que, entre outras coisas, pode conhecer.

Palavras-chave: Ontologia fundamental. Hermenêutica da facticidade. Kant. Filosofia crítica. Teoria do conhecimento.

## ABSTRACT

TAVARES, Mario Luiz de Souza. **Heidegger and the problem of knowledge** - Kant, metaphysics, finitude (The Hermeneutics of the Cave) . 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

This work aims to present Heidegger's thought about knowledge, starting with his interpretation of Kant and the philosophical tradition from which the latter received his legacy. The Judeo-Christian origin of our tradition was thought here through the reading of the first biblical book - Genesis -, where the decision for knowledge implied the expulsion of the man from the paradise. From that point on, the Heideggerian interpretation of the philosophical tradition has Kant as its leitmotiv. It was then sought to present the Heideggerian deconstruction of Kant's critical philosophy, where the problem of the possibility of knowledge is central in the name of a fundamental ontology. Here the human being is not thought as a subject of knowledge but as a being there; that is, as an entity given to the facticity of existence in the face of its finitude. The result of all of this is the hermeneutics of facticity, which no longer conceives an analysis of the prior structures of a pure reason, but seeks to interpret the irremediable conditions of human existence while it is pre-theoretical and therefore does not have knowledge as the condition of its essence, but already is always the possible product of an existence which, among other things, can be known.

Keywords: Fundamental ontology. Hermeneutics of facticity. Kant. Critical Philosophy. Theory of knowledge.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	6
1	<b>NO PRINCÍPIO É O CONHECIMENTO.....</b>	11
1.1	<b>Um esboço da história do conhecimento.....</b>	11
1.2	<b>Da natureza do conhecimento ao conhecer por natureza.....</b>	13
1.3	<b>Conhecimento de si: para além e aquém do bem e do mal.....</b>	20
2	<b>ARISTÓTELES E O PROBLEMA DA METAFÍSICA.....</b>	25
2.1	<b>A filosofia como a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas...</b>	25
2.2	<b>A ontologia da presença constante como a ontologia do tempo do ser no aí.....</b>	34
3	<b>OS MODERNOS E O PROBLEMA DA METAFÍSICA.....</b>	40
3.1	<b>A metafísica como a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano.....</b>	40
3.1.1	<u>Descartes e o problema da metafísica.....</u>	40
3.1.2	<u>Kant e o problema da metafísica.....</u>	45
3.2	<b>Metafísica como ciência: da ontologia como teoria do conhecimento.....</b>	56
4	<b>HEIDEGGER E O PROBLEMA DA METAFÍSICA.....</b>	76
4.1	<b>O que é o homem- A questão da (<i>in</i>) finitude.....</b>	76
4.2	<b><i>Ser e tempo</i> ou a crítica da compreensão fática.....</b>	93
4.2.1	<u>A experiência fática da vida.....</u>	93
4.2.2	<u><i>Ser e tempo: Metafísico</i> como a consciência da existência.....</u>	102
4.2.3	<u>A ontologia fundamental como ontologia do sentido do ser.....</u>	113
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	122
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	124

## INTRODUÇÃO

### O problema do conhecimento

A tarefa que nos impomos consiste em abordar a noção de conhecimento no pensamento de Heidegger. Tal abordagem buscou, primeiramente, mostrar que o problema do conhecimento antes de ser filosófico tem as suas raízes fundadas no acontecimento humano e isso de uma tal forma que não soaria estranho dizer que “ser homem significa conhecer”. Algo não muito diferente nos teria sentenciado Aristóteles. Entretanto, desde os tempos mais remotos para o alcance de nossa consciência, o conhecimento nos arrasta, nos impele, nos intriga, nos joga para lá e para cá, sem que possamos dizer: por fim, conhecemos! A ideia do conhecimento como o castigo justamente pelo pecado de querer conhecer, transforma-se, então, na ideia da necessidade de um conhecimento tal que proteja a nossa imperfeição, a nossa incompletude, da vastidão incomensurável da realidade.

Os gregos foram os primeiros a dar o passo que conduziria a humanidade ao destino que agora responde pelo nome de ciência. Mas por que a ciência seria um destino? Não teria a filosofia grega, na sua grandiosidade, alcançado a autossuficiência? De modo algum! À filosofia em geral teria faltado aquele descaramento que torna possível perseguir caminhos obscuros. Restou à filosofia, então – notadamente a filosofia moderna –, a pretensão de desenvolver uma filosofia que, a exemplo da ciência, apresentasse os seus resultados com clareza e distinção e substituísse o caráter vacilante do possível e do provável pela certeza. Acontece que a “certeza” que a filosofia teria alcançado resultou, quando muito, na fundamentação das condições de possibilidade em geral do conhecimento, de modo que a ciência continuou o seu curso sem que, por um só momento, precisasse pedir satisfação àquelas condições e, sobretudo, sem sofrer qualquer prejuízo por isso. No século XIX, pois, Hegel decreta que não há ciência, mas consciência e que a consciência é espírito absoluto, de forma que a querela entre o discurso racionalista da filosofia e o discurso objetivista da ciência se converte em uma unidade que se desdobra em si mesma. Depois disso a filosofia não poderia mais ser a mesma e a ciência não precisou perguntar o que se passava com a filosofia, pois que aquela experimentava grandes avanços sem esta. Não obstante, a ciência nunca deixou de dar uma olhada, ainda que furtiva, para ela, a “ciência das ciências”, a “velha senhora mãe de todas as ciências”, isso porque sempre vigorou, no íntimo de cada ciência, a pretensão de superar o provisório e alcançar o absoluto, mesmo que para isso a ciência tivesse que sacrificar a própria ideia de verdade absoluta e colocar no lugar desta as noções de



validade, erro, probabilidade, verdade aproximada, etc. Seja como for, quer a ciência escute a si mesma quer faça ouvidos moucos, ela está sempre à espreita.

A questão é que o problema do conhecimento não é um problema qualquer, pois que ele atravessa a nossa história, ora sob o signo da religião, ora sob o signo da filosofia, ora sob o signo da ciência. A questão do conhecimento é tal que ela é aquela que pode pôr o homem frente a frente consigo mesmo ou, ao contrário, ser um recurso para ele, de maneira eficaz, dele mesmo se evadir. É por isso que, para Heidegger, o problema do conhecimento – que é um problema da metafísica, na medida em que o problema do conhecimento se converte no problema de como ultrapassar os efeitos (aparências) em direção às causas (essência) –, é muito mais que uma questão entre outras de que se ocupam os homens, mas ela implica a percepção de um projeto humano, de modo que pensar o conhecimento é pensar as motivações que conduziram o homem à busca do conhecimento das coisas, ao mesmo tempo em que alimentou, por meio disso mesmo, o embotamento do conhecimento de si. O que buscamos aqui é uma resposta, ainda que precária, para esta questão: por que ao querer conhecer as coisas e o mundo para dominá-los, o homem se decidiu pela ignorância de si? Talvez porque o reconhecimento de si que implica o conhecimento de sua precariedade, de sua finitude, diz-lhe, com dedo em riste, “não poderá conhecer definitivamente nada!”. Isso significa que não podemos conhecer? De modo algum! O que não podemos é conhecer definitivamente, pois que isso seria contraditório com a nossa essência finita. Por outro lado, a essência de nossa finitude diz que podemos conhecer de acordo com ela, isto é, finitamente. Isso é tão claro que até hoje é isso e apenas isso o que acontece. O avanço da ciência não diz senão que já sempre e mais uma vez não conhecemos ainda. Seria ousado dizer, mas isto é o que, de resto, pensamos, que a ciência é, na intimidade de seus propósitos, o esforço de transformar o “crônico” em “curável” e, por fim, poder aplicar a cura à própria finitude. Se isso viesse a acontecer, este que agora chamamos de homem haveria de ser outro tipo de ser vivente e a ciência e, sobretudo, a filosofia chegaria ao seu fim. A ciência porque não haveria mais a busca pela verdade e a filosofia porque ela é a voz que grita do fundo de nossa finitude. Se essa voz, classicamente, gritou contra a finitude isso diz apenas que a filosofia foi primeiramente sensível a ela, mas não a suportou. Depois de Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger, entretanto, a filosofia é a própria voz da finitude em nós. Essa voz da finitude nos fala não apenas quando anuncia a nossa incompletude, mas, sobretudo, quando denuncia que jamais nos veremos acabados, pois que estaremos acabados para vermo-nos.

É, assim, pois, que toma parte em nossa dissertação uma análise do texto bíblico que junto com o cristianismo e a filosofia vai determinar a autoimagem do homem ocidental. Essa

análise, longe de ser um recurso à literatura ou à poesia, busca trazer para a altura de nosso percurso histórico o que há de efetivamente humano por trás do mito e que, dessa forma, não atende primeiramente à fé, mas, acima de tudo, à intuição de que o conhecimento é a nossa glória e a nossa derrota.

Da mesma forma toma parte em nossa dissertação uma análise sumária do pensamento de Aristóteles, uma vez que o pensamos como o herdeiro de uma longa tradição que tem o seu início grandioso com os primeiros pensadores. Importa-nos, sobretudo, em Aristóteles a percepção de que conhecer é conhecer os primeiros princípios e as primeiras causas pelas quais as coisas se dão ao nosso conhecimento com uma unidade significativa que não as permite dispersar na multiplicidade do diverso. Naturalmente, buscamos desembaraçar o pensamento aristotélico do preconceito que o põe de forma indiferente como um “pensador moderno”, uma vez que o problema do conhecimento para os gregos vigora na perplexidade diante do fato de que a própria realidade traz consigo uma unidade de princípio, unidade esta cujo fundamento é ele mesmo desconhecido. Assim, se por um lado apontamos para o fato de que a metafísica moderna não se confunde com a **prw/th filosofi/a** aristotélica por outro não deixamos assinalar o fato de que a ideia de que o conhecimento genuíno não se confunde com as coisas da experiência sensível que vige no pensamento grego é o mote que vai conduzir a filosofia moderna à sua distinção fundamental entre o objeto cognoscível e a subjetividade cognoscitiva.

Os longos capítulos sobre a filosofia moderna e a quase onipresença de Descartes e Kant atende a nossa ideia de história como projeto. Pensamos que Heidegger pensa a filosofia assim, mas não apenas isto, ele pensa também que fazer filosofia é, entre outras poucas coisas, pensar a tradição. Toma parte em nossa dissertação, por isso, uma longa análise da filosofia moderna, por entendermos que a filosofia moderna é o ápice da compreensão do conhecimento como instrumento de cerceamento do mundo. Mesmo a restrição kantiana do conhecimento aos fenômenos não deixa de ser um refinamento de nossa capacidade de conhecer e um esforço por, de certa forma, domar a finitude pelo seu reconhecimento.

A filosofia de Heidegger surge, ao contrário, de um acirramento do reconhecimento da finitude e de uma assunção sem precedentes desta. A finitude é para Heidegger o ponto de partida de toda e qualquer atividade humana, uma vez que ser homem é ser finito e se a filosofia é a voz que grita a finitude, ser homem significa filosofar, ainda quando sequer tomemos conhecimento de algo assim como a filosofia. A compreensão da finitude humana, no entanto, não pode ser apenas uma tomar nota de, mas deve ser uma atividade engajada, cujo propósito é trazer o homem para o cerne de sua humanidade. O cerne da humanidade do

homem é o cuidado, de forma que o homem deve superar a tristeza das coisas consideradas sem ênfase<sup>1</sup>. Não ocorre aos homens em geral que se fôssemos infinitos falar do bem e praticá-lo seria tão indiferente quanto não falar ou não praticar. Toda atividade humana é, pela finitude, o risco de ser ou não ser isto ou aquilo: bom ou mau, cadente ou decadente, forte ou fraco etc. A finitude não é, pois, algo que aconteceu à nossa humanidade, mas ela é propriamente o que nos faz humano e nos distingue dos seres não humanos. A pedra não é finita, os animais não são finitos, por que a finitude não é outra coisa que saber-se.

### Questão de método

É comum se evitar misturar referências daquilo que se costumou chamar de “primeiro Heidegger” e de “segundo Heidegger”. Mas, se a chamada “viragem” do pensamento de Heidegger não deve ser desconsiderada como uma mudança de acento em relação a certas questões, tampouco deve ser ignorado que por “viragem” precisa ser entendida uma reviravolta que não descarta as questões que a antecedem, mas é, primordialmente, uma radicalização e um redimensionamento nas peças em jogo, sobretudo de *Ser e tempo*. No ponto central dessa reviravolta está uma mudança de tonalidade na abordagem do ser-aí. Tal mudança, no entanto, convém que seja pensada muito mais como uma mudança no dimensionamento do *ser-aí* em relação ao ser. Assim, o que ganha maior relevância é o ser enquanto âmbito da abertura a partir da qual se dá o acontecimento do *ser-aí*. O ser como o espaço da verdade e, por conseguinte, da abertura da verdade, da qual mesmo o *ser-aí* toma parte, assume, dessa forma, a posição de relevância e, com isso, também a linguagem, a experiência do inefável e do inaudito, cuja fonte é o que sempre se mantém velado na abertura que desvela.

---

<sup>1</sup> As coisas. Que tristes são as coisas, consideradas sem ênfase.  
 Vomitar esse tédio sobre a cidade.  
 Quarenta anos e nenhum problema  
 resolvido, sequer colocado.  
 Nenhuma carta escrita nem recebida.  
 Todos os homens voltam para casa.  
 Estão menos livres mas levam jornais  
 e soletram o mundo, sabendo que o perdem.  
 (Drummond, A rosa do povo).

Com respeito ao que constitui o centro de nossa atividade investigativa, é preciso dizer que o redimensionamento do ser-aí em relação ao ser, onde este, como dissemos, assume um papel de maior relevância em relação àquele, exige, também, uma mudança de acento e um redimensionamento da questão da metafísica. Se antes, em *Ser e tempo*, sobretudo, o problema da metafísica era pensado à luz do problema das ontologias em geral, depois da viragem entra em cena uma abordagem mais ampla da metafísica, onde esta compreende e abarca âmbitos como a teologia, a moral, a técnica, a arte etc.

Cumpra-se logo na própria “viragem”, ou pelo menos nos anos da sua “maturação” (cerca de 1936-1946), nos anos em que é instalado e tematicamente elaborado - essencialmente no contato com Nietzsche – algo como uma doutrina unitária da “metafísica”, de ora em diante pensada na sua essência.

O que é que acontece de um lado e do outro dessa viragem? Primeiro um deslize bastante nítido de vocabulário. Antigamente, o objetivo essencial das preocupações heideggerianas era a *ontologia* (a ontologia antiga, a ontologia tradicional); posteriormente, termo que prevalece é o de *metafísica*. Mas será que se trata, aqui mesmo, de uma mudança de objetivo? E mais uma mudança de acento. Aquilo que no início interessa Heidegger, é apenas a questão ontológica, apanhada no seu próprio terreno (nem que fosse renovada); depois aquilo que o interessa; é a reprodução desta questão fundamental (e as posições a que dá origem) em todos os sítios que estejam fora do seu próprio terreno (ZARADER, 1992, p. 36).

Nesse sentido, dá-se com a viragem não uma mudança tal que se justificasse cindir, radicalmente, o pensamento de Heidegger, mas podemos e talvez mesmo devemos dizer tratar-se de uma ampliação do significado dos elementos em jogo em sua obra e se é verdade que uma tal ampliação se dá, sobretudo, pelo redimensionamento da questão sobre o ser-aí e o ser, então também é verdadeiro que a metafísica é ampliada em sua compreensão.

[...] não me parece haver nenhuma grande quebra temática no pensamento heideggeriano que nos permitisse falar de um Heidegger 1 e um Heidegger 2. Como Hans Georg Gadamer escreve em um texto em homenagem ao aniversário de 75 anos de Heidegger, o que muda na viragem é apenas o ponto de partida da questão do ser: “Na viragem parte-se do ser, ao invés de se partir da consciência que pensa o ser ou do ser-aí para o qual está em jogo o seu ser, que se compreende em vista de seu ser e cuida de seu ser” (CASANOVA, 2008, p. XII).

De acordo com o exposto, buscaremos respeitar os limites que eventualmente os textos posteriores à chamada viragem impõem à leitura dos textos heideggerianos anteriores a ela; faremos isso, porém, até onde isso for possível. Pois, se é verdade que com a viragem dá-se uma ampliação de sentido dos elementos em jogo na compreensão da metafísica, não deve faltar ali algo de decisivo para o nosso trabalho, ao contrário, devemos poder esperar ali esclarecimentos que apenas a distância crítica é capaz de prover, respeitando, naturalmente, as especificidades terminológicas, de modo a não sermos vítimas de uma torre de babel.

## 1 NO PRINCÍPIO É O CONHECIMENTO

*O dente morde a fruta envenenada  
a fruta morde o dente envenenado  
o veneno morde a fruta e morde o dente  
o dente, se mordendo, já descobre  
a polpa deliciosíssima do nada.*

*(Drummond)*

### 1.1 Um esboço da história do conhecimento

A questão do conhecimento se encontra na base da filosofia. A busca de um princípio que respondesse pela constituição das coisas foi a tarefa precípua daqueles que primeiro filosofaram. A cosmologia (ko/smoj – lo/goj), isso que mais tarde viria nomear os esforços dos primeiros filósofos, constituía o corpo da totalidade da natureza (fu/sij) enquanto essa pudesse ser medida pelo conhecimento humano. O *logos* do *cosmos* foi, então, a primeira manifestação de uma “ciência”, ciência (lo/goj) que buscava conhecer o fundamento pelo qual todas as coisas se ordenavam segundo uma unidade de princípio (arch/).

A história que segue ao primeiro momento a que se costumou chamar de *a assunção da razão em oposição ao mito* revela um acirramento cada vez maior na distinção entre o *cosmos* e o *lógos*, de tal sorte que a natureza, outrora a motivação suprema por aquilo que se filosofava, sucumbe às investidas do *logos*. Surge, dessa forma, pela primeira vez, uma espécie de desconfiança fundada na diferença entre aquilo que pode ser *conhecido* e o *conhecimento* humano mesmo e com isso surge, também, um novo comportamento que consiste no voltar-se do homem para si mesmo e para as suas potencialidades. Com isso, irrompe uma nova compreensão da verdade e daquele para quem algo como verdade e conhecimento são possíveis: o homem. Homem e verdade, sujeito e objeto, conhecimento e conhecido são postos e opostos em um campo de jogo onde a disputa se arrasta até o nosso tempo e só pareceu amistosa quando, na Idade Média, Deus foi nomeado o juiz e, portanto, o senhor da verdade em disputa.

A distinção entre o conhecimento e aquilo que pode ser tomado por seu objeto não é, contudo, um acontecimento casual, mas uma decisão que colocou a Grécia na história do Ocidente. Enquanto *decisão* ela estabelece um ponto de corte na história, um ponto de corte que, já tendo sido estabelecido no próprio domínio grego, significou uma revolução mesmo no âmbito de mais ou menos 300 anos de filosofia. Isso porque a mencionada distinção já havia sido decidida quando os primeiros pensadores se dispuseram a tomar a natureza desde a

consideração de uma unidade que estivesse na base de seu princípio, o que já implicava em pensar algo em sua relação com um fundamento que é diverso daquilo que fundamenta.

A filosofia moderna, por seu turno, já desponta com a pretensão de fundamentar uma metafísica como ciência, segundo o critério de rigor e validade da matemática. Isso porque, de acordo com aquilo que os modernos compreendiam da filosofia grega, a metafísica grega, enquanto a ciência dos primeiros princípios do conhecimento, deu o primeiro impulso para aquilo que ganharia a sua forma exemplar com o renascimento de um certo ideal de verdade. Com efeito, a filosofia buscou, desde a Grécia, trazer para a compreensão humana algo de perene, fixo, exprimível na natureza. Assim, Aristóteles distinguiu o saber filosófico dos *primeiros princípios e das primeiras causas*<sup>2</sup> do saber imediato da experiência sensível, de modo a determinar o saber acerca das causas como o princípio pelo qual algo se constitui como o conhecimento do *porquê*, e não um mero saber do *quê*. Ainda antes, porém, algo que já dissemos de maneira sucinta, os primeiros pensadores se debateram com o problema original de como a natureza (*fu/sij*), tendo surgido de si mesma, poderia manifestar um princípio (*arch/*) pelo qual ela pudesse ser conhecida e convertida em conteúdo de conhecimento pelo discurso (*lo/goj*), de modo que pudesse, assim, também, ser fixada e transmitida como um saber (*e)pisth/mh*). A compreensão dos primeiros pensadores de que a natureza manifestava unidades de sentido e de que o homem trazia em si uma “faculdade” (*lo/goj*) que permitia que ele se conectasse a tais unidades, abriu um campo fecundo de investigação, que passando por Sócrates, Platão e Aristóteles, determinou os princípios pelos quais algo hoje pode ser conhecido como filosofia.

Malgrado a dispersão da filosofia grega clássica na filosofia helenística, fruto da decadência de um modelo político, e a sua diluição nas escolas greco-romanas bem como na filosofia medieval, a retomada do ideal Grego de conhecimento despertará no homem do Renascimento uma nova consciência de si, consciência de si que, se foi alimentada por aquele ideal Grego de conhecimento, não exclui o ímpeto por dar voz à pretensão humana do conhecimento intensificada, em larga medida, pelo silêncio de mais ou menos mil anos de um certo comportamento em relação ao conhecimento na Idade Média, onde o homem só conhecia a verdade revelada pela luz divina. Movida por esse ímpeto a questão do

---

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2006, p. 13.

conhecimento, da ciência, portanto, ressurgiu e orientou os esforços do homem do Renascimento de modo a alcançar por meio da ciência não só a liberdade, mas, acima de tudo, o poder que só o conhecimento poderia promover, libertando o homem, assim, não apenas da dependência mística de algo como Deus, como também da dependência metafísica de algo como a natureza.

De acordo com isso, a despeito da assunção do pensamento aristotélico e platônico pela filosofia medieval, a filosofia clássica que declina depois de Aristóteles, terá a sua continuidade genuína, de acordo com aquilo que os modernos compreendiam por filosofia grega, com o pensamento de Descartes, admitindo esse como um marco que define o *renascimento* de um certo ideal de conhecimento. Dessa forma, a célebre sentença aristotélica que versa que “o homem é um animal racional” e que, além disso, e por isso mesmo, é “um ser que tem por natureza o desejo de conhecer” impregnou de tal modo a auto compreensão do homem do Renascimento que não havia espaço para qualquer questionamento desta posição. Mais que isso: ainda hoje parece uma loucura não pensar assim, mesmo que, para muitos, a impessoalidade da ciência tenha assumido o lugar do homem e pense, cada vez mais, por ele. E não é sem razão que as coisas são consideradas assim, pois, não é a ciência outra coisa senão a soma dos esforços humanos? Bem: esta é uma questão ampla demais para o nosso trabalho. Por ora, importa-nos mostrar, na medida do possível, como a compreensão de que o conhecimento responde pela própria natureza humana tem raízes profundas e complexas, estando ela, assim, na origem do mito que trata de “nossa origem”, de forma a, por meio disso, estabelecer um elo mais original entre a questão do conhecimento e o problema da existência humana.

## 1.2 Da natureza do conhecimento ao conhecer por natureza

A questão do problema e da origem do conhecimento não é exclusiva da filosofia ou da ciência; ela é, na verdade, uma questão que diz respeito ao homem e, por isso, podemos dizer que o conhecimento, em um sentido amplo, abarca a totalidade daquilo que entendemos por humano. O fato de as narrativas *míticas* terem ocupado o lugar que veio a ser assumido, predominantemente, pela exposição lógico-demonstrativa, racional, não diz outra coisa que o conhecimento, então, era subordinado a uma experiência *mística* e que, portanto, já era humano o conhecimento que assim não se reconhecia. Não deixa de ser significativo que uma das narrativas mais importantes para a autoconsciência do homem ocidental tenha como ponto

central o conhecimento. *Gênesis*, primeiro livro da *Bíblia*<sup>3</sup>, escrito por volta de 1400<sup>4</sup> a.C., descreve a criação do mundo e das coisas do mundo, entre elas o homem. Importa frisar, no entanto, que o texto de Gênesis não é a obra de um único gênio e que, portanto, ele comporta embaraços<sup>5</sup>. Uma leitura atenta revelará com facilidade que há contradições entre o primeiro e o segundo capítulo do texto milenar. O primeiro capítulo tem um tom *místico*, de caráter sacerdotal: é a pura e simples descrição da criação do cosmos e de tudo o que esse comporta, sem qualquer menção à queda do homem e a sua conseqüente expulsão do paraíso. Ali não há qualquer pretensão de apresentar razões para a criação, tampouco para a precariedade da criatura que Deus criou à sua imagem e semelhança, de modo que essa narrativa fala, predominantemente, à fé.

(1) 26 Deus disse: “Façamos! <sup>6</sup> o homem <sup>7</sup> à nossa imagem, como nossa semelhança, <sup>8</sup> e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras<sup>9</sup> e todos os répteis que rastejam sobre a terra”.

---

<sup>3</sup> Faremos acompanhar às citações da Bíblia as notas originais que se encontram no texto milenar na tradução da *Bíblia de Jerusalém*, pois, além de serem notas abalizadas por grandes teólogos-filólogos, o que nos oferece uma autoridade invulgar, ofertará, ainda, a oportunidade de cotejar a nossa leitura com considerações elevadas de grandes pensadores cristãos.

<sup>4</sup> Esta data é, naturalmente, aproximada, uma vez que, além das questões relativas ao rigor histórico, existe a disputa entre os cristãos e os judeus quanto a quem teria escrito Gênesis, algo que relativiza a data aproximada de seu aparecimento. Para os judeus, por exemplo, Gênesis teria sido escrito por Moisés que liderou a retirada do povo hebreu do Egito (Êxodo) por volta de 1300 a.C.

<sup>5</sup> Uma nota da *Bíblia de Jerusalém* (Edições Paulinas), versão fundamental para quem pensa a Bíblia não simplesmente como uma fonte doutrinária, mas como uma fonte de estudo, esclarece que: “A seção 2,4b-3,4 pertence à fonte javista. Não é, como se diz frequentemente, uma ‘segunda narrativa da criação’, seguida de uma ‘narrativa da queda’; são duas narrativas combinadas que utilizam tradições diversas: uma narrativa da criação do homem, distinta da criação do mundo e que não é completa senão pela criação da mulher e pela aparição do primeiro casal humano (2,4b-8. 18-24) e uma narrativa sobre o Paraíso perdido, a queda e o castigo, que começa em 2,9-17 e continua por 3,1-24.”

<sup>6</sup> Este plural pode indicar uma deliberação de Deus com sua corte celeste (os anjos, cf. 3,5.22); a tradução grega (seguida pela Vulg.) do SI 8,6, retomada em Hb 2,7, assim compreendeu nosso texto. Ou então esse plural exprime a majestade e a riqueza interior de Deus, cujo nome comum em hebraico é de forma plural, *Elohim*. Nesta linha se inclina a interpretação dos Padres, que aqui viram insinuada a Trindade.

<sup>7</sup> Nome coletivo. daí o plural "que eles dominem".

<sup>8</sup> “Semelhança” parece atenuar o sentido de “imagem”, excluindo a paridade. O termo concreto “imagem” implica uma similitude física, como entre Adão e seu filho (5,3), Essa relação com Deus separa o homem dos animais. Além disso, supõe uma similitude geral de natureza: inteligência, vontade, poder; o homem é uma pessoa. Prepara assim uma revelação mais alta: participação da natureza pela graça.

<sup>9</sup> “todas as feras”, sir.; “toda a terra”, hebr.



27 Deus criou o homem à sua imagem,  
à imagem de Deus ele o criou,  
homem e mulher ele os criou.

28 Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”. 29 Deus disse: “Eu vos dou todas as ervas que deem semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que deem semente: isso será vosso alimento. 30 A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas”<sup>10</sup> e assim se fez. 31 Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom. Houve uma tarde e uma manhã: sexto dia (BÍBLIA. 1981. Gênesis, 1:26 - 31).

O segundo capítulo começa, curiosamente, por falar do sétimo dia, quando Deus, tendo acabado a criação, descansou. E, mesmo depois de ter finalizado a criação no primeiro capítulo, o segundo recomeça a narrativa da criação do homem e de todo tipo de vegetação, como se isso não tivesse sido feito no primeiro. Fica a impressão de que ou bem o início do segundo capítulo é o fim do primeiro ou bem que uma outra narrativa da criação foi inserida só depois à primeira narrativa. A segunda narrativa, por buscar apresentar razões para a queda do homem, é mítica. É mítica porque vai além de impor verdades à fé, mas busca narrar os acontecimentos de acordo com princípios de causa e de efeito, mesmo que ela precise supor uma causa suprema que dê início a todo processo. Assim, se ela não apresenta uma prova da existência de Deus, ao supô-lo, porém, justifica toda a cadeia sucessiva pela qual o homem e a natureza vieram assumir o estado atual.

(2) 4b No tempo em que Iahweh Deus fez a terra e o céu, 5 não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo. 6 Entretanto, um manancial subia da terra e regava toda a superfície do solo. 7 Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo,<sup>11</sup> insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Imagem de uma idade de ouro, em que O homem e os animais vivem em paz, alimentando-se de plantas, 9,3 marca o início de uma nova época.

<sup>11</sup> O homem, 'adam, vem do solo, 'adamah (cf. 3,19). Este nome coletivo vai se tornar o nome próprio do primeiro ser humano, Adão (cf. 4.25; 5,1).

<sup>12</sup> É o vocábulo *nefesh*, que designa o ser animado por um sopro vital (manifestado também pelo “espírito”, *ruah*: 6,17 +; Is li ,2 +; cf. SI 6.5 +).

8 Iahweh Deus plantou um jardim em Éden,<sup>13</sup> no oriente, e aí colocou o homem que modelara. 9 Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida<sup>14</sup> no meio do jardim, e a árvore do conhecimento .do bem e do mal. [...] 15 Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar. 16 E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim. 17 Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal<sup>15</sup> não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer”.<sup>16</sup> (Idem. Ibidem, 2:4b – 17).

Deus alertou a sua criatura, esta criada à sua imagem e semelhança, a não comer da “árvore do conhecimento”. Deus fez, portanto, o homem saber daquilo que ele não deveria saber. Se é certo que relação de Deus com os homens, pela imagem e pela semelhança, “supõe uma similitude geral de natureza: inteligência, vontade, poder; o homem é uma pessoa” (Bíblia de Jerusalém), conforme diz a nota dos filólogos bíblicos, então parece que faltava ao homem, apenas, o conhecimento, este que o homem, paradoxalmente, como dissemos, tomou ciência por intermédio do próprio Deus na forma também paradoxal de um fazer tomar ciência daquilo que ele não podia tomar ciência. Podemos supor que já houvesse no homem a disposição de desejar aquilo que lhe faltava, desde que provocado pela tomada de consciência daquilo que lhe faltava, sobretudo porque não lhe faltava inteligência e assim também um ímpeto nativo de tomar posse daquilo que a inteligência demanda, mesmo a despeito da sua inocência. E Deus provoca no homem o desejo de conhecer justamente por lhe recusar a “árvore do conhecimento”, isto é, por lhe dar ciência do que lhe faltava.

---

<sup>13</sup> “Jardim” é traduzido por “paraíso” na versão grega, e depois em toda a tradição. “Éden” é um nome geográfico que foge a qualquer localização, e pôde primeiramente significar “estepe”. Mas os israelitas interpretaram a palavra segundo o hebraico

“delicias”, raiz *’dn*. A distinção entre Éden e o jardim, expressa aqui e no v. 10, se esfuma em seguida: fala-se do “jardim de Éden” (v. 15 ; 3,23.24). “Em Ez 28,13 e 31,9, Éden é o “jardim de Deus”, e em Is 51.3, Éden, o “jardim de Iahweh”, é o oposto ao deserto e à estepe.

<sup>14</sup> Símbolo da imortalidade (cf. 3.22 +). Sobre a árvore do conhecimento do bem e do mal, cf. v. 17 +.

<sup>15</sup> Este conhecimento é um privilégio que Deus se reserva e que o homem usurpará pelo pecado (3,5.22). Não se trata, pois, nem da onisciência, que o homem decaído não possui, nem do discernimento moral, que o homem inocente já tinha e que Deus não pode recusar à sua criatura racional. É a faculdade de decidir por si mesmo o que é bem e o que é mal, e de agir conseqüentemente: uma reivindicação de autonomia moral pela qual o homem renega seu estado de criatura (cf. Is 5,20). O primeiro pecado foi um atentado à soberania de Deus, uma falta de orgulho. Esta revolta exprimiu-se concretamente pela transgressão de um preceito estabelecido por Deus e representado sob a imagem do fruto proibido.

<sup>16</sup> A mesma expressão é empregada nas leis e nas sentenças que preveem uma pena de morte. Comer o fruto não provoca uma morte instantânea: Adão e Eva sobrevivem, e a condenação de 3,16-19 não fala da morte senão como o termo de uma vida miserável. O pecado, simbolizado pelo fato de comer o fruto, merece a morte: o texto não diz mais que isso (cf. 3,3).

A “árvore do conhecimento” não é, contudo, uma árvore de um conhecimento qualquer, mas a árvore do conhecimento do bem e do mal. Mas, o primeiro homem sabia tanto do bem e do mal quanto do conhecimento, isto é, nada, senão aquilo que O próprio Deus havia dito. E Deus, ao seu modo, disse-lhe que o bem era não comer da árvore e que o mal era comê-la, de modo que a maldade, o pecado, portanto, só faria sentido caso o fruto fosse saboreado numa segunda vez. Em outras palavras o pecado não era possível, pois não poderia ser pecado comer da “árvore do conhecimento”, quando o próprio desejo de conhecer, mesmo que provocado por Deus – sobretudo porque provocado por Deus –, era fruto da mais pura inocência e, assim sendo, ao comer da “árvore do conhecimento” o homem, na suposição de ser efetivamente inocente em Deus e por Deus, haveria de ignorar tão bem que comeu quanto o que comeu. Mas Deus não estava sozinho, mesmo antes da criação de todas as coisas.

(3) 1 A serpente<sup>17</sup> era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” 2 A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. 3 Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte.” 4 A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis! 5 Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” 6 A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que era, esta árvore, desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, e ele comeu. 7 Então abriram-se os olhos aos dois e perceberam que estavam nus;<sup>18</sup> entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram. (Idem. Ibidem, (3:1 – 7).

É verdade que Deus não estava sozinho, mas é significativo que Ele tenha criado um ser mais astuto, mais sabedor que o ente que ele escolheu para ser à sua imagem e semelhança. Esse ser mais astuto que a sua criatura principal era, além disso, a única que, além de Deus, sabia alguma coisa. Deus, que tudo sabia, não só não poupou o homem da ignorância, mas exigiu que ele fosse assim, ao custo da eternidade e sob a pena da morte, essa que o homem, na sua ignorância, sequer podia temer. Ora, Deus que tudo sabe – do que foi, do que é e do que será – sabia que Adão e sua mulher pecariam e por isso, apenas por isso, os criou. Pois, se pela pura e simples criação Ele fez coisas, pelo pecado Ele criou o homem

---

<sup>17</sup> A serpente serve aqui de máscara para um ser hostil a Deus e inimigo do homem. Nela a Sabedoria, e depois o NT e toda a tradição cristã, reconheceram o Adversário, o Diabo (cf. Jó 1,6 +).

<sup>18</sup> O despertar da concupiscência, primeira manifestação da desordem que o pecado introduz na harmonia da criação.

como ele é, pois Ele, de acordo com a Sua natureza, não poderia tê-lo feito assim, senão por intermédio de sua vontade e de acordo com o seu projeto sempre original.

Bem: claro deve estar que nos encontramos diante de uma alegoria que nos apresenta, da maneira que é possível, a aporia que está na base da pergunta pelo “o que é o homem?”, “qual é a sua origem?” e “para onde ela vai?”. Se toda uma tradição conserva o relato como uma verdade transparente à fé, cabe a nós, pobres pela razão, tentar vislumbrar qualquer coisa de humano escondida no mito. E o que nos é possível pensar, daquilo que se leu, é que o homem é um entre duas forças. Diz-se duas forças para evitar a expressão duas pessoas, pois, Deus e a Serpente são um. Mas, por que eles são necessários na forma como se apresentam no texto milenar? Porque é preciso apresentar o *conhecimento* como glória e derrota, como elevação e decadência, como caminho e desvio, como revelação e obscurecimento, como iluminação e escuridão, como bem e mal. E por que pensá-lo assim? Porque assim *ele* é. Da mesma forma, Deus, homem, e serpente concorrem para nos mostrar não o que o homem foi ou poderia ter sido, mas o que o homem, inexoravelmente, é. Se, contudo, de modo a suportar aquilo que ele é, o homem pode não se contentar em apenas criar e contar histórias, mas, além disso, ele precisa acreditar nelas, isso é algo que escapa não apenas ao nosso alcance crítico, mas também ao interesse de nosso trabalho. Seja como for, parece que para apresentar algumas tantas verdades tão avessas à razão humana foi necessário ao homem, com frequência, erguer um palco tão elevado quanto a trama que ele apresenta. Nesta nossa peça o extraordinário e fenomenal é que temos três atores que podem ser reduzidos a um: o homem.

Mas admitindo tudo isso, ainda falta pensar o conhecimento e o porquê da necessidade de apresentá-lo com cores tão paradoxais. Deus nega ao homem o conhecimento, ao mesmo tempo em que provoca nele o desejo de conhecer. Ora, mas Deus não é ali, em Gênesis, outra coisa senão o conhecimento mesmo e o característico do conhecimento é justamente se esconder, se assim não fosse viveríamos na pura transparência de um saber absoluto que, por ser dessa forma, não nos ofereceria o contraste pelo qual pudéssemos saber que sabemos. Por isso, a negação da “árvore do conhecimento” ao primeiro homem foi justamente aquilo que Deus lhe deu, pois que, ao negar-lhe o conhecimento Deus tornou possível que o homem se dispusesse ele. A Serpente é o opositor apenas na medida em que ela interrompe o desejo de conhecer pela posse do conhecido; mas, como o homem não pode conhecer Deus, ele sempre renova o desejo e, por meio disso, o pecado que é, por sua vez, a renovação da posse do conhecido que põe em curso a dinâmica eterna da busca do conhecimento. É verdade, portanto, que o bem seja não comer da “árvore do conhecimento”, mas é igualmente verdade que o bem só é possível para aquele que, ao fazer o mal de comê-la, pode vislumbrar o bem

que seria não comê-la. Mas o que seria propriamente o bem, caso pudéssemos pensa-lo sem o mal? Não conhecer. De acordo com isso, o mal é conhecer. Isso, porém, não é possível, pois o mal é isso por intermédio daquilo que pode mostrar o bem como bem de modo que ele possa ser, assim também, desejado enquanto um tal. Podemos dizer, dessa forma, que o primeiro homem e a sua mulher não estavam aptos a entender Deus quando este lhes disse “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer”, pois, para tanto, eles já deviam ter comido da “árvore do conhecimento”. Homem e mulher ainda não eram homens, portanto, pois que ser já implica uma relação de conhecimento com aquilo que se é. O fato de Deus ter criado todas as coisas pela linguagem (palavra) atesta apenas que a matéria prima da criação é o conhecimento, mais propriamente conhecimento de ser, porque conhecer não pode ser outra coisa que tomar ciência daquilo que algo é. Disso resulta que o bem, caso esse fosse possível sem o mal, é não ser, da mesma forma que o mal é ser e, assim, saber-se.

(3) 8 Eles ouviram o passo de Iahweh Deus que passeava no jardim, à brisa do dia, e o homem e sua mulher se esconderam da presença de Iahweh Deus, entre as árvores do jardim. 9 Iahweh Deus chamou o homem: “Onde estás?”, disse ele. 10 “Ouvi teu passo no jardim,” respondeu o homem; “tive medo porque estou nu, e me escondi.” 11 Ele retomou: “E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!” 12 O homem respondeu: “A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!” 13 Iahweh Deus disse à mulher: Que “fizeste?” E a mulher respondeu: “A serpente me seduziu e eu comi.” (Idem. Ibidem, (3: 8 – 13).

Homem e mulher souberam-se nus e imediatamente depois disso estavam nus, mas, antes disso, não estiveram nus um só momento. Souberam-se finitos e tornaram-se mortais, souberam-se corpóreos e sentiram prazer e dor e assim por diante. Em suma, homem e mulher souberam-se e tão logo se souberam, tonaram-se eles mesmos.

De acordo com isso, a decisão pelo conhecimento, decisão que teria representado uma desobediência a Deus, mudou completamente o destino da existência humana. Tal decisão pelo conhecimento não é, contudo, como constantemente admitimos, o pecado, mas é, sobretudo, o castigo pelo pecado. O pecado e o castigo descrevem, dessa forma, o modo como o homem veio a ser o que ele é: pelo pecado o homem se tornou finito, mortal; pelo castigo o homem tomou conhecimento de sua mortalidade, de sua finitude; tomou, portanto, conhecimento de si. O conhecimento de si e de tudo o que esse conhecimento implica fez dele o agente e a vítima de toda a sua precariedade. A finitude humana, porém, não determinou apenas a sua pena, o custo de sua existência por ter pecado, mas também – e, sobretudo –, a sua possibilidade de salvação. A possibilidade de salvação revelou um critério, e o critério se revelou como o conhecimento mesmo pelo qual o homem foi condenado: se foi pelo conhecimento que o homem decaiu do paraíso, é pelo *reconhecimento* que ele poderá se

salvar. O re-conhecimento seria o voltar-se para Deus como a fonte do conhecimento. O homem antes do pecado era nada, nada de humano; mas, pelo pecado, e só pelo pecado, ele pode se pôr diante de Deus como alguém e se assim não fosse, ele seria, quando muito, o animal predileto da fauna criada por Deus.

### 1.3 Conhecimento de si: para além e aquém do bem e do mal

“Ser e não ser, eis a questão”. Esta continua a ser a questão. Por isso, com alguma perplexidade e, talvez, com muita ironia, no século XIX Nietzsche ainda pôde formular:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos - e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? (NIETZSCHE, 1998, 7).

A questão é: não é justamente o fato de sermos seres do conhecimento o que nos faz desconhecer a nós mesmos? Certo deve estar que é precisamente por nos desconhecermos e por termos certa consciência disso que nos procuramos e mesmo que ainda se desse o caso nos acharmos, certamente não nos reconheceríamos. É provável que a pergunta “o que é o homem?” tenha como resposta absurda justamente isto: o homem é aquele que não sabe de si e isso é, justamente, aquilo que ele sabe dele mesmo. Não saber de si é a condição para saber-se nessa medida tão precária quanto paradoxal. Se não abandonarmos estas afirmações a um jogo improfícuo de palavras, talvez possamos com elas chegar a algum lugar. Por ora importa dizer que a história que conta o surgimento do primeiro homem e, com ele, daquilo que mais propriamente o caracteriza, o conhecimento, precisa se haver com essa questão. Quanto ao relato bíblico, porque ele parte da questão como um fato e não como um problema de natureza filosófica e científica, ele se permite descrever os paradoxos sem ter que dar satisfações sobre eles.

Seja como for, o ponto de partida da história milenar não é a criação, mas a posição do homem no cosmos. Uma história da criação se antepõe a esta posição apenas por ela e para ela. Antes e depois dela, porém, o que temos é sempre o mesmo: o homem. Temos o homem e sua necessidade de resolver o impasse posto pela solidão característica a um ser que não se sabe, isto é, que não tem a medida de si mesmo, da mesma forma em que é possível falar da medida da pedra: proporção, consistência, peso, massa etc.

Com efeito, um silêncio profundo se estende para antes e depois da existência humana e, por isso, o homem precisa, pela atividade de pensar que lhe é própria, construir um sentido para sua vida, seja pela ciência, pela filosofia ou pela religião. Que a primeira forma pela qual

se construiu esse sentido tenha sido a religião, ou o mito, ou uma disposição mística, isso diz apenas que a experiência do maravilhoso e do extraordinário é anterior à experiência cerceadora de uma razão que não apenas ordena as coisas de acordo com uma noção própria de sentido e correção, mas também – e, sobretudo – seleciona o que deve ser considerado de acordo com o mesmo critério, ainda que tenha tomado parte na filosofia, em seus momentos iniciais, uma atenção ao fenomenal.

Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da Lua, as do Sol e dos astros e a gênese do Universo. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso (ARISTÓTELES, 1984, p. 14).

A despeito disso, a filosofia, a religião e a ciência não conseguiram resolver o impasse fundado na existência que tem na experiência do conhecimento a sua guerra e a sua paz. Esse impasse – o dilema daquela existência que porque se sabe se perde –, confunde-se de tal forma com a existência humana que ele parece já existir antes mesmo dela, mas o correto é dizer que o homem assim como ele é, já sempre foi e assim será. Como apresentamos no parágrafo anterior, os termos desse impasse, de acordo com o que pode ser lido na narrativa bíblica, dizem que o homem tal como ele veio a ser no mundo em que vivemos, não é o fruto puro e simples da criação de algo assim como Deus, mas ele resulta de uma decisão que o põe não apenas como criatura, mas como coadjuvante na criação de si mesmo, ainda que ele conte o auxílio de algo assim como uma Serpente: o homem original, na forma e no conteúdo de uma criação original, não existe e talvez por isso a narrativa do primeiro capítulo de Gênesis teria carecido de um acréscimo.

Bem: é verdade que não podemos usar o critério de validade racional para julgar a verdade do mito, mas é igualmente verdade que o mito sequer requisita para si tal critério. Diversamente, o mito é o dizer imediato daquilo que, de modo igualmente imediato, se apresenta ao homem. Devemos entender o imediato nesse caso como um comportamento espontâneo que não põe algo como um saber ou uma ciência entre a realidade e a experiência humana da realidade, sobretudo onde e quando isso não é ainda possível. O mito fala do modo que lhe é próprio porque é próprio do homem falar por mito quando, mesmo na evidência daquilo que se dá a conhecer, aquilo que assim é conhecido resiste à demonstração e, pelo mesmo motivo, ao processo lógico-dedutivo, este só aplicável àquilo cuja demonstração é possível. A despeito disso, o mito não deixa de dizer o que é e o faz ao seu modo. E foi ao seu modo que o mito hebraico nos apresentou Deus e natureza, homem e conhecimento. O mito é,

assim, não apenas uma história fabulosa sobre a criação do cosmos, mas é, acima de tudo, a história do vínculo original entre o criador e uma criatura específica que, tendo decidido pelo conhecimento, decidiu também fazer do vínculo não algo dado, mas uma necessidade: o homem recusa o vínculo com Deus para poder estabelecer o vínculo pela religião. O conhecimento que os desuniu é aquilo pelo que eles podem se religar. Pelo pecado o homem volta-se para Deus, pelo pecado o homem pode contemplar o divino.

Mas, se como dissemos, Deus não é outra coisa que o conhecimento mesmo, então o vínculo com Deus é, na verdade, um vínculo com o conhecimento. E porque esse vínculo com o conhecimento, de acordo com a natureza do conhecimento, precisa pressupor que este não esteja dado, que ele não seja algo que, sem mais, encontra-se aí disponível e ao alcance de nossos anseios, ele precisou ser apresentado primeiramente então na forma de uma recusa. É como se fosse dito: “Não podes conhecer, mas deves querer conhecer!”. Não pode conhecer definitivamente, porque a um ser finito é vedado o infinito, mas deve querer conhecer aquilo que lhe é possível conhecer: o finito, o determinado, o definido e assim por diante. É digno de nota que muito depois do mito milenar Kant havia recusado ao homem o conhecimento da coisa em si, tal recusa, no entanto, não é simplesmente uma recusa do conhecimento de algo pela sua pura e simples inexistência, pois, mesmo a despeito disso, Kant supõe a coisa em si como a fonte da coisa para mim. A coisa em si é, assim, a espontaneidade de algo que aparece, mas que nunca se mostra.

[...] não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*. Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*<sup>19</sup>. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse (KANT, 2001, p. 25).

Não podemos conhecer o próprio conhecimento, pois já sempre conhecemos o conhecido. O conhecimento em si mesmo pode ser pensado como isso pelo que algo é

---

<sup>19</sup> Para *conhecer* um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas.



conhecido, porém, jamais como algo que é, ao mesmo tempo, a fonte e o objeto daquilo de que é a fonte. Isso mostra que o homem, na experiência daquilo que pode ampliar a sua capacidade de auto compreensão, enxerga, inversamente e de modo inexorável, as suas limitações. O homem não conhece, simplesmente, mas já sempre reconhece, pelo conhecimento mesmo, a sua impossibilidade de conhecer de modo absoluto as coisas, isso porque, na base desse reconhecimento, está, ao mesmo tempo, a compreensão de sua mortalidade, de sua finitude. Porque o homem parece não se conformar com tal finitude e a sua repercussão em tudo o que é humano, inclusive – e, sobretudo – no conhecimento, ele já sempre buscou escapar à finitude da forma que fosse possível. Talvez por isso o mito tenha cedido lugar à filosofia e à ciência, uma vez que estas, em seu inconformismo com o estado das coisas, buscaram arrancar da realidade as respostas que ela lhes recusa. Seja como for, filosofia e ciência sabem que devem respeito ao conhecimento e por isso trataram de colocá-lo na posição elevada de algo que exige uma vida contemplativa, seja esta elevação algo da ordem da natureza, seja algo da ordem do entendimento humano.

Não resta dúvida de que o conhecimento resguardou um certo caráter de elevação, mesmo quando a filosofia tomou o lugar dos mitos em extinção, e mesmo ainda quando, depois, a ciência pareceu subjugar a filosofia, fazendo com que essa, que sempre se julgou a mãe daquela – a ciências de todas as ciências –, invejasse o seu rigor, a sua positividade e os seus resultados. Em todo caso, seja o conhecimento o objeto de algo como a filosofia, seja de algo como a ciência, a manutenção daquela elevação apresentada pelas tradições míticas e religiosas no âmbito daqueles questionamentos seculares, permite-nos admitir que a filosofia e a ciência assumiram o lugar de Deus, mas com a vantagem de prescindir dele. Além disso, podemos dizer, também, que aqueles questionamentos seculares ganharam a preferência dos homens, pois, quando o caso é uma explicação sobre a realidade, não ocorre, mesmo ao homem religioso em geral, que ele não deva lançar mão da ciência como quando, por exemplo, trata-se de cuidado com a sua saúde ou coisas afins. Dessa forma, a finitude do conhecimento humano busca a salvação não por intermédio de um Deus, todo poderoso e intangível, mas por intermédio de um princípio, de um fundamento e de uma causa humanamente compreensíveis.

Assim, a busca de um princípio universal pelo qual as coisas finitas do mundo se religariam a uma unidade de princípio, de modo a poder ser tomadas como um conteúdo genuíno de conhecimento necessário e igualmente universal, parece traduzir em termos seculares aquilo que a perplexidade do mito só pode dizer com o espanto peculiar à existência humana que não tem como contar, ainda, com algo como uma ciência ou um conhecimento

racional. Temos assim, o seguinte: o homem é um ente que conhece e que, enquanto um ente finito, conhece de modo, igualmente, finito. E porque conhece de modo finito, precisa não só guardar a esperança de uma dimensão infinita do conhecimento que lhe sirva de fonte, fundamento, mas, sobretudo, impor-se a tarefa, também infinita, de se religar a essa dimensão, que sendo ela mais que humana, ainda assim, está aí para o homem na proporção direta da possibilidade de seu conhecimento.

Um dia talvez o homem possa descrever o fundamento da existência de todas as coisas nos termos simples em que se pede um copo d'água, ou nos termos claros de uma descrição das propriedades de um triângulo, mas enquanto isso não acontece, se é que podemos considerar uma tal possibilidade, haveremos de nos comportar com perplexidade e nomear de filosofia o espanto frente à linha tênue, e ao mesmo tempo abissal, que há entre aquelas coisas que não podemos evitar, porque imposta por nossa natureza, mas que, ainda assim, não podemos responder por ultrapassarem completamente as nossas possibilidades.

## 2 ARISTÓTELES E O PROBLEMA DA METAFÍSICA

### 2.1 A filosofia como a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas

Heidegger pensou a metafísica à luz de problemas variados, nos quais tomam parte, de maneira decisiva, duas abordagens: a *metafísica grega*<sup>20</sup> e a *metafísica moderna*. Com respeito à metafísica grega ele abordou significativamente a questão acerca de sua possibilidade, pois que a sua possibilidade teria que ser confrontada com o caráter tardio da formação da palavra “metafísica”, a qual, só *a posteriori*, seria atribuída à atividade filosófica dos gregos. Tendo isso em vista, a possibilidade da metafísica grega já deveria pressupor a compreensão de que a palavra metafísica (*meta\ ta\ fusika/*) não é grega, mas resulta de uma incompreensão ou de um interesse estranho ao mundo grego.

Sabe-se que a significação da expressão *meta\ ta\ fusika/*, uma significação de início puramente relativa aos elementos técnicos em jogo na formação do livro (como um nome que reunia todos aqueles ensaios de Aristóteles que foram classificados como estando depois daqueles sobre a “física”), se transformou mais tarde em uma característica filosoficamente interpretativa daquilo que esses ensaios colocados em uma posição posterior continham. Essa mudança na significação, contudo, não é tão inofensiva quanto normalmente se pode pensar. Ela impeliu muito mais a interpretação desses ensaios para uma direção totalmente determinada e decidiu, com isso, como “metafísica” a concepção daquilo de que Aristóteles trata. Todavia, precisamos colocar em dúvida se aquilo que foi reunido na *Metafísica* de Aristóteles constitui uma “metafísica” (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*)<sup>21</sup>.

A palavra “metafísica” foi cunhada por Andrônico de Rodes, no século I, com a finalidade meramente organizatória, pois que ele, depois de examinar todo o conjunto da obra aristotélica, verificou que os textos que versavam sobre filosofia primeira (*prw/th filosofi/a*), sem nome, vinham depois de sua *Física*, daí *meta\ ta\ fusika/*. Seja como for, vigora a suspeita bastante fundada de que o termo “metafísica” não seja o fruto de uma mera referência à casualidade dos textos de *filosofia primeira* terem vindo depois dos de *Física*, parece, antes, mais do que razoável pensar que ela seja o fruto de uma interpretação da

---

<sup>20</sup> Para uma compreensão detalhada e mesmo exaustiva da metafísica grega, ver o *Terceiro capítulo* das *Considerações prévias* de *Conceitos fundamentais da metafísica* de Martin Heidegger.

<sup>21</sup> Livro em fase de publicação pela Fundação Calouste Gulbenkian, com tradução de Marco Casanova e Alexandre Sá.

*filosofia primeira* como aquilo que está para além (meta/) da natureza (fu/sij), algo que na filosofia moderna viria a se confundir com aquilo que ultrapassa o domínio dos objetos da experiência sensível e que, assim, encontra o seu pouso seguro no domínio transcendente das estruturas prévias da razão que conferem à matéria bruta e dispersa da experiência unidade. Metafísica não é, portanto, um sinônimo para a *filosofia primeira* aristotélica, caso a questão acerca da cunhagem tardia do termo seja tomada em sua consideração devida.

Além disso, é preciso que seja pensado o caráter específico da noção grega de natureza (fu/sij), para que assim seja possível também pensar o que na origem do pensamento ocidental algo como uma transcendência à natureza faz algum sentido. É assim que, em sua reflexão sobre o pensamento grego, mais especificamente do pensamento aristotélico, Heidegger parte do sentido sedimentado da palavra metafísica – isto é: da maneira como tal palavra foi considerada, desde a modernidade até o nosso tempo – para desconstruir o seu conceito prévio, de modo a alcançar, genealogicamente, a experiência originária daquilo que, na filosofia grega, pudesse atender pela alcunha de metafísica. Para tanto ele refletiu sobre o que, precisamente, era objeto supremo das considerações filosóficas de então e que encontra o seu sentido original encoberto na palavra *metafísica* (meta\ ta\ fusika): a fu/sij.

De acordo com Heidegger, então, a palavra fu/sij, constantemente traduzida por natureza, carecia de maiores esclarecimentos, esclarecimentos estes que eram igualmente devidos à palavra natureza, pois que a palavra “natureza”, que vem do latim *natura – nasci*: nascer, surgir, crescer –, traduz a significação fundamental do grego fu/sij. Acontece que a palavra natureza não diz de maneira direta e cabal a experiência grega que ela traduz, tampouco a latina que ela nomeia, por isso Heidegger tratou de expor, por extenso, o sentido fundamental daquilo que diz somente de modo indireto e sintético: a fu/sij, enquanto *natura – nasci*: nascer, surgir, crescer – é a vigência auto-instauradora do ente na totalidade.

Nós traduzimos agora o termo fu/sij de modo mais distinto e aproximado do sentido originariamente visado não tanto através da palavra crescimento, mas sim através da expressão: "a vigência auto-instauradora do ente na totalidade". Não consideramos a natureza segundo o sentido restrito de hoje em dia, como objeto da ciência natural. No entanto, também não a consideramos no sentido amplo e pré-científico ou no sentido goethiano. Ao contrário, esta fu/sij, esta vigência do ente na totalidade, é experimentada pelo homem de modo tão imediato quanto arrebatador. Em sua lida com as coisas, ele a experimenta consigo mesmo e com seus iguais: aqueles que são com ele da mesma forma. Os acontecimentos que o homem experimenta em si, geração, nascimento, infância, maturidade, velhice, morte, não são de maneira nenhuma acontecimentos no sentido restrito e atual de um evento natural especificamente biológico, eles pertencem muito mais à vigência universal do ente, que concebe conjuntamente em si o destino humano e sua história. É preciso que nos aproximemos deste conceito totalmente amplo de fu/sij, para que possamos compreender esta palavra segundo a significação, na qual os antigos filósofos, que são denominados equivocadamente "filósofos da natureza", a utilizaram. A fu/sij aponta para esta vigência total, a partir da qual transcorre o vigor

do próprio homem e da qual ele não é senhor. Esta vigência, contudo, o transvigor e revigora, a ele, o homem, que sobre ela já sempre se pronunciou. O que ele entende – por mais enigmático e obscuro que isso possa ser em particular – se aproxima dele, o suporta e assola como o que é: fu/sij, o vigente, o ente, o ente total. Acentuo uma vez mais: a fu/sij, enquanto este ente na totalidade, não é pensada no sentido moderno e tardio de natureza, mais ou menos como o conceito contrario ao conceito de história. Ao invés disso, ela é vista como mais originária do que estes dois conceitos: ela é vista em uma significação originária, que diante da natureza e da história encerra a ambos e que também contém em si de certa maneira o ente divino (HEIDEGGER, 2006, pp. 32-33).

Enquanto “a vigência auto-instauradora do ente na totalidade”, a fu/sij é “a vigência do vigente”. O que assim vige e que na sua vigência faz viger o ente na totalidade é aquilo cujo princípio do movimento se encontra nele mesmo e, por ser assim, é a condição de todas as coisas que são e vêm a ser.

Fu/sij, o vigente, não diz apenas o *vigente* mesmo, senão o vigente em sua vigência ou a *vigência* do vigente. Apesar disto, no entanto em consequência da instigante discussão com vigente, este se abre em seu caráter não decidido. Exatamente isto, que para a experiência imediata é o vigente na superabundância de seu vigor, reivindica para si o nome de fu/sij. Isto é, porém, a abóbada celeste, são os astros, é o mar, a terra, o que constantemente ameaça os homens, ao mesmo tempo, contudo, novamente, também o que protege, fomenta, suporta e alimenta, o que desde si vige de modo ameaçador e basilar sem a interferência do homem. Fu/sij, a natureza, já é compreendida agora em seu sentido estreito, mas, entretanto, ainda mais amplo e originário do que o conceito de natureza, por exemplo, nas modernas ciências naturais. Fu/sij visa agora ao que desde si já se encontra simplesmente dado e sempre está se formando e esvaecendo por si mesmo, em contraposição ante os feitos humanos, ante o que emana da te/cnh|, da capacidade de trazer ao acabamento, da invenção e da produção. Neste significado ao mesmo tempo acentuado e estreito, Fu/sij, o vigente, designa uma região excepcional do ente, um entre outros. Os fu/sei o)/nta são contrapostos ao que a te/cnh| é, ao que surge por sobre a base de um trazer ao acabamento, de uma produção e de uma meditação própria ao homem. Mas neste sentido estreito – que ainda é, de qualquer maneira, suficientemente amplo –, a natureza é aquilo que para gregos nem surge nem perece (Idem, ibidem, pp. 37-38).

A natureza nem surge e nem perece, mas é aquilo que, desde si, está aí se formando e esvaecendo por si mesmo. A natureza não resulta de uma criação ou de uma produção de qualquer coisa que, fora dela, dote-a de movimento, mas ela é aquilo a partir de que todas as coisas vêm a ser e já sempre são antes mesmo de poderem ser produzidas. Mesmo os deuses não são criadores da natureza, porém a natureza, enquanto o princípio de todo e qualquer movimento, criou, entre todas as coisas, deuses e homens, inclusive. Mas, além de ser a coisa mesma que surge (fu/sei o)/nta), ela é ainda a condição do vir a ser de cada coisa, ela é o próprio vigor de cada coisa e de todas as coisas que nela vige, a sua essência (ou)sia). A fu/sij é, assim, não apenas o ente enquanto tal na totalidade, mas o fundo de onde provêm todas as coisas, o fundamento que suporta o ente desde a orientação a sua essência, ao seu ser.

Na expressão fu/sij, contudo, está co-entendido de modo igualmente originário a vigência como tal; a vigência que deixa todo e qualquer vigente ser o que é. Fu/sij não visa agora a uma região entre outras, ou mesmo uma região do ente, mas à

*natureza do ente.* Natureza aqui significa a essência mais intrínseca, tal como quando dizemos “a natureza das Coisas”, e com isso não temos em mente apenas a natureza das coisas naturais, mas a natureza de todo e qualquer ente. Costumamos falar sobre a natureza do espírito, da alma, sobre a natureza da obra de arte, sobre a natureza da coisa em questão. Neste momento, *fu/sij* não significa o próprio vigente, mas a sua *vigência* como tal, a essência, a lei interna de uma coisa (Idem, ibidem, p. 38 ss.).

A noção grega de natureza comporta, portanto, duas significações básicas: 1. O ente enquanto tal na totalidade, isto é, o ente mesmo; 2. O ser do ente, isto é, a sua essência, a sua natureza. A ciência que corresponde à abordagem da *fu/sij* (*fusika()*) tem que, assim, de acordo com a significação básica de seu objeto precípua, abordá-lo e tomá-lo compreensivamente.

Com isto, temos as duas significações de *fu/sij*, tal como elas se encontram na filosofia aristotélica. Em primeiro lugar, *fu/sij* enquanto o ente na totalidade; em segundo lugar, *fu/sij* no sentido de *ousia*, da essencialidade do ente como tal. O decisivo é: estas duas direções do questionamento, ganham vida no interior da significação uma de *fu/sij*, são expressamente reunidas por *Aristóteles*. Não há duas disciplinas diversas. Ao contrário, *Aristóteles* designa tanto a pergunta pelo ente na totalidade quanto a pergunta pelo que o ser do ente, sua essência, sua natureza é, como *prw/th filosofi/a*, como filosofia primeira. Este questionamento é o filosofar em primeira linha, o filosofar próprio. O filosofar próprio consiste na pergunta pela *fu/sij* nesta significação dupla: a pergunta pelo ente na totalidade, e, em unidade com ela, a pergunta pelo ser. É assim que as coisas se encontram em *Aristóteles*. No entanto, *Aristóteles* não nos diz ao mesmo tempo nada sobre o modo como vê estas duas direções da questão em sua unidade. Por conseguinte, nada nos foi legado. Ele não determina em que medida justamente esta questão direcionada de modo duplo perfaz o filosofar próprio. Esta pergunta está aberta e está aberta até hoje. Ou melhor: hoje não chega nem mesmo a ser colocada (Idem, ibidem, pp. 40-41).

Se, como dissemos, a *fu/sij* é aquilo que traz em si o princípio de seu próprio movimento e, ao mesmo tempo, o princípio do movimento de todas as coisas, os *primeiros princípios e as primeiras causas*, enquanto *causas e princípios do movimento*, encontram a sua fonte na *fu/sij*; assim também, se a filosofia primeira é a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas pelos quais o ente se revela enquanto tal na totalidade e se uma tal ciência pode ainda ser chamada de metafísica, a metafísica grega não é outra coisa que a Física grega, pois é a natureza em sua transcendência aos entes o que guarda e resguarda os princípios pelos quais todos os entes vêm a ser tais como são na totalidade.

Desse modo, fica exposto que a compreensão moderna da metafísica grega projeta nesta filosofia algo que já resulta de um embotamento do seu sentido mais original, pois a “ciência” grega dos primeiros princípios e das primeiras causas não trata de buscar uma unidade de princípio que transcenda (meta) a natureza (*physis*) – esta pensada como a matéria informe da experiência sensível –, mas de compreender a própria natureza como o princípio, como a causa, como o sentido mais íntimo das coisas, de modo que ela, a natureza, é, como

dissemos, o propriamente transcendente, seja aos entes que ela fundamenta, seja ao homem que, por possuir linguagem e se dispor naturalmente ao conhecimento e à verdade, toma os princípios e a causas compreensivamente.

Dessa forma compreendida, a *fu/sij* é propriamente aquilo que interessa à ciência própria, isto é, a ciência no sentido estrito: filosofia. A filosofia como esta ciência, como a ciência daquilo que surge de si e que, a partir de si, é a causa do movimento de todas as coisas, é “*prima filosofia*”: filosofia dos primeiros princípios e das primeiras causas fundadas naquilo que é o princípio e a causa de si mesmo (*prw/th filosofi/a / fu/sij*).

Mas por que a filosofia primeira aristotélica viria a ser tão significativa para aquilo que caracterizou a filosofia e a metafísica moderna, essa enquanto uma atividade que marca o traço distintivo da filosofia frente às ciências? Até que ponto a filosofia primeira de Aristóteles se conforma com a concepção moderna de metafísica?

A filosofia primeira é a ciência do ser como ser. Ela busca determinar os primeiros princípios e as primeiras causas pelos quais algo, em geral, é tal como é. Ela busca, portanto, os primeiros princípios e as primeiras causas supremas daquilo que, em geral, determina as coisas que são, isto é, o ser. A pergunta pelos primeiros princípios e pelas primeiras causas implica, então, a pergunta pelo princípio do movimento, uma vez que a causa de algo é aquilo pelo que algo vem a ser o que é. Dessa maneira, a questão do princípio do movimento passa pela questão da produção, isto é, daquilo que dá efeito a algo. De acordo com isso – algo que já tivemos oportunidade de mencionar – a coisa natural é aquela que traz em si mesma o princípio do seu movimento e a coisa produzida é aquilo que tem o princípio de seu movimento em algo diferente de si.

Há uma ciência que investiga o *ser* como *ser* e as propriedades que lhe são inerentes devido a sua própria natureza. Essa ciência não é nenhuma das chamadas ciências particulares, pois nenhuma delas ocupa-se do *ser* geralmente como *ser*. Elas seccionam alguma porção do *ser* e investigam os atributos desta porção, como fazem, por exemplo, as ciências matemáticas. Mas visto que buscamos *os primeiros princípios* e *as primeiras causas supremas*, está claro que devem pertencer a algo em função de sua própria natureza. Por conseguinte, se esses princípios foram investigados por aqueles que também investigaram os elementos das coisas que existem, os elementos tem que ser elementos do *ser* não acidentalmente, mas em relação ao *ser* como *ser*. Portanto, é do *ser* como *ser* que nós também temos que apreender as primeiras causas (ARISTÓTELES, 2009, p. 103).

Temos assim, na abertura do Livro IV (G) da *Metafísica* uma definição cabal de uma ciência que Aristóteles nomeou de filosofia primeira e que foi assumida indiferentemente pela filosofia posterior como metafísica. Por ora, interessa-nos, todavia, assinalar que a busca dos primeiros princípios e das primeiras causas pelos quais algo em geral é o que é aponta para duas direções, mas, além disso, e sobretudo, assume uma das direções como sendo aquela

para a qual nos homens, enquanto entes do conhecimento, devem se voltar. Uma direção é a do múltiplo – a das coisas dispersas no mundo e dadas a nossa sensibilidade –; a outra é a do uno – o horizonte pelo qual as coisas se reúnem à unidade de um princípio e recebem dela identidade, mantendo-se, assim, em consonância com algo que permite a ela permanência. Enquanto ciência a filosofia primeira se volta para unidade de modo a buscar na suficiência desse domínio o princípio que ordena, orienta e reúne o múltiplo. Nesse sentido o voltar-se do homem para a unidade implica, necessariamente, determinar quais os princípios da unidade resolvem o caráter de multiplicidade dos entes, no entanto, algo já precisa ter acontecido para que os entes, mesmo a despeito da multiplicidade que os caracteriza, mantenham uma relação de unidade com eles mesmos, de modo que, por isso, uma questão se impõe: como o ser se mantém uno frente à multiplicidade de entes. De acordo com isto, algumas outras questões se impõem: o que a unidade de ser, enquanto uma unidade de princípio, revela? De que modo ela serve de horizonte para a multiplicidade de entes? Por que e como ela orienta o conhecimento, distinguindo o modo de conhecer da coisa do conhecimento?

1. A unidade do ser revela que existe algo que permanece, algo que é sempre, algo que se mantém idêntico a si mesmo, a despeito da diversidade daquilo de que é princípio. 2. Uma vez que uma unidade de princípio subjaz à multiplicidade do ente, esse é revelado à luz da realidade que nos mostra as coisas segundo o seu ser (substância) e o seu modo de ser (acidente), o que quer dizer que cada coisa é o que é e, sendo, é dessa ou daquela maneira e, de acordo com isso, se dá a conhecer de acordo com um princípio (identidade) que a distingue daquilo que ela não é, ao mesmo tempo em que suporta uma diversidade de predicados e esses de acordo com as possibilidades supostas em sua natureza.

Contudo, uma última questão ainda persiste e se impõe: como a unidade do ser orienta o conhecimento, distinguindo o *modo de conhecer* da *coisa do conhecimento*? Antes de qualquer coisa precisamos desembaraçar a expressão ***modo de conhecer*** da noção de ***subjetividade*** em voga na filosofia moderna, pois o conceito moderno de subjetividade não é o mesmo que o do grego clássico onde sujeito (*u(pokei)/menon*) diz *tudo aquilo que é a partir de si mesmo e permanece sob, isto é, subjacente à mudança*. De modo mais claro, o sujeito é tudo aquilo que é desde de si mesmo e que, assim sendo, permanece constante sob aquilo que muda e o que muda, então, toma dele o seu princípio; o sujeito se revela, dessa maneira, como o caráter de um ente em sua relação concreta com a substância primeira que o singulariza; por isso, a expressão “modo de conhecer” aqui não deve ser confundida com as categorias racionais do entendimento humano segundo os quais o conhecimento é possível, isto é, com a estrutura pensante da subjetividade que na modernidade responde pelo nome de



*eu*. Nesse sentido, para os gregos, o sujeito não é algo que diz respeito apenas ao eu do homem, mas é o *subjectum* dos entes em geral. A questão aristotélica passa, assim, muito mais, pela questão relativa a uma estrutura unitária da própria realidade, que nos revela cada coisa como sendo ela mesma e que por ser assim pode assumir modos de ser (pode ser sujeito de uma predicação possível). Se o homem tem alguma relevância nesse contexto, isto se dá apenas enquanto ele é o único ente que possui a capacidade natural de conhecer e que, por isso, pode tomar parte de maneira compreensiva da experiência dos singulares, mas de modo algum como uma subjetividade-pensante que é, de acordo com a modernidade, o fundamento mesmo do conhecimento.

Bem: a questão colocada por nós permanece aberta: como a unidade do ser orienta o conhecimento, distinguindo o *modo de conhecer* da *coisa do conhecimento*? Contudo, em virtude mesmo do que dissemos sobre o conceito grego de sujeito, precisamos refiná-la: *como o ser se mantém uno frente à multiplicidade de entes de modo a ser o abrigo permanente do sentido (Anwesenheit) que promove a compreensão, isto é o conhecimento?* A resposta a essa questão poderia ser aquela que daria, não sem riscos, fulcro a toda e qualquer teoria filosófica, qual seja: *porque a realidade é assim e não de outra forma*; mas, em cada caso, seria necessária ainda uma explicitação e aqui teríamos esta: porque a despeito da multiplicidade de entes, ela, a multiplicidade, nunca se nos apresenta genuinamente como pura e simples diversidade, ao contrário, ela já sempre se apresenta desde categorias fundadas em uma substância, isto é, em algo que é sempre o mesmo de um diverso em um múltiplo. Nesse sentido, o diverso em um múltiplo é sempre desde um princípio de identidade que o reúne em um sentido específico (espécie) que nos permite considerá-lo como algo e não como um outro de si. Dessa forma, a filosofia primeira é a investigação dos primeiros princípios e das primeiras causas pelas quais algo se dá a conhecer e uma tal investigação se orienta pela unidade de ser que se manifesta na substância, enquanto a coisa primária, e busca determinar as categorias da substância que revelam o diverso da unidade, mas que é, de acordo com uma maior proximidade com a unidade, uma unidade de diversos, pois que o gênero, por exemplo, enquanto o diverso da substância, reúne, em todo caso, uma gama de espécies particulares<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Para relação entre as noções de substância, gênero e espécie ver *Categorias*, Capítulo V, primeiro livro do grande tratado *Organon*, de Aristóteles.

O termo *ser* é utilizado em vários sentidos, mas com referência a uma ideia central e uma característica definida, e não meramente como um epíteto ordinário. Assim, como o termo *saudável* relaciona-se sempre com a *saúde* (no sentido de a preservar, ou de a produzir, ou naquele de ser um sintoma dela, ou naquele de ser receptivo a ela) e como *médico* relaciona-se com a arte da medicina (no sentido de a possuir, ou naquela de estar naturalmente adaptado a ela, ou naquele de que é uma função da medicina) – e descobriremos outros termos empregados de maneira semelhantes a esses – do mesmo modo *ser* é usado em diversos sentidos, mas sempre com referência a um único princípio. Com efeitos diz-se de algumas coisas que são porque são substâncias, outras porque são modificações da substância; outras porque constituem um processo para substância, ou destruições, ou privações, ou qualidades da substância, ou porque são produtivas ou geradoras da substância ou de termos relativos à substância, ou ainda negações de alguns desses termos ou da substância (assim, chegamos a dizer até que *não-ser é não ser*). Desta maneira, tal como há uma ciência de todas as coisas saudáveis, o mesmo aplica-se verdadeiramente a tudo mais, pois não é somente no caso de termos que expressam uma noção comum que a investigação diz respeito a uma ciência, como também no caso de termos que se relacionam a uma característica particular, pois que estes últimos também, num certo sentido, expressam uma noção comum. Fica claro, portanto, que a investigação das coisas que são, enquanto são, também diz respeito a uma ciência. Ora, em todos os casos o conhecimento sobretudo tange aquilo que é primário, isto é, aquilo de que todas as outras coisas dependem e do que extraem seus nomes. Se, então, a substância é essa coisa primária, é das substâncias que o filósofo deve apreender os primeiros princípios e as primeiras causas (Aristóteles, 2009, p.103ss).

A filosofia primeira de Aristóteles é, então, a ciência do ser como ser, mas não apenas, é também a ciência da expressão do ser em seus sentidos vários, contudo ela é ainda – e, sobretudo – a ciência do ser e do sentido do ser que não reduz o ser mesmo aos seus sentidos; ao contrário, articula os sentidos do ser à unidade de ser que os condicionam. A distinção entre o ser mesmo e os seus sentidos, não é, todavia, uma mera distinção que marca os espaços de atuação e o modo de abordagem dos objetos dessa ciência, ela é, na verdade, o que, maximamente, define essa ciência enquanto tal. Sendo assim, as categorias são tão distintas dos entes que elas subsumem, quanto do ser pela qual elas são subsumidas. A filosofia primeira é, portanto, a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas do ser que por serem princípios e causas do que é mais universal são os princípios e as causas supremas pelas quais as coisas se articulam com a unidade e, assim, se articulam com um todo significativo que *retém o caráter de estar sempre presente do ente* (Anwesenheit, Beständigkeit) para a compreensão humana.

An-wesen significa cortiço (Hofgut), uma propriedade fechada em si mesma de uma fazenda (Bauerngut). Ainda no tempo de Aristóteles *ousia* se emprega simultaneamente nesse sentido e no sentido filosófico da palavra. Algo se apresenta. Consiste em si mesmo e assim se propõe. *É*. Para os gregos "Ser" diz no fundo esse estado de apresentação e presença (Anwesenheit) (HEIDEGGER, 1999, p. 88-89).

Tal retenção do caráter de estar sempre presente do ente precisa, assim, ser considerado naquilo que nele há de maximamente significativo para a compreensão do ser

como ser e, assim, do ser como a condição prévia sempre vigente da vigência do ente: o tempo.

Mas, por que justamente tempo? Porque, no princípio da Filosofia Ocidental, a perspectiva que guia e conduz a abertura do Ser, é o tempo. Mas o-é de *tal modo*, que permaneceu e teve de permanecer, como perspectiva, oculto. Quando no fim a *ousia* se converte no conceito fundamental do Ser e Ser significa, então, presença constante, que outra coisa poderia ainda fundamentar, de modo não des-coberto e não re-velado, a essencialização da constância e a essencialização da presença do que o tempo? *Esse* “tempo”, porém, ainda não foi des-dobrado e des-envolvido em sua essencialização nem poderá sê-lo (no terreno e na perspectiva da “Física”). Pois, quando, no fim da Filosofia Grega, se introduziu com Aristóteles a reflexão sobre a essencialização do tempo, teve êle de ser tomado como algo, de algum modo, presente, *ousia tis*. É o que se exprime no fato de o tempo ter sido apreendido a partir do “agora”, como o que cada vez e só está presente. O passado é o “*não-mais-agora*”, o futuro o “*ainda-não-agora*”. O Ser, no sentido do que é objetivamente dado (presença), subministrou a perspectiva para a determinação do tempo. E assim o tempo não chega a ser a perspectiva, que propriamente se seguiu na interpretação do Ser. (Idem, *ibidem*).

Com efeito, Aristóteles não problematiza a noção de tempo junto à noção de substância; mas, não tê-lo feito não evidencia que ele prescindia da noção de temporalidade, uma vez que a noção de substância só pode ser pensada, propriamente, tendo em vista a temporalidade nela implícita.

Na sua reflexão sobre o sentido da essência como orientador de todas as modalidades do que se diz, aparecerão duas determinações importantes, a primeira muito conforme a esse sentido pré-filosófico: o fato de a essência ser um subjacente (*hypokeimenon*), quer dizer, justamente isto que perdurando se sustenta na passagem do tempo e assim pode sustentar em si outras determinações, predicções, categorias. A outra determinação orientadora do sentido da essência é que esta é, como subsistente, não a matéria mas primordialmente a forma. Mas a forma é pensada numa determinação temporal que se afasta da dimensão de eternidade da ideia platônica, a forma é determinada como “o que era para ser” ou “o que havia de ser” (*to ti en einai*), expressão intraduzível e controversa, mas cuja inflexão temporal é evidente, pela integração do infinitivo e do imperfeito dos verbos. Para completar, temos ainda como indício a determinação da essência no jogo da dinâmica temporal da potência (*dynamis*) e da realização efetiva ou atualização (*energeia*) onde está em causa justamente o aspecto temporal da essência junto com tudo que dela se diz. Estes são alguns indícios da implicação temporal na reflexão aristotélica sobre a essência e as diversas formas de dizer o que é. O tempo aparece sobretudo na dimensão ontológica do substrato que possibilita a unidade e a verdade como o real a que se referem os juízos, mas não aparece explicitamente na demarcação das diferenças de todas as figuras categoriais. Podemos supor que as categorias, além do tempo e da relação subordinada a uma unidade, possuem outro princípio determinante destas diferenças, para o qual uma pista interessante são os esquemas dos tópicos de acusação (o sentido pré-filosófico da palavra *kategoria*), mas não cabe tratá-lo aqui. (Santoro, *Categorias de quê?*).

Assim, o tempo, por ser o caráter implícito de sustentação da noção grega de substância, permaneceu, por isso mesmo, um tema não explícito e, dessa forma, não tematizado, de modo que a abordagem que busca o princípio derradeiro da noção de substância precisa se haver com a noção de temporalidade que, silenciosamente, se anuncia como a fonte de sustentação do caráter de ser sempre vigente da unidade do ser que confere a

tudo o que é (ente) presença e consistência, mesmo a despeito do fluxo constante do acontecimento das coisas no mundo. De acordo com isso, a questão aristotélica da unidade do ser precisa vir à luz por intermédio de uma caracterização da noção grega de tempo, o que significa dizer que o tempo precisa ser pensado como um pilar da ontologia grega que abriga significativamente a questão da unidade do ser.

## 2.2 A ontologia da presença constante como a ontologia do tempo do ser no aí

Aristóteles pensou o problema da unidade – problema caro à filosofia, desde o seu início, com os primeiros pensadores, até ele – à luz do problema da unidade do ser. O problema da unidade do ser aponta para o problema do ser enquanto princípio mais universal pelo qual todas as coisas são o que são (o)/n V)= o)/n). Enquanto um princípio unitário pelo qual todas as coisas se reúnem e se expressam, o ser é aquela condição sem a qual todo o diverso estaria disperso em sua diversidade e, segundo o caráter que é próprio ao diverso, sem vias de ser apreendido pelo pensamento, sem a possibilidade de ser tomado pelo conhecimento humano como algo, portanto. Nesse sentido, todas as coisas que são, são, necessariamente, expressões do ser, mas nenhuma delas expressa o ser, uma vez que o ser, a unidade, por ser o mais universal, expressa o ente, o múltiplo, este que, por questões naturais, não pode ser a causa de si mesmo, mas precisa supor um princípio, princípio este que sendo a sua causa, esteja acima dele, além dele, que o transcenda.

Com efeito, a filosofia primeira de Aristóteles busca definir o espaço do teórico, o âmbito do acontecimento da unidade de sentido, e do prático, o âmbito sedimentado do sentido realizado numa configuração. Essa distinção decisiva, pois que define o horizonte filosófico por excelência – com maior e menor variação, com uma maior ou menor ênfase neste ou naquele aspecto – vai desenrolar o fio que sempre determinará a filosofia como fenômeno cuja pátria é a Grécia. Isso porque tal distinção, que define não apenas certos espaços para compreensão, mas também – e, sobretudo – um saber elevado acerca desses espaços, delimitará um modo de proceder sem precedentes no curso da história do conhecimento humano. Temos com isso que a questão da unidade, que constituiu o mote que provocou os primeiros pensadores e que serviu, ainda, de objeto de disputa pelos sofistas, que o refutava, e Sócrates e Platão que, tenazmente, o defendia, vai ganhar com Aristóteles não simplesmente uma defesa, mas a consistência que legará à filosofia futura um princípio de orientação.

Por isso a questão da unidade do ser não é uma questão entre outras, mas a questão a partir da qual todas outras questões filosóficas ganharam relevância. Sobre ela muito se falou, mas é com Heidegger que ela vai ser retomada e pensada como algo impensado, isto é, como algo ainda por pensar e, assim, ainda digno de questão. Heidegger põe na base da questão da unidade de ser, isto é, da ontologia grega, a questão do tempo, mesmo que ele admita que o estagirita não tenha colocado explicitamente a questão nesses termos, isso porque a unidade de ser é pensada por Aristóteles como substância, ou como a unidade da relação entre o ser e a sua permanência no tempo.

Que quer dizer que a metafísica antiga determine o  $\text{o)/ntwj o)/n}$  – o ente que é ente segundo o modo como o ente só pode ser ente – como  $\text{a)ei/ o)/n}$ ? O ser do ente é aqui manifestamente compreendido como consistência e permanência. Que projeto se encontra nesta compreensão do ser? O projeto sobre o tempo; pois mesmo a “eternidade”, tomada como o “*nunc stans*”, só é concebida, enquanto “agora” “permanente”, de uma ponta a outra a partir do tempo.

Que quer dizer que aquilo que é autenticamente ente seja compreendido como  $\text{ou)si/a}$ ,  $\text{parousi/a}$ , num significado que, no fundo, significa a “presença”, a posse imediatamente e em qualquer tempo atual, o “ter”? Este projeto denuncia o seguinte: o ser quer dizer *consistência na presencialidade*.

Não se amontoarão assim, e isso numa compreensão espontânea do ser, as determinações temporais? Não se manterá completamente a imediata compreensão do ser num *projeto do ser sobre o tempo* originário, mas também evidente.

Não se movimenta, de antemão, todo o combate em torno do ser no horizonte do tempo?

Será de espantar que a interpretação ontológica do ser-quê do ente se enuncie no  $\text{to\}ti/ hn ei)=nai}$ ? Não estará contido neste “aquilo que já sempre era” o momento da presencialidade permanente, e isso agora até com o carácter da anterioridade?

Contudo, será que basta esclarecer simplesmente o “a priori” que vigora na tradição da ontologia como carácter das determinações do ser ao dizer-se que este “anterior” nada tem a ver “naturalmente” com o “tempo”? Certamente que não tem com o tempo que a compreensão vulgar do tempo conhece. Mas será que este “anterior” está assim determinado positivamente, e será que assim está anulado o perturbador carácter temporal? Não regressará como um problema intensificado?

E será apenas um hábito mais ou menos feliz, surgido não se sabe onde e quando, que, na repartição do ente, isto é, na diferenciação do ente na perspectiva do ser, o determinemos “por si” como ser temporal, intemporal e supra-temporal?

Mas onde se encontra o *fundamento* para este compreender espontâneo e evidente do ser a partir do tempo? Estará aí apenas a tentativa de *perguntar*, no sentido de um problema *elaborado*, porque é assim e porque tem de acontecer assim?

A essência do tempo, tal como foi enfatizada por Aristóteles de um modo decisivo para a posterior história da metafísica, não dá a isto a qualquer resposta. Pelo contrário: pode-se mostrar que precisamente esta análise do tempo é conduzida por uma compreensão do ser que – ela mesma encoberta no seu fazer – compreende o ser como presencialidade constante e, conseqüentemente, que determina o “ser” do tempo a partir do “agora”, isto é, a partir do carácter do tempo que está nele sempre e constantemente presente, isto é, que, em sentido antigo, autenticamente é (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*).

O tempo é, dessa forma, considerado o princípio ativo da substância, na medida em que ele responde por aquilo que na substância justifica a sua nomeação enquanto tal, pois *ou)sai* diz, precisamente, o que é e que sendo permanece.

Dois são fundamentalmente os elementos que levam Heidegger a atribuir um peso central à noção aristotélica de *ou)sia*. Em primeiro lugar, a articulação direta entre o termo *ou)sia* e uma certa compreensão temporal de ser. Em verdade, *ou)sia* é um termo cunhado a partir do particípio aoristo do verbo grego para dizer “ser”, o verbo *ei)=nai*. Em sintonia com um dos sentidos originários do aoristo, um sentido que é evidenciado por sua articulação com o tempo mítico e com a validade supratemporal do mito<sup>23</sup>, *ou)sia* designa a princípio aquela dimensão do ser que perdura por mais de um instante, que possui uma certa duração. A *ou)sia* marca o surgimento de uma certa presença constante que será decisiva para a tradução posterior do termo e que encerra em si uma relação entre ser e tempo que permanecerá velada durante toda a tradição do pensamento metafísico (Casanova, 2009, p. 61).

Não obstante, Aristóteles por pensar a substância na sua relação com o ser, ele precisou pensar, também, a substância em mais de uma forma. Assim, se o ser se diz da essência, do acidente, do que é em ato, do que é em potência etc., a substância pode ser a substância primeira ou a substância segunda. A substância primeira é o indivíduo, o sujeito, isto é, aquilo que não se diz de nenhum outro e que, portanto, jamais é atributo, a substância segunda é o atributo essencial de algo que viabiliza a sua definição e que é, por isso, a configuração, a forma do que é. Claro deve estar que o atributo de algo já precisa supor algo de que é atributo, de modo que a substância segunda se deriva da substância primeira, pois que algo precisa ser ele mesmo para que, assim então seja deste ou daquele modo, possa ter propriedades. De acordo com isso, a ontologia aristotélica não é apenas a ciência do ser como ser, mas também a ciência dos sentidos do ser, isto é, daqueles modos de ser que estabelecem uma relação íntima com a substância de que é um atributo essencial. Seja como for, o atributo essencial de uma substância é aquilo que nela é e permanece, de forma que a substância segunda é o caráter impregnante que forma o conceito da coisa como substância primeira, isto é como sujeito.

A substância é, portanto, aquilo que é e permanece, não apenas de acordo com as propriedades que a caracterizam, mas também mesmo a despeito dos atributos que lhe são contingentes. Não deixa de ser significativo, no entanto, que *ser* é verbo, mais precisamente,

---

<sup>23</sup> O termo “aoristo” provém diretamente da junção de a-privativo e do verbo *o(riztw)* que significa limitar, restringir. O “aoristo” é fundamentalmente o tempo da ausência de limites temporais, o tempo daquilo que possui duração, que perdura independentemente do tempo. Exatamente por isto, o aoristo é o tempo no qual o mito é narrado. Simultaneamente, na filosofia, ele possui uma certa semelhança com o nosso mais-que-perfeito, designando também aquilo que já precisa ter se dado para que algo se dê.

verbo no infinitivo e, portanto, irreduzível ao tempo. Afirmações como “o ser é” já sempre precisa supor que ser possa ser ele mesmo, isto é, verbo no infinitivo, e ainda assim um outro dele mesmo, algo que fere o princípio de contradição: verbo finitizado pela conjugação com o tempo. Temos com isso o problema clássico da impossibilidade de reduzir o ser ao ente (é). Parece, contudo, que a substância, a despeito de ser algo diverso do verbo, recebe dele aquilo que nele há de mais característico: a irreduzibilidade ao tempo. Mas a substância não é verbo, ela é, na verdade, algo que retém qualquer coisa da forma verbal. Ela não é, precisamente, irreduzível ao tempo, mas ela é resistente ao tempo. Por isso ela não é atemporal, mas sempre-presente. É como se o tempo sempre exigisse da coisa substante uma confirmação, confirmação apenas garantida pelo ser.

Essa compreensão não parece ser gratuita, ela surge, na verdade, da intuição de que as coisas são e permanecem como coisas que elas são. Assim permanecendo elas se dão à compreensão como algo idêntico a si mesmo e diferente do que não é. Há na ontologia grega, portanto, um esforço de pensar a coisa como algo consistente e disponível à apreensão, isso sem o que as coisas não poderiam ser conhecidas na medida da universalidade e, assim também, comunicada, compartilhada como um mesmo para todos. A universalidade é, assim, o caráter uno da coisa como substância primária e assim a manifestação clara da unidade do ser na coisa manifesta à compreensão humana. À manifestação da coisa como algo universal corresponde um dizer universal da coisa manifesta. O enunciado que diz sempre o mesmo como mesmo para todos, supõe, dessa forma, algo que revela em si modos determinados de ser, de acordo com a sua natureza. Esses modos determinados são as categorias. As categorias são não apenas modos de ser, mas modos do dizer compreensivo e compartilhador de sentido.

Este nome para as determinações-de-ser não é uma designação como qualquer outra, mas, nesta designação das determinações-de-ser como modos da enunciabilidade, reside uma interpretação particular do Ser. O fato de, desde há muito tempo, as determinações do Ser serem chamadas, no pensamento ocidental, “categorias” é a expressão mais nítida do que já acentuamos: o fato de a estrutura da coisa estar em relação com a estrutura do enunciado. O fato de outrora e ainda hoje a doutrina escolar acerca do Ser do ente, a “ontologia”, colocar como objetivo próprio à fixação de uma “doutrina das categorias”, exprime a interpretação originária do Ser do ente, quer dizer, da coisalidade da coisa, a partir do enunciado (Heidegger, 1987, p. 70).

Está em jogo na ontologia, então, a maneira como as coisas se mostram como elas mesmas e se tornam disponíveis, de acordo com o caráter mostrador da unidade, como algo permanente, presente à percepção, à captação e, por fim, à enunciação.

Eis o que é essencial: o pensamento como simples enunciar, o *lo/goj*, a *ratio*, é o fio condutor para a determinação do Ser do ente, quer dizer, para a determinação da coisalidade da coisa. “Fio condutor” tem, aqui, o seguinte significado: os modos de enunciabilidade conduzem o olhar em direção à determinação da presença, quer dizer, em direção ao Ser dos entes. (Idem, *ibidem*, p. 71).

O mostrar-se como ela mesma e assim permanecer sendo como tal é uma exigência sem a qual a coisa seria coisa alguma. Algo precisa estar aí como algo para que seja qualquer coisa para nós enquanto agentes e re-agentes compreensivos. Nesse sentido, de maneira explícita ou não, o que está em jogo na ontologia grega é como o conhecimento é possível e, dessa forma também, como uma ciência do universal é possível. Em outras palavras, como é possível algo que permaneça frente à profusão multifacetada dos dados sensíveis e voláteis da experiência.

Como a *ou)sia* descreve aquilo que perdura para além das transformações do mundo fenomênico, ou seja, como ela se encontra para além da lógica daquilo que está submetido à dinâmica da geração e da corrupção (*genesij te kai\ fgo/ra*), e como tudo o que se encontra na superfície se vê imediatamente sujeito a tais transformações, a *ou)sia* não pode ser nada superficial, mas precisa se mostrar como algo subjacente, como algo que se acha por debaixo da gama acidental dos dados empíricos. (Casanova, 2009, p. 62).

A ontologia grega é, dessa forma, a ontologia da coisa subsistente (*Vorhandensein*). A coisa que subsiste precisa estar em relação íntima com um tempo que transcende e atravessa o tempo comum da sucessão, pois que precisa ir além dele e, assim, permanecer. Naturalmente isso não interrompe o curso do tempo que sucede, tampouco o curso da vida que viceja. A permanência de algo que subsiste à mudança não pode ser, por isso, apenas uma exigência de uma vida contemplativa, mas algo que garante consistência à vida prática, de modo que os homens possam viver de modo equilibrado, mesmo que não precisem pensar em algo assim como a vida, Deus, ser, ente etc. Por isso, de acordo com Heidegger, a ontologia grega surge de uma necessidade premente ao homem, necessidade que advoga em nome do bem comum, ainda que a certos homens caiba apenas o benefício desse bem, enquanto a outros a tarefa elevada de se relacionar compreensivamente com esse bem pela reflexão.

Infelizmente não é possível desenvolvermos aqui todo o alcance da ontologia grega em geral e da aristotélica em particular, mas é importante dizer que a lida crítico-destrutiva de Heidegger com essa ontologia implica não apenas a sua desconstrução, mas, sobretudo, uma exposição dos elementos que a constituíram. É significativo para o nosso trabalho, porém, que Heidegger tenha pensado esta ontologia como uma ontologia da coisa subsistente e que, por isso, é adequada para se orientar aqueles entes que subsistem a si mesmos, mas inadequado para pensar o ente cujo caráter é a existência, isto é, o ser-aí.

A questão do ser não se dirige apenas às condições *a priori* de possibilidade das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão do ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. *Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido*



*do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental* (Heidegger, 2005, p. 37)<sup>24</sup>.

É nesse sentido que para Heidegger toda ontologia já sempre deveria partir daquele ente para quem faz sentido perguntar pelo ser e fundar assim uma ciência como a ontologia, pois que não fazê-lo seria pensar algo na indiferença para com a sua possibilidade interna.

Na tarefa de interpretar o sentido do ser, o ser-aí não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da ser-aí, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser (Idem, ibidem, p. 41).

A compreensão pré-ontológica do ser é aquela que se dá antes de qualquer elaboração teórica de apreensão do ser como fundamento da consistência do ente (substância) e indica que o ser-aí, antes de pensar algo como uma ciência do ser, já sempre é ele mesmo, ainda que numa indiferença teórica sobre como ele é ou deve ser e como as coisas são ou devam ser. Portanto, com a ontologia fundamental de Heidegger, a ontologia da presença constante, isto é, a ontologia do tempo do ser no aí, sede lugar, então, à ontologia do ser-aí no tempo. Nesse sentido, a ontologia fundamental não é apenas um novo estatuto para o ser, o sentido, mas também um novo estatuto para o tempo e com este a existência.

---

<sup>24</sup> Servimo-nos aqui da 15ª edição da tradução brasileira de *Ser e tempo* da Editora Vozes. Sem embargo, a palavra *Dasein*, ali traduzida por *pre-sença* será substituída pela

### 3 OS MODERNOS E O PROBLEMA DA METAFÍSICA

#### 3.1 A metafísica como a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano

##### 3.1.1 Descartes e o problema da metafísica

Descartes é considerado por muitos o fundador da filosofia moderna e isso não tanto por uma questão cronológica, mas, sobretudo, por uma questão da ordem dos princípios que fundaram e desenrolaram a sequência dessa filosofia. As *Meditações metafísicas*, obra central porque paradigmática para aquilo que se exigiu como conhecimento necessário para a verdade revelada à luz da clareza e da distinção, permanece como a fonte básica das questões que determinam aquilo que distinguimos como a atividade precípua da filosofia moderna: encontrar um fundamento sólido para as ciências. A questão do fundamento, que remonta ao problema da unidade de princípio, essa que reiteradas vezes mencionamos e que na filosofia moderna tem como o princípio da unidade a subjetividade, é ali formulado de maneira significativa:

Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar a sua realidade senão na causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma? (Descartes, 1973, § 16).

Guardadas as inúmeras questões levantadas pelo princípio de razão, sobre o qual discorreremos adiante, temos com esse princípio a repercussão da ideia de elevação, algo que já mencionamos enquanto discoríamos sobre a filosofia grega. A razão não nos permite enganar quanto ao fato de que o efeito não é a causa de si mesmo e que, portanto, a sua causa deverá estar em outro lugar, deverá ser algo de diverso do efeito. O princípio de causalidade, caro à filosofia aristotélica, é, assim, pensado por Descartes como manifesto pela luz natural de modo que ele é, por isso, evidente.

Daí decorre não somente que o nada poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito (Idem, ibidem, § 17).

Sem dúvida, algo não pode ser mais evidente que isso: tudo o que é, tem uma causa, pois, do contrário, teríamos de admitir que uma coisa pudesse ser o efeito do nada, isso que o bom senso só poderia admitir como absurdo. A causa, enquanto o princípio de algo, deve conter, então, tanta ou mais realidade do que aquilo de que é princípio e deve, por isso

também, trazer em si as condições pelas quais tudo o que é pode ser produzido, ou criado, por ela. O princípio do fundamento remonta, portanto, à questão aristotélica das causas, mas é pensada pela filosofia moderna não como um princípios entre outros, mas como o princípio dos princípios, de modo que o princípio do fundamento remete à ideia de uma causa suprema a partir da qual tudo é efeito, mesmo aquele efeito que é ou pode ser, eventualmente, uma causa.

Assim temos que Descartes pensa ser possível haver vários graus de causa, sendo que, de acordo com o grau de perfeição, o que é mais perfeito tem de ser, necessariamente, a causa do que é menos perfeito. Por isso, uma atividade que se volte de modo regressivo para a causa, para o princípio do fundamento, haverá de encontrar no espírito, na substância pensante, um grau maior de perfeição do que todas as outras coisas pensadas, mas não pode, de modo algum, estabelecer a substância pensante como causa suficiente, senão como causa eficiente do pensamento. Enquanto causa eficiente do pensamento, a substância pensante precisa ainda encontrar razão – princípios e causas – que a permita se assegurar da verdade, pois se é evidente que eu penso, não é de modo algum evidente que o meu pensamento esteja de acordo com a verdade clara e distinta. Isso porque não sendo a *substância pensante* causa de si mesma, senão da consciência de si, ela precisa buscar a sua causa em algo que lhe seja superior.

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar a sua origem de mim tão somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe<sup>25</sup>; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu

---

<sup>25</sup> “A aplicação do mesmo princípio de causalidade. Contendo um máximo de realidade objetiva, a ideia de Deus envia necessariamente a uma causa que conterà, no mínimo, um máximo absoluto de realidade formal. Como eu não posso ser essa causa, é mister concluir que Deus existe. Até agora procurava-se apenas, aparentemente, que ideia em mim podia ser reconhecida como investida de um valor objetivo. Acabamos de achá-la, mas achamos ao mesmo tempo a *primeira prova da existência de Deus pelos efeitos*. Este § 22 constitui uma volta decisiva. Pois a quarta verdade que acabamos assim de estabelecer não é da mesma ordem que as precedentes: ela confere, por exemplo, sua verdade ao *Cogito*, ainda que eu não pense nele atualmente. Ela abole o poder do Grande Enganador, para nos transferir ao de um Deus garante (sic) da verdade de minhas ideias claras e distintas. Veja-se, a respeito deste ponto, a obra de Guérault.”

que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita<sup>26</sup> (Idem, *ibidem*, § 22).

Com efeito, Descartes não poderia supor que o homem, ainda que dotado de razão, pudesse ser a causa de si mesmo, por isso buscou fundamentar um princípio ontológico que fosse a causa de si e de todas as outras coisas. A uma tal causa Descartes chamou de Deus e não hesitou em atribuir ao Deus *do conhecimento da verdade* todas aquelas “propriedades” que eram atribuídas ao Deus *da fé*. A questão de se um ou outro Deus é o mesmo ultrapassa o nosso alcance, mas isso não é o mais importante, importa sim que para um Deus pensado como a condição para fundamentação das ciências, fazer-lhe oferendas seria tão pouco produtivo quanto não crer nele, por isso o homem, consoante a sua orientação racional, deveria voltar-se para Deus de acordo com aquilo que nele, sob o ponto de vista do conhecimento, o aproxima de Deus, de acordo com aquilo que nele é manifestação do divino: a razão. A razão seria, dessa forma, o efeito mais evidente da manifestação de Deus como causa no homem, uma vez que ela é aquilo que no homem testemunha uma grandeza: o conhecimento que permite ao homem, inclusive, voltar-se para Deus, para os princípios e as causas, para as condições do conhecimento, em suma. Tal grandeza se manifesta em sua capacidade de medir, mediar, razoar, tomar algo em seu sentido próprio.

É assim que o princípio de causalidade é o princípio que toma as coisas na medida de sua condição, sendo, portanto, o princípio de razão e, enquanto tal, um princípio incondicionado: o princípio dos princípios. Que ele se apresente ao homem pelo axioma segundo o qual “o nada não pode ser a causa de qualquer coisa”, já é consequência racional da intuição de que “para tudo tem de haver uma razão” e que deve haver uma razão que seja a razão de ser da própria razão enquanto o seu efeito e dela mesma, enquanto a causa de si e de tudo que é racional. Nesse sentido, o princípio de causalidade que busca determinar causas para efeitos, supõe ainda um princípio que fundamente o princípio de causalidade, um princípio do fundamento. O princípio pensado como o princípio do fundamento, busca determinar o princípio dos princípios (das causas eficientes em geral) e, por isso, não é simplesmente eficiente, ou seja, aquilo que dá efeito, movimento, a algo, mas é, além disso –

---

<sup>26</sup> “É manifesto que tudo o que concebemos ser em Deus dessemelhante às coisas externas não pode vir ao nosso pensamento por intermédio destas próprias coisas, mas somente por intermédio da causa desta diversidade, isto é, Deus.” (*Terceiras Respostas.*)”

e, sobretudo –, suficiente: é a causa de si mesma e de tudo aquilo que pode ser a causa de qualquer outra coisa.

Assim, a razão humana não sendo ela o princípio de si mesma é, ainda assim, um princípio humano de sua razão, de sua consciência de si, isso porque ela é, como já dissemos, o efeito mais evidente (eu penso) da razão Divina, isto é, daquele princípio que fundamenta o conhecimento. Dessa forma, uma vez assegurado o princípio da razão humana, o conhecimento medido por esse princípio estaria, igualmente, assegurado, com as prerrogativas que um tal asseguramento enseja: clareza e distinção, necessidade e universalidade. O fato de que eu possa me enganar não refuta essa questão, mas apenas manifesta a minha imperfeição e, por conseguinte, de minha maneira de conhecer, e não a imperfeição do conhecimento mesmo.

Queremos, dessa forma, salientar uma questão: a da razão. Isso porque o pensamento cartesiano – arriscamos dizer – não busca determinar Deus como simplesmente um princípio do domínio objetivo, como uma unidade da natureza, como um princípio da realidade e do seu movimento. Não se trata, portanto, de uma reedição da ontologia aristotélica que busca orientar a ideia de princípio à realidade, princípio esse que sendo um princípio da realidade não se confunde com ela, mas a transcende, sem ter, contudo, por fonte nada que se confunda com a ideia moderna de razão ou subjetividade.

Descartes não pensa Deus como sendo, primeiramente e antes de tudo, a base da realidade – essa pensada como exterioridade –, mas, ao contrário, como sendo o fundamento da subjetividade pela qual a razão se orienta ao conhecimento da verdade, quando aquela razão se dispõe a conhecer com clareza e distinção, isto é, sem se orientar pelas coisas do mundo, mas pelo pensamento. Naturalmente, enquanto o fundamento para um sujeito que conhece a realidade, Deus é fundamento também da realidade conhecida; o homem, contudo, enquanto sujeito do conhecimento da realidade, em virtude do caráter finito de sua constituição, só pode se conectar à realidade voltando-se para o princípio mesmo da conexão. Esse voltar-se para o princípio que se orienta à razão é que é decisivo. Deus é, assim, a razão suficiente, uma vez que ele é o sumamente racional: ele não mede, ele é a medida, medida sem a qual o conhecimento humano estaria sujeito às contingências dos sentidos do corpo, que é uma máquina e que não tem entre as suas funções a de pensar, e da realidade, que enquanto a manifestação da diversidade padeceria da falta de um princípio de identidade que nos permitisse conectar a ela racionalmente.

O Deus de Descartes, responde, portanto, à necessidade da fundamentação de conhecimento que não padeça da finitude do homem e da dispersão dos dados da experiência

sensível, de modo que ele é a condição mesma para o conhecimento, uma vez que um conhecimento que não seja necessário e universal não é propriamente um conhecimento, mas a manifestação de uma causalidade onde, em cada caso, é possível emitir opiniões adequadas ou não. Assim, o conhecimento que Deus fundamenta não pode ter outra natureza que não seja a dele: onisciência. O ser supremo, na medida em que é onisciente, tem por objeto de seu conhecer o sumamente conhecível. O sumamente conhecível é, primeiramente, Deus e depois, de acordo com o grau de perfeição, aquilo que dele se deriva. O *eu penso*, a substância pensante, é, de acordo com um maior grau de perfeição e com o horizonte humano, o mais conhecível, uma vez que ele é o que permite o conhecimento não apenas de Deus, mas dele próprio enquanto sujeito do conhecimento.

A metafísica cartesiana é, assim, o esforço de fundamentar a filosofia como ciência, de modo que ela, a metafísica, é a ciência da ciência: a ciência dos primeiros princípios do conhecimento em geral. Essa ciência não se confunde com nenhuma ciência particular justamente porque ela não busca nenhum saber orientado aos domínios de objetos particulares, mas tem como o seu objeto o próprio conhecimento. Disso resulta que ela é muito mais um corpo de princípios que, partindo de certas indagações (método) sobre a possibilidade do conhecimento em geral (*mathesis universalis*), determina aquelas certezas que servirão de medida para todo saber orientado a um princípio fundamental (ciência).

A filosofia que segue a de Descartes, guardadas as peculiaridades de cada uma, orientar-se-á à questão do conhecimento nos termos mesmo da filosofia cartesiana, isto é, buscando uma positividade para um conhecimento seguro e rigoroso que atenda a necessidade de uma filosofia que seja a manifestação iniludível de uma ciência. Não se trata, contudo, de querer converter a filosofia em ciência, mas de manter a pretensão filosófica de se dispor ao universal, mas sem fundar os seus princípios em abstrações vazias de conteúdo positivo. A filosofia precisa ser, assim, a campo de princípios que tenha não apenas necessidade interna (axiomática), mas que, além disso, sirva positivamente aos interesses práticos das ciências particulares em geral. Enquanto ciência rigorosa ela, precisa, então, demonstrar a universalidade e a necessidade de seus princípios e tornar evidente por meio disso como tais princípios fornecem a medida para compreensão da realidade, da natureza.

### 3.1.2 Kant e o problema da metafísica

O pensamento de Kant floresce em meio à necessidade de fundamentar um conhecimento necessário e universal; além disso, toma parte em seu tempo uma profunda desconfiança quanto a tal possibilidade. Por isso, mesmo a despeito da filosofia de Descartes e de Leibniz, entre outras, e os esforços de mestres como Wolff e Baumgarten, vigora ainda em sua época a premência de certas questões: ***como o conhecimento é possível? Por meio de que fundamento os dados dispersos da experiência sensível se reúnem a unidade de um princípio e, de acordo com isso, podem ser conhecidos? Como o entendimento se liga aos objetos e os converte em conteúdo de conhecimento? Que leis ou que princípios garantem uma harmonia pela qual a realidade pode ser pensada?***

Kant não foi de modo algum alheio a tais indagações, mas podemos dizer que ele representou uma contenção no impulso filosófico de seu tempo, contenção que implicou em dar um passo atrás. Tal passo atrás, contudo, não quis ser, de forma alguma, um retrocesso nas pretensões originais da filosofia moderna, mas, diversamente, uma preparação para um avanço ainda maior. O recuo de Kant não é, portanto, uma recusa àquelas questões, mas uma ratificação daquelas pelo acréscimo de uma outra mais decisiva: será mesmo a metafísica possível?

Tal questionamento representou um impulso genuíno para o progresso da metafísica e para as questões que ela, tradicionalmente, levantou e foi acompanhada de uma análise detida e uma compreensão profunda da tradição da qual Kant tomou parte. Contudo, se a questão de Kant, a do conhecimento, era a mesma que a de seus predecessores modernos, tendo questionado a própria metafísica como a ciência do conhecimento, ele coloca o problema do conhecimento, e da verdade visada pelo conhecimento, numa posição central e com uma radicalidade sem precedente na história da filosofia. Com efeito, a questão do conhecimento é, especialmente, relevante porque com Kant, ela parece ter encontrado o seu lugar e, de acordo com esse lugar, ido muito além dela mesma.

Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações:

1. *Que posso saber?*
2. *Que devo fazer?*
3. *Que me é permitido esperar?* (Kant, A 805/B833).

Fica assim definido de maneira exemplar e incrivelmente direta aquilo a que a razão deve se dispor de maneira especulativa, prática e prático-teórica. Na lógica, porém – que não

é propriamente uma obra, mas anotações feitas para o curso de lógica ministrado por ele ao longo de seu percurso filosófico –, ele acrescenta uma quarta pergunta: *o que é o homem?*

A Filosofia (..) é, de fato a ciência da relação de todo conhecimento e de todo o uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade.

O domínio da filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões:

- 1) O que posso saber?
- 2) O que devo fazer?
- 3) O que me é lícito esperar?
- 4) O que é o homem?

À primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última.

O filósofo tem, por conseguinte, que poder determinar:

- 1) as fontes do saber humano.
- 2) a extensão do uso possível e útil de todo saber e, finalmente:
- 3) os limites da razão.

A última questão é a mais necessária, mas também a mais difícil, embora com ela não se preocupe o filodexo (Idem, 1999, AK 25/AK 26).

Kant acrescenta assim, de forma incrivelmente coerente, aquilo de que vai se ocupar em suas *Críticas*. Entretanto, para por em curso tais indagações, é necessário, antes de qualquer coisa saber se a metafísica, ciência do conhecimento “a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*”<sup>27</sup>, é possível. Caso a metafísica não fosse possível, nenhuma daquelas questões faria sentido e, de acordo com o que nos ensina Kant, também a filosofia e a ciência.

Por isso é tarefa precípua do projeto amplo da filosofia de Kant fundamentar a metafísica como ciência, isto é, como um saber universal e necessário, mas que, além disso, seja um conhecimento genuinamente humano. Por isso é parte central dessa fundamentação da metafísica como ciência a legitimação do saber, manifestado pela questão “*o que posso saber?*”, cuja fonte é uma outra questão “*o que é o homem?*”, tendo por meio daí a diretiva

---

<sup>27</sup> CRP XII.



precípua de repousar o conhecimento e a verdade sob a base sólida de uma auto legitimidade. A *Crítica da razão pura* que se empenha por essa legitimação é, então, a legalização dos poderes da razão porque não legisla para o diverso, mas busca definir de que modo ela própria pode, de acordo com a sua natureza, pensar o diverso. Mais do que isso ainda, ela é a condição para que a razão, na posse de seus limites, tenha em vista aquilo que, ultrapassando a sua razão, seja, ainda assim, uma necessidade para a razão. É dessa forma que, determinando os seus próprios limites, a razão lança luz, por meio disso mesmo, em suas fronteiras.

Não é outra coisa que Heidegger tem em vista quando aborda Kant: a tradição metafísica moderna. Kant aparece assim para Heidegger como um horizonte onde toda uma tradição pode ser vista em cores vivas. Por isso Heidegger buscou uma leitura da metafísica kantiana partindo de uma analítica das bases arquitetônicas da filosofia moderna, mas, ao mesmo tempo em que ele parte desta, é com vistas a esta que ele prossegue. Nesse sentido, uma arqueologia dos fundamentos de uma tal filosofia foi mais que necessária. Tendo isso em vista ele buscou tocar o centro nervoso da filosofia moderna: a questão do conhecimento. Dessa forma é que a metafísica moderna<sup>28</sup> e em especial a metafísica kantiana foi tomada por ele nos termos em que ela foi posta por Baumgarten<sup>29</sup> em sua *Metaphysica*, de 1739: *metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*. A metafísica é a ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento humano. Tal definição é importante não apenas porque ela expõe de maneira sucinta e inequívoca a metafísica moderna, no modo e na forma como ela é compreendida pela tradição leibniziana então em voga e cujos representantes eram Wolff e Baumgarten, mas também – e, sobretudo – porque ela não traz problemas para aquilo que vinha sendo compreendido por metafísica desde Descartes, tendo ainda resistido à empreitada kantiana que, ao buscar um fundamento sólido para a metafísica, de modo a conferir a esta a condição de ciência, não apenas ratificou a definição baumgartiana, mas a radicalizou cingindo o alcance da especulação metafísica aos limites daquilo que pode ser humanamente conhecido.

---

<sup>28</sup> Para a compreensão da metafísica moderna, especialmente a kantiana, indica-se, além de *Kant e o problema da metafísica*, *O que é uma coisa*, ambas as obras de Martin Heidegger

<sup>29</sup> Para importância de Wolff e Baumgarten para o racionalismo do século XVIII, ver §20 de *O que é uma coisa?* de Heidegger.

O manual de Baumgarten introduz-nos na configuração usual da metafísica no século XVIII que Kant tinha imediatamente de baixo dos olhos e que, finalmente, forçou a obra com que ele arrancou a metafísica da situação em que se encontrava e levantou de modo novo a questão acerca dela (Heidegger, 1987, p. 116).

Além disso, ela encontra na definição aristotélica de filosofia como a ciência dos *primeiros princípios e das primeiras causas* um ponto comum, ainda que este ponto seja da ordem da forma e não do conteúdo, uma vez que para a metafísica moderna a fonte dos princípios e das causas seja a subjetividade humana. A questão aqui é que tanto a metafísica grega (filosofia primeira) quanto a metafísica moderna pensam a vigência do ente enquanto tal na totalidade, seja ela fundamentada por uma dimensão auto instauradora (*physis*), seja ela fundamentada (instaurada) pelas condições *a priori* do entendimento (*meta*); pois, num caso e no outro, a “Metafísica é o questionamento que se lança para além do ente, a fim de recuperá-lo, enquanto tal e na totalidade, para a compreensão” (Heidegger, 2008, p. 129). Com respeito a isso e à passagem baumgartiana, vale considerar o que o próprio Heidegger diz sobre ela.

O círculo de visão, no qual Kant viu a metafísica e no interior do qual a sua fundamentação precisa começar pode ser caracterizado por meio da definição de Baumgarten: *metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*<sup>30</sup>.

Metafísica é a ciência que contém os primeiros fundamentos daquilo que o conhecimento humano apreende<sup>31</sup>. No conceito dos “primeiros princípios do conhecimento humano” reside uma ambiguidade peculiar e de início necessária. Ad *metaphysicam* referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis<sup>32</sup>. Os motivos e a história da formação e fixação desse conceito escolar da metafísica não podem ser apresentados aqui. Apenas uma rápida referência ao essencial deve revolver o conteúdo problemático desse conceito e preparar a compreensão da significação fundamental do ponto de partida kantiano da fundamentação<sup>33</sup> (Idem, *Kant e o problema da metafísica*).

---

<sup>30</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*. Ed. II 1743, §1.

<sup>31</sup> Metafísica é a ciência primeira, na medida em que contém os fundamentos normativos daquilo que o conhecimento humano representa.

<sup>32</sup> Op. cit. § 2.

<sup>33</sup> Depois do exemplo de H. Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie* (Sobre a ontologia de Christian Wolff), 1910, a relação de Kant com a metafísica tradicional foi investigada recentemente de maneira mais penetrante e abrangente. Cf. antes de tudo as investigações de H. Heimsoeth, *Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* (Os motivos metafísicos na formação do idealismo crítico). *Kanstudien* vol. XXIX (1924), p. 121 e segs.; além disso, *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert* (Metafísica e crítica em Chr. A. Crusius. Uma contribuição para a história ontológica prévia à *Crítica da razão pura* no século XVIII – Escritos da Königsberger Gelehrten Gesellschaft, ano III, classe de ciências humanas, caderno 3. 1926). – Além disso, a obra maior de M. Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert* (Kant como metafísico. Uma contribuição para a história da filosofia alemã no século XVIII) 1924. – Uma apresentação da filosofia kantiana com vistas à história da metafísica depois de Kant é feita por R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* (De Kant a Hegel), 2. volumes, 1921 e 1924; para a história da metafísica no Idealismo Alemão cf. também Nicolai

Não obstante, de acordo com a visão de mundo própria ao cristianismo, cuja presença e força são mobilizadores ainda na época da filosofia moderna – a despeito de essa filosofia ter pensado a si mesma como representante do renascimento do ideal humanístico greco-romano –, o ente é tomado como coisa criada, algo que pressupõe um ente supremo criador: Deus. De modo que a compreensão escolar da metafísica estava intimamente marcada por esta visão de mundo e foi pensada e desenvolvida, então, nos termos que esta visão exigia.

A metafísica ocidental pós-aristotélica não deve a sua formação à assunção e ao prosseguimento de um sistema aristotélico supostamente existente, mas à incompreensão da questionabilidade e abertura, nas quais Platão e Aristóteles deixaram os problemas centrais. Dois motivos determinaram preponderantemente a formação do conceito escolar citado e impediram cada vez mais que a problemática originária pudesse ser uma vez mais apreendida.

Um desses motivos diz respeito à estruturação de conteúdo da metafísica e provém da interpretação de mundo própria ao Cristianismo, uma interpretação marcada pela crença. Segundo essa interpretação, todo ente não-divino é algo criado: o universo. Dentre as criaturas, por sua vez, o homem possui uma posição insigne, na medida em que tudo depende da salvação de sua alma e de sua existência eterna. Assim, de acordo com a consciência cristã do mundo e da existência, o todo do ente se estrutura a partir de Deus, natureza e homem, com os quais logo se articulam a teologia, cujo objeto é o *summum ens*, a cosmologia e a psicologia. Elas constituem a disciplina da *metaphysica specialis*. Diferentemente dessa *metaphysica*, a *metaphysica generalis* (ontologia) tem por objeto o ente “em geral” (*ens commune*).

O outro motivo essencial para a formação do conceito escolar de metafísica diz respeito ao seu modo de conhecimento e ao seu método. Como a metafísica tem por objeto o ente em geral e o ente supremo, um objeto pelo qual “todo homem se interessa” (Kant), ela é a ciência que possui a mais elevada dignidade, a “rainha das ciências”. De acordo com isso, mesmo o seu modo de conhecimento precisa ser o mais rigoroso e puro e simplesmente obrigatório. Isso exige que ela se equipare a um conhecimento ideal. Como um tal conhecimento considera-se o conhecimento “matemático”. No sentido mais elevado, esse conhecimento é racional e apriorístico, porque independente de experiências contingentes, isto é, uma pura ciência racional (Idem, *Kant e o problema da metafísica*).

Com efeito, a metafísica, até Kant, ocupou-se sistematicamente de Deus, natureza e homem. Para Kant, no entanto, a definição baumgartiana é efetivamente significativa porque ela estabelece o homem e o conhecimento como os horizontes precípuos de uma consideração metafísica, no âmbito fundamental de uma *Crítica da razão pura*, isto é, de uma análise das condições racionais de todo e qualquer conhecimento possível. Kant, por sua vez, é especialmente importante para Heidegger, pois tendo definido o homem como horizonte

---

Hartmann, *A filosofia do idealismo alemão*, Parte I – 1923, Parte II – 1929. Uma tomada de posição crítica em relação a essas pesquisas não é possível aqui. Não podemos senão observar uma coisa: o fato de todas elas se manterem desde o princípio junto à concepção da *Crítica da razão pura* como uma “teoria do conhecimento” e exporem agora também, ao lado daí, a metafísica e os “motivos metafísicos”.

efetivo de realização de seu próprio conhecimento e, assim, da verdade que lhe é possível, o pensador de Königsberg teria dado um passo de grandes consequências em relação à tradição metafísica da qual ele tomou parte e ultrapassou.

A avaliação da razão pura deve ao mesmo tempo, tendo em vista a metafísica saída da razão pura, medir o modo como a metafísica, quer dizer de acordo com a definição, como a ciência dos fundamentos iniciais do conhecimento humano, é possível. Que é que acontece com o conhecimento humano e com a sua verdade? (Idem, 2008, p. 126).

É assim que, com Kant a tradição foi chamada a rever os seus pressupostos e mostrar com que direito a metafísica se arrogava à condição de uma ciência, quando, se definindo como uma ciência do conhecimento humano, dispôs-se a um conhecimento que avançava para além das fronteiras do humanamente concebível. Podemos dizer, por isso, que Kant não refuta a definição baumgartiana da metafísica, mas, ao contrário, partindo daquilo que é o seu pressuposto fundamental – o conhecimento humano –, busca mostrar como a metafísica vinha, até então, em nome do conhecimento humano, ultrapassando todos os limites do conhecimento humano mesmo.

A adesão de Kant a esse esquema revela que a razão pura que ele estava submetendo à crítica não era outra coisa senão a metafísica da escola wolffiana. Ele estava familiarizado com essa tradição através de suas preleções anuais sobre metafísica, iniciadas no inverno de 1755-56. Essas preleções estavam baseadas na *Metaphysica* de A.G. Baumgarten (1739), um texto substancialmente wolffiano na forma e no conteúdo. Em ICP (1764), Kant professa grande insatisfação com a metafísica wolffiana e sua dependência do princípio de contradição, assim como veio a expressar sua discordância benevolente com a crítica pietista a Wolff por Crusius. Em SV, Kant descreve as metafísicas de Wolff e Crusius como “castelos no ar” (p.342, p.329) mas, numa notável apóstrofe, declara que, apesar de tudo, “apaixonou-se” pela metafísica. Ele vê duas vantagens prometidas pela ciência: a primeira e a menos promissora é que “ela pode resolver os problemas suscitados pelo espírito inquiridor, quando usa a razão para espiar as mais escondidas e recônditas propriedades das coisas”; e a segunda, a mais importante, se bem que a menos apreciada vantagem, é que ela pode servir como “uma ciência dos *limites da razão humana*” (p.368, p.354). Com a confissão de que ainda não tinha determinado precisamente esse limite, Kant aponta para o projeto de estabelecer os limites da razão humana, tarefa que vai ocupá-lo durante os 15 anos seguintes e que resultou na CRP (Howard Caygill, 2000, p. 229).

O que há de relevante na disposição que levou Kant a desenvolver a sua crítica da razão pura, foi colocar de maneira radical o homem como o lugar de acontecimento do conhecimento, definindo, por meio disso, o homem como um animal metafísico, filosófico, portanto. Mas, além disso, Kant redefine o espaço para o pensamento e para tudo aquilo que ultrapassa os limites do conhecimento humano, buscando tornar legítimo com isso não apenas o conhecimento do homem, mas também o seu ímpeto natural de se dispor ao que ultrapassa aqueles limites.

Kant, assim, considera os limites e admite as fronteiras e se não deixou de legitimar a espontaneidade que provoca no homem o desejo de se dispor ao mais que humano, tratou também de alertar para os riscos de querer ir longe de mais. Seja como for, a maneira como Kant vai, de maneira singular e radical, subordinar o conhecimento aos limites do humano é o que desperta no pensamento de Heidegger uma intuição fundamental que resulta, nada mais nada menos, em sua obra prima: *Ser e tempo*.

Durante a elaboração da preleção ministrada no Semestre de Inverno de 1927/28 sobre a *Crítica da razão pura* de Kant, atentei para o capítulo sobre o esquematismo e vi aí uma conexão entre o problema das categorias, isto é, o problema do ser oriundo da metafísica tradicional e o fenômeno do tempo. Assim, entrou em jogo o questionamento de *Ser e tempo* como tomada prévia para a interpretação de Kant que procurei empreender. O texto kantiano tornou-se um abrigo para procurar em Kant um defensor da questão do ser levantada por mim (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*).

Importa atentar, no entanto, que Heidegger enxerga algo mais na metafísica kantiana. O decisivo da abordagem heideggeriana da metafísica de Kant é não vislumbrar ali uma pura e simples teoria do conhecimento. A *Crítica da razão pura* não trata de uma teoria do conhecimento ôntico, uma teoria da experiência, portanto, assim como o querem os neokantianos – algo que alimentou, inclusive, um debate acirrado em Davos, por ocasião de um encontro entre Heidegger e Ernst Cassirer –, mas, se a questão kantiana envolve de modo decisivo e radical algo assim como o conhecimento, a *Crítica* é, então, uma teoria do conhecimento ontológico, isto é, uma teoria do conhecimento da experiência, mas uma teoria do conhecimento ontológico da experiência possível, uma teoria do conhecimento das condições racionais de todo e qualquer conhecimento possível. Daí o fato de Kant não elaborar uma pura e simples crítica da razão, mas uma crítica da razão pura, isto é, perguntar pelas condições do conhecimento caso seja retirado toda matéria e todo o concurso da experiência comum.

O vocábulo alemão *Erkenntnistheorie* (teoria do conhecimento), frequentemente traduzido como epistemologia, também é pós-kantiano, e foi criado por K.L. Reinhold como parte de sua tentativa de transformar a filosofia crítica numa teoria da representação em *Letters on the Kantian Philosophy* (1790-92). Isso traduziu um termo usado por Baumgarten – *gnoseologia* – de que Kant tinha conhecimento e ao qual aludiu em algumas ocasiões insignificantes. Paradoxalmente, portanto, embora a filosofia de Kant viesse desde então a ilustrar a teoria do conhecimento, ou epistemologia, ele próprio não usou a palavra ou qualquer sinônimo dela. Isso sugere que a leitura da filosofia crítica como um projeto epistemológico é uma interpretação anacrônica, *post hoc*, baseada na preocupação do século XIX em distinguir entre epistemologia e ontologia. O próprio Kant descreveu a “Análítica transcendental” de CRP – o seu texto aparentemente mais “epistemológico” – como uma reformulação da ontologia (ver CRP A 247/8 303). Uma vez que a distinção anacrônica entre epistemologia e ontologia está suspensa, muitas das características desconcertantes de CRP tornam-se menos enigmáticas, como a asserção de que “as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da Experiência*” (CRP A 158/8 197). Desde

a perspectiva do século XIX, essa asserção é inexplicável, parecendo confundir as ordens ontológica e epistemológica (Howard Caygill, 2000, p. 114).

A *Crítica da razão pura* não é, contudo, uma *teoria do conhecimento ontológico* em detrimento de uma *teoria do conhecimento ôntico* (da experiência) que tivesse se desenvolvido antes dela e que ela buscou reformar. Ao contrário, ela é isso na medida em que leva o projeto ontológico da tradição ao lugar onde ela queria chegar: ao Ser do conhecimento, isto é: à subjetividade do sujeito, à razão pura.

Se falamos aqui em subjetividade do sujeito é porque o que está em questão não é uma pura e simples relação de *sujeitos* com *objetos* (ciência), mas, antes de tudo, o voltar-se do sujeito para o âmbito daquilo que na subjetividade fundamenta a atividade do sujeito, as regras segundo as quais o pensamento põe em curso o conhecimento. Se é verdade, no entanto, que a metafísica moderna, assim como a grega, trata do ente e do Ser, não é menos verdade também que ela não aborda simplesmente o conhecimento enquanto tal, mas o conhecimento como conhecimento das condições de ser em geral de tudo o que é.

Fundamentação da metafísica na totalidade chama-se desvelamento da possibilidade interna da ontologia. Este é o sentido autêntico, porque metafísico (ligado à metafísica como o único tema), daquilo que foi constantemente mal-interpretado sob o título da “revolução copernicana” de Kant. “Até aqui se supôs que todos os conhecimentos precisariam se retificar pelos objetos. No entanto, todas as tentativas de constituir a priori algo sobre esses objetos por meio de conceitos pereceram sob essa pressuposição. Por isto, tentemos ver uma vez se não avançamos melhor nas tarefas da metafísica por meio da assunção de que os objetos precisam se retificar pelo nosso conhecimento, que já é assim mais consonante com a possibilidade exigida de um conhecimento a priori dos objetos; um conhecimento que deve fixar algo sobre os objetos, logo que eles nos são dados”<sup>34</sup>.

Kant quer dizer com isto o seguinte: nem “todo conhecimento” é ôntico, e, onde um tal conhecimento ôntico se apresenta, ele só é possível por meio de um conhecimento ontológico. Por meio da virada copernicana, o “antigo” conceito de verdade no sentido da “adequação” (*adaequatio*) do conhecimento ao ente é tão pouco abalado, que esse conhecimento justamente o pressupõe, sim, que ele o fundamenta pela primeira vez. O conhecimento ôntico só pode se adequar ao ente (“objetos”), se esse ente enquanto ente já se acha antes manifesto, isto é, se ele é conhecido em sua constituição ontológica. Os objetos, isto é, a sua determinidade ôntica, precisa se retificar por esse último conhecimento. Manifestabilidade do ente (verdade ôntica) gira em torno do desvelamento da constituição ontológica do ente (verdade ontológica); nunca, porém, o conhecimento ôntico pode se retificar por si “pelos” objetos, porque ele não pode ter sequer um “pelo que” sem o conhecimento ontológico.

Por meio daqui fica claro: a fundamentação da metafísica tradicional tem o seu ponto de partida na questão acerca da possibilidade interna da ontologia enquanto

---

<sup>34</sup> B XVI (N. A.).

tal. Por que, contudo, essa fundamentação se transforma em uma “crítica da razão pura”? (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*).

*Precisamente porque todo e qualquer conhecimento efetivo de algo precisa ser previamente determinado como o que pode ser conhecido de algo.* O que pode ser conhecido de algo não é esse algo mesmo, isto ou aquilo nele mesmo, mas aquilo que de algo é em sua relação com a substância, isto é, com a sua forma ontológica. Nesse sentido, todo ente, já sempre é na relação com o caráter de ser que confere a ele a consistência sem a qual ele não poderia ser para o *eu* que *pensa* a substância. Dessa forma, mesmo o conhecimento ôntico se sustenta sobre a base do conhecimento ontológico, que já sempre e antecipadamente se estabelece como a sua condição. Assim, o conhecimento em geral depende do caráter ontológico do conhecimento que estabelece o modo de ser prévio do ente no entendimento, ou seja, tudo o que é já precisa estar dado *a priori*. É certo, todavia, que coisas podem se dar *a posteriori* – pela doutrina da sensibilidade Kant não fez outra coisa que provar isto –, mas eu não posso tomá-las *a posteriori*, senão quando tomo-as de acordo com as regras do entendimento segundo as quais elas fazem sentido para mim, como algo para mim, e não como objetos na pura indeterminação da experiência sensível. Não obstante, o conhecimento de um objeto da experiência sensível, mesmo que ele seja apenas possível para nós caso se conforme à unidade de um princípio onde a sua representação já se pressupunha, ainda não é o conhecimento que interessa à metafísica. Com esse tipo de conhecimento não se supera a metafísica dogmática, tampouco se refuta os céticos. Para que a metafísica seja possível, é necessário ainda fundamentar juízos que abrigam sínteses entre representações puras, isto é, que não tragam nada da experiência sensível. Para tanto é necessário poder pensar também uma sensibilidade pura, *a priori*, pois convém que se reconheça que toda síntese só se efetua pela sensibilidade. Porém, se a sensibilidade for apenas empírica o conhecimento racional, isto é, necessário e universal, é impossível.

[...] quando digo “a linha reta é o mais curto caminho”, “tudo aquilo que muda tem uma causa”, opero uma síntese *a priori* : afirmo B acerca de A supondo o primeiro necessária e universalmente ligado ao segundo. (B é, pois, ele próprio, uma representação *a priori*; quanto a A, pode sê-lo ou não.) Os caracteres do *a priori* são o universal e o necessário. Mas a definição do *a priori* é: independente da experiência. Pode acontecer que o *a priori* se aplique à experiência e, em certos casos, não se aplique senão a ela; mas não *deriva* dela. Por definição, não há experiência que corresponda às palavras “todos”, “sempre”, “necessariamente”... *O mais curto* não é um comparativo ou o resultado de uma indução, mas uma regra *a priori* pela qual gero uma linha enquanto linha reta. *Causa* também não é o produto de uma indução, mas um conceito *a priori* pelo qual reconheço na experiência alguma coisa que acontece (Deleuze, 2000, p. 4).

A tarefa precípua da metafísica é, assim, a de constituir sínteses *a priori*, isto é, sínteses entre princípios puramente racionais onde nada da experiência sensível toma parte. Mais que isso, como a ciência do universal e do necessário, a metafísica só terá confirmada a sua possibilidade interna caso tais sínteses sejam possíveis, isto é, caso sejam possíveis juízos sintéticos *a priori*, mais precisamente: caso seja possível sínteses racionais, ou seja, sínteses não empíricas.

Kant faz com que o problema relativo à possibilidade da ontologia remonte à questão: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” A interpretação dessa formulação do problema explica porque a fundamentação da metafísica é realizada como uma crítica da razão pura. A pergunta acerca da possibilidade do conhecimento ontológico exige uma caracterização prévia desse conhecimento. Em sintonia com a tradição, Kant concebe com essa formulação o conhecer como um julgar. Que tipo de conhecimento se encontra presente no compreender ontológico? Aí, o ente é conhecido. Todavia, o que é conhecido pertence ao ente, como quer que ele venha a ser experimentado e determinado. Esse “o-que-é” que é conhecido do ente é aduzido no conhecimento ontológico antes de toda experiência ôntica, apesar de precisamente para ela: ele é aduzido *a priori*. Um conhecimento que traz consigo o conteúdo quididativo do ente ou que desvela o próprio ente é denominado por Kant “sintético”. Assim, a pergunta acerca da possibilidade do conhecimento ontológico se transforma no problema da essência dos juízos sintéticos *a priori*. (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*).

De acordo com Heidegger, portanto, ao colocar o problema da metafísica como um problema da possibilidade de sínteses entre representações do entendimento, Kant coloca, ao mesmo tempo, o problema da metafísica como o problema da ontologia. E embora pareça que o próprio Kant busque reformar a ontologia, o que é buscado sob a alcunha de *analítica do entendimento puro* não é outra coisa que a fundamentação do conhecimento ontológico.

A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode *a priori* conceder mais que a antecipação da forma de uma experiência possível em geral e que, não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos. As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro. (Kant, 2002, A 247/B 304).

A investigação que se ocupa daquilo que escapa à experiência, mas que, ao contrário, se ocupa das condições prévias de tudo o que é, inclusive da experiência, Kant chamou de transcendental. O ente é algo possível à razão pura apenas porque esta o transcende e, por meio disso, o recupera em sua determinação, isto é, de acordo com princípios.



Kant denomina transcendental uma investigação que diz respeito à essência dessa síntese. “Denomino transcendental todo conhecimento que não se ocupa tanto com objetos, mas mais com o nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que esse deve ser possível a priori”<sup>35</sup>. Conhecimento transcendental não investiga, portanto, o próprio ente, mas a possibilidade da compreensão prévia de ser, o que significa ao mesmo tempo o seguinte: a constituição ontológica do ente. Ele diz respeito à ultrapassagem (transcendência) da razão pura em direção ao ente, de modo que a experiência possa agora pela primeira vez se tornar adequada a esse ente como um objeto possível (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*).

A questão da metafísica em Kant é, portanto, a questão da ontologia, enquanto ela é a questão do conhecimento transcendente ao domínio da mera experiência sensível, mas busca alcançar as condições *a priori* de ser de toda e qualquer experiência possível à razão cognoscitiva.

Portanto, nós compreendemos de maneira fundamentalmente equivocada o intuito da *Crítica da razão pura*, quando interpretamos essa obra como uma “teoria da experiência” ou mesmo como uma teoria das ciências positivas. A *Crítica da razão pura* não tem nada em comum com uma “teoria do conhecimento”. Se pudéssemos efetivamente deixar que a interpretação fosse considerada como uma teoria do conhecimento, então precisaríamos dizer: a *Crítica da razão pura* não é uma teoria do conhecimento ôntico (experiência), mas uma teoria do conhecimento ontológico. Mesmo com essa concepção que se encontra distante da interpretação dominante da estética e da analítica transcendentais, porém, ainda não tocamos no essencial: o fato justamente de a ontologia como *metaphysica generalis*, isto é, como parte fundamental da metafísica na totalidade, ser fundamentada e trazida pela primeira vez a si mesma. Com o problema da transcendência não se coloca uma “teoria do conhecimento” no lugar da metafísica, mas é a ontologia que é questionada com vistas à sua possibilidade interna (Idem, *ibidem*).

A ontologia é questionada com vistas à sua possibilidade interna, por isso a ontologia moderna é uma questão relevante para a compreensão do problema da metafísica moderna em geral e da metafísica kantiana em específico. Isso porque, ao colocar a possibilidade da metafísica subordinada à possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, Kant põe em jogo, ao mesmo tempo, a possibilidade do conhecimento ontológico e, assim também, a possibilidade da ontologia enquanto tal.

---

<sup>35</sup> B 25 (A 11).

### 3.2 Metafísica como ciência: da ontologia como teoria do conhecimento ontológico

A ontologia moderna não tem por outro objeto senão aquele mesmo da ontologia grega, ainda que os modernos nem sempre tenham abordado a questão central e objetiva de uma ontologia de maneira explícita. E isso não sem razão. Parece que na modernidade uma nova compreensão dos princípios que fundamentam o conhecimento tornou desnecessária uma discussão sobre algo vago assim como ser. Por isso, tem lugar ali uma discussão sobre o *princípio do fundamento*, sem que a discussão de um tal princípio traga consigo, necessariamente, de modo evidente e imediato, uma relação com a questão do ser. Com respeito a Kant, Heidegger chega a dizer que mesmo a questão do princípio do fundamento não é abordada de maneira direta.

Mas se o problema do fundamento está ligado às questões centrais da metafísica em geral, então deve também brotar onde não é explicitamente tratado na sua forma conhecida. Assim, Kant manifestou aparentemente um diminuto interesse pelo “princípio do fundamento”, embora o discuta expressamente tanto no princípio<sup>36</sup> do seu filosofar como também lá para o fim<sup>37</sup>. E, no entanto, ele está no centro da Crítica da Razão Pura (Heidegger, 1988, p. 13).

É verdade que a questão da ontologia está intimamente ligada à questão de como os efeitos e até mesmo certas causas se fundamentam num princípio mais geral pelo qual o diverso experimenta a consistência de algo como sendo ele mesmo. Naturalmente este “algo” não é a questão da ontologia, mas a questão é o princípio, o fundamento, a causa, a essência, que transcendendo a qualquer coisa assim como uma coisa determinada, define o seu espaço de realização. Vale considerar aqui uma definição cara à tradição metafísica e que reúne os esforços daqueles que pensaram de Descartes até Kant. É assim que Christian Wolff, contemporâneo de Alexander Baumgarten, e tão importante para Kant e a sua filosofia, escreve em sua *Ontologia*: principium dicitur id, quod in se continet rationem aulterius. Princípio é, portanto, aquilo que a razão contém em si de outro. Princípio é, dessa forma, aquilo que algo (efeito) requisita como a sua causa, o seu fundamento. O princípio de razão, célebre nos termos em que foi posto por Leibniz, mas que já, desde sempre, mobilizava os esforços filosóficos, é concebido como o princípio de todos os princípios, pois ele não diz

---

<sup>36</sup> *Principiorum primorum cognitionis metaphysicte nova dilucidatio*1755.

<sup>37</sup> *Sobre uma descoberta segundo a qual toda a nova crítica da razão se deverá tornar dispensável através de uma mais antiga*, 1790.

respeito ao princípio de qualquer coisa, mas é antes o princípio pelo qual todos os outros princípios se ordenam. Daí que a metafísica do sujeito é, necessariamente, a metafísica da subjetividade do sujeito, da mesma forma que a metafísica do objeto é a metafísica da objetividade do objeto. Dessa maneira entra em jogo aqui também uma idéia de transcendência que se encontra na base mesmo da filosofia grega e a sua filosofia primeira, uma vez que se ali a questão do princípio não está entregue ao sujeito cognoscitivo, tampouco está ao objeto cognoscível, mas é algo da ordem de uma estrutura da própria realidade, de uma unidade que subjaz a tudo o que é. Assim, pois, à transcendência da unidade de um princípio é o que chamamos de objetividade.

A questão é que a metafísica pensada dessa forma acaba por aproximar a *metafísica* moderna da *filosofia primeira* grega, mas não apenas dessa, como também da ontologia grega, uma vez que esta se define como a ciência do Ser como Ser e que, por isso, busca os primeiros princípios e as primeiras causas do Ser: o fundamento de tudo o que é e pode ser. O traço que marca o que há de característico na filosofia grega e na moderna, não passa, então, pela definição da ciência universal de que elas se servem, mas pelo lugar onde cada pensamento fixa o seu fundamento.

Com efeito, a filosofia primeira grega e a metafísica moderna partem da compreensão de que os primeiros princípios e as primeiras causas não se reduzem a aquilo de que é princípio e causa. Há, contudo, na própria cunhagem do termo tardio *metafísica*, ainda que de um modo não muito explícito, a manifestação de um traço negativo muito mais que distintivo, como é no caso da ciência postulada por Aristóteles. Enquanto a filosofia primeira de Aristóteles é a ciência dos primeiro princípios e das primeiras causas pelas quais algo é conhecido, de modo que os princípios e as causas não se reduzem aos seus efeitos, ainda que estejam intimamente ligados a eles, a *metafísica*, enquanto a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano, já parte, antecipadamente, de uma recusa aos efeitos daquilo de que se supõe a causa. A natureza – esta entendida como tudo aquilo que, não sendo o sujeito do conhecimento, está aquém dele e da capacidade de conhecer que lhe é característica –, é aquilo que a metafísica já deve sempre e antecipadamente ter superado, transpassado, transcendido, de maneira a se orientar as condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento, seja ele o conhecimento da natureza (ciência) ou o conhecimento daquilo mesmo que possibilita o conhecimento (filosofia). Há na metafísica moderna, portanto, um redimensionamento do problema do princípio, da causa, do fundamento. O fundamento agora vai corresponder não a uma estrutura da realidade, essa da qual o homem toma parte, mas a um princípio fundado na própria subjetividade humana, essa da qual a realidade é quem toma

parte, enquanto possível de ser conhecida por ela: a subjetividade. Em todo caso, seja na filosofia grega seja na filosofia moderna a questão do princípio, da causa, do fundamento, do ser, portanto, que reúne o diverso e dota-o de um sentido para compreensão é pensado como presença constante (Anwesenheit), como consistência (Beständigkeit), isto é: vigência. Agora, na modernidade, no entanto, o vigente não é algo da ordem da realidade (natureza), das coisas, mas da ordem do lugar onde as coisas podem estar presente como a coisa que é, do espaço onde a coisa se realiza de acordo com regras e de modo consistente, isto é, onde ela se apresenta significativamente: dotada de sentido. Este lugar: a subjetividade.

Aqui caberia a pergunta de por que a subjetividade se arroga a condição de possibilidade do conhecimento? A resposta, então seria esta: *porque sendo o conhecimento necessariamente humano, a realidade só pode se dar a conhecer assim, isto é, de acordo com a humanidade do sujeito cognoscitivo, e não de outra forma*. Mesmo a consideração de que seja possível existir outras formas de conhecimento, de que Deus, por exemplo, conhece de maneira absolutamente diversa do homem, não nos autorizaria a considerar que tais e tais conhecimentos estão disponíveis para nós. Contudo, os riscos que uma resposta como essa enseja não compensa a investida, por isso seria necessário, também ainda, uma maior explicitação e, em virtude disso, teríamos esta: ***porque a despeito da multiplicidade de entes, ela, a multiplicidade, nunca se nos apresenta genuinamente como pura e simples diversidade, ao contrário, ela já sempre se apresenta desde categorias fundadas em uma substância, isto é, em algo que é sempre o mesmo de um diverso em um múltiplo***. Nesse sentido, o diverso em um múltiplo é sempre desde um princípio de identidade que o reúne em uma substância que nos permite considerá-lo como algo e não como um outro de si. Dessa forma, a metafísica é a investigação dos primeiros princípios e das primeiras causas pelas quais algo se dá a conhecer e uma tal investigação se orienta pela unidade de princípio que se manifesta no fundamento, enquanto a coisa primária, e busca determinar as categorias fundamentais que sustentam a diversidade dos dados da experiência sensível reunindo-as à unidade de um princípio.

Ora, se assim é, parece que a metafísica moderna tem pouco ou nada de diverso da filosofia primeira grega e, no entanto, a metafísica moderna toca naquilo que há de mais central na filosofia primeira, isto é, na unidade do ser, cara ao pensamento de Aristóteles: *como o ser se mantém uno frente à multiplicidade de entes*. Contudo, a metafísica desenvolvida pela filosofia moderna pensa a unidade do ser como a unidade do pensamento e o pensamento como atividade característica do sujeito e o sujeito como a estrutura que orienta a singularidade do sujeito na sua atividade de pensar: ***eu penso***. Por isso, a metafísica

transforma a questão da *unidade do ser*, cara à filosofia primeira, na questão do *ser da unidade* e o ser da unidade é a subjetividade; por extenso: as estruturas *a priori* da subjetividade através das quais as coisas se ordenam segundo regras, princípios que lhes conferem sentido, isto é, a unidade de um princípio.

Até Descartes, tinha valor de “sujeito” qualquer coisa que subsistisse por si mesma; mas agora o “eu” torna-se um sujeito peculiar, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam agora como tais. Porque elas recebem, de modo matemático, pela primeira vez, a sua coisalidade, de uma relação fundante com os princípios mais elevados e com o seu “sujeito” (o eu), tais coisas são essencialmente aquilo que, em relação ao “sujeito”, permanece como um outro, que está em face dele como *objectum*. As próprias coisas tornam-se “objetos” (Heidegger, 1987, p. 108).

É de acordo com isso que, ainda antes de Kant, Descartes abandonou tudo aquilo que, até então, havia tomado como verdadeiro e medita, isto é, põe a si mesmo como o meio (método, meditação) para alcançar a primeira verdade na ordem da razão, verdade essa que não é nada mais nada menos do que aquele mesmo que medita, que duvida metodicamente, o *eu pensante*. Ele, no entanto, não encontra o *eu penso* como quem depois de trilhar um longo caminho chega a um lugar completamente novo. A questão não é a de partir de um ponto e chegar a outro. A tarefa cartesiana é muito mais a de remover as *impurezas* que embotavam a visão daquilo que já sempre esteve ali. Por isso, a *substância pensante* não é como um lugar aonde se quer chegar simplesmente, mas de onde se deve partir, de modo que ela não é encontrada, mas *descoberta*, *revelada* pela luz natural. Tal descoberta, no entanto, não se dá porque o *eu pensante* já, desde sempre, soubesse de si, mas porque, ao ter se *desvelado*, percebe que, mesmo antes de o saber, já era o seu fundamento, fundamento inclusive da própria ignorância de si, de forma que, só depois de se voltar para si meditativamente é que a própria ignorância se converte em um ignorar qualquer à luz da razão.

É sintomático que o ponto de partida desse reconhecimento de si seja a consideração imediata da sensibilidade como um meio imperfeito para a apreensão da verdade e que é, assim, portanto, assumida como a fonte dos pré-conceitos. Nesse sentido, o espírito não é mais fácil de conhecer do que o corpo, porque está mais facilmente acessível, mas porque o espírito é o que pode primeiramente ser conhecido, pois os corpos só poderiam ser conhecidos por ele, pelo espírito, e antes dele o que há é uma mera impressão mal fundada da existência

de qualquer coisa que não seja o próprio espírito – impressão que põe a verdade como algo da ordem da mera opinião.

Ora, se a noção ou conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto após ter sido descoberto não somente pela visão ou pelo tato, mas ainda por muitas outras causas, com quão maior evidência, distinção e nitidez não deverei eu conhecer-me<sup>38</sup>, posto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou qualquer outro corpo, provam muito mais fácil e evidentemente a natureza de meu espírito? E encontram-se ainda tantas outras coisas no próprio espírito que podem contribuir ao esclarecimento de sua natureza, que aquelas que dependem do corpo (como estas) não merecem quase ser enumeradas (Descartes, 1973, p. 106).

A questão é que, depois de revelar o fundamento mesmo da razão cognoscitiva, Descartes buscou ainda um fundamento para essa razão. Kant diria que ele depois de ter chegado ao ponto, ultrapassa-o; mas como ultrapassar o cognoscível implica alcançar o incognoscível, Descartes teria posto como objeto de razão qualquer coisa que está para além dos limites da razão.

Costuma-se sempre denominar como um traço particularmente característico o fato de a Modernidade não partir mais desde Descartes da existência de Deus e das provas da existência de Deus, mas sim da consciência, do eu. Em verdade vemos que o eu, a consciência, a razão, a pessoa, o espírito no centro da problemática moderna (Heidegger, 2003, p. 65 ss).

A despeito de ainda depender da prova da existência de Deus, Descartes é mais que o fundador da filosofia moderna, pois ele não representa apenas um momento vago do projeto que toma parte no interior desta filosofia, mas ele é, sobretudo, o pensador que escreve na história da filosofia moderna, de maneira incontornável, o princípio de que esta se serve, em geral, para conduzir as suas inquirições, uma vez que o *eu penso* cartesiano é o princípio da *razão pura* que fundamenta o *conhecimento ontológico*.

O “eu penso” é a razão, é o seu ato fundamental. O que é meramente criado pelo “eu penso” é simplesmente extraído da própria razão. A razão concebida deste modo é puramente ela própria, é razão pura (Heidegger, 1987, p. 109ss).

Conhecimento ontológico diz o conhecimento das condições do conhecimento em geral e não o conhecimento de um domínio de objetos qualquer da experiência sensível. Por

---

<sup>38</sup> “É a terceira verdade: o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Com efeito, obtenho imediatamente o conhecimento da existência e da natureza do meu espírito, ao passo que o meu pensamento me proporciona apenas a idéia clara e distinta dos corpos cuja existência ainda é problemática. Guérout comenta: ‘Quando Descartes declara que o ‘conhecimento da alma é o mais fácil dos conhecimentos, quer dizer que é a mais fácil das verdades científicas e o primeiro dos conhecimentos na ordem da ciência. Não quer dizer que ciência é mais fácil do que o conhecimento vulgar. A passagem do senso comum à ciência é, com efeito, a mais difícil das ascensões’”. (Descartes, I, p. 128.)

isso é tão importante para Heidegger a definição de metafísica da *Metaphysica* de Baumgarten, definição que ele cita mais de uma vez sobre a qual discorre de diversas formas.

O §1 diz: *metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*. “A metafísica é a ciência que contém (abrange) os primeiros fundamentos do conhecimento humano.” Esta determinação conceptual da metafísica provoca a aparência de, nela, se tratar de uma doutrina sobre o conhecimento, portanto, de teoria do conhecimento; mas, até agora, a metafísica vigorou como ciência do ente enquanto tal, quer dizer, do Ser do ente. Simplesmente, esta metafísica, tal como a antiga, trata do ente e do Ser e, no entanto, é característico que o conceito de Metafísica nada diga imediatamente sobre isso. Imediatamente não diz; mas a definição tão-pouco diz que o objeto da metafísica é o conhecimento enquanto tal. Devemos, precisamente, entender esta definição conceitual de modo que *cognitio humana* não signifique a capacidade humana de conhecer, mas o que se pode conhecer é o que é conhecido pelo homem, a partir da razão pura. É isto o ente. Trata-se de expor o seu “fundamento”, quer dizer, a determinação de fundo da sua essência, o Ser (Idem, *ibidem*, p. 117).

A metafísica moderna é, portanto, a ontologia do conhecimento humano e, de acordo com este, busca os fundamentos pelos quais o conhecimento ontológico – o conhecimento do fundamento, da causa dos efeitos em geral –, é possível. A razão pura é, por sua vez, a mais alta expressão do *eu penso* como a condição de possibilidade de apreensão de todas as coisas como coisas pensadas de acordo com regras, isto é, como coisas para mim, fenômenos, de acordo com aquilo que em mim permite perceber e compreender as coisas: a sensibilidade e o entendimento.

Em primeiro lugar, como posso esperar um conhecimento *a priori*, portanto uma metafísica, de objetos que são dados aos nossos sentidos, isto é, a *posteriori*? E como é possível conhecer segundo princípios *a priori* a natureza das coisas e chegar a uma fisiologia *racional*? A resposta é que não tomamos mais da experiência do que o necessário para nos dar um objeto, seja do sentido externo, seja do sentido interno. O primeiro caso acontece mediante o simples conceito de matéria (extensão impenetrável e sem vida); o segundo, pelo conceito de um ser pensante (na representação empírica interna: eu penso). De resto, em toda a metafísica destes objetos deveríamos abster-nos totalmente de todos os princípios empíricos que poderiam acrescentar ainda ao conceito qualquer experiência que servisse para formular um juízo sobre esses objetos (Kant, 2002, A 848/B 847).

Ao formular as coisas nesses termos Kant não diz, apenas e simplesmente, o que o homem *pode*, mas, inversamente, o que ele *não pode*, a saber: ter um acesso às coisas nelas mesmas. A *Crítica* enquanto crítica da razão pura denúncia esse estado de coisas, por isso a análise dos poderes da razão deve ser, necessariamente, a análise dos limites de seu poder. Mas, além disso, ela busca, ainda, determinar aquilo que ela, de acordo com esse limite, pode e como ela pode. Todas as coisas que são, são coisas para mim, o *ser-para-mim* é aquilo que, de acordo com as minhas faculdades, pode ser apreendido de acordo com as formas da sensibilidade – o tempo e o espaço – e que enquanto algo submetido às regras de minhas faculdades de compreensão (entendimento) é um fenômeno e não uma coisa em si.

Este ensaio dá resultado e promete o caminho seguro da ciência para a metafísica, na sua primeira parte, que se ocupa de conceitos *a priori*, cujos objetos correspondentes podem ser dados na experiência conforme a esses conceitos. Efetivamente, com a ajuda desta modificação do modo de pensar, pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, o que é ainda mais, dotar de provas suficientes as leis que *a priori* fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência; ambas as coisas eram impossíveis seguindo o processo até agora usado. Porém, desta dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da Metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte; ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente a questão mais essencial desta ciência. Porém, a verdade do resultado que obtemos nesta primeira apreciação do nosso conhecimento racional *a priori* é-nos dada pela contra-prova da experimentação, pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis (Idem, ibidem, CRP B XIX).

A coisa em si pode, ainda assim, ser suposta pelo pensamento como algo sem o qual não se daria a aparição de qualquer coisa como fenômeno (aparência), “Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse”. (Idem, ibidem, B XXVI/XXVII). A coisa em si é, portanto, algo vedado ao entendimento como conteúdo de conhecimento dos simples objetos da experiência, mas liberado ao pensamento como índice da intuição sensível que nos dá objetos como coisas para nós. Por isso é que a coisa em si, a despeito de não poder ser conhecida, deve ser pensada, isto é, suposta como o caráter iniludível de manifestação das aparências como representações sensíveis.

A *Crítica da razão pura* é, dessa forma, enquanto análise da razão, uma atividade que não pode e nem deve querer poder ir além de si mesma. Por isso a metafísica como ciência deve ser capaz de provar a necessidade dos juízos sintéticos *a priori*, mas sem a pretensão de que tais juízos sejam transcendentem à razão, senão à experiência. Pois se é verdade que todo conhecimento começa na e com a experiência, nem todo conhecimento é empírico e mesmo o conhecimento que traz em si algo de empírico, para que seja, efetivamente, um conhecimento, depende das regras da razão, estas sem as quais ele estaria entregue a mais pura indeterminação. Além disso, todo o conhecimento que tem por princípio a experiência não pode erguer para si a pretensão de universalidade e necessidade exigida pela ciência. É nesse sentido que a questão de Kant não é a do conhecimento, simplesmente, mas das condições ontológicas de um conhecimento que seja necessário e universal, que não padeça das contingências da experiência comum. A fundamentação da metafísica como ciência é, por conseguinte, a fundamentação do conhecimento ontológico como ciência. A ciência enquanto o conhecimento do conhecimento pressupõe, então, um sujeito transcendental, isto é: uma consciência pura. Uma consciência pura só pode saber estritamente o que pode, por isso Deus,



alma, mundo e liberdade não podem ser objeto de uma tal ciência. Se, no entanto, anos mais tarde, foi possível a Hegel fundamentar a ciência como consciência absoluta, como um saber absoluto, portanto, é porque em sua disposição filosófica não havia espaço para o incognoscível.

O incognoscível em Kant, porém, não é puro e simplesmente negativo, mas é o índice da positividade do saber de um ente cujo horizonte é a finitude. A determinação do que o homem não pode, estabelece, assim, uma medida para o saber que orienta a sua possibilidade de expansão, ao mesmo tempo em que o legitima. Por isso, Kant buscará fundamentar a metafísica como ciência possível ao homem de acordo com os limites do conhecimento humano, mas buscará algo que, mesmo a despeito dos limites, seja um acréscimo de verdade ao conhecimento humano e que ainda seja tal acréscimo com necessidade e universalidade. Para cumprir requisitos tão imodestos, haveria de ser possível pensar sínteses *a priori*: juízos que representam um acréscimo ao conhecimento com necessidade e universalidade. Os juízos sintéticos *a priori* são aqueles que não padecem da esterilidade dos juízos analíticos – que são meramente explicativos e que, por isso, não acrescentam uma nova verdade ao conhecimento –, tampouco padecem da insuficiência dos juízos sintéticos *a posteriori* – que embora representem um acréscimo de saber ao conhecimento, são contingentes e restritos às circunstâncias da experiência sensível.

A fundamentação dos juízos sintéticos *a priori* seria, efetivamente, o trunfo mais eficaz da filosofia crítica kantiana, pois ela não apenas confirmaria a condição da metafísica como ciência, mas também, por meio disso, poria termo na metafísica dogmática, bem como seria uma resposta inexorável às investidas céticas. Para tanto Kant precisou tão-somente redimensionar o problema da ontologia que estava na base da metafísica tradicional. O problema de base da metafísica tradicional era determinar de modo suficiente o fundamento do *princípio de razão*, isto é, o *princípio de causalidade*. Tal problema alimentou as investidas céticas, sobretudo as de Hume, contra a pretensão metafísica de fundamentar conhecimentos claros e distintos, necessários e universais à luz da razão.

À primeira vista, nada pode parecer mais ilimitado do que o pensamento humano, que não só escapa a todo poder e autoridade humana, mas não se restringe sequer aos limites da natureza e da realidade. Formar monstros e ligar formas e aparências incongruentes não custa mais trabalho à imaginação do que conceber os objetos mais naturais e familiares. E, embora o corpo esteja preso a um planeta sobre o qual se arrasta com dor e dificuldade, o pensamento nos pode transportar no espaço de um instante às mais longínquas regiões do universo – e mesmo além do universo, no caos sem fronteiras, em que se diz que a natureza jaz em total confusão. É possível conceber o que nunca foi visto ou ouvido, e não há nada que não alcance o poder do pensamento, salvo o que implica uma contradição absoluta.

Mas, embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, examinando o assunto mais de perto vemos que em realidade ele se acha encerrado dentro de limites muito estreitos e que todo poder criador da mente se reduz à simples faculdade de combinar, transpor, aumentar ou diminuir os materiais fornecidos pelos sentidos e pela experiência. Quando pensamos numa montanha de ouro, não fazemos mais do que juntar duas ideias compatíveis entre si, *ouro* e *montanha*, que já conhecíamos anteriormente. Podemos conceber um cavalo virtuoso, pois os nossos sentimentos nos levam à concepção de virtude, e esta pode se unir à figura e forma de um cavalo, que nos é familiar. Em resumo, todos os materiais do pensamento derivam da sensação interna e externa; só a mistura e composição destas dependem da mente e da vontade. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vivas (Hume, 1973, 13).

Como vimos, Hume subordina a razão àquilo que ela pode perceber das coisas sendo capaz, apenas, de “combinar, transpor, aumentar diminuir os materiais fornecidos pelos sentidos e pela experiência”. A grade virada do pensamento kantiano não se dá, contudo, por uma simples refutação da sensibilidade humiana como uma fonte de conhecimento, mas o dimensionamento da sensibilidade em relação ao entendimento. É verdade que para Kant as sensações não podem ser a fonte do conhecimento racional, do conhecimento ontológico, isto é, do conhecimento da causa, mas também é verdade que a sensibilidade é pura e simplesmente a faculdade das sensações, ela é, na verdade, uma faculdade pela qual recebemos os objetos da experiência sensível inclusive: intuições empíricas; mas não apenas isso, a sensibilidade é também a faculdade pela qual recebemos intuições puras, estas que nos permitem representações puras, isto é, sem qualquer coisa da experiência sensível. É certo, de qualquer forma, que a sensibilidade não é intelectual, mas, em todo caso, o entendimento sem as formas da sensibilidade é vazia daquilo que precisa supor para entender, seja de forma pura ou empírica.

Se chamarmos *sensibilidade* à *receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento. Nem por isso se deverá confundir a sua participação; pelo contrário, há sobejo motivo para os separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Eis porque distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, que é a estética, da ciência das regras do entendimento, que é a lógica (Kant, 2002, B 75/A 51).

Ora, a doutrina da sensibilidade kantiana é o ponto mais alto da fundamentação de um problema que, como já dissemos, é caro à metafísica tradicional: a fundamentação do *princípio de razão*. Sem a doutrina da sensibilidade ter-se-ia que aceitar a provocação indigesta ao pensamento impetrada por Hume.

Suponha-se que uma pessoa, embora dotada das mais vigorosas faculdades de razão e reflexão, seja trazida repentinamente a este mundo. É certo que tal pessoa observaria de imediato uma sucessão contínua de objetos e um fato sucedendo a outro; não seria, porém, capaz de descobrir nada mais. A princípio, não haveria raciocínio que a conduzisse à ideia de causa e efeito, já que os poderes particulares graças aos quais se realizam todas as operações naturais não se manifestam aos sentidos; nem é razoável concluir, simplesmente porque um acontecimento em determinado caso precede um outro, que o primeiro é a causa e o segundo é o efeito. A conjunção dos dois pode ser arbitrária e casual. Talvez não haja razão para inferir a existência de um do aparecimento do outro. Numa palavra: sem mais experiências, tal pessoa não poderia fazer uso de conjectura ou de raciocínios a respeito de qualquer questão de fato ou ter certeza de qualquer coisa além do que estivesse imediatamente presente à sua memória e aos seus sentidos.

Supondo-se, agora, que esse homem adquiriu mais experiência e viveu no mundo o tempo suficiente para ter observado uma conjunção constante entre objetos ou acontecimentos familiares: qual é o resultado dessa experiência? Ele infere imediatamente a existência de um objeto do aparecimento do outro. E, sem embargo, nem toda a sua experiência lhe deu qualquer ideia ou conhecimento do poder secreto pelo qual um objeto produz o outro; e tampouco é levado a fazer essa inferência por qualquer processo de raciocínio. No entanto, é levado a fazê-la; e, ainda que esteja convencido de que o seu raciocínio nada tem que ver com essa operação, persiste na mesma linha de pensamento. Há algum outro princípio que o determina a tirar essa conclusão.

Esse princípio é o *costume* ou o *hábito*. Com efeito, sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, dizemos que essa propensão é um efeito do *hábito*. Ao empregar esta palavra, não pretendemos dar razão primária de um tal propensão. Limitamo-nos a apontar um princípio da natureza humana, que é universalmente admitido e bem conhecido pelos seus efeitos. Talvez não seja possível levar mais avante as nossas indagações ou pretender indicar a causa dessa causa; talvez devamos contentar-nos com ela como o princípio básico deduzido de todas as nossas conclusões da experiência. Demo-nos por satisfeito em ter chegado até aí e não nos queixemos da estreiteza de nossas faculdades, que não nos pode levar mais longe. E é certo que aqui avançamos uma proposição muito inteligível, pelo menos, senão verdadeira, ao afirmar que após a conjunção constante de dois objetos – por exemplo, calor e chama, peso e solidez – somos levados tão-somente pelo costume a esperar, após um deles, o aparecimento do outro. Esta hipótese parece ser, mesmo, a única que resolve a dificuldade: por que tiramos de mil exemplos uma inferência que não podemos tirar de um só exemplo, a todos os respeitos igual aos outros. A razão é incapaz de variar desse modo. As conclusões que tira da consideração de um círculo são as mesmas que tiraria da observação de todos os círculos do universo. Mas ninguém, ao ver um único corpo mover-se depois de ser impelido por outro, poderia inferir que todos os corpos se moverão sob um impulso semelhante. Todas as inferências derivadas da experiência, por conseguinte, são efeitos do costume e não do raciocínio.

O hábito é, pois, o grande guia da vida humana. É aquele princípio único que faz com que nossa experiência nos seja útil e nos leve a esperar, no futuro, uma sequência de acontecimentos semelhante às que se verificam no passado. Sem a ação do hábito, ignoraríamos completamente toda questão de fato além do que está imediatamente presente à memória ou aos sentidos. Jamais saberíamos como

adequar os meios aos fins ou como utilizar os nossos poderes naturais na produção de um efeito qualquer. Seria fim imediato de toda ação, assim como da maior parte da especulação.

Mas talvez venha a propósito observar aqui que, embora nossas conclusões derivadas da experiência nos transportem além de nossa memória e de nossos sentidos e nos deem certeza sobre fatos ocorridos nos mais distantes lugares e nas mais remotas épocas, é necessário que algum fato esteja sempre presente aos sentidos e à memória para daí começarmos a tirar essas conclusões. O homem que numa região deserta encontrasse as ruínas de um edifício pomposo concluiria que essa região fora cultivada em prístinos tempos por habitantes civilizados; mas, se nada dessa natureza se lhe apresentasse, não poderia fazer jamais tal inferência. Aprendemos da história os acontecimentos de eras passadas; mas para isso é preciso perflustrar os volumes em que estão contidos esses conhecimentos e transportar nossas inferências de uma fonte para outra, até chegarmos às testemunhas oculares e espectadores desses fatos distantes. Numa palavra, se não nos baseamos em algum fato presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos; e, como quer que os elos particulares se ligassem uns aos outros, a cadeia toda de inferência não teria nada que sustentasse, nem poderíamos nós, por meio dela, chegar ao conhecimento de qualquer existência real. Se eu vos perguntar por que acreditais num fato particular que estais relatando, deveis dar-me alguma razão disso; e essa razão será algum outro fato ligado a ele. Mas, como não podeis proceder desse modo até o infinito, deveis terminar em algum fato que esteja presente à vossa memória ou aos vossos sentidos; ou então admitir que vossa crença é inteiramente sem fundamento.

Qual é, pois, a conclusão de tudo isso? Uma conclusão simples, embora, devemos confessá-lo, bastante afastada das teorias filosóficas comuns. Toda crença numa questão de fato ou de existência real deriva de algum objeto presente à memória ou aos sentidos, e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro. Ou, em outras palavras: após descobrir, pela observação de muitos exemplos, que duas espécies de objetos, como a chama e o calor, a neve e o frio, aparecem sempre ligadas, se a chama ou a neve se apresenta novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar o calor ou o frio e a *acreditar* que tal qualidade realmente existe e se manifestará a quem lhe chegar mais perto. Essa crença é o resultado necessário de ser a mente colocada em tais circunstâncias. É uma operação da alma, quando nos encontramos em tal situação, tão inevitável quanto sentir a paixão do amor quando recebemos benefícios; ou do ódio quando somos injuriados. Todas estas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou do entendimento são capazes de produzir ou de impedir. (Hume, 1973, 35/36/37/38).

Por extensa que seja a passagem, ela nos parece necessária. Hume que acordou Kant de seu sono dogmático fundamenta as asserções em geral na observação da experiência e a relação entre causa e efeito no hábito que resulta desta observação. Kant, entretanto, enxergou no desafio cético de Hume uma saída para a metafísica dogmática, isso porque as palavras de Hume faziam bastante sentido, mas sem que com isso fosse capaz de cessar o interesse humano pela metafísica, isso porque simplesmente ela nos diz respeito.

*Hume* partiu essencialmente de um único, mas importante conceito de metafísica, a saber, a *conexão de causa e efeito* (portanto, também os seus conceitos consecutivos de força e ação, etc.), e intimou a razão, que pretende tê-lo gerado no seu seio, a explicar-lhe com que direito ela pensa que uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que uma outra também deva ser posta; pois é isso o que diz o conceito de causa. Ele provou de modo irrefutável que é absolutamente impossível a razão pensar *a priori* e a partir dos conceitos uma tal relação, porque esta encerra uma necessidade; mas, não é possível

conceber como e que, porque algo existe, também uma outra coisa deva existir necessariamente, e como e que *a priori* se pode introduzir o conceito de uma tal conexão. Daí concluía ele que a razão se iludia inteiramente com este conceito, considerando-o falsamente como seu próprio filho, quando nada mais é do que um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar uma necessidade subjetiva daí derivada, isto é, um habito, por uma necessidade objetiva fundada no conhecimento. Daí tirava a conclusão: a razão não tinha a capacidade de pensar tais conexões, mesmo só em geral, porque então os seus conceitos seriam simples ficções e todos os seus conhecimentos pretensamente *a priori* não eram senão experiências comuns falsamente estampilhadas, o que equivale a dizer que não há, nem pode haver metafísica. (Kant, 1987, p. 14ss)

O golpe desferido por David Hume no princípio do fundamento não poderia ser mais significativo para Kant. Pois, o ceticismo bem fundamentado de Hume – por paradoxal que pareça a expressão *ceticismo fundamentado* – proporcionou menos um embaraço que uma ocasião ideal para ratificação kantiana do princípio do fundamento. Acontece que os resquícios da filosofia escolástica e uma tendência em buscar fundamentar as possibilidades humanas – e de tudo o que é humano – em Deus, partindo da questão de que para todo o efeito existe uma causa e que o homem, em virtude de sua finitude e imperfeição, não poderia ser a causa de si mesmo, representava um resíduo de uma filosofia objetivista, uma vez que ela baseava o princípio de seu fundamento em algo transcendente ao sujeito e ao objeto e, de acordo com isso, assumia Deus como a instância criadora, ou produtora, tão bem do cognoscitivo quanto do cognoscível. Essa posição, que teve força em grandes linhas da filosofia moderna até Kant, caracterizou o que o pensador alemão chamou de dogmatismo e que proporcionou o ataque humiano. Não obstante, a questão da subjetividade do sujeito já, mesmo antes de Kant, tomou parte da filosofia moderna, mas parece que faltou a ela a radicalidade de pensar essa subjetividade como sendo a fonte da possibilidade do conhecimento humano, e assim não buscar uma outra procedência para aquilo que, se manifestando como o seu próprio limite, só permitiria pensar qualquer coisa que não fosse ele mesmo como uma fronteira a ser respeitada por aquela limitação. Faltou, portanto, àquela filosofia, tomar a subjetividade do sujeito de acordo com algo como uma *razão pura*. Assim, com uma crítica da razão pura Kant pretendia tornar desnecessário pensar o conhecimento humano como um efeito imperfeito de uma causa perfeita – isto é: Deus – e dá, dessa forma,

ao problema do conhecimento a positividade de uma ciência, de modo que só agora, então, a metafísica poderia se pôr na ordem de um verdadeiro progresso<sup>39</sup>.

É dessa forma que Kant, num esforço por salvar a metafísica do poder corrosivos do ceticismo, bem como das contradições da metafísica dogmática, desenvolve uma metafísica como *crítica da razão pura* e uma ontologia como a *analítica do entendimento puro*. A *Crítica da razão pura* deveria ser, precisamente, a obra cuja atividade precípua fosse, justamente, a analítica do entendimento puro. na analítica do entendimento puro vem à tona justamente aquilo pelo que o entendimento puro pode ser assim como é: a intuição pura. A intuição pura cujo recinto é a sensibilidade pura é a condição sem a qual todo e qualquer conhecimento seria empírico, assim como queria Hume. Com efeito, Hume não pôde pensar em algo como uma sensibilidade a priori, porém não apenas ele, mas também toda a metafísica dogmática. Se para a metafísica dogmática a sensibilidade era a fonte dos pré-conceitos, para os céticos ela era a fonte de impressões e sensações características à imprecisão do conhecimento humano. Por isso, deveria ser absurdo, tão bem para os céticos, quanto para os dogmáticos, pensar uma sensibilidade que nos fornece as medidas do entendimento puro. E, no entanto, é por que se encontra em nosso espírito uma sensibilidade *a priori* que não apenas o conhecimento puro, ontológico, é possível, mas também o conhecimento empírico, ôntico, este que é ontológico, na medida em que o conhecimento dos entes é, propriamente, o conhecimento da condição de ser do ente. Em todos os casos o conhecimento deve ser previamente determinado de acordo com as regras que fazem dele o conhecimento efetivo de algo, mesmo dos objetos da experiência sensível.

Se perguntarmos agora: quais são esses objetos?, vemos imediatamente que seria contraditório responder “as coisas em si”. Como é que uma coisa *tal qual ela é em si* poderia ser submetida à nossa faculdade de conhecer e pautar-se por ela? Só o podem em princípio os objetos *tais como eles aparecem*, ou seja, os “fenômenos”. (Assim, na *Crítica da Razão pura*, a síntese *a priori* é independente da experiência, mas não se aplica senão aos objetos da experiência.) Vê-se, pois, que o interesse especulativo da razão incide naturalmente sobre os fenômenos e apenas sobre eles. Não se creia que Kant tem necessidade de longas demonstrações para chegar a este resultado: é um ponto de partida da Crítica, o verdadeiro problema da Crítica da Razão pura começa para lá dele. Se só houvesse o interesse especulativo, seria

---

<sup>39</sup> Com respeito à questão da suposição de um Ser supremo como princípio fundamental de todo efeito ver Capítulo III – O ideal da razão pura (A 568 B 596), especialmente as seções: quarta (Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus), quinta (Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus) e sexta (Da impossibilidade da prova físico-teológica).

bastante duvidoso que a razão se empenhasse alguma vez em considerações sobre as coisas em si (Deleuze, 2000, p. 5).

Os objetos da experiência são, precisamente, os objetos da experiência possível, isto é, os objetos do conhecimento humano enquanto este conhecimento é determinado pelas condições da objetividade do objeto na livre concorrência entre a espontaneidade do entendimento e na receptividade da sensibilidade, esta que fornecendo ao entendimento as condições para as sínteses *a priori* – intuições puras –, torna o entendimento o legislador das sínteses *a posteriori*, isto é, da experiência sensível em geral – intuições empíricas.

É somente na medida em que o entendimento puro se mostra como entendimento servo da intuição pura, que ele pode permanecer o senhor da intuição empírica (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*).

A ontologia é assim a ciência das condições prévias dos acontecimentos em geral. E, enquanto a ciência das condições prévias, ela deve dar conta, naturalmente, de tais condições, mas não apenas, ela precisa determinar como e quanto tais condições se aplicam. Tomam parte nessa ciência as condições prévias da receptividade dos objetos, bem como as condições prévias da espontaneidade do entendimento que reúnem o diverso do objeto na unidade do conceito.

De acordo com Heidegger, no entanto, a ontologia de Kant não é apenas uma ontologia das condições da experiência possível em geral, mas ela é, sobretudo, uma ontologia fundamental. Ela é assim uma ontologia do conhecimento ontológico, isto é, das condições de ser dos entes na totalidade, mas também uma ontologia de tais condições que tem por horizonte a finitude humana. Por isso, deve tomar parte nessa ontologia, de alguma forma, a manifestação de uma tal finitude.

Pois bem, como a essência do conhecimento reside primariamente na intuição e como a essência finita do homem encontra-se como tema<sup>40</sup> para toda a fundamentação da metafísica<sup>41</sup>, Kant prossegue imediatamente em articulação com a primeira frase da crítica: “Essa (a intuição), porém, só tem lugar, na medida em que o objeto nos é dado; algo assim, por sua vez, ao menos para nós homens, só é possível por meio do fato de o objeto afetar de certa maneira o nosso ânimo”<sup>42</sup>. O “ao menos para nós homens” só é, em verdade, introduzido na segunda<sup>43</sup> edição. Ele

---

<sup>40</sup> Não é expressamente tema; ao contrário, o tema é o conhecimento; cf. acima p. 20.

<sup>41</sup> Como disposição natural do homem.

<sup>42</sup> A 19, B 33.

<sup>43</sup> Sim, justamente *ainda* também nela!

não torna senão mais compreensível o fato de o conhecimento finito ser desde o princípio o tema na primeira edição.

Uma vez que assume a intuição humana como finita, mas a possibilidade de um “recebimento” acolhedor exige afecção, os instrumentos efetivos da afecção, os “sentidos”, são necessários. A intuição humana não é “sensível” porque sua afecção acontece por meio dos instrumentos dos “sentidos”, mas o inverso é verdadeiro: uma vez que nosso ser-aí é um ser-aí finito – que existe em meio àquilo que já é e é entregue a ele –, ele<sup>44</sup> precisa necessariamente assumir aquilo que já é, ou seja, dar ao ente a possibilidade de se anunciar. Para a transmissão possível do anúncio são necessários instrumentos. A essência da sensibilidade consiste na finitude da intuição. Portanto, os instrumentos que servem à afecção são instrumentos sensíveis, porque eles pertencem à intuição finita, isto é, à sensibilidade. Com isto, Kant conquistou pela primeira vez o conceito ontológico, não-sensualista da sensibilidade. Por conseguinte, se uma intuição empiricamente efetiva do ente não equivale necessariamente à “sensibilidade”, então resta essencialmente a possibilidade de uma sensibilidade não empírica<sup>45</sup> (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*).

A intuição denuncia, dessa forma, a finitude do conhecimento humano, pois ela só tem lugar na medida em que a sensibilidade é afetada de modo a receber os objetos que nos são dados. Nesse sentido, o ser-aí já sempre deve estar à espreita daquilo que é e se anuncia, manifesta-se, assim, por si mesma, ainda que não em si mesma, para que então a sensibilidade lhe dê as intuições sem as quais estaria vedada ao homem a percepção de toda matéria externa. É verdade que o entendimento deve ser capaz de conceber as coisas representando-as de acordo com regras próprias, porém, estas regras pressupõem qualquer coisa a que elas correspondam. Nesse sentido, o conhecimento pode contar com as coisas que ele conhece, sem jamais poder ser o criador ou o produtor das coisas conhecidas. Ser o legislador das regras pelas quais o entendimento reúne a matéria informe da experiência sensível à unidade de um princípio não seria suficiente, portanto, pois a subjetividade pode ser autônoma no que diz respeito à sua maneira de conhecer, mas não legisla quanto à receptividade dos objetos.

Seja como for, a sensibilidade não empírica, isto é, pura, atende à necessidade premente de constituição do conhecimento ontológico, ainda que por sensibilidade seja comum entender justamente as sensações. Para Kant, no entanto, a sensibilidade é a faculdade que recebe os dados da experiência externa – sensível – e interna – não sensível – e fornece as intuições conforme o caso. Como a faculdade que recebe os dados da experiência externa, a

---

<sup>44</sup> Para efetivamente poder chegar ao ente.

<sup>45</sup> “Intuição empírica é ou bem intuição pura (espaço e tempo) ou bem intuição empírica daquilo que é representado no espaço e no tempo imediatamente como efetivamente real, por meio de sensação”, B 146seg.



sensibilidade fornece as intuições empíricas que serão pensadas pelo entendimento e ajustadas ao conceito que permite compreendê-las como conteúdo de um conhecimento efetivo de uma tal experiência. Como a faculdade que recebe os dados da experiência interna, a sensibilidade é a faculdade que fornece intuições puras que serão ligadas pelo entendimento, produzindo, assim, conhecimento necessário e universal. Se a intuição empírica produz sínteses *a posteriori*, a intuição pura produz síntese *a priori*. Seja num caso, seja num outro, o entendimento, por espontâneo que seja, vê-se limitado e, com ele, o conhecimento em geral, pela sensibilidade que lhe dá as intuições, estas únicas pelas quais ele pode produzir ligações, sejam elas *a priori* ou *a posteriori*. Conhecer é, dessa forma, produzir sínteses, mas conhecer com necessidade e universalidade é conhecer de acordo com regras, princípios, de modo que, conhecer propriamente é produzir sínteses *a priori* – ao menos para nós homens, pois talvez seja possível que um ser diferente de nós conheça as coisas mesmas, de forma que, assim, a verdade se lhe transpareça sem mais. Para nós homens, portanto, as sínteses que nos permitem o conhecimento puro ou empírico dependem, essencialmente, das intuições. As intuições são os limites intransponíveis do conhecimento humano, enquanto o homem, na tarefa árdua de produzir uma ciência – conhecimento necessário e universal –, não pode lhes exceder. Nesse sentido, nas intuições o conhecimento encontra o seu fim, do mesmo modo que elas ratificam a sua finitude: a finitude do conhecimento humano, consoante a finitude do homem.

Para trazer à tona a essência da finitude do conhecimento é necessário uma caracterização genérica da essência do conhecimento<sup>46</sup>. Já com vistas a esse ponto, aquilo que Kant diz com a primeira frase da discussão temática da *Crítica da razão pura* é na maioria das vezes avaliado de maneira baixa demais: “Qualquer que seja o modo e quaisquer que sejam os meios com os quais um conhecimento pode se ligar a objetos, a *intuição* é de qualquer forma aquilo, através do que o conhecimento se liga imediatamente aos objetos, e ao qual todo pensamento visa como meio”<sup>47 48</sup> (Idem, *ibidem*).

A questão relativa à ontologia como uma teoria do conhecimento ontológico, não pode ser, portanto, diferente da questão de como é possível ao ser-aí humano finito conhecer ontologicamente. A ontologia que pensa a questão nestes termos, Heidegger chamou de

---

<sup>46</sup> Humano.

<sup>47</sup> A 19, B 33 (itálico estabelecido pelo próprio Kant).

<sup>48</sup> Cf. *Crítica da razão pura*, B 306; primado da intuição! Cf. *Progressos* (Meiner), p. 157.

ontologia fundamental. Kant por desenvolver uma teoria do conhecimento ontológico, isto é, uma teoria do conhecimento onde tomam parte a faculdade do entendimento que viabiliza a “unidade das aparências mediante regras” e a faculdade da razão que unifica “as regras do entendimento mediante princípios” (Kant, 2002, A 302/B 359), mas que ainda pensou de maneira radical e até mesmo revolucionária uma sensibilidade não-sensualista, que recebendo os dados da experiência sensível e da experiência interna do espírito, fornece as intuições pelas quais as regras do entendimento reúne as aparências à unidade, foi muito além de seus predecessores na tarefa precípua de fundamentar a metafísica como ciência. Com efeito, Kant foi muito além, e, se o fez, foi, justamente por ter, ao seu modo e de acordo com princípios, conciliado a questão de fato relativa à finitude do homem e à finitude de seu conhecimento com o a questão da verdade revelada à luz da clareza e da distinção, da universalidade e da necessidade sem as quais a ciência não seria possível.

A filosofia de Kant traz, pela primeira vez, para a clareza e a transparência de uma fundamentação, a totalidade do pensar e do estar-aí<sup>49</sup> modernos. Desde então, tal fundamentação determina a postura do saber, as delimitações e os cálculos das ciências, do século XIX até ao presente. Com isto, Kant ergue-se de tal modo acima de tudo o que o precedeu e do que veio depois, que também aqueles que dele se afastam, ou dele divergem, permanece ainda dele totalmente dependentes. (Heidegger, 1987, p. 63)

Acontece, no entanto, que Kant não questiona a tradição metafísica no sentido radical de uma reformulação, mas no sentido de uma fundamentação, por isso Kant não coloca de modo algum em questão aquilo que havia de questionável na metafísica: a pretensão de fundamentar a metafísica como ciência e a tarefa precípua de consegui-lo desde a edificação de uma teoria do conhecimento ontológico. Nesse sentido, a intuição da finitude humana como ponto de partida para a elaboração de uma ontologia fundamental acabou por trair aquilo que Heidegger compreendeu como mais fundamental nesta ontologia: a finitude. A finitude humana não permite ao homem se comportar de forma inequívoca com uma noção de sensibilidade pura que nos dá as intuições puras de tempo e de espaço. Para o homem e seu acontecer fático, o tempo e mesmo o espaço são muito mais horizontes de realização existencial e não se confundem com qualquer princípio pelo qual algo como o conhecimento ontológico se efetua primariamente. Sobretudo porque, em seu existir, o ente que é a

---

<sup>49</sup> No original, Dasein. Para efeito de não mexer na tradução mantivemos o “estar-aí”, mas asseverando que a nossa opção de tradução para *Dasein* é *ser-aí*.

manifestação iniludível de sua finitude, o ser-aí, nunca se encontra, primeiramente, com algo como as possibilidades do conhecimento em geral, mas já sempre está, antes de qualquer coisa, em meio à experiência das coisas que lhe vem ao encontro no mundo. É certo que essa experiência é compreensiva, mas ela não se dá na forma de um *ligar os dados dispersos de uma experiência sensível à unidade de um princípio*. A assunção derradeira de uma estrutura subjacente a um ente finito que conhece segundo regras desconsidera que algo como regras e princípios se mostra justamente pelo deslocamento do ser-aí de sua existência de fato em direção a uma ideia de transcendência onde ele se encontra com a essência das coisas, bem como com a essência de si mesmo. Porém, a essência das coisas, bem como a essência de si mesmo é aquilo que esse ente jamais tem disponível, isto é, dado como uma coisa entre outras coisas.

Heidegger afirma inicialmente uma ligação compreensiva do ser-aí com o seu ser. Essa ligação repousa sobre o caráter específico ao conceito heideggeriano de compreensão. O ser-aí não se relaciona com o seu ser de maneira compreensiva porque sempre precisa deduzir intelectivamente o conteúdo significativo próprio a esse ser. Compreensão não é, aqui, um termo que indica uma determinada faculdade teórica do ser-aí e não se confunde, assim, com o que habitualmente temos em vista por esse termo. Compreender não diz nem depreender o sentido de uma determinada proposição ou estado de fato, nem saber como certas coisas funcionam. A compreensão não é, em suma, pensada nesse contexto a partir da relação entre dois entes a princípio dados e simplesmente subsistentes, mas sim a partir do próprio modo de constituição do ser-aí. O ser-aí possui uma relação compreensiva com o seu ser porque é somente por meio da compreensão que ele encontra o campo de jogo no interior do qual pode conquistar esse seu ser. A questão é que um tal discurso acerca da constituição de um campo de jogo para o ser-aí conquistar o seu ser já implica alguns elementos decisivos. Só faz realmente sentido falar nessa conquista se o ser-aí não tiver de antemão o seu ser como um dado, mas experimentar uma indeterminação ontológica principal: se ele não for assumido *a priori* como algo em específico, mas se conformar única e exclusivamente por meio da assunção paulatina de modos possíveis de ser<sup>50</sup>. E exatamente esse ponto está expresso na ligação entre ser-aí, compreensão e poder-ser. Nas palavras do próprio Heidegger: “Na compreensão reside existencialmente o modo de ser do ser-aí como poder-ser”<sup>51</sup>. A afirmação de que o ser-aí possui uma relação compreensiva com seu ser implica, assim, ao mesmo tempo a assunção de que o ser do ser-aí é marcado incessantemente pela modalidade da possibilidade<sup>52</sup>. O ser-aí não é um ente que

---

<sup>50</sup> Um tema interessante de pesquisa seria justamente acompanhar os momentos centrais da filosofia da subjetividade no pensamento moderno desde o seu surgimento extremamente auspicioso com Descartes, passando pela refundação crítica com Kant, alcançando o momento quase apoteótico na associação hegeliana do sujeito absoluto com a vida do real até se transformar radicalmente em construto poético sedimentado na filosofia de Nietzsche e em síntese precária, dependente do posicionamento de um outro ente (Deus), em Kierkegaard. Esse caminho condiciona em muito o esvaziamento pelo qual passa o conceito de subjetividade até se mostrar em Heidegger como dinâmica existencial, como poder-ser.

<sup>51</sup> Heidegger, Martin. *Ser e tempo*, § 31, p. 191.

<sup>52</sup> Cf. Günter Figal (1988), Reis (1997).

possua algum acesso cognitivo ao seu ser ou que tenha o seu ser desde o princípio como algo já constituído. O ser do ser-aí não é algo simplesmente subsistente de antemão, do qual ele se extravia por uma circunstância qualquer e ao qual ele precisa retomar por intermédio de um movimento reflexivo posterior. Ao contrário, o ser-aí é poder-ser e se mantém como poder-ser apesar de todas as configurações possíveis de si mesmo em que venha a efetivamente se apresentar. Na medida em que retém incessantemente o seu caráter de poder-ser, o ser-aí vem ao mesmo tempo à tona como um existente. Tal como vemos formulado na passagem anteriormente citada: “a ‘essência’ do ser-aí reside em sua existência”<sup>53</sup>. O que está em jogo nessa noção tampouco aponta para as nossas concepções vulgares de seu significado. A desconstrução heideggeriana do termo ser-aí é imediatamente acompanhada de uma reinterpretação do próprio sentido da noção de existência. O ser-aí não é essencialmente um existente porque se acha desde o princípio presente no real ou porque se vê primariamente constituído como uma espécie de tábula rasa que vai paulatinamente sendo preenchida por meio das mais diversas situações em que se vê a cada vez envolvido<sup>54</sup>. O ser-aí é aqui *essencialmente* um existente: ele é o ente que só perfaz a dinâmica de sua essencialização por meio do existir<sup>55</sup>. Dito de maneira ainda mais explícita: ele só se descobre em seu ser na medida em que já assume um modo possível de ser. Dizer isso, porém, é ao mesmo tempo afirmar que “as características que se podem extrair desse ente não são ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’. As características constitutivas do ser-aí são sempre modos possíveis de ser e somente isso”<sup>56</sup>. No que concerne a esses modos possíveis de ser, a compreensão desempenha um papel decisivo. (Casanova. *Nada a caminho*, 2006, p. 13-15).

Consideramos necessária a longa passagem do professor Casanova<sup>57</sup> porque, a pesar de extensa, ela fala de maneira sintética do que está em jogo na nova fundamentação da metafísica e da ontologia para Heidegger, justamente em contraposição à filosofia moderna, isto é, à metafísica da subjetividade, ou a metafísica da presença constante do sujeito como unidade da representação (*eu penso*). Naturalmente, uma nova fundamentação da metafísica

<sup>53</sup> Heidegger, Martin. *Ser e tempo*, § 9, p. 56.

<sup>54</sup> Essa é a grande diferença, por exemplo, entre Heidegger e Sartre. Para Sartre, o homem é um existente porque é um nada (uma coisa vazia) que vai paulatinamente tentando se preencher com as suas diversas circunstâncias existenciais, mas que nunca consegue afastar de si totalmente esse nada primordial. De acordo com Heidegger, o ser-aí não é nem mesmo esse nada. Ao contrário, ele é um poder-ser que conquista a si mesmo na medida em que se encontra exposto existencialmente para o mundo que é o seu.

<sup>55</sup> Em sua *Carta sobre o humanismo* (*Wegmarken*, p. 328-329), Heidegger critica a posição sartriana fundamental em relação à precedência da existência em face da essência. O que está em jogo para ele não é, de modo algum, fazer da essência do homem uma construção existencial, mas sim marcar a essência existencial do homem. Para tanto, ele vai cunhar um conceito de existência completamente diverso do conceito da tradição. Existência não descreve mais a simples presença fática de algo na realidade, mas a dinâmica estrutural do ser-aí. Tematizaremos mais efetivamente essa dinâmica ao analisarmos a expressão “ser-no-mundo”.

<sup>56</sup> *Ibidem*, § 9, p. 56-57.

<sup>57</sup> Indica-se o texto *Nada a caminho* como uma introdução significativa às noções de *impessoalidade*, *cotidianidade* e *utensiliaridade*, sobretudo porque, ao que nos parece, pouco se falou ou se tem escrito sobre tais noções centrais em *Ser e tempo*.

que não seja uma mera radicalização dos princípios classicamente aceitos, como é o caso da filosofia crítica kantiana em relação à metafísica tradicional, precisa, efetivamente, reconsiderar os princípios de acordo com os novos horizontes impostos por aquela nova fundamentação; o que implica, por outro lado também, uma nova tábua de conceitos, ou seja, uma nova linguagem e/ou uma nova consideração linguística de velhos conceitos.

Claro deve estar, no entanto, que a filosofia de Kant resulta de um esforço grandioso e fundamental por dotar de sentido radical um esforço que se inicia brilhantemente com Descartes. Os pressupostos em jogo na filosofia moderna, não permitiam, porém, que Kant fosse além do projeto que impôs tais pressupostos. E é justamente isso que coloca Kant numa posição insigne no interior daquele projeto, pois se ele não consegue ultrapassar o projeto da filosofia moderna, ele consegue, no interior da filosofia moderna, lançar raízes que vão para além dela. A filosofia kantiana continua um desafio para o pensamento, mesmo depois de 300 anos. A tal desafio responderam os grandes pensadores, da mesma forma que grandes obras buscaram responder à *Crítica da razão pura*. *Ser e tempo* é um lance dessa resposta que permanece sem resposta. As obras de Heidegger que sucedem a *Ser e tempo* – os caminhos como ele queria pensar as suas obras - são, por sua vez, o esforço de dar sequência a esta resposta. Mas, enquanto *Ser e tempo* permanecer sem resposta, a *Crítica da razão pura* também permanecerá, assim como toda e qualquer obra que busca responder “o que é o homem?”.

## 4 HEIDEGGER E O PROBLEMA DA METAFÍSICA

### 4.1 O que é o homem? – A questão da (*in*)finitude

A questão é que não estamos de forma alguma “fora” da filosofia; e isso não porque, por exemplo, talvez tenhamos uma certa bagagem de conhecimentos sobre filosofia. Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não “façamos filosofia”. Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens. Ser-aí como homem significa filosofar. O animal não pode filosofar; Deus não precisa filosofar. Um Deus que filosofasse não seria um Deus porque a essência da filosofia é ser uma possibilidade finita de um ente finito. (Heidegger, Introdução à filosofia, p. 143).

Se é verdade que a metafísica, já desde sempre, foi problematizada – seja na filosofia grega onde se busca os *primeiros princípios e as primeiras causas* pelos quais algo se dá a conhecer, seja na filosofia moderna onde se busca os *primeiros princípios do conhecimento humano* que possibilite um acesso aos dados dispersos da experiência sensível –, isso acontece porque a metafísica, para além de qualquer tomada de posição em relação a ela, é digna de questão e tal dignidade tem o seu fundamento na questão de que o “interesse da razão universal está nela implicado demasiado intimamente” (Kant, PMF 6, p. 13), por isso “[...] o ‘problema da metafísica’ visa o fato de a metafísica enquanto tal ser digna de questão” (Heidegger, 1987, p. 126 ss).

Assumimos o termo *metafísica* como o título para um problema, melhor ainda, como o título para o *problema fundamental da própria metafísica*; o problema que se encontra na pergunta pelo que ela mesma, a metafísica, é. Esta pergunta – *O que é a metafísica, o que é a filosofia?* – permanece impossível de ser cindida da filosofia – ela a acompanha constantemente. Ela se coloca tanto mais incisivamente quanto mais propriamente a filosofia acontece. Ainda veremos várias vezes que a pergunta “o que é a filosofia?” não acompanha esta última como algo posterior, mas compete a ela mesma; enquanto as perguntas “o que é a matemática?”, “o que é a física?”, “o que é a filologia?” não podem ser nem colocadas por estas ciências, nem solucionadas por elas (Heidegger, 2003, p. 66 ss).

A sua *implicação com a razão universal*, bem como o *ser digna de questão* não tem outro fundamento, senão no fato de que o homem é o caso na questão, seja ele assumido explicitamente ou não nessa condição, seja ele mesmo ignorado como tal. O homem, enquanto um animal filosófico e, portanto, metafísico, já sempre se encontra em meio ao

problema da metafísica, seja problematizando-a, seja problematizado por ela, pois que o problema da metafísica é o problema genuíno de um ente para o qual o seu ser não lhe é indiferente e que, assim não sendo, precisa se conquistar na pergunta constante pelo sentido de ser, pelo sentido de seu ser.

De um lado, toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática da metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica só pode ser formulada de um tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. Daí retiramos a seguinte indicação: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação essencial do ser-aí questionador (Heidegger, 2010, p. 113).

A pergunta pela possibilidade da metafísica é, dessa forma, a pergunta que, sempre e mais uma vez, precisa ser colocada quando o caso é revigorar a questão sobre o que é o homem e a questão sobre o que é o homem implica, para Heidegger, na radicalização da questão sobre aquilo que há de mais original em sua humanidade, pois “*Mais originário que o homem*<sup>58</sup> *é a finitude do ser-aí nele*” (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*). Filosofar é, portanto, pôr em obra uma investigação própria sobre o ser próprio de um ente que filosofa, sempre de acordo com aquilo que lhe é peculiar e, ao mesmo tempo, exclusivo. Exclusivo porque não ocorre a ninguém que a pedra possa perguntar por si mesma, pois a pedra sequer pode ser indiferente ao seu ser, por isso, ela não é, de modo que tampouco corre o risco de não ser ou de deixar de ser, isto é, de experimentar a sua existência como risco e a si mesma como finita. Disso resulta para Heidegger que a pergunta tradicional “o que é o homem?” – esta que está intimamente ligada à questão central da metafísica, mesmo depois dos esforços significativos e paradigmáticos de toda uma tradição que se inicia na Grécia e alcança o seu ápice na filosofia ocidental –, não teria alcançado o fundo da questão, uma vez que teria faltado à tradição, justamente, a apreensão clarificadora da finitude característica ao homem em sua distinção às coisas – da mesma forma que o caráter existencial que nomeia a experiência da finitude do homem enquanto ente: *ser-aí* – e teria, por conta disso, desenvolvido uma metafísica do homem nos mesmos termos que uma metafísica da coisa por si subsistente, ou seja, uma metafísica da substância, seja esta uma metafísica da coisa subsistente (gregos), seja esta uma metafísica do sujeito subsistente (moderno).

---

<sup>58</sup> ex-sistente.

Não obstante, é bastante significativo para Heidegger que Kant já tivesse iluminado a metafísica com a pergunta “o que é o homem?” e, além disso, já tivesse também pensado tal questão desde o problema da finitude. Heidegger, no entanto, já enxerga tal questão não apenas nos domínios remotos da filosofia grega, mas também na intensificação de sua abrangência e de sua acuidade no pensamento inaugural de Descartes. Dessa forma, para Heidegger, a questão sobre “o que é o homem?” tem a sua pátria no sítio mais amplo da filosofia moderna, cuja consumação se efetuará com a ontologia fundamental kantiana.

Descartes cria, com a interpretação do homem como *subjectum*, o pressuposto metafísico para a antropologia futura, seja de que tipo e direção for. No despontar das antropologias, Descartes celebra o seu maior triunfo. (Heidegger, 2002, [92]).

A consumação de uma tal questão, no entanto, já pressupõe um ponto de partida onde a própria questão já precisa estar dada previamente e, assim estando, fazer repercutir, em cada momento do projeto, a motivação primordial pela qual o fio será desenrolado, de acordo com o finalidade que a orienta. O horizonte da atividade da filosofia moderna, isto é, o *télos* a que se orienta o seu desenrolar é, como dissemos, “o que é o homem?”, mas tal afirmação se perde na indeterminação caso não se defina em que direção se movimenta tal pergunta, ou seja, o que se quer responder com ela. Com a questão “o que é o homem?” está claro sobre o que se pergunta, mas não, necessariamente, aquilo que esta pergunta quer responder. É assim que na pergunta “o que é o tempo?”, por exemplo, quer se responder a questão acerca do movimento, da sucessão, da duração, da existência etc. Do mesmo modo, com a questão “o que é o homem?” algo precisa ser respondido.

Ao “que é o homem?” Aristóteles teria respondido de duas formas: “O homem é um vivente que possui linguagem” e “O homem é um ente que se inclina (aspira, tende, volta-se), naturalmente, ao conhecimento”. As definições aristotélicas, embora estejam no raio de visão da filosofia moderna, elas foram compreendidas na forma, no conteúdo e na possibilidade da visão-de-mundo peculiar à modernidade e, de acordo com isto, elas foram convertidas na fórmula: *o homem é um animal racional e que conhece unicamente por intermédio de sua racionalidade*. A razão é a faculdade mais elevada pela qual o conhecimento é possível. Assim, o que se quer responder com a questão “o que é o homem?” é “como o conhecimento racional – claro e distinto, necessário e universal – é possível?”.

A pergunta pela possibilidade do conhecimento esconde, porém, uma extensão mais ampla e complexa, qual seja: de acordo com a natureza finita, condicionada e imperfeita do homem, como é possível um conhecimento que não padeça de tais predicados? Ora, a filosofia moderna em geral não se contenta com um saber qualquer, mas o que ela busca é um conhecimento que se sobre-eleve ao caráter contingente, finito, condicionado e imperfeito da



experiência sensível, da experiência comum, de modo que, assim, possa haver, efetivamente, uma ciência, ciência cuja validade só poderia ser garantida caso fosse possível um conhecimento assentado sobre a clareza e a distinção, sobre a necessidade e a universalidade.

De fato, é uma característica da filosofia moderna desde Descartes que ela, em investidas sempre novas, tente se elevar à categoria de uma ciência, aliás, à categoria da ciência absoluta. Precisamos deixar de lado as perguntas específicas sobre como a filosofia se relaciona com as demais ciências e responder inicialmente ao seguinte: afinal, a filosofia é uma ciência? (Heidegger, 2008, p. 16).

Por enquanto deixamos em aberto se a filosofia é uma ciência, mas devemos perguntar, caso seja possível uma filosofia como ciência rigorosa, qual seria a exigência para alcançar tão auspicioso fim? Bem: o que caracteriza as ciências particulares é o questionamento fundante de domínios específicos de entes.

[...] ciência é o desvelamento fundante de uma região do ente, ou do ser, a cada vez fechada em si mesma, em virtude do próprio ter sido desvelado. De acordo com o caráter objetivo e o modo de ser de seus objetos, cada região de objetos possui um modo específico de possível desvelamento, demonstração, fundamentação e cunhagem dos conceitos que dão forma ao conhecimento que daí surge (Idem, 2009, p. 58-59).

A filosofia, ao contrário, não pergunta por nenhum objeto específico, senão pelo ente em geral, isto é, pelo ente enquanto tal na totalidade. Assim sendo, a filosofia é a pergunta que se volta não para algo como objetos de conhecimento, mas para o próprio conhecimento como o recinto mais amplo onde residem os fundamentos em geral de todo e qualquer conhecimento possível. Este recinto foi pensado pelos gregos como algo subjacente à própria realidade: natureza. Com os modernos, porém, embora não se recuse a ideia de algo subjacente à realidade, os fundamentos em geral encontram seu pouso em outro lugar: na subjetividade. Num caso ou no outro o que é buscado pela filosofia é o ente total, o fundamento mais fundamental pelo qual todo ente vem a ser, o que se busca é, em suma, o conhecimento ontológico, isto é, o Ser do ente.

Existem necessariamente duas possibilidades fundamentais de ciência: ciências do ente, ciências ônticas - e a ciência do ser, a ciência ontológica, a filosofia. As ciências ônticas sempre tomam a cada vez como tema um ente previamente dado, que já foi sempre de certo modo desvelado antes do desvelamento da ciência. Ciências de um ente previamente dado, de um *positum*, chamamos de ciências positivas. Sua característica principal reside no fato de a orientação da objetivação daquilo que elas tematizam dirigir-se diretamente ao ente, como uma progressão da postura pré-científica já existente em relação a esse ente. A ciência do ser, ao contrário, a ontologia, necessita fundamentalmente de uma guinada do olhar voltado para o ente: guinada do ente para o ser, na qual, porém, justamente o ente continua sendo visado, embora isto aconteça naturalmente em uma postura modificada (Idem, ibidem, p. 59).

A guinada do ente para o ser, no contexto da filosofia moderna, visa, assim então, aquele lugar por nós mencionado: a subjetividade. A objetivação deste lugar, no entanto, não

poderia ser algo fácil para a filosofia moderna, do contrário esta filosofia teria parado em Descartes. A bem da verdade, sempre e mais uma vez foi necessário primeiramente determinar a subjetividade como este lugar, para, só então, poder pôr em obra aquilo pelo que este lugar foi erguido como um monumento necessário às pretensões da filosofia moderna. De acordo com isto, a dificuldade não poderia ser outra senão aquela que já afirmamos: como o homem, sendo um ente finito, condicionado e imperfeito pode ter a pretensão de trazer nele mesmo o âmbito do acontecimento daquilo que é infinito, incondicionado e perfeito? <sup>59</sup> Por questões naturais, a filosofia moderna não pode impor a si mesma a radicalidade de tal questão, sob a pena do auto aniquilamento.

Não é por acaso que, com o advento da intensificação da tendência expressa de elevar a filosofia à categoria de uma ciência absoluta em *Descartes*, passa a atuar ao mesmo tempo particularmente uma dubiedade característica da filosofia. *Descartes* teve a tendência fundamental de fazer da filosofia um conhecimento *absoluto*. Justamente em sua obra vemos *algo* notável. Aqui a filosofia começa com a *dúvida* e se dá como se tudo fosse colocado em questão. Mas apenas se dá como. O ser-aí, o eu (o ego) não é de modo algum *colocado* em questão. Esta aparência e esta dubiedade da postura crítica atravessam toda a filosofia moderna até o presente bem próximo. Na *melhor* das hipóteses, esta Postura aponta para uma atitude crítico-científica, mas não para uma atitude filosófico-crítica. É sempre apenas o saber, a consciência das coisas, dos objetos ou ulteriormente dos sujeitos, que são *colocados* em questão. Ou ainda menos, este saber e esta consciência não são realmente *colocados* em questão, mas permanecem somente a caminho de uma *tal* colocação, sem que esta seja efetivamente levada a cabo. Um tal procedimento, *além* disto, não tem por intuito senão tomar mais incisiva a certeza previamente assumida. O *próprio ser-aí, contudo, nunca é colocado em questão*. Por princípio, uma postura fundamentalmente cartesiana na filosofia não pode colocar o ser-aí do homem em questão. Se *ela* o fizesse, ela se auto-aniquilaria imediatamente em seu sentido mais próprio. Ela, e com ela todo o filosofar da modernidade, não *coloca* nada em jogo. Ao contrário, a postura *fundamental* cartesiana já sabe ou acredita *saber a priori* que tudo pode ser provado e fundamentado de modo absolutamente rigoroso e puro. Para provar isto, ela é crítica de uma maneira desprovida de todo caráter imperativo e de todo risco. Ela é tão crítica que está de antemão certa da suposição de que nada *lhe* acontecerá. Por que isto é assim, veremos a seguir (Heidegger, 2006, p. 25ss).

Ora a filosofia não é ciência e tampouco pode querer sê-lo, pois ela não pode admitir justamente a fragmentação de seu objeto numa objetivação fundante de domínios particulares. O interesse da filosofia em algo assim como a ciência não diz respeito, portanto, aos objetos das ciências ônticas, mas apenas ao caráter científico de já sempre ter assegurado a clareza prévia daquilo que ela busca investigar. Com isso se quer dizer que as ciências não buscam cegamente seus objetos, mas já partem dele para alcançar o próprio. Esse partir de si que

---

<sup>59</sup> A prova da existência de Deus cartesiana, não é outra coisa que a busca de fugir deste impasse.

busca e encontra a si mesmo é o que devemos chamar de *rigor*. Nenhuma ciência faz isso melhor que a matemática, justamente porque a matemática não tem por objeto outra coisa que não seja ela mesma. A filosofia como uma ciência rigorosa tem que, então, determinar previamente o seu objeto de modo que, partindo dele, chegue a ele mesmo. Essa determinação prévia é, por outro lado, radical, pois ela determina a dimensão prévia, isto é, *a priori*, onde o *a priori* mesmo deve ser buscado. A subjetividade é, dessa forma, definida como a dimensão *a priori* (*eu penso*), desde onde o conhecimento *a priori* deve ser buscado. A determinação prévia do lugar onde se dá determinações prévias – princípio, regras, fundamentos etc. – tem de ser, assim, auto engendradora. Por isso Descartes diz “*Eu sou, eu existo*: isto é certo”. “Isto é certo” não quer dizer outra coisa que *essa é uma verdade revelada pela luz natural, pois tal verdade é posta por si mesma*. É rigorosamente verdade que *eu sou* e que, portanto, *eu existo*, mas quem põe essa verdade na condição de uma autolegitimação é o pensamento implícito no *eu sou*. A filosofia como ciência rigorosa é, assim, a filosofia como ciência do pensamento que se pensa.

[...] a filosofia começa no momento em que o universal é concebido como o Ser que tudo abarca, ou então no qual o Ser é compreendido de modo universal: a saber, quando surge o pensamento que se pensa a si mesmo, o pensamento do pensar. Quando é que isto aconteceu? Quando começou? Eis o aspecto histórico da questão. O pensamento deve ser por si mesmo, deve realizar a sua liberdade, deve separar-se da natureza passando da dispersão à contemplação; deve livremente entrar em si mesmo e chegar assim à consciência da sua liberdade. Como verdadeiro princípio da filosofia deve-se considerar o momento, em que o absoluto já não é representação, e o sentimento livre não pensa somente o absoluto, mas apreende a ideia do absoluto: quer dizer, quando o pensamento reconhece o ser (que também pode ser o próprio pensamento) como a essência das coisas, como a totalidade absoluta e a essência imanente do todo. (Hegel, p. 383-384).

É claro que a filosofia hegeliana já olha à distância a filosofia moderna, mas é justamente esse olhar distanciado que o permite enxergar ali o pensamento prenunciado como incondicionado. Como incondicionado o pensamento é a fonte do conhecimento verdadeiro, do conhecimento fundado na clareza e na distinção, na universalidade e na necessidade, de acordo com a natureza do próprio pensamento. Por isso é que se deve buscar primeiramente determinar o lugar de um tal conhecimento, para aí então pôr em obra uma topografia desse lugar de modo a determinar também os sítios onde se assentam os princípios pelos quais o conhecimento se efetua como condicionador da verdade em geral. Isso que dizer que a determinação do pensamento como a fonte do conhecimento verdadeiro não torna o conhecimento menos problemático. Ao contrário, se um tal lugar existe, é preciso, ainda, tomar posse dos caminhos que nesse lugar nos conduz ao conhecimento da verdade. Além disso, o tomar posse desse caminho terá que sempre e mais uma vez se confrontar com aquele problema já colocado por nós, qual seja: *como o homem, sendo um ente finito, condicionado e*

*imperfeito pode ter a pretensão de trazer nele mesmo o âmbito do acontecimento daquilo que é infinito, incondicionado e perfeito?*

Esse problema se manifesta mesmo quando ignorado e talvez pudéssemos dizer que tanto mais ignorado, mais ele se apresenta. E porque o problema sempre se apresenta a questão do conhecimento na filosofia moderna também, sempre e mais uma vez, precisou ser reeditado na forma de um questionamento, isto é, como uma pergunta que se coloca, ao mesmo tempo, como uma provocação e um guia para alcançar os fins pelos quais tal problema fosse solucionado. A questão do conhecimento tem que ver, então, com o problema de como algo permanece o mesmo e, assim permanecendo, torna-se disponível para compreensão humana. A presença constante de algo precisa ser assegurada como a condição para que algo seja algo para mim. Isso que precisa permanecer de algo, não pode, contudo, dizer respeito à coisa mesma, pois a coisa mesma enquanto o índice da experiência sensível é por ela mesma sempre o diverso. Ora, o diverso é, assim como o homem, finito. A experiência sensível de algo nos entrega a coisa na sua determinação finitizada pelas circunstâncias. Aquilo que é, é sempre este aqui para mim agora e apenas agora. Mas, este aqui para mim agora é um nada caso este aqui não seja este aqui mesmo, de modo que é irrefutável que algo perdura no diverso como um mesmo de algo determinado. Disso resulta que nas coisas repercute um horizonte de determinação que as dotam de um princípio. Tal princípio foi classicamente definido como o princípio de identidade. O princípio de identidade tem por fundamento a substância. A substância é o caráter de permanência de algo que permite que ele seja ele mesmo, para além de sua conformação com as suas determinações possíveis, com os seus predicados.

Pois bem: de acordo com o que expomos, o problema do conhecimento poderia ser colocado assim: como é possível se assegurar daquilo que o ente é, isto é, como é possível conhecer o ente em seu caráter de ser ele mesmo e não um outro sempre diverso de si? Como é possível um conhecimento que resguarde um espaço de permanência para o ente de forma que ele possa, dessa forma, ser resgatado de sua dispersão na experiência sensível e amparado numa unidade significativa, com clareza e distinção, com universalidade e necessidade. O problema do conhecimento da verdade passa, então, pela questão de se há uma tal unidade e, admitindo que ela exista, de como ter acesso a ela e fazê-la responder pelo conhecimento da verdade a ela atribuído como algo de sua competência. Tal unidade foi formulada por Descartes como a unidade da substância pensante. A substância pensante, na forma axiomática que versa *eu penso, eu sou*, mesmo admitindo que *eu* seja apenas na medida em

que *penso*, assegura que nada poderá me fazer pensar que não *sou* enquanto *penso* que *sou*, nem mesmo Deus, nem mesmo um gênio maligno e enganador.

Mas quando considerava alguma coisa de muito simples e de muito fácil no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco e outras coisas semelhantes, não as concebia eu pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras? Certamente, se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais manifestas. Mas todas as vezes que esta opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que Ihe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande. E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo; ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo. (Descartes, 1973,4).

O problema do conhecimento das coisas que são elas mesmas é colocado, portanto, como uma questão relativa não apenas à substância que retém o caráter de ser do ente – pois não podemos conhecer o que algo é por ele mesmo –, mas é, sobretudo, posto como a questão relativa à substância pensante que retém os princípios, a regras pelas quais o diverso da experiência sensível é reunido à unidade da representação pensante. É por isso que Descartes precisa pôr a evidência do espírito inquiridor na mesma ordem de uma verdade matemática. A própria matemática não é uma ciência entre outras. A matemática é um modo de pensar do pensamento que se pensa, de forma que os postulados matemáticos já pressupõem a *substância pensante* da mesma forma que a *substância pensante* já é a manifestação do matemático. Isso porque o matemático diz respeito àquilo que já precisa ter sido para que algo fosse. O elemento matemático é, de acordo com isso, um pensado no interior do próprio pensamento que não toma e nem pode tomar lugar no mundo como uma coisa, mas se estabelece como a medida antecipada de tudo o que é inclusive no mundo.

As *maqh/mata* são as coisas, na medida em que as tomamos no conhecimento, enquanto tomamos conhecimento delas, como aquilo que, verdadeiramente, já sabemos de modo antecipado: o corpo como corporeidade; na planta, a vegetalidade; no animal, a animalidade; na coisa, a coisalidade, etc, Este verdadeiro aprender é, por consequência, um tomar muito peculiar, um tomar no qual aquele que toma, toma, no fundo, aquilo que já tem (Heidegger, 1987, p. 79).

Nesse sentido a matemática não é numérica, mas o oposto é verdadeiro: o número é matemático enquanto é a medida antecipada de algo que é e, por assim ser, pode ser apreendido pelo pensamento antes mesmo de estabelecer qualquer relação com a realidade dada.

O *maqh/mata*, o matemático, é aquele “acerca” das coisas que já conhecemos verdadeiramente, de modo antecipado; aquilo que, em consequência, não começamos por ir buscar às coisas, mas que, de certo modo, levamos conosco até elas. A partir daqui, podemos já compreender por que motivo o número, por exemplo, é qualquer coisa de matemático. Vemos três cadeiras e dizemos: são três. O que é “três” não nos é dito pelas três cadeiras, nem sequer por três maçãs, três gatos, nem por quaisquer outras três coisas. Pelo contrário, podemos contar as coisas até três porque já sabemos o que é o “três”. Assim, na medida em que conhecemos o número três enquanto tal, tomamos expressamente, de qualquer coisa, um conhecimento que, de certo modo, já possuímos. O número é qualquer coisa que, em sentido próprio se aprender, um *maqh/mata*, quer dizer, qualquer coisa de matemático (idem, *ibidem*, p. 80).

O *eu penso* cartesiano é, por isso, precisamente matemático, mas ele não é uma medida qualquer, pois, enquanto a medida do pensamento em geral, todas as medidas têm nele o seu fundamento. O *eu penso* é, dessa forma, uma máquina de calcular (ratio) que dá conta da medida da verdade, na medida em que, pela medida de si mesmo, pode medir e mediar todas as coisas. O *eu penso* cartesiano não é, por isso, no âmbito da filosofia moderna, algo que se buscou superar, mas aprimorar, de forma que a própria filosofia kantiana, no seu esforço de buscar um fundamento sólido para a metafísica, leva o *eu penso* ao sumo, quando o converte em *razão pura* e o próprio Descartes não é superado por isso, mas ratificado, “*pois como poderá alguma vez a consequência ir contra o fundamento no qual assenta?*” (Heidegger, 2003, [92]).

Descartes só é ultrapassável através da ultrapassagem daquilo que ele próprio fundou, através da ultrapassagem da metafísica moderna, isto é, ao mesmo tempo, da metafísica ocidental. Mas ultrapassagem significa aqui um perguntar originário da pergunta pelo sentido, isto é, pelo âmbito do projeto e, assim, pela verdade do ser, pergunta essa que, ao mesmo tempo, se desvela como a pergunta pelo ser da verdade (Idem, *ibidem*).

Com efeito, a ultrapassagem da metafísica moderna não é algo que Kant, como um filósofo moderno, poderia fazer, mas, o que Kant podia fazer e fez foi conduzir os princípios da filosofia moderna à clareza de certos conceitos, estes definidos de acordo com as pretensões mesmas da filosofia que teve curso até ele. Heidegger, inversamente, já parte da questão “o que é o homem?” buscando ultrapassá-la, pois, embora ela esteja implícita na analítica existencial de *Ser e tempo*, ela é uma questão que, antecipadamente, é colocada sob a pergunta pela própria possibilidade da questão. Por isso, a decisão de usar a palavra *Dasein* (ser-aí) no lugar de homem, tem por fundamento a compreensão de que o modo tradicional de perguntar pela essência do homem o desconsidera em seu caráter mais próprio. Em momento oportuno, haveremos de desenvolver, com a extensão que a questão exige, a maneira como Heidegger buscará estabelecer, no interior de *Ser e tempo* principalmente, um novo estatuto para a indagação acerca da humanidade do homem. Por ora queremos apresentar de forma um

pouco mais enfática a leitura que ele faz desse percurso que se inicia com Descartes e atinge o seu cume com Kant.

Para Heidegger, a metafísica que tem vez e voz na tradição fundamental da filosofia moderna, busca determinar o homem partindo de sua capacidade “natural” de conhecer, de modo que o homem assim pensado, ganha na modernidade a radicalidade de um sujeito do conhecimento e precisa de, na posse da consciência de sua condição de ser assim, renunciar a sua menoridade e impor-se a tarefa árdua de examinar aquilo que nele é responsável por seu conhecimento. Como dissemos, a filosofia moderna tem o seu impulso primordial na determinação da *substância pensante* cartesiana. A substância pensante cartesiana representa, assim, o primeiro esforço de determinar a filosofia como ciência rigorosa, por intermédio da determinação prévia da condição da medida pela qual se poderia alcançar o asseguramento do conhecimento da verdade. A medida prévia da verdade depende, então, do dimensionamento devido entre sujeito e objeto. Nesse contexto o homem é *subjectum*, isto é: a condição de asseguramento da objetividade do objeto enquanto algo que, posto, se lhe opõe e que, assim se lhe opondo, manifesta-se enquanto um tal nesta oposição, oposição esta que torna a coisa disponível na mesma medida da capacidade humana de conhecer e re-presentar.

Diferenciando-se do perceber grego, o representar moderno, cujo significado é expresso aproximadamente pela palavra *repraesentatio*, quer dizer algo muito diferente. Re-presentar significa aqui trazer para diante de si o que-está-perante enquanto algo contraposto, remetê-lo a si, ao que representa, e, nesta referência, empurrá-lo para si como o âmbito paradigmático. Onde tal acontece, é o homem que, sobre o ente, se põe como imagem. Mas na medida em que o homem, deste modo, se põe como imagem, ele põe-se a si mesmo em cena, isto é, no círculo aberto do que é universal e publicamente representado. Com isso, o homem põe-se a si mesmo como a cena, na qual o ente doravante se tem de re-presentar, presentificar [*prasentieren*], isto é, ser imagem. O homem torna-se no que representifica [*Repräsentant*] o ente, no sentido do que é objetivo. Mas o que é novo neste processo não está de modo nenhum em que agora a posição [*Stellung*] do homem no meio do ente seja apenas diferente da do homem medieval e antigo. O decisivo é que o homem ocupa esta posição expressamente como a posição constituída por ele mesmo, mantém-na voluntariamente como a posição ocupada por ele e assegura-a como o solo de um possível desenrolar-se da humanidade. Só agora pode haver algo como uma posição do homem. O homem põe, com base em si mesmo, o modo como ele se tem de pôr em relação ao ente, enquanto algo objetivo. Começa aquele modo de ser homem que ocupa o âmbito das faculdades humanas como espaço de medida e de consumação da dominação do ente na totalidade. A era, que se determina a partir deste acontecimento, não é nova apenas numa consideração retrospectiva relativamente ao já passado, mas é ela que se coloca a si mesma propriamente como nova. Ser novo faz parte do mundo que se tornou imagem (Idem, [84], [85]).

Representar é, assim, fazer o ente à imagem e semelhança da unidade representadora daquele que representa. O homem enquanto aquele que traz aquilo pelo que algo se assemelha é sujeito e o ente enquanto o semelhante é objeto. O objeto não é, contudo, algo abandonado ao seu ser-simplesmente-ele-mesmo, mas ele é, primordialmente, ser-como-unidade-da-

semelhança, isto é, como re-presentado, como a reapresentação da unidade significativa pela qual – e unicamente pela qual – ele é, ele pode ser tomado como um tal. Se assim não fosse ficaria em aberto como é possível que algo seja ele mesmo quando ele mesmo, enquanto algo diverso do homem que se sabe, não se sabe. A unidade da semelhança é, dessa forma, a unidade do conhecimento daquele que, porque conhece a si mesmo, reconhece, ou seja, toma tudo o que ele mesmo não é na medida do saber de si, isto é: como representação – *speculum*.

O ser-aí descerra a si mesmo. Portanto, dir-se-á, se ele não se descerra para outros, ele o faz ao menos para si. Deparamo-nos nesse caso com um fato há muito conhecido: o homem tem consciência de objetos e também tem concomitantemente uma consciência de si, uma autoconsciência. Toda consciência é também autoconsciência. Um princípio discutido à exaustão no idealismo alemão, tomado por base também em Kant e conhecido por Descartes, reza: *cogito aliquid = cogito me cogitare aliquid* [penso em alguma coisa = penso para mim mesmo o pensar alguma coisa] (Heidegger, 2008, p. 143).

Nesse sentido, o homem não é simplesmente capaz de conhecer, mas incapaz de não conhecer simplesmente, senão quando decide, de bom grado, pela ignorância. Dessa forma, o conhecimento é uma decisão ou uma disposição que mobiliza uma atividade e tal atividade consiste no impulso espontâneo de elaborar a matéria bruta dos dados da sensibilidade – aquilo que a sensibilidade nos dá a receber por intermédio da intuição –, reunindo-as à unidade de um princípio, que encontra o seu sítio no âmbito mesmo do sujeito que elabora aquela matéria de acordo com esta unidade, unidade cuja residência é a subjetividade humana, isto é, o *eu penso* subposto em todo posicionado (Gegenstand).

No *ego cogito sum*, o *cogitare* é compreendido neste sentido essencial e novo. O *subjectum*, a certeza fundamental, é o ser representado conjuntamente – sempre assegurado – do homem representador com o ente humano ou não humano representado, isto é, com o que é objetivo. A certeza fundamental é o sempre indubitavelmente representável e representado *me cogitare = me esse*. Esta é a equação fundamental de todo o calcular de um representar que se assegura a si mesmo. Nesta certeza fundamental, o homem está seguro de que ele está assegurado, enquanto re-presentador de todo o re-presentar e, assim, enquanto âmbito de todo o estar-representado, enquanto âmbito de qualquer certeza e verdade, isto é, está seguro de que ele é. É só porque o homem é assim necessariamente co-representado, na certeza fundamental (no *fundamentum absolutum inconcussum* do *me cogitare = me esse*), é só porque o homem, que se liberta para si mesmo, pertence necessariamente ao *subjectum* desta liberdade, é só por isso que o homem pode, e que este mesmo homem tem de se tornar no ente destacado, num *subjectum* que, na perspectiva do primeiro ente verdadeiro (isto é, certo), tem a primazia entre todos os *subjecta*. Que na equação fundamental da certeza e, então, no *subjectum* autêntico seja mencionado o *ego*, não quer dizer que o homem seja agora determinado de um modo egóico e egoísta. Tal diz apenas isto: ser sujeito torna-se agora a distinção do homem enquanto ser pensante-representador. O eu do homem é posto ao serviço deste *subjectum*. A certeza que está na base deste é, enquanto tal, certamente subjetiva, isto é, vigorante na essência do *subjectum*, mas não egoísta. A certeza é vinculativa para cada eu enquanto tal, isto é, enquanto *subjectum*. Do mesmo modo, tudo aquilo que quer ser comprovado como sendo seguro e, deste modo, como algo que é através da objetivação representadora, é vinculativo para qualquer um. Contudo, a esta objetivação, que, ao mesmo tempo, permanece a decisão sobre aquilo que deve poder valer como objeto, nada se pode furtar. À essência da



subjetividade do *subjectum*, e do homem enquanto sujeito, pertence a desobstrução incondicional do âmbito da objetivação possível, e do direito para a decisão sobre esta (Heidegger, 2002, [101]).

Toma parte na filosofia moderna, portanto, um esforço por liberar, no interior mesmo da finitude do homem, um lugar para o acontecimento de algo que escape a finitude. Mas se o homem não é infinito – e disso sabiam os modernos, entre ele Descartes e Kant –, como isso seria possível? Isso foi possível porque a substância pensante que se articula com os campos teóricos de determinação da objetividade do objeto, isto é, com aquilo que é e permanece em algo e que, assim permanecendo, pode ser tomado por uma coisa e não por outra, não é o homem. Nenhuma figura da metafísica tradicional ousou dotar o homem de um caráter de infinitude. A substância pensante é aquilo de que os homens, em sua finitude, tomam parte de modo a alcançar algo de perene, fixo e exprimível na realidade de modo a, assim também, reclamar o direito a uma ciência do perene, do fixo e do exprimível. Disso resulta que a questão “o que é o homem” na filosofia moderna não busca saber o que é propriamente o homem, mas daquilo que está aí para o homem de forma que ele, na posse disso, possa almejar um saber tal que responda pelo nome de certeza. Esta certeza não é uma certeza qualquer, no entanto, pois ela não quer ser a certeza sobre as coisas, mas ela é a certeza sobre aquele para quem as coisas devem ser certas de acordo com a sua medida: o sujeito, a razão. O sujeito, a razão não são simplesmente, agora, entes capazes de se articular com certos princípios arrancados da natureza das coisas, mas legisladores, isto é, a lei segundo a qual o ente se conforma e, por isso, ganha consistência.

A tarefa metafísica de Descartes foi a de criar o fundamento metafísico para a libertação do homem, libertação para a liberdade enquanto auto-determinação certa de si mesma. Contudo, este fundamento não apenas tinha ele mesmo de ser um fundamento certo, mas, porque estava impedida qualquer medida a partir de outras áreas, tinha ao mesmo tempo de ser de tal modo que fosse colocada por ele a essência da liberdade reclamada como auto-certeza. No entanto, tudo aquilo que é certo a partir de si mesmo tem de assegurar conjuntamente como certo, ao mesmo tempo, aquele ente para o qual tal saber deve ser certo e através do qual deve ser assegurado tudo o que se pode saber. O *fundamentum*, o fundamento desta liberdade, que lhe está na base, o *subjectum* tem de ser algo certo que baste às exigências essenciais mencionadas. Torna-se necessário um *subjectum* destacado relativamente a todas estas perspectivas. O que é este algo certo que forma o fundamento e dá o fundamento? O *ego cogito (ergo) sum*. O que é certo é uma proposição que enuncia que ao mesmo tempo (ao mesmo tempo e com igual duração) com o pensar do homem ele próprio está indubitavelmente co-presente, isto é: está dado conjuntamente a si mesmo. Pensar é re-presentar, referência representadora ao que é representado (*idea* enquanto *perceptio*) (Idem, [99], [100]).

A ciência é propriamente isso: o ter direito de legislar sobre aquilo que pretende conhecer. Acontece que a ciência que é mais ciência – aquela que é o saber sobre o incondicionado e, portanto, condicionante de todo condicionado – não pode se voltar para as coisas que conhece senão quando se volta para a condição de todo o conhecimento. A certeza

é o nome para a natureza de um conhecimento que não se volta para as coisas simplesmente, mas que busca a medida de ser de tudo aquilo que é e que, por isso, não padece das contingências próprias às coisas abandonadas ao não-ser-a-medida-de-si-mesma. Assim, as coisas, enquanto coisas que são por intermédio dessa certeza, é a coisa como coisa representada (objeto / fenômeno). Dessa forma, a ciência que é mais ciência é consciência, isto é, a ciência da certeza de si como a condição do saber de tudo o que não é ela mesma.

Representar quer aqui dizer pôr diante de si algo a partir de si, é assegurar aquilo que é posto enquanto tal. Este assegurar tem de ser um calcular, porque só a calculabilidade garante, à partida e constantemente, estar certo do que se está para representar. O representar já não é o perceber do que-está-presente, a cujo não-estar-encoberto pertence o próprio perceber, e isto como um tipo próprio de vir-à-presença que se dirige ao que-está-presente não-encoberto. O representar já não é o pôr-se-a-descoberto para ... , mas o agarrar e conceber de ... Não é o que-está-presente que vigora, mas o ataque que domina. O representar é agora, de acordo com a nova liberdade, um avançar, a partir de si, para a área ainda por assegurar do que está seguro. O ente já não é o que-está-presente, mas só o que está posto em frente no representar, o que é ob-jectivo [ *Gegen-standige* ]. Re-representar é ob-jectivação que avança, que doma. O representar empurra tudo para dentro da unidade do que é assim ob-jectivo. O representar é *coagitatío*. (Idem, [100]).

É dessa forma que a filosofia moderna buscou, com esforços sempre renovados, determinar o homem como a condição mediadora de todo conhecimento possível. Por isso o problema da finitude só foi colocado de maneira mais ou menos radical quando ele podia atender a necessidade precípua de fundamentar o conhecimento. É assim que Kant ergue a questão dos limites do conhecimento humano, isto, porém não para lhe sancionar a falta, mas para lhe garantir eficácia, uma vez que apenas a determinação clara daquilo que podemos saber é que nos abriria o âmbito efetivo do asseguramento da verdade, ao mesmo tempo em que, também, nos liberaria para pensar aquilo que foge a todo conhecimento possível. Consoante com a necessidade de pensar o conhecimento humano de acordo com os seus limites, Kant escreveu a *Crítica da razão pura* que é bem mais do que um tratado de metafísica, mas é, sobretudo, uma obra que pergunta pela possibilidade de tal ciência fornecendo, ao mesmo tempo, a exposição das condições pelas quais ela é possível. Kant questionou a metafísica, portanto, apenas enquanto pensou que ela carecia de fundamentação, mas, ao fazê-lo, não refutou a espinha dorsal da filosofia moderna: a *substância pensante*. Longe de questionar o *eu penso* cartesiano, Kant deu a ele o estatuto elevado de uma *razão pura*.

*O eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade (Kant, B 132).

O *eu penso* é, portanto, a fonte das representações que já precisam estar dadas antes de qualquer intuição sensível, isto é, antes de qualquer objeto da experiência possível, antes de qualquer fenômeno. Se é verdade, no entanto, que o *eu penso* pode acompanhar todas as minhas representações, não é igualmente verdadeiro que todas as minhas representações dependem da intuição pela qual uma representação sensível me é dada. Por isso, o *eu penso* é a condição humana pela qual eu penso, sem que para isso eu pense algo que não seja a condição mesma do pensamento. O pensamento, na atividade espontânea de se relacionar e tomar posse de si é puro, pois que ele transcende a todo fenômeno e que, por transcendê-lo, pode acompanhá-lo.

Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. Porque as diversas *representações*, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora me não aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente. Desta ligação originária se podem extrair muitas consequências (Idem, *ibidem*).

Toma parte aqui, mais uma vez, portanto, a compreensão de que o homem, enquanto substância pensante que é, já sempre traz a medida pela qual ele conhece. Não conhecer é, propriamente, não conhecer esta medida; conhecer, igualmente, é conhecer esta medida. O *eu penso* em sua atividade de ser, de pensar é, assim, o âmbito produtor das medidas mediadoras de tudo o que é e pode ser pensado e partilhado de acordo com princípios: categorias.

Contudo, o “eu penso” é em cada caso e sempre um “eu penso substância”, “eu penso causalidade”; ou “nestas” unidades puras (categorias) “diz-se”<sup>60</sup> já sempre: “eu penso substância”, “eu penso causalidade”, etc.. O eu é o “veículo” das categorias, na medida em que, no seu prévio orientar-se-para..., as traz para onde elas podem unir enquanto unidades reguladoras representadas (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*).

As categorias são modos de ver prévio do entendimento que já sempre pressupõem a coisa, antes mesmo que estas nos sejam dadas por uma intuição (*Anschauung*). Enquanto o ver prévio, as categorias são sempre o visar de uma estrutura que se sobre-eleva à multiplicidade de dados da intuição sensível, reunindo-as à unidade de um princípio pela qual

---

<sup>60</sup> A 343, B 401.

a multiplicidade dos dados da experiência sensível se converte em objeto, fenômeno, isto é, em algo para nós, para nossa percepção compreensiva. Este modo de ver prévio manifesta, dessa forma, a estabilidade e presença constante do *eu* pelo qual a percepção se dá com igual estabilidade e presença. Estabilidade e presença é, por sua vez, consistência, ou seja, a garantia de que algo é ele mesmo para aquele que sendo e se compreendendo, compreende tudo que ele não é por intermédio de si mesmo.

Este “estável” e “permanente” não são quaisquer enunciados ônticos sobre a imutabilidade do eu, mas determinações transcendentais que significam o seguinte: só na medida em que o eu enquanto tal se antepõe de antemão algo como a estabilidade e o permanecer em geral é que ele forma o horizonte da si-mesmidade dentro do qual, na mudança, aquilo que é objetivo se torna experimentável como o mesmo. O eu “estável” chama-se assim porque se ante-põe, enquanto “eu penso”, isto é, enquanto “eu represento”, algo como um constante e consistente. Enquanto eu, ele forma o correlato da consistência em geral (Idem, *ibidem*).

Kant, portanto, pensa, assim como Descartes, o *eu* como *substancia pensante* e que ele, enquanto um tal, subjaz a toda representação possível. Subpondo-se a toda representação possível o *eu* parece trazer em si mesmo um caráter de permanência, estabilidade e consistência que a sua admitida finitude parece negar. Mas o *eu* assim compreendido, não é cada um de nós, mas aquilo pelo que cada um de nós somos, de modo que a *substância pensante* não se reduz à nossa temporalidade.

É precisamente porque o si-mesmo, na sua essência mais íntima, é originariamente o próprio tempo que o eu não pode ser concebido como “temporal”, isto é, aqui, como intra-temporal. A sensibilidade pura (tempo) e a razão pura não apenas são homogêneos, mas co-pertencem-se na unidade da mesma essência que possibilita a finitude da subjetividade humana na sua totalidade (idem, *ibidem*).

A substância pensante que pensa substantivamente, garante, dessa forma, algo de real e efetivo para sua compreensão, uma vez que a coisa pensada de acordo com as regras do entendimento é, da mesma forma, substantiva, isto é: substância.

O esquema da substância é a permanência do real no tempo, isto é, a representação desse real como de um substrato da determinação empírica do tempo em geral, substrato que persiste enquanto tudo o mais muda. (Não é o tempo que se escoia, é a existência do mutável que nele se escoia. Ao tempo, pois, que é imutável e permanente, corresponde no fenômeno o imutável na existência, ou seja, a substância, e é simplesmente nela que podem ser determinadas a sucessão e a simultaneidade dos fenômenos em relação ao tempo) (Kant, A 144).

A substância é, dessa forma, aquilo que de acordo com as regras do entendimento permanece e representa algo por meio desta permanência, isso sem o que todo diverso estaria perdido e sem vias de articulação com algo que a concebe. Ora, como já dissemos de algum modo, é verdade que nem Kant nem qualquer figura da filosofia moderna poderiam pretender que o homem fosse infinito, ou mesmo explicitamente dizer que o homem pode se ligar a algo

de infinito, mas, da mesma forma que na ontologia grega se buscou algo que subsistisse à transformação constante da realidade fenomênica, do mundo empírico, também a filosofia moderna esperava poder contar com uma estabilidade subjacente a realidade, sem a qual ela não poderia se realizar como algo para nós.

Que significará então: o eu “estável e permanente” constitui o “correlato” de todas as nossas representações? À partida, significa o seguinte: o eu estável e permanente cumpre o objetivar daquilo que é não apenas uma relação do para-algo..., mas uma correlação do regresso-para..., formando assim aquilo que lhe é oposto. Mas porque diz Kant que o “eu estável e permanente” forma este objetivar? Quererá reforçar que este eu formador está sempre subjacente a todos os acontecimentos anímicos e “persevera” como algo que é subtraído a toda a mudança dos acontecimentos anímicos? Será que Kant, que, protegido pela própria fundamentação da ontologia, elaborou<sup>61</sup> o paralogismo da substancialidade, visou com o eu “estável e permanente” algo como uma substância da alma? Ou quererá ele apenas reforçar que este eu é não temporal, mas, embora não como substância, em certo sentido infinito e eterno? Mas porque será que este suposto reforço está precisamente onde ele circunscreve a finitude do eu, isto é, o seu objetivar? Pela razão simples de a este objetivar pertencer essencialmente este “estar e permanecer” do eu.

Este “estável” e “permanente” não são quaisquer enunciados ônticos sobre a imutabilidade do eu, mas determinações transcendentais que significam o seguinte: só na medida em que o eu enquanto tal se antepõe de antemão algo como a estabilidade e o permanecer em geral é que ele forma o horizonte da si-mesmidade dentro do qual, na mudança, aquilo que é objetivo se torna experimentável como o mesmo. O eu “estável” chama-se assim porque se ante-põe, enquanto “eu penso”, isto é, enquanto “eu represento”, algo como um constante e consistente. Enquanto eu, ele forma o correlato da consistência em geral (Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*).

Querer poder contar com essa estabilidade é um direito da razão enquanto esta entender a si mesma como a fonte da atividade de representações que resgatam a matéria indeterminada da experiência sensível de sua dispersão. Mas isso é apenas um direito na medida em que nós homens não podemos negar o fato de que, seja lá como e porque, as coisas se nos dão como elas mesmas. Heidegger também não negaria isso. Aqui, porém, mais uma vez, entra em jogo aquela questão: tal consideração que parece adequada para pensar algo que tem o caráter de coisa subsistente, seja algo que subjaz a coisa na natureza, seja algo que subjaz a coisa no entendimento, não atende à necessidade de compreensão daquele ente que tem por caráter a existência e não a essência, isto é, o ser-aí. Nesse sentido, a finitude do ser-aí exige um outro procedimento. Esse procedimento precisa radicalizar exatamente o que há mais de originário nele: a finitude. À radicalização da finitude corresponde, ao mesmo

---

<sup>61</sup> A 348 ss, B 406 ss.

tempo, à radicalização da temporalidade que lhe é própria e, com ela, o seu ser característico. O seu ser característico não é *eu penso, eu existo* e, assim também, eu represento, eu calculo, eu meço, eu discirno; porém, *sou-aí, logo existo temporalmente no tempo que me temporaliza*. Não tenho a medida do tempo, mas o tempo é a medida pela qual eu experimento, a cada vez, o pensar, o medir, o calcular etc. como uma possibilidade que não me reduz, mas que acrescenta e amplia, sempre a cada vez, as minhas possibilidades. Ser-aí é estar lançado no tempo, é estar já sempre projetado, sem qualquer posição prévia que não seja a do ter que se lançar, jogar-se, para ser. Aqui não há qualquer antecedência entre ser e ter de ser, uma vez que existir é ser, propriamente, contemporâneo de si mesmo, portanto, ser-no-tempo. Construir-se é o estar sendo assim como é, na concentração ou na dispersão, na apropriação ou na indiferença.

A constituição de ser de cada ente, e a do ser-aí em sentido eminente, só no compreender se torna acessível, na medida em que este tem o carácter do projeto. É porque o compreender – tal como mostra precisamente a ontologia fundamental – não é apenas um modo do conhecer, mas primariamente um momento fundamental do existir em geral, que a realização explícita do projetar, e mesmo a realização no conceber ontológico, tem de ser necessariamente construção (Idem, ibidem).

A ontologia fundamental que tem como questão central a analítica do ser-aí humano finito, assumindo como pano de fundo a questão do sentido do ser, precisa iluminar na intimidade do ser-aí, o ser e o tempo pelo qual aquele ente experimenta a finitude que o distingue justamente como um projeto, como *em construção*, como obra aberta.

[...] se a interpretação do ser-aí como temporalidade é a meta da ontologia fundamental, ela tem de ser exclusivamente motivada pelo problema do ser enquanto tal. Só assim se inaugura o sentido ontológico-fundamental da *pergunta* pelo tempo, isto é, o sentido que *exclusivamente* é condutor em *Ser e tempo* (Idem, ibidem).

O esforço fundamental de *Ser e tempo* não é, portanto, o de resgatar o ser-aí humano finito de sua precariedade, mas, ao contrário, o de resgatar a precariedade da finitude desse ente para ele mesmo. Trata-se, então, de devolvê-lo à liberdade, liberdade estranha à tradição metafísica, de poder ser e ter de ser sempre apenas o que ele pode na dinâmica do tempo onde ser ele é possível. *Ser e tempo* é, em suma, fundamentação da existência como um fato.

## 4.2 *Ser e tempo* ou a crítica da compreensão fática

### 4.2.1 A experiência fática da vida

Um longo caminho antecede o amadurecimento do pensamento de Heidegger, até a culminação em *Ser e tempo*. No entanto, como acompanhar um tal caminho em detalhe implicaria um exercício amplo demais, iremos considerar aqui apenas em linhas gerais o que nesta história é relevante para o nosso trabalho.

Sabemos que Heidegger é de origem católica e que a Igreja está na base de sua formação. Tal dado é aqui relevante na medida em que justifica as posições iniciais do pensador, que orientou os seus primeiros trabalhos à lógica enquanto a ciência dos princípios racionais que revelavam a verdade relativa à harmonia da totalidade, cujo fundamento último é Deus. Assim, a ideia de que Deus é o princípio de articulação entre a multiplicidade desconexa da realidade e a sua reunião em uma totalidade significativa, junto com a descoberta do livro de Franz Brentano *Sobre a múltipla significação do ente segundo Aristóteles* (1862) compõem os momentos iniciais de seu caminho filosófico <sup>62</sup>.

O problema da unidade entre ser e ente é tratado inicialmente por Heidegger a partir de um ponto de vista puramente teológico. É Deus que funciona aí como base de sustentação harmônica da pluralidade de determinações diversas do ser dos entes em geral e como o ponto de unificação de sua essência mais própria. É Deus também que salva o homem moderno do esgarçamento e da dispersão em uma vida imersa em contradições irreconciliáveis. Nesse contexto, a facticidade aparece por sua vez apenas como um índice da abertura existencial para o reconhecimento de uma tal base e de uma tal unidade, como uma afirmação da necessidade de uma transformação da existência como um todo (Casanova, 2009, p. 24).

Essa postura inicial, no entanto, deixou certas marcas em seu pensamento maduro, marcas que revelam um caminho palmilhado não sem conflitos. A questão da vida fática, peça central no conjunto de *Ser e tempo*, já aparece nos instantes prematuros de seu filosofar, onde – o que já procuramos indicar com a ideia de um Deus como o fundamento que harmoniza a multiplicidade – a questão busca acompanhar a harmonia entre a existência dispersa em seu *aí* e a transformação dessa existência – a superação da dispersão – a partir de sua articulação com o horizonte do divino.

---

<sup>62</sup> Uma exposição clara, sucinta e relevante dos momentos iniciais de Heidegger, bem como uma introdução objetiva e direta ao seu pensamento, especialmente sua obra central *Ser e tempo*, podem ser encontradas no livro *Para compreender Heidegger* de Marco Antonio Casanova.

O problema da autocompreensão da filosofia sempre foi assumido levemente. Contudo, se concebermos este problema de maneira radical, então é aceitável que a filosofia surge da experiência fática da vida. Entretanto é mesmo aí que ela ressurgem e para a experiência fática da vida mesma. O conceito de experiência fática da vida é fundamental. Com a definição da filosofia enquanto comportamento racional de conhecer, nada é dito em absoluto, mas submete-se ao ideal da ciência. A principal dificuldade tende a ficar justamente encoberta (Heidegger, 2010, p. 13).

É nesse contexto que Heidegger pensa o modo de vida do homem do cristianismo primitivo e da Idade Média como exemplares. A experiência da vida fática do homem cristão em seu ser e se comportar com Deus por intermédio da fé, revela de maneira paradigmática a postura filosofante por excelência, essa que por estar fundada numa relação imediata entre a alma do homem e Deus, pode prescindir de uma posição prévia em relação aos campos dos conceitos, dos fundamentos, dos princípios. Estando de tal modo articulado com Deus essa existência é, eminentemente, pré-teórica, uma vez que ela acessa aos campos de sentido do ser sem precisar se orientar às descrições das estruturas *a priori* de algo assim como entendimento e razão, estruturas que, na terminologia moderna, se poriam entre a finitude do homem e a infinitude de Deus como a condição de possibilidade do conhecimento humano em geral. O esforço heideggeriano é, dessa forma – sobretudo a partir de seu escrito de habilitação à docência *Doutrina das categorias e da significação em Duns Scoto* (1916) –, o de buscar uma conciliação entre existência fática do homem e uma lógica que fosse a descrição de um tal existir e que, portanto, não fosse o mero inventário de estruturas prévias da razão que já sempre e antes de qualquer vivência de fato determinaria e mobilizaria, sem mais, a posição e a disposição do homem na realidade.

O caráter peculiar da experiência fática da vida é o “como eu me coloco diante das coisas”, o jeito e a maneira de experimentar, *não* é coexperimentar. Antes de qualquer decreto de que a filosofia seja conhecimento, deve tornar evidente fenomenologicamente, pela experiência fática da vida, o que pertence ao sentido do conhecer. A experiência fática da vida reside totalmente no *conteúdo*, enquanto o *como* está implícito nisso. É no conteúdo que têm lugar todas as mudanças da vida. No curso da jornada de um dia faticamente vivido, ocupando-me com coisas completamente diferentes é, contudo, na atuação fática da vida que surge, para mim, de modo não consciente, o *como* diferente de seu reagir em cada maneira diferente. Entretanto, nisso se encontra, sobretudo, o conteúdo que eu experiencio, a saber: a experiência fática da vida mostra uma *indiferença* em relação ao modo do experimentar. Ela não surge de forma alguma em pensamentos, como se não pudesse tornar-se algo acessível. Esse experimentar fático contesta ao mesmo tempo todas as oportunidades da vida. A distinção e a mudança de acento situam-se totalmente no conteúdo mesmo. Essa indiferença funda, portanto, a *autossuficiência* da experiência fática da vida. Ela se expande sobre tudo: ela distingue também as coisas maiores em sua autossuficiência. Portanto, se atentarmos para a indiferença própria do experimentar fático em todas as faticidades da vida, então se torna claro um determinado sentido dominante do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio, a saber: tudo o que é experimentado na experiência fática da vida carrega o caráter de *significância* [*Bedeutsamkeit*]. Todo e qualquer conteúdo carrega em si esta caracterização. Com isso, porém, não está definido nada de gnosiológico, nem no sentido de realismo nem no sentido de idealismo. No modo de ser da significância, que determina o caráter do experimentar mesmo, eu



experimento todas as minhas situações fáticas da vida. Isto se torna claro quando eu pergunto como eu *mesmo me* experimento na experiência fática da vida: - sem teorias! (idem, ibidem, p. 16-17).

A questão do conhecimento para Heidegger, então, não é pensada como um problema da teoria do conhecimento, isto é, como um problema relativo ao posicionamento das estruturas racionais segundo as quais o conhecimento é possível, mas como uma questão relativa ao processo de singularização do homem a partir do *aí* de sua existência.

Na maioria das vezes é-se levado a analisar apenas teoricamente conceitos configurados do psíquico, porém, o si-mesmo [*Selbst*] não se torna problema. Conceitos como “psíquico”, “conjunto de atos”, “consciência transcendental”; problemas como o relacionado ao “conjunto corpo e alma” – todos eles não representam mais nada para nós hoje. Eu experimento a mim mesmo na experiência fática da vida ou como conjunto de vivências, ou como conglomerado de atos, não como qualquer coisa de eu-objeto em sentido determinado, mas *naquilo* que faço, *no que* me acompanha e sucede, *no que* me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros. Eu mesmo, *em momento algum, experimento meu eu em separado, mas* já sou e estou sempre preso ao mundo circundante. Esse auto experimentar-se [*Sich-Selbst-Erfahren*] não é uma “reflexão” teórica, não é uma “percepção interior” entre outras, mas experiência do mundo próprio, porque o experimentar mesmo possui um caráter mundano; possui a tonalidade significativa, de tal forma que, de fato, a experiência do mundo próprio em si, faticamente falando, não é mais retirada do mundo circundante. Esse auto experimentar-se é o único ponto de partida possível para uma psicologia filosófica na medida em que, em geral, seja possível postulá-la. Querer voltar para trás a partir de teorias psíquicas já concebidas, para o fático, é um empreendimento falho, porque todas essas teorias não são motivadas filosoficamente. Poder-se-ia objetar: mas eu experimento a mim mesmo também faticamente, sem que faça uma reflexão particular, *como eu me* sinto, eu sei que agora *eu me* comporto de maneira inadequada etc. Contudo, também este *como* não é um conceito conformado [*ausgeformte*] do comportamento em relação a algo, mas um comportamento faticamente mundano, melhor, no mundo circundante pleno de significado. O fático, que é assumido pelo conhecimento, não possui objetos, mas apenas caráter de significância que livremente pode transformar-se num conjunto de objetos conformados. (Idem, ibidem, p. 17-18) (Heidegger, 2005, p. 165).

Assim, em *Ser e tempo*, Heidegger redimensiona o conceito de vivência e o abismo que separa essas vivências em seu ser e acontecer das posturas teóricas vigentes desde a mais remota tradição filosófica e, a exemplo de Kant, vai dar um passo de grandes consequências. A referência a Kant aqui não se dá, no entanto, por uma mera analogia ao valor histórico de cada um dos pensadores, mas ao fato de que Heidegger, da mesma forma que Kant, enxerga a necessidade de re colocação do problema da possibilidade da metafísica, tendo como referência a metafísica tradicional.

Heidegger, porém, não tratou de erguer uma filosofia crítica como superação de posições dogmáticas, de modo a desembaraçar a metafísica das anfibologias que sempre e mais uma vez a expôs aos ataques céticos, mas de orientar a metafísica de modo radical a uma ontologia da finitude do ser-aí humano, estabelecendo o sentido mais próprio deste ente como a sua existência e, por meio disso, definindo que o modo de perguntar pelas coisas

subsistentes não questiona o ente cujo ser não lhe subsiste como uma substância ou uma propriedade dada.

A resposta à pergunta: quem é sempre este ente (o ser-aí), aparentemente já foi dada (§ 9) com a indicação formal das determinações fundamentais do ser-aí. O ser-aí é o ente que sempre eu mesmo sou, o ser é sempre meu. Essa determinação *indica* uma *constituição ontológica*, mas também só isso. Ao mesmo tempo, contém a indicação *ôntica*, se bem que a grosso modo, de que sempre este ente é um eu e não um outro. O quem responde a partir de um eu mesmo, do “sujeito”, do próprio. O pronome quem é aquilo que, nas mudanças de atitude e vivência, se mantém idêntico e, assim, refere-se a esta multiplicidade. Do ponto de vista ontológico, nós o entendemos como algo subsistente, já sempre constantemente vigente para e numa região fechada e que, num sentido privilegiado, oferece uma base enquanto o *subjectum*. Sendo sempre o mesmo, possui, nas muitas alterações, o caráter de *próprio*. Por mais que se rejeite a substância da alma ou o caráter de coisa da consciência e de objetividade da pessoa, ontologicamente, já no ponto de partida, fica-se atrelado a algo cujo ser guarda, explícita ou implicitamente, o sentido de ser simplesmente dado. A substancialidade é o guia ontológico da determinação dos entes a partir do qual se responde à pergunta quem. De maneira implícita, concebe previamente o ser-aí como algo simplesmente dado. Em todo caso, o caráter indeterminado de seu ser sempre implica este sentido. Ora, o ser simplesmente dado é o modo de ser de um ente que não possui o caráter do ser-aí (HEIDEGGER, 2002, p. 165)

Seja como for, Kant desponta para Heidegger como o pensador que vai ter a intuição original da finitude do sujeito do conhecimento e, de acordo com isso, vai, ao mesmo tempo, elaborar e desenvolver uma crítica dos limites da razão como a base teórica do sujeito cognoscitivo de acordo com aquilo que ele pode conhecer. Para Heidegger, no entanto, Kant não teria levado o problema da finitude do homem às suas últimas consequências, mas, inversamente, teria determinado um horizonte transcendental do conhecimento que garante a dimensão de permanência do conhecimento, a despeito mesmo da finitude do sujeito cognoscitivo e teria, por isso, recaído no dogmatismo que ele mesmo condenou.

No curso da destruição, orientada pela problemática da temporariedade, o presente tratado busca interpretar o capítulo do esquematismo e, a partir daí, a doutrina kantiana do tempo. Também se haverá de mostrar por que Kant fracassou na tentativa de penetrar na problemática da temporariedade. Duas coisas o impediram: em primeiro lugar, a falta da questão do ser e, em íntima conexão com isso, a falta de uma ontologia explícita do ser-aí ou, em terminologia kantiana, a falta de uma analítica prévia das estruturas que integram a subjetividade do sujeito. Ao invés disso, Kant aceita dogmaticamente a posição de Descartes, apesar de todos os progressos essenciais que fez. Ademais, a análise do tempo, embora tenha reconduzido o fenômeno para o sujeito, permanece orientada pela concepção vulgar do tempo, herdada da tradição. É o que, em última instância, impede Kant de elaborar o fenômeno de “uma determinação transcendental do tempo”, em sua própria estrutura e função. Devido a essa dupla influência da tradição, a *conexão* decisiva entre o “*tempo*” e o “*eu penso*” permaneceu envolta na mais completa escuridão, não chegando sequer uma vez a ser problematizada. (Idem, ibidem, p. 53).

Com efeito, ao estabelecer os limites e as fronteiras do conhecimento humano, Kant determina o horizonte operativo da razão, essa que agora haveria de cingir a suas ações aos fenômenos – aos objetos na medida em que esses afetam a nossa sensibilidade –, esses que

são os objetos na medida de uma experiência possível. A *coisa em si*, isto é, os objetos desprovidos de fenomenalidade, é, assim, alijada de nossa possibilidade de conhecimento, mas, de modo algum, do alcance de nosso pensamento. Não quis Kant, pois, limitar o conhecimento humano simplesmente, mas determinar os limites pelos quais o homem poderia legitimamente ampliá-lo de modo seguro. Tendo isso em conta, o empenho da crítica não é, então, o de suspender a razão, porém o de, pelo reconhecimento de seus limites, orientá-la, de modo inequívoco, às suas possibilidades. A *Crítica* funciona, dessa forma, como uma espécie de legalização do uso da razão, de modo que, até Kant, a razão teria funcionado na clandestinidade de seus poderes e é sobre essa clandestinidade que Kant faz recair a acusação de dogmatismo. Contudo, uma tal orientação por não refutar radicalmente a tradição dogmática, mas por dizer de que modo ela deve proceder para alcançar os seus fins é ela mesma dogmática, agora, porém, sem o preço daquela ilegalidade. Com respeito a isso a *Crítica* traz uma passagem esclarecedora:

A crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*. Esta oposição da crítica ao dogmatismo não favorece, pois, de modo algum, a superficialidade palavrosa que toma a despropósito o nome de popularidade, nem ainda menos o cepticismo que condena, sumariamente, toda a metafísica. A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há-de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular). Exigência inevitável em metafísica, considerando que esta se compromete a realizar a sua obra totalmente *a priori*, portanto para completa satisfação da razão especulativa (Kant, B XXXVI).

O dogmatismo que Kant condena não é, portanto, o *procedimento dogmático da razão* que consiste na suposição racional de **princípios *a priori* seguros**, sem os quais a razão não poderia postular conhecimentos necessários e universais, mas a pretensão de se orientar a um conhecimento puro por simples conceitos, isto é um conhecimento de âmbitos puramente conceituais que ou bem assume conteúdos estranhos à natureza do conhecimento racional, ou bem não estabelece uma relação com os objetos daquilo de que pretende ser o conhecimento.

Tendo isso em vista, seria necessária uma crítica prévia da capacidade da razão, de modo a mostrar como ela poderia por intermédio de princípios *a priori* produzir conhecimentos que não só ampliasse o conhecimento de algo, mas que o fizesse com necessidade e universalidade. O que está em questão para Kant é a própria noção de conhecimento, pois para ele o conhecimento implica o dispor-se de quem conhece ao que

pode ser conhecido. Nesse sentido, todo conhecimento já supõe um ente que conhece (homem) e um ente possível para esse conhecimento (objeto). Na medida em que a razão é o caminho que permite o acesso ao conhecimento do que não é ela mesma, ela precisa tomar posse dos limites desse acesso; na medida, porém, que a razão é a distância que separa o homem do conhecimento dos objetos, ela precisa respeitar certas fronteiras. Os limites da razão, como já dissemos, não querem apontar para o que a razão não pode, mas como ela pode. As fronteiras, até onde ela pode. Com respeito ao limite, o principal problema levantado na crítica é justamente o de saber até onde se pode esperar alcançar com a razão caso se subtraia *toda a matéria e todo o concurso da experiência* (Kant, 2002, A XIV). Fica assim posto o problema central do conhecimento: como a razão pode conhecer aquilo que não é ela mesma e como um conhecimento assim pode ser necessário e universalmente válido como um conhecimento? Seria imprescindível, então, determinar e justificar um acesso da razão cognoscitiva aos objetos cognoscíveis sem que a razão precisasse sair dela mesma, mas, ao contrário, que os objetos viessem a ela. Kant chamou de sensibilidade à faculdade que afetada pelos objetos da experiência sensível recebe-os fornecendo-lhe as intuições pelas quais eles ganham uma forma, esta sem a qual eles não poderiam ser tomados pela espontaneidade do entendimento que os reúne numa unidade significativa. De acordo com isto, o conhecimento humano se dá propriamente no concurso entre a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento que abriga as regras pelas quais a aparência é reunida numa unidade. A razão, por sua vez, é o âmbito mais amplo onde princípios reúnem as regras do entendimento.

Se chamarmos *sensibilidade à receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento (Idem, *ibidem*, B 75/A51).

A razão é aquela dimensão que promove a ligação prévia da sensibilidade e do entendimento em jogo no conhecimento universal e necessário.

Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento (Idem, *ibidem*, A 299/B 356).

Assim, a sensibilidade recebe (sente), o entendimento concebe (conhece) e a razão realiza (raciocina). A razão realiza porque ela unifica as regras do entendimento, este que, por sua vez, promove a unificação (representação) das aparências de acordo com aquelas regras. Nesse sentido, a razão não se dirige de modo imediato aos objetos ou à experiência, senão quando, de acordo com princípios, se dirige às regras do entendimento, este que efetivamente se dirige, de acordo com regras, aos objetos e à experiência.

Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento (Idem, *ibidem*, A 359).

Seja como for, não concerne apenas à razão o privilégio de operar de maneira pura, isto é, sem se referir a qualquer coisa da experiência sensível. A sensibilidade também possui formas puras, essas que se encontram *a priori* no espírito, independentemente de um objeto real dos sentidos ou das sensações. A sensibilidade *a priori*, portanto, é que fornece as formas puras das intuições sensíveis em geral. As formas puras da sensibilidade são, assim, intuições puras.

Dessa forma, por meio da determinação e da fundamentação da sensibilidade e do entendimento, e estes como condições necessárias para o conhecimento em geral, Kant busca superar, a um só golpe, as disputas entre o racionalismo e o sensualismo e com essa superação também o dogmatismo resultante da assunção absoluta de uma ou outra posição. Mas, sobretudo, ele blinda a metafísica com os fundamentos sem os quais ela estaria exposta aos golpes céticos que se prevaleciam justamente das incongruências que aquelas posições ensejavam, justamente porque elas ou bem não explicavam como a racionalidade poderia conhecer aquilo que não era ela mesma, aquilo que ultrapassava o âmbito de seus limites, ou bem como um conhecimento sensível se justificaria uma vez que ele não poderia ser o conhecimento das sensações em si, já que todo conhecimento pressupõe um sujeito do conhecimento que conhece, irremediavelmente, pelo entendimento, ainda que ela não pudesse prescindir dos conteúdos do conhecimento objetivo.

Ao colocar, porém, uma sensibilidade *a priori* entre o abismo que separa o inteligível do sensível, Kant deixa impensado de que modo uma sensibilidade pura brota, sem mais, do interior do espírito humano. A necessidade de resolver o impasse manifestado na questão de como uma razão conhece o que não é ela própria, isto é, como entendimento liga a consciência aos objetos externos, resulta em um impasse próprio à natureza do conhecimento

humano: a intuição *imediate* dos objetos dados é *mediada* por princípios puros, *a priori*: o tempo e o espaço. Tal impasse que deveria evidenciar o caráter essencialmente sintético do conhecimento humano, apenas confirma que um embaraço já *está sempre* posto entre o homem e o conhecimento. Por isso, a assunção de estruturas *a priori* da razão como o princípio de articulação do homem com o mundo que se dá ao seu conhecimento, *já sempre e mais uma vez*, torna obscuro o fundamento mesmo que esta assunção quer iluminar. Isso porque toda e qualquer pré-suposição de estruturas *a priori* em um ente finito, que *já sempre e antecipadamente* está entregue ao mundo que é o seu, segundo o modo de articulação próprio à determinação finita de seu conhecimento, padece da impressão mal funda de que o homem pode, antes de qualquer coisa, pôr-se acima de si mesmo e, portanto, de sua finitude.

Assim, as categorias transcendentais representadas pelas intuições puras e *a priori* de uma sensibilidade igualmente *a priori* tornaram o dogmatismo de tal modo incontornável que as consequências dessa posição não poderiam conduzir a outro lugar que não a um entendimento que prescindiria até mesmo dos fenômenos. Com efeito, em Hegel mesmo as intuições sensíveis são insuficientes para descrever a dinâmica de uma consciência que não pode considerar nada que não seja ela mesma. Há neste pensamento, portanto, uma recaída irremediável no dogmatismo, mesmo para os termos kantianos, recaída essa que encontra o seu fundamento justamente na assunção exacerbada dos princípios da filosofia transcendental de Kant.

Já em tempo de Kant afirmava Jacobi (1743-1819) que ‘sem a coisa em si não se podia entrar no recinto da Crítica da Razão Pura, mas com a coisa em si não se poderia nele permanecer’. De fato, a reflexão kantiana encontra-se em equilíbrio instável entre o idealismo absoluto e um realismo que admite coisas em si, embora incognoscíveis. E é no sentido do desaparecimento da coisa em si que vai evoluir a herança do pensador de Königsberg. No idealismo alemão a viragem copernicana é levada à derradeira consequência, sem quaisquer reservas criticistas. A intuição intelectual, conceito-limite para Kant, significando qualquer coisa concebível, mas não acessível, adquire foros de cidadania; a experiência sensível, necessária para o conhecimento do real, transforma-se em criação do eu, é uma certa forma de consciência. Em qualquer dos grandes nomes deste movimento idealista, com todas as suas diferenças, é sempre no sujeito que reside o centro de gravidade da filosofia, há sempre a eliminação da coisa em si. O saber não consiste na recepção de dados, mas numa construção no pleno sentido da palavra. O eu não é, portanto, tabula rasa, mas atividade. O saber não é atribuído ao espírito humano finito, como tal, mas ao pensamento absoluto ou razão e, assim, o mundo converte-se em auto manifestação do pensamento (Morujão, Alexandre. Prefácio à tradução portuguesa da *Crítica da razão pura*).

Essa posição acaba por superfaturar o uso teórico da razão e por assumir que esse uso constitui, essencialmente, o modo pelo qual o homem já sempre se articula com o mundo e as coisas que no mundo vêm ao seu encontro. Fica, então, a pergunta sobre como o homem se relacionando sempre e na maioria das vezes de maneira pré-teórica com o mundo circundante,

pode antepor radicalmente e essencialmente a seu existir de fato uma postura teórica que já sempre está além da facticidade de seu existir.

Há, portanto, um impasse posto no modo pré-teórico característico da existência humana e o esforço da filosofia em determinar a teoria como princípio do conhecimento humano. A ideia de uma filosofia como ciência vai alimentar justamente a pretensão moderna de um saber seguro que equacione o problema do mundo aparente e que, assim, viabilize os objetos das ciências particulares, ao mesmo tempo em que assegure para a razão o direito à condição teórica segundo a qual não só o conhecimento dos objetos das ciências é possível, mas também o conhecimento em geral. A tese heideggeriana parte, ao contrário, da impossibilidade de assumir a posição prévia e originária de uma condição teórica como aquela que responde pela posição do homem na realidade, uma vez que o homem é, antes de qualquer coisa, um existente e a originalidade da existência implica, necessariamente, uma originalidade dos comportamentos pré-teóricos, de modo que mesmo uma teoria do conhecimento já sempre é produto secundário de uma relação fática, primária, do homem com o mundo e com os entes que se lhe dispõem no mundo.

[...] a teoria não promove uma melhor explicitação do mundo que incessantemente vivencio em meio à dinâmica dos acontecimentos em geral. Ao contrário, “os problemas derradeiros permanecem encobertos, quando a própria teorização é absolutizada e a sua origem não é compreendida a partir da ‘vida’: o processo de uma objetivação crescente se mostra como um processo de desvificação”<sup>63</sup> (Casanova, 2009, p. 65).

Disso resulta que a filosofia que busca determinar a si mesma como uma ciência rigorosa, como uma atividade que pressupõe a determinação prévia do âmbito pela qual ela põe em obra a determinação do conhecimento, sempre no caminho seguro de uma auto legitimidade, já sempre precisou desconsiderar aquilo que é mais próprio no “sujeito” que assim se auto determina. Pois, que caracteriza este “sujeito” propriamente é jamais poder partir de algo como uma razão pura, mas, ao contrário, o que há de mais característico nele é fato de que ele já sempre se encontra perdido (em meio a) numa configuração compreensiva fundada em sua existência fática, esta que não lhe permite que ele seja ele mesmo antes de ser. A temporalidade implícita em seu ser exige sempre que ele seja, sem qualquer posição

---

<sup>63</sup> HEIDEGGER, Martín. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Op. cit., p. 91.

prévio. O tempo mesmo não é qualquer posição prévia e, assim também, o ser, mas ser e tempo são apenas um junto ao outro.

#### 4.2.2 Ser e tempo: Metafísica como a consciência da existência

Apesar de todo esforço heideggeriano de questionar a metafísica tradicional, em *Ser e tempo* a metafísica é pensada ainda nos termos tradicionais de uma ontologia. A ontologia, além de ser um termo tardio para nomear a atividade grega que interpela o  $\text{o} \setminus \text{h} = (\text{o})/n$ , é uma ciência da metafísica moderna onde toma parte a investigação do ente como ente, portanto, a ciência que pergunta pelo Ser do ente e que se não parte do mesmo princípio grego, mantém boa parte de seu repertório terminológico.

No decurso da formação escolar nos séculos XVI, XVII e XVIII, a metafísica se divide em uma *metaphysica generalis* e uma *metaphysica specialis*. A metafísica como tal tem por tema o ente como tal e o ente na totalidade. A *metaphysica generalis* pergunta sobre o que em geral pertence ao ente. Questiona de modo genérico o ser do ente. Ela é ontologia (Heidegger, 2008, p. 262).

A despeito de considerar a metafísica nos termos clássicos de uma ontologia, radicalmente diversa é a forma como Heidegger vai fundamentar a sua ontologia. Pois não se trata mais de compreendê-la como a ciência de uma estrutura subjacente à realidade, seja esta estrutura algo da ordem de uma unidade da natureza ( $\text{ou} \setminus \text{si} / \text{a}$ ), seja ela algo da ordem de uma unidade do entendimento (*subjectum*). Entra em jogo, assim, portanto, o questionamento da metafísica da presença que toma parte na filosofia grega e moderna, chegando mesmo, para Heidegger, a atingir o pensamento nietzschiano.

Ao questionamento da metafísica da presença e da ontologia que tem lugar nela, corresponde um projeto fundamental de *Ser e tempo*: o da destruição da história da ontologia. Tal projeto consiste na abordagem crítica da ontologia tradicional tendo por base a pergunta pela possibilidade interna das ontologias em geral.

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas (Heidegger, 2006, p. 51).

O projeto da *destruição da história da ontologia* é, dessa forma, uma exigência do projeto mais amplo de *Ser e tempo*, enquanto a obra busca determinar as condições ôntico-ontológicas de ser e acontecer de um ente peculiar. A peculiaridade desse ente consiste,



justamente, em ser aquele ente implicado em todo questionamento metafísico, em toda abordagem ontológica. Essa implicação é, portanto, uma implicação de fundo e isso de uma tal forma, que esse ente precisa, antes de tudo e necessariamente, vir à tona num tal questionamento

O problema para Heidegger é que a ontologia vinha, até então, desconsiderando a sua própria possibilidade interna. À possibilidade interna de toda e qualquer ontologia corresponde ao perguntar fundante por aquele ente para quem perguntar, problematizar, questionar, fundar faz sentido: o ser-aí. Assim, mesmo uma ontologia da substância ou da subjetividade já sempre pressupõe o ser-aí – seja na forma que for, mesmo que na indiferença em relação a ele –, de maneira que toda e qualquer ontologia é legitimamente possível apenas em face da investigação desveladora daquele ente, “É por isso que se deve procurar, na *analítica existencial da ser-aí, a ontologia fundamental* de onde todas as demais podem originar-se” (Idem, *ibidem*, p. 40). E o que há de mais característico nesse ente é o fato de ele não experimentar qualquer instância subjacente ao seu caráter de *ser aí no mundo*, mesmo quando a esperança de algo assim como uma essência redentora de sua precariedade o comova de modo a fazê-lo considerar que isso não é apenas possível, mas que ele mesmo já sempre foi dessa maneira, seja porque ele pense que assim Deus o fez, seja porque ele assuma a ciência como aquela instância que resgata e preserva para ele o sentido mais próprio daquilo que sempre o caracterizou.

*A “essência” do ser-aí está em sua existência.* As características que se podem exprimir deste ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente subsistente que possui este ou aquele “aspecto”. As características constitutivas da ser-aí são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Todo modo próprio<sup>64</sup> de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo “ser-aí”, reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade<sup>65</sup> como mesa, casa, árvore, mas sim o ser (Idem, *ibidem*, 77).

Com efeito, o homem não é qualquer coisa de subsistente ou mesmo tem qualquer coisa que nele permaneça e que, assim permanecendo, disponibilize um acesso à compreensão de seu ser, para além de qualquer circunstância. Ele é, tampouco, um ente que, antes de tudo, realiza a realidade das coisas, isto é, preanuncia-se como suporte que assegura a objetividade dos objetos do conhecimento. Ao contrário, o homem é um existente e, enquanto tal, é um

---

<sup>64</sup> Sosein.

<sup>65</sup> Was aus: modo característico de ser.

ente que, em seu ser – na sua essência – realiza o seu modo de ser – sua existência. De acordo com esta compreensão, não deveria mais tomar parte na metafísica, fundada de acordo com a sua possibilidade interna, uma crítica de categorias *a priori* que, radicadas no entendimento, forneceriam a ocasião e a medida para os campos de objetos abertos pela subjetividade em seu caráter de ser a fonte de tal medida (razão) e mediação (método). Mas o que deve ser buscado é dar efeito a uma analítica (crítica) dos campos *a priori* da existência (existenciais), como lugar precípua para a abertura do *aí* como aquele âmbito onde o ente humano (ser-aí) deve ser tomado e considerado antes de qualquer outro tipo de consideração, mesmo antes daquela consideração que fundamenta o homem como sujeito do conhecimento, ainda que não se trate, também, de negar o homem como sujeito, mas de negar ao sujeito a primazia na determinação da humanidade do homem.

Assim, a uma nova compreensão do homem deve corresponder uma nova metafísica e a uma nova metafísica, uma nova ontologia. Esta nova ontologia, por compreender o homem no espaço de jogo do *aí*, do mundo, isto é, do lugar de realização do homem enquanto um ente que é a atividade de tomar posse de si mesmo na temporalidade que lhe própria – a finitude – é fundamental. É uma ontologia fundamental porque não se evade do caráter mais próprio à humanidade do homem, uma vez que não busca construir para o homem nenhum espaço sobre-humano ou supramundano que resguarde para ele a esperança da redenção de sua finitude (religião), tampouco elabora uma dimensão teórica que fundamenta, no âmbito mesmo ser-aí humano finito, uma relação primordial com qualquer coisa de infinita que lhe assegure uma experiência de estabilidade, permanência e consistência (ciência). A ontologia fundamental, ao contrário, é a assunção da finitude na experiência fundante de uma analítica, isto é, de uma postura filosofante que busca desembaraçar a humanidade do homem do caráter tardio de sua determinação precípua como sujeito da atividade cognoscitiva e entregá-lo – devolvê-lo – a seu modo de ser de fato, ao seu caráter de ser finito, precário.

O ser-aí humano é um ente que não possui nenhuma determinação quiddiativa. Ele não possui em si mesmo uma razão, um corpo, uma alma ou um conjunto de faculdades. Ao contrário, tudo aquilo que ele é só se determina a partir do estabelecimento existencial de um de seus modos possíveis de ser. Tal como se encontra formulado em *Ser e tempo*: “O ente, que em seu ser coloca em jogo esse ser, comporta-se em relação ao seu ser como a sua possibilidade mais própria. O ser-aí é sempre a cada vez a sua possibilidade e não a possui apenas quiddiativamente

enquanto algo presente à vista”<sup>66</sup>. O ser-aí é, em suma, um poder ser que só conquista a si mesmo a partir de suas múltiplas possibilidades de ser (Casanova, 2009, p. 90-91).

A analítica que considera o ser-aí no âmbito de sua existência factual – no aí do espaço pelo qual ele somente – e somente ele – pode exercer a sua atividade de ser – Heidegger chamou de analítica existencial. Contudo, para por em obra a analítica existencial, é necessário antes que se ponha em curso a hermenêutica da facticidade. A hermenêutica da facticidade é a analítica genealógica das motivações da tradição filosófica, de modo que ela opera, necessariamente, em consonância com o projeto da *destruição da história da ontologia*, isto é, ela dá efeito ao questionamento crítico da possibilidade interna de toda e qualquer ontologia. A tal questionamento deve corresponder o esforço de trazer à luz o fundamento impensado das ontologias de base. No projeto das ontologias de base está a compreensão do ser como presença (Anwesenheit), seja na filosofia grega como substância, seja na filosofia moderna como subjetividade (substância pensante).

Para que se consiga reconquistar o horizonte originário da verdade em sua articulação com os comportamentos próprios ao ser-aí humano não é suficiente apontar as inconsistências presentes na ontologia grega, nem tampouco corrigir erros de compreensão a partir da suposição de que sabemos melhor as coisas porque nos encontramos em um ponto muito mais avançado da história. Ao contrário, uma tal reconquista só é possível no interior da destruição da ontologia da presença constante que não se encontra apenas vigente nas obras de Platão e Aristóteles, mas que continua maximamente efetiva na facticidade de nosso mundo histórico. Para Heidegger, as compreensões alcançadas no interior da tradição vão paulatinamente se sedimentando e determinando o nosso comportamento presente. Todavia, uma tal destruição não pode ser levada a termo sem um fio condutor. Exatamente por isto, é preciso que alguma instância se mostre como decisiva para a realização do movimento crítico-destrutivo. Essa instância não é, por sua vez, outra senão a questão do ser. E por duas razões básicas: em primeiro lugar, porque é a compreensão ontológica grega que orienta o estabelecimento do primado da teoria (*qewrein*) sobre a prática; e, em segundo lugar, porque um tal estabelecimento revela a anterioridade da medida ontológica una de um tempo em relação aos diversos modos de ser possíveis do ser-aí. O projeto da destruição da história da ontologia precisa acontecer, em suma, como o projeto de uma destruição construída a partir da re colocação da questão do ser agora sobre novas bases. Esse projeto confunde-se, porém, com o projeto mesmo de *Ser e tempo*: com o projeto da ontologia fundamental (Casanova, 2009, pp. 73-74).

É paradigmático que Heidegger, no entanto, já tivesse enxergado em Kant uma ontologia fundamental, uma vez que este tenha considerado a possibilidade da metafísica

---

<sup>66</sup> Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. Op. cit., p. 57.

como ciência partindo da questão dos limites do conhecimento humano na *Crítica da razão pura*. A ontologia fundamental pressuposta em Kant é, portanto, a luz que vai iluminar a noção de ontologia fundamental de Heidegger em *Ser e tempo*. O problema da finitude humana surge assim, de um questionamento original: o que é o homem? Tal questionamento – para Kant e para filosofia moderna em geral – põe na base do problema da humanidade do homem a necessidade de uma fundamentação de uma razão que celebre o que há de mais propriamente natural na sua humanidade: o ímpeto por conhecer. Mas porque é próprio ao ímpeto humano pelo conhecimento o desejo de ultrapassar as coisas imediatamente dadas à sua compreensão igualmente imediata, o homem busca um conhecimento que, sendo acessível ao seu entendimento finito seja, ainda apesar disso, ele mesmo infinito; daí que aquela razão precisa ser pura, isto é, precisa ir além da mera experiência que nos dão objetos indeterminados. Com efeito, Kant busca fundamentar um conhecimento que escape a finitude, pois que os limites do homem em conhecer não diz, de modo algum, que o conhecimento mesmo seja finito, limitado. Por isso há no conhecimento humano finito, limitado, uma disposição infinita, ilimitada, de se ligar àquilo que no conhecimento mesmo é, igualmente, infinito: a necessidade e a universalidade.

A razão kantiana é, primeiramente, o poder mais elevado do espírito, pelo qual as regras do entendimento - que organiza a experiência dos sentidos - são conduzidas à unidade de um princípio<sup>67</sup>. Esta razão é, contudo, marcada por uma tendência mais essencial ainda: aspira ao infinito, ao além dos fenômenos, ao que Kant chama de Ideias. Não é, pois, a arma triunfante de um espírito inteiramente senhor de si, mas a faculdade própria do homem, pela qual este se abre obscuramente àquilo que não pode verdadeiramente conhecer: Deus e a liberdade. Na origem do projeto kantiano, acha-se assim uma potência inquieta, “curvada sob o peso de questões que não pode descartar”<sup>68</sup>, que ela própria produz, sabendo que não poderá responder a elas (Dekens, 2008, p. 11).

Seja como for, o ponto de partida do questionamento kantiano é os limites da razão humana, limites que para Heidegger implica a finitude. Consoante a isso, Heidegger atribui à *Crítica da razão pura* o caráter de uma ontologia fundamental. Porém, que elemento na ontologia fundamental empreendida por Kant na *Crítica* torna ainda necessário uma retomada da questão em *Ser e tempo*? Por que é necessário, ainda mais uma vez, retomar um caminho e recolocar a questão sob o domínio de um outro destino? Em suma, por que uma “nova crítica da razão” é ainda necessária?

---

<sup>67</sup> Cf. *Crítica da razão pura* (doravante CRP), A 302/B 359.

<sup>68</sup> *Ibid.*, A VII.

Precisamente porque o pensamento de Kant, a despeito de limitar o espaço do conhecimento possível aos fenômenos, pensa a experiência possível desde a submissão a uma condição ontológica. O *eu penso* é esta condição ontológica. Enquanto condição ontológica o *eu penso* é a forma da apercepção que coloca o *eu* na condição de coisa subsistente a toda percepção possível, isto é, como sujeito. Como sujeito o *eu* é coisa pensante, portanto *vorhandenes*, algo antecipadamente dado ao qual “falta um mundo”. Falta um mundo enquanto espaço de realização do fluxo da vida como acontecimento, isto é, como a síntese primordial e prévia entre ser e tempo, isto que caracteriza o ser do ser-aí.

O homem (sujeito) como unidade do pensamento é abordado então como o caminho por meio do qual uma teoria do conhecimento ontológico pode ser desenvolvida. O sujeito é, dessa forma, o suporte ontológico do conhecimento possibilitado, ainda quando o *eu pensa* para além dos objetos que lhes são dados pela intuição sensível. A ontologia fundamental de Kant, de acordo com isso, vai até onde admite os limites do conhecimento humano e o homem mesmo como aquilo que deve interessar à investigação metafísica, mas não expõe o homem radicalmente à finitude nisso implicada, salvaguardando a subjetividade do sujeito (*eu penso*), do caráter corrosivo da temporalidade de um mundo onde algo assim como um *eu pensante* só poderia pensar enquanto pensasse algo-aí, estando, assim, comprometido, a cada vez, com aquilo que, também a cada vez, ele, sendo-no-mundo, se vê provocado a acolher (compreender).

Mas, para Kant, tanto o eu pensante quanto o mundo são substâncias. Pois se a coisa pensante é a unidade do pensamento pela qual os objetos indeterminados são reunidos, o mundo é a ideia da totalidade da experiência possível dos fenômenos, isto é, de algo enquanto algo para nós. É por isso que podemos supor (pensar), *in abstracto*, o mundo, mas jamais poderíamos conhecê-lo, *in concreto*.

O mundo é apreendido por Kant como “a suma conceitual de todos os fenômenos” (A 419, B 447); em seguida, como a “suma conceitual de todos os objetos da experiência possível” (*O que significa orientar-se pelo pensamento?* 1786), o que significa agora: a representação universal *a priori* da totalidade absoluta do ente, na medida em que esse é acessível a um ser finito. “Portanto, fenômenos são aqui considerados como dados...” (A 416, B 443). Fenômenos são constituídos por meio do conhecimento ontológico - proposições fundamentais (princípios) - síntese. “Denomino conceitos de mundo a todas as ideias transcendentais, uma vez que

dizem respeito à absoluta totalidade na síntese dos fenômenos...” (A 407/8, B 434)<sup>69</sup> (Heidegger, 2008, p. 306 ss).

Enquanto a dimensão transcendental da totalidade do fenômeno o mundo não é pensado por Kant, portanto, como âmbito existencial de realização da temporalidade própria ao ser-aí, mas, inversamente, o mundo é um ideal e, dessa forma, transcendente aos fenômenos e é, por isso, pensado como seu condicionante incondicionado.

Ante as categorias, os conceitos de mundo são, em verdade, transcendentais. No entanto, ante os fenômenos como um todo, são apenas transcendentais, isto é, relativamente transcendentais. São ao mesmo tempo transcendentais e transcendentais; a sua realidade é transcendental porque, por um lado, eles são relativamente transcendentais em relação aos fenômenos e porque, por outro, determinam a unidade dos fenômenos como totalidade. São uma realidade subjetiva, mas estão ligados cosmologicamente ao mundo dos sentidos; no conceito de mundo é pensada a totalidade empiricamente incondicionada dos fenômenos (objetos), mas ainda não o incondicionado puro e simplesmente. A totalidade incondicionada *qua* mundo, a totalidade que é aqui expressa, tem, porém, a ligação essencial com os fenômenos, isto é, com o ente, uma vez que ele é acessível ao ser finito. Apesar de ser ideia, ainda é condicionada pela ligação com o conhecimento finito. Mundo é a ideia da totalidade do ente, na medida em que ele é acessível ao conhecimento finito. Como ideia, ele ultrapassa os fenômenos e está, ainda assim, ligado justamente a eles (Idem, *ibidem*, p. 308).

Dessa forma, para Heidegger, Kant ao advogar em nome de uma teoria do conhecimento ontológico e, de acordo com isso, determinar o saber teórico como o horizonte primário de realização da experiência humana, em geral, e da experiência do conhecimento, em específico, passa ao largo de sua intuição mais fundamental: a finitude. Pois, para Heidegger a questão da ontologia fundamental nos impõe ir além de simplesmente empreender uma analítica do ser-aí humano finito de modo a fundamentar aquilo que constitui a sua potencialidade enquanto sujeito do conhecimento, mas de perguntar pelo solo mais original de sua realização, o que implica em assumir, ao mesmo tempo, a sua finitude e, de acordo com esta, pensar mesmo a sua capacidade de conhecer como um modo de ser fundado em sua existência e não em sua essência. Por isso, ao perguntar pela possibilidade de toda e qualquer ontologia que se queira antepor à existência de fato do ser-aí, Heidegger quer pensar que ontologia é possível àquele ente que, por ser assim ente, já sempre se encontra em meio ao ser sendo, isto é: na impossibilidade de compreender o ser, senão enquanto algo no qual ele, o homem, já está sempre compreendido. Ontologia fundamental, não diz, portanto, uma

---

<sup>69</sup> Conceito do mundo - síntese empírica, finitude da recepção, experiência. Conceitos do mundo = ideias que têm por tema a doutrina do mundo, a cosmologia - ideias cosmológicas.

*meta*-ontologia ou uma *super*-ontologia, mas é aquela ontologia que, ao se voltar para o seu próprio fundamento, experimenta o vazio da universalidade do ser enquanto ser e se entrega ao seu sentido: ao sentido do ser. Temos com Heidegger, então, uma modulação de um questionamento fundamental de Kant e ali onde se pôs a questão “será que algo como a metafísica é possível?”, toma parte uma outra questão: “será que algo como uma ontologia é possível?”; porém, mais que isso ainda: “que ontologia é possível, de acordo com aquilo que há de mais próprio na natureza daquele ente para quem a metafísica se constitui como um modo fundamental de indagação?”.

*Ser e tempo* se estabelece como a fonte de tal indagação, ao mesmo tempo em que busca viabilizar uma ontologia fundamental, isto é, uma ontologia que não seja a do Ser enquanto Ser, mas a do sentido do ser. Como dissemos, a destruição da história da ontologia é um momento desse projeto, enquanto ele é justamente a lida crítico-destrutiva com a ontologia do Ser enquanto Ser, dos domínios teóricos transcendentais, subjacentes, a toda situação, a todo *aí*, a todo acontecimento histórico, temporal. Essa destruição, como também já mencionamos, é levada a termo pela hermenêutica da facticidade, enquanto o questionamento do fundamento impensado de toda ontologia de base. Assim, então, temos a analítica existencial, enquanto a análise das determinações ontológico-existenciais de um ente que sendo (ôntico) se relaciona com o seu ser (ontológico) – a analítica do horizonte temporal de realização do ser-*aí*: o *aí*. A partição metodológica do projeto da ontologia fundamental não pode, contudo, dar ensejo à falsa ideia de que seja possível assumir cada um dos elementos do projeto isoladamente, pois uma tal assunção conduziria, necessariamente, ao vício metafísico tradicional de seccionar os seus horizontes teóricos, estabelecendo com isso uma relação hierárquica entre as suas partes.

Por isso, consoante ao projeto da ontologia fundamental, *Ser e tempo* começa pela questão mais cara à tradição filosófica: a questão do ser. Seja a questão assumida como o tema explícito de uma investigação, seja ela supra-sumida como o pressuposto fundamental de onde brotam todas as outras questões. No entanto a questão não é colocada sem-mais, ela é antes reclamada nos termos de um abuso e/ou de uma recusa.

Embora o nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a “metafísica”, a questão aqui evocada caiu em esquecimento. E, não obstante, nós nos consideramos dispensados dos esforços para desenvolver novamente uma *gigantomaci/a peri\ th=j ou)si/aj*. A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como *questão temática de uma real investigação*. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e “recauchutagens”, até a Lógica de Hegel. E o que outrora, num supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se, há muito, trivializado (Heidegger, 2005, p. 27).

Naturalmente, não nos é permitido aqui uma longa exposição sobre a história da colocação da indagação sobre o ser, importa-nos dizer, no entanto, que Heidegger coloca esse problema como *o* da elaboração da questão. Isso quer dizer que o problema está, desde o início, ou bem no *modo* de perguntar pelo ser que desconsidera a sua possibilidade ou bem na suposição justificada de que o ser, enquanto a condição determinante de todo e qualquer determinado é indeterminável e, por isso, resiste a todo e qualquer esforço especulativo para sua objetivação. Por isso, ou o ser é tomado na forma de algo indefinível ou é tomado como algo que já está sempre manifesto em toda determinação e é considerado, assim, portanto, evidente.

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Diz-se: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição. Todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico (Idem, *ibidem*, p. 27-28).

Dessa forma, o ser que deveria ser considerado como aquilo que atravessa os campos de sentido de tudo o que é (ente), é tradicionalmente buscado como algo passível de determinação; no entanto, como aquilo que há de mais universal, ele é indefinível. O caráter de indeterminação do ser não deveria, contudo, ser um problema, senão quando o que se busca é determinar o indeterminável. Ao contrário, o ser é indefinido, indeterminado etc., justamente porque, de acordo com a natureza do homem e a sua possibilidade de articulação com os campos de sentido, o ente já é sempre a manifestação de um definido (sentido) que sempre e necessariamente lança para trás algo assim como o Ser em sua máxima universalidade. Tal discussão seria naturalmente encerrada caso nós pressupuséssemos a existência de um ser tão universal quanto o Ser que fosse a via de acesso a ele – Deus –, porém, mesmo uma tal pressuposição não alteraria o estado da questão, quando muito acrescentaria um outro problema ao problema, uma vez que, nesse caso, teríamos apenas mais um nome para aquela universalidade e, por isso, igualmente vazio de sentido.

A impossibilidade de colocação da questão do Ser como o mais universal deve resultar, então, da compreensão dos limites de um certo ente – o ser-aí –, cujo horizonte de realização é a existência, isto é, a finitude, a temporalidade. De acordo com isso, a impossibilidade de colocação da questão não deve promover um abandono da questão, mas buscar pensa-la em outra medida, qual seja, a da finitude.



O conceito de “ser” é indefinível. Essa é a conclusão tirada de sua máxima universalidade.<sup>70</sup> E com razão se *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. De fato, o “ser” não pode ser concebido como ente; *enti non additur aliqua natura*: o “ser” não pode ser determinado, acrescentando-lhe um ente. Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores nem explicá-lo através de conceitos inferiores. Mas será que com isso se pode concluir que o “ser” não oferece mais nenhum problema? De forma alguma. Daí pode-se apenas concluir que o “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 impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige (*idem, ibidem*, p. 29).

A finitude do ser é o caráter determinado do “é”. O “é” é, assim, o ser a cada vez determinado no tempo, ou seja, o sentido do ser. O ser-aí é o ente que se anuncia na pergunta pelo sentido do ser na medida em que com a sua finitude vem à tona a sua temporalidade – o seu caráter de ser temporal – e isso revela não apenas o modo como ele é possível, mas também a maneira como ele pode experimentar as coisas que são junto a ele. O ser-aí, sendo, volta-se para o ser que ele é, da mesma forma em que se volta para as coisas que são junto a ele, sempre de acordo com o caráter efetivo de sua finitude. Esse sendo que se volta para o ser é o que caracteriza a estrutura de fundo de sua realização: o seu caráter ôntico-ontológico – ser<sup>71</sup>-aí<sup>72</sup>. Por isso é que, sendo, esse ente se comporta (volta-se para) com o seu ser, mesmo que ele padeça de uma indiferença em relação a ele, uma vez que a indiferença é um modo de ser, um comportamento qualquer. Contudo, tal comportamento com o ser se dá de acordo com o que é próprio nesse ente que tem por possibilidade perguntar por si mesmo e que experimenta na própria possibilidade desta pergunta a impossibilidade de ter uma experiência da totalidade de si mesmo em si mesmo, senão pela experiência do outro.

É dessa forma que, também, a própria noção de ontológico precisa ganhar uma nova modulação, pois ontológico aqui não pode responder pelo caráter mais universal de algo, por sua essência no sentido tradicional de aquilo que se opõe à existência, mas por certas estruturas que não sendo elas mesmas prévias, são, ainda assim, condicionantes do

---

<sup>70</sup> Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg), Paris 1912 p. 169: “On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci c'est soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans la définition”. (Não se pode tentar definir o ser sem cair no seguinte absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar por - é -, quer se a exprima, quer se a subentenda. Portanto, para definir o ser seria preciso dizer é, e assim empregar a palavra definida na definição).

<sup>71</sup> Ontológico.

<sup>72</sup> Ôntico.

acontecimento do ser-aí no tempo. O ontológico é, com efeito, o *a priori*, mas não o *a priori* enquanto aquilo que subjaz sempre e antecipadamente a algo, mas o é enquanto aquilo somente pelo que algo é o que é. É assim que o mundo não é antes, durante ou depois do ser-aí. O mundo não é algo dado de antemão, mas, ao contrário, o mundo é um modo de ser da temporalidade do ser-aí, de forma que sendo *a priori* o mundo é, ao mesmo tempo, a condição e o próprio caráter da experiência do ser-aí como ser-no-mundo, isto é: sendo, o ser-aí é no mundo, de modo que o mundo não lhe subjaz, mas realiza o ser-aí enquanto ele mesmo, o mundo, é realizado na realização do ente que se realiza no mundo.

A interpretação do *aí* desse ente, portanto, revela-o já desde sempre em sintonia com o seu mundo e com as possibilidades que esse mundo – o único possível para ele – oferta-lhe. A situação de fato do ser-aí, no entanto, requisita modos primários e irredutíveis de ser e acontecer; em virtude disso, é necessário desenvolver uma analítica existencial, que consiste numa crítica da compreensão fática, isto é, na análise das condições ontológico-existenciais – *a priori* – segundo as quais esse ente é no mundo. A tais condições Heidegger chamou simplesmente de existencial. O ser do ser-aí a partir do qual ele se dispõe ao mundo de modo integral, por exemplo, é ser-no-mundo.

O ser-aí é um ente que na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta. Com isso indica-se o conceito formal de existência. O ser-aí existe. Ademais, o ser-aí é o ente que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência do ser-aí como condição que possibilita propriedade e impropriedade. O ser-aí existe sempre num destes modos, mesmo numa indiferença para com eles.

Estas determinações do ser do ser-aí, todavia devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição ontológica que designamos de *ser-no-mundo*. O ponto de partida devido da analítica do ser-aí consiste em se interpretar esta constituição. (*Ser e tempo*, 2005, p. 90).

O existencial é, dessa forma, a condição *a priori* do estar-assim-existindo no mundo e de acordo com o mundo. Disso resulta que o ente que é, sempre e antes de qualquer coisa, no mundo, recebe do mundo a abertura significativa do ser para o qual ele se projeta. Dessa projeção se dá o ser-com-os-outros, a disposição, a compreensão, a linguagem, o cuidado, o ser-para-morte etc.; isso, porém, não porque o ser-aí é um ser social dotado de uma estrutura psíquica e de outra cognitiva, de uma compreensão da história de seu passado e que está, inexoravelmente, fadado a morrer e que está – ainda e, além disso – submetido a um contexto jurídico que lhe impõe deveres e responsabilidades, mas sim porque sendo ele já é sempre desde um sentido que antecede ontologicamente toda e qualquer escolha por engajar-se ou não engajar-se. Isso porque, mesmo o escolher, já é um sentido de seu ser, muito antes de ser um modo de sua escolha, da mesma forma que o ganhar, o ter e o perder.

*Ser e tempo* é, dessa forma, a possibilitação de uma metafísica onde toma parte uma ontologia fundamental por meio da qual a metafísica é fundamentada não como ciência, mas como existência. Isso porque uma metafísica que se orienta à fundamentação do conhecimento ontológico põe a determinação teórica da razão como primado da realização da humanidade do homem, quando, para Heidegger, o homem, enquanto um ente finito e que conhece também de modo finito, é sempre e antecipadamente pré-teórico, já sempre e antecipadamente se relaciona com o mundo no interior do qual algo como uma vida contemplativa, um comportamento teórico, pode, *a posteriori*, servir-lhe de horizonte, mas sem, de modo algum, determinar-se como *a* posição de fundo da sua existência.

#### 4.2.3 A ontologia fundamental como ontologia do sentido do ser

Ser e tempo nos dá a impressão de se tratar de uma obra tradicional, onde questões aparentemente vencidas como ser, tempo, ontologia, metafísica tomam parte de um esforço fundamentalista de repetição de pseudoproblemas. No entanto a obra esconde um movimento revolucionário onde a leitura crítica da tradição e o revigoramento de questões fundamentais são considerados num nível quase alucinante. Diz-se alucinante porque o texto nos impõe uma ginástica de concentração no passado, ao mesmo tempo em que uma compreensão de algo sem precedentes na investigação filosófica. É verdade que muito se falou sobre as questões em jogo na obra, porém, o decisivo, é que Heidegger não se entrega à crítica jocosa que tanto alimentou o sarcasmo contra a tradição, mas busca pensar o que na tradição ainda há de relevante para considerar o fundamento mais próprio do ser-aí humano enquanto um ente filosófico.

Não é à-toa que a obra já começa por abordar a “Necessidade, estrutura e primado da questão do ser” desde uma “Necessidade de uma repetição explícita da questão do ser”. A premência da repetição dessa questão resulta ou bem de sua incompreensão ou bem de seu abandono apressado, abandono cujo caráter se buscou justificar com a sua evidência.

O “ser” é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, proposição ou comportamento com o ente e em todo relacionamento consigo mesmo, faz-se uso do “ser” e, nesse uso, compreende-se a palavra “sem mais”. Todo mundo compreende: “o céu é azul”, “eu *sou* feliz” etc. Mas essa compreensão comum demonstra apenas a incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente, como ente. Esse fato de vivermos sempre numa compreensão do ser e o sentido do ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridades demonstra a necessidade de princípio de se repetir a questão sobre o sentido do “ser” (Idem, *ibidem*, p. 29).

A necessidade de repetição da questão do sentido do ser é, na verdade, uma necessidade fundada justamente no fato de que a questão do sentido mesmo do ser jamais ter sido colocada como a questão efetivamente do sentido. A metafísica tradicional, seja ela grega ou moderna, sempre se empenhou por pensar de maneira incisiva, não o sentido, mas o ser mesmo. Ao pensar o ser mesmo, o ser enquanto ser, a tradição deixou inquestionado o princípio pelo qual algo, como uma determinação mais geral, que serve de apoio a tudo o que é, anuncia-se e se torna disponível à investigação humana. O ser enquanto ser é, dessa forma, aquilo que sempre se mantém uno consigo mesmo, de modo a realizar a consistência das coisas dispersas na diversidade da experiência sensível. Todavia, se é assim, a pergunta que precisa ser posta é: como algo assim como o ser pode ser investigado por algo assim como o ser-aí. Isso porque o ser, enquanto o mais universal, que já sempre compreende e mantém a unidade daquilo que nos é dado a compreender, já sempre está também fora do raio de apreensão de um ente cujo traço característico é a finitude.

A intuição fundamental de Heidegger é, de acordo com isso, a de que apenas a investigação prévia daquele ente, o ser-aí, esse para quem uma investigação do ser se justificaria, poderia abrir o campo de possibilidade de um tal questionamento. Esse procedimento acabaria por nos mostrar que não é o ser que, desde o início, apresenta-nos como horizonte efetivo de uma investigação igualmente efetiva, mas o sentido do ser. Pois, a questão do sentido do ser surge em sintonia com a finitude característica daquele ente, algo que a questão do ser enquanto ser ignora, de modo que fica mesmo a pergunta de se ela pode ser, efetivamente, colocada por aquele ente.

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a transparência de si mesma, sua elaboração exige, de acordo com as explicitações feitas até aqui, a explicação da maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente - o que questiona - em seu ser. Como modo de *ser* de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona - pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *ser-aí*. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (*ser-aí*) no tocante a seu ser. (Idem, *ibidem*, p. 6-7).

Aqui é importante uma advertência. Heidegger usa, constantemente, a palavra ser não para falar do ser mesmo, do ser enquanto ser, mas para falar do sentido do ser ou do caráter de ser mais próprio ao ente que tem por traço fundamental a finitude. De acordo com isso, a investigação do ser enquanto ser que toma parte na metafísica tradicional resulta propriamente

para Heidegger de um esquecimento do ser, isto é, de um esquecimento do sentido do ser e, por conseguinte, da finitude do homem.

*O projeto da ontologia fundamental visa, com efeito, “fundar” a metafísica restituindo-lhe a essência esquecida do homem. O esquecimento do ser encontra-se reconduzido ao esquecimento da finitude do homem: finitude quer dizer temporalidade, compreensão do ser, disposição afetiva, ser-lançado, “decadência”. Trata-se de mostrar que a metafísica tradicional, ao desenvolver uma doutrina do ser do ente como presença permanente, apenas perdeu de vista e traiu a finitude do Dasein. Uma vez acrescentada novamente esta peça que falta, a metafísica será de novo estabelecida sobre uma base sólida. Esta base sólida é o homem! (Haar, 1990, p. 25).*

Heidegger pensa significativamente a ontologia fundamental como uma doutrina que visa estabelecer novas bases para a metafísica. Se, porém, uma nova base para a metafísica, implica, necessariamente, uma compreensão nova que traga à luz a base original do homem intimamente implicado na metafísica, uma nova ontologia, por sua vez, implica uma nova base para o ser em questão nesta “ciência”. A nova base do ser em questão é, pois, a existência e não a essência.

Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual o ser-aí pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quidditativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre assumir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser. (Heidegger, 2005, p. 39).

Enquanto pura expressão de ser, o ser-aí é. Ficando em aberto o-que-ele-é, isso que cede lugar ao como-ele-é, isto é, em que sentido ele pode ser, pois dizer que o ser-aí é, em sua essência, a sua existência, equivale a dizer que o ser-aí é, em seu ser, nada mais do que o seu modo de ser enquanto um poder ser.

O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. O ser-aí é sempre sua possibilidade. Ele não “tem” a possibilidade apenas como algo subsistente. E é porque o ser-aí é sempre essencialmente sua possibilidade que ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. O ser-aí só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo. Os dois modos de ser *propriedade* e *impropriedade* - ambos os termos foram escolhidos em seu sentido verbal rigoroso - fundam-se no fato de o ser-aí ser determinado pelo caráter de ser sempre meu. A impropriedade do ser-aí, porém, não diz “ser” menos nem um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres. (Idem, *ibidem*, p. 78).

O ser-aí, não é, contudo, um poder ser absoluto que se entrega a inconstância igualmente absoluta de algo que porque sempre pode ser nunca é. O poder ser não é a condição prévia do ser-aí que não se efetua ao mesmo tempo em que se efetua nesse não se efetuar.

O problema é: como é possível pensar a escolha propriamente dita dessas possibilidades? Como é que o ser-aí perde a sua indeterminação enquanto poder-ser e passa a se concretizar enquanto uma possibilidade existencial específica? Estas são perguntas que revelam o caráter paradoxal do conceito mesmo de poder-ser. Não há simplesmente como pensar um puro poder-ser que, a partir de um processo de autoexame, se decidiria por tal ou tal possibilidade de sua existência. Não há absolutamente uma tal situação, porque o próprio momento de decisão já se constituiria necessariamente como uma possibilidade do ser-aí e inviabilizaria, conseqüentemente, a suposição de um puro poder-ser. Portanto, só há aqui uma alternativa: ou bem abandonar conceito de poder-ser, ou bem encontrar uma solução para o problema de sua determinação inicial. Heidegger toma esta segunda opção justamente a partir de uma leitura deveras peculiar da dinâmica existencial do ser-aí. O ser-aí é essencialmente um existente. Enquanto um existente, ele se constitui originariamente a partir de um movimento *ek-stático*. Esse movimento *ek-stático* confunde-se com um comportamento que Heidegger denomina em *Ser e tempo* como descerrador. Na medida mesmo em que *ek-siste*, o ser-aí des-cerra (*erschliesst*) o horizonte total, a partir do qual os entes se manifestam: na medida em que *ek-siste*, o ser-aí libera o mundo como campo de manifestação dos entes em geral, como espaço de abertura do ente na totalidade. Assim, o que temos aqui pode ser descrito da seguinte forma: 1) o ser-aí existe; 2) a existência traz consigo um movimento de descerramento e liberação do mundo como campo de manifestação dos entes; 3) o surgimento mesmo desse horizonte torna possível a manifestação dos entes que, em seguida, vêm ao encontro do ser-aí e requisitam dele um modo de comportar-se em relação a eles; 4) o ser-aí assume, então, um determinado modo de comportamento e, assumindo um tal modo de comportamento, se determina como o que é. Dizer isto, por sua vez, significa afirmar que o ser-aí é um ser-no-mundo, um ente que funda todos os seus comportamentos em relação aos entes em geral em um comportamento originário em relação ao mundo. A questão fundamental passa a ser, por conseguinte, determinar como se constitui afinal um tal comportamento. Heidegger vai ao encontro dessa questão por meio de uma virada característica em direção à filosofia prática (Casanova, 2009, p. 91).

O ser-aí é o ente que sendo, efetivamente é a sua possibilidade, enquanto ele não se cristaliza numa configuração sedimentada, mas, ao contrário, mantém-se aberto no e para o mundo onde ele experimenta, sempre e mais uma vez, a si mesmo como um poder-ser aberto para a abertura.

O ser-aí humano sempre se concretiza como o poder-ser que ele é a partir de possibilidades fáticas que lhe são abertas por seu mundo. Ele não se apresenta primeiramente como um puro poder-ser, para em seguida se decidir por uma possibilidade entre outras disponível no mundo que é o seu. Ao contrário, a sua própria dinâmica existencial traz consigo a supressão de uma tal suposição, na medida em que o inscreve imediatamente em possibilidades existenciárias específicas. Existir é já sempre se ver jogado em modos fáticos de ser. (Idem, *ibidem*, p. 92).

Poder-ser é, portanto, ser; mais precisamente, ser-no-mundo. Ser-no-mundo não diz um lugar ou um espaço qualquer onde algo é. Precisamente falando, mundo é lugar algum, pois, se assim o fosse, deveríamos ainda poder determinar em que lugar é o mundo. Mundo é a totalidade da experiência do ser-aí, enquanto esse é justamente um-sem-lugar. Por isso, ser-no-mundo diz, primordialmente, o caráter de ser intrínseco ao ser-aí enquanto um ente desterrado por princípio, isto é, um jogado. E é justamente porque o ser-aí já sempre padeceu do desterro, que ele também já sempre precisou construir um lugar para ser: teologia,

filosofia, ciência, religião etc. A filosofia, porém, por sempre perguntar pela essência mais essencial, corre sempre o risco de atingir a inessência. A inessência se revelou como a determinação do ser-aí como *subjectum*, ou como a condição prévia de acontecimento do conhecimento da verdade. Mas o mundo não é simplesmente um não-lugar, mas, ao contrário, ele é aquele lugar-total onde o ser-aí, por não ser ele mesmo total, experimenta o débito de ser na totalidade. Esse débito nos impulsiona em direção à totalidade. Novalis diz que a filosofia é *a saudade da pátria*, mas a saudade da pátria é para ele, propriamente, uma *vontade de*. A vontade de é um impulso por *estar por toda parte em casa*.

Nós fincamos pé nesse ponto e perguntamos: o que significa dizer que a filosofia é uma saudade da pátria? O próprio Novalis explicita: “um impulso para se estar por toda parte em casa”. Um tal impulso só pode ser próprio à filosofia se nós, que filosofamos, *não* estivermos por toda parte em casa. Ao que aspira a exigência deste impulso? Estar por toda parte em casa – o que é isso? Não apenas estar em casa aqui e acolá, também não apenas estar em casa em qualquer lugar, como se estes lugares estivessem todos juntos um depois do outro; estar por toda parte em casa significa muito mais: estar em casa a qualquer momento, e, sobretudo, na totalidade. Nós denominamos mundo este *na totalidade* e sua integralidade. Nós somos, e porque somos, esperamos sempre por algo, Sempre somos chamados por algo como um todo. Este *na totalidade* é o mundo (Heidegger, 2006, p. 7).

Esta totalidade que é o mundo entrega-se em sua totalidade justamente enquanto nos priva dela. Pois, nós mesmos, enquanto seres-aí que somos-no-mundo, já sempre somos no todo de nossa existência a experiência finita da totalidade da abertura do mundo.

Somos impelidos, em nossa saudade da pátria, para o ser na totalidade. Nosso ser é a determinação deste impulso. Já sempre nos encaminhamos de algum modo para esta totalidade; melhor ainda, estamos sempre a caminho desta totalidade. Mas somos impelidos, isto é, de algum modo somos ao mesmo tempo puxados para trás por alguma coisa, repousamos sob um peso que nos empurra para baixo. Estamos a caminho desse *na totalidade*. Nós mesmos somos este “a caminho”, esta travessia, este *nem um, nem outro*. O que significa ficar oscilando entre o nem um, nem outro? Um, não, mas também não o outro, este *claro que sim, e, porém, não, e novamente sim*. O que é essa inquietude do não? Nós a denominamos *finitude* (Idem, ibidem).

Ser a experiência finita da totalidade da abertura do mundo, diz apenas que sempre vemos confrontados os limites de nossa finitude com a amplitude inapreensível de algo assim como a totalidade do mundo. É como se o mundo nos “jogasse na cara” que não podemos e, ao mesmo tempo, por meio disso, nos provocasse. Ao chamado dessa provocação procurou responder todos os esforços por desenvolver concepções teóricas que dessem conta não apenas do fundamento das coisas em geral, mas também da própria existência humana. Existe, nesse sentido, uma diferença entre ser-no-mundo simplesmente, como um estado originário do ser-aí, na medida em que ele já sempre e antecipadamente é no mundo, e a postura teórica que busca se orientar à totalidade da experiência fundante de domínios de objetos, entre esses o próprio homem enquanto o interesse precípua de uma analítica

transcendental. Se se consegue resistir a essa provocação, atingimos um estado tal que, a metafísica, enquanto a ciência mais geral que pergunta pelo fundamento se converte numa “[...] interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão” (Idem, *Ibidem*, p. 11), quando algo assim se dá, dá-se também uma virada que exige um novo estatuto para filosofia e, com este, uma nova linguagem e esta nem sempre de fácil compreensão, pois não pode ser fácil olhar para si mesmo quando de si mesmo se espera um outro.

Acontece que a tradição que formou a nossa visão de mundo é ainda aquela que Heidegger questiona. Nós, malgrado a indiferença em relação a isso, mobilizamo-nos em meio à metafísica da substância. Não obstante, somos no mundo e ainda que nos relacionemos com as coisas e conosco mesmo como subsistentes, a atividade humana, na sua lida prática, em sua cotidianidade, é fática. Existimos faticamente porque não escolhemos existir. Já sempre somos arrastados pela facticidade, ainda quando pensamos possuir uma essência subjetiva ou compreendemos que as coisas são em relação com algo que perdura por mais de um instante no tempo. Existir faticamente não significa, portanto, uma atividade teórica, onde mesmo as questões da facticidade, do ser-no-mundo, da existencialidade, da temporalidade, que tem lugar numa analítica da facticidade do existir, são tomados primeiramente por nosso ser-aí questionador, mas, existir faticamente significa simplesmente existir ser a pura expressão do sentido do ser. A bem da verdade, existir faticamente parece denunciar o oposto: somos, quase sempre, na pura e simples indiferença cotidiana em relação a algo assim como uma analítica de princípios. Por isso, na facticidade do existir, nada é mais enfático que a nossa cotidianidade, a nossa impessoalidade.

Uma análise do ser-aí constitui, portanto o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso ao ser-aí. Negativamente: na construção do ser-aí, não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma ideia qualquer de ser e realidade por mais “evidente” que seja. Nem se deve impor ao ser-aí “categorias” delineadas por aquela ideia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar o ser-aí em sua *cotidianidade* mediana, tal como ela é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*. Da cotidianidade, não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas sim estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato do ser-aí. Como referência à constituição fundamental da cotidianidade do ser-aí, poder-se-á, então, alcançar um esclarecimento preparatório do ser desse ente (Heidegger, 2005, p. 44).

O ser desse ente é. Como vimos, o ser-aí é sempre e a cada vez as suas possibilidades. A cotidianidade não é, contudo, uma possibilidade sua como algo que pode ser ou não ser, mas ela é uma estrutura pela qual o ser-aí é possível. De acordo com isso, a cotidianidade



deve ser a primeira instância onde o ser-aí experimenta a si mesmo e as coisas que lhe vêm ao encontro no mundo e uma tal experiência o seu modo próprio de ser, pois é próprio ao ser-aí, na lida imediata consigo mesmo e com as coisas, não se impor questionamentos tal como “o que eu sou?”, “o que é um mundo e a vida?”, “o que são as coisas?”.

O próprio do ser-aí cotidiano é o *próprio-impessoal* que distinguimos do si mesmo *em sua propriedade*, ou seja, do *si mesmo* apreendido como *próprio*. Enquanto o próprio-impessoal, cada ser-aí se acha *disperso* na impessoalidade, precisando ainda encontrar a si mesmo. Essa dispersão caracteriza o “sujeito” do modo de ser que conhecemos como a ocupação que se empenha no mundo que vem imediatamente ao encontro. O fato de o ser-aí estar familiarizado consigo enquanto o próprio-impessoal significa, igualmente, que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O próprio impessoal, em função de que o ser-aí é e está cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo do ser-aí libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade. *De início*, o ser-aí de fato está no mundo comum, descoberto pela medianidade. *De início*, “eu” não “sou” no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, de início, eu “sou dado” a mim mesmo. De início, o ser-aí é impessoal e, na maior parte das vezes, assim permanece. Quando a presença descobre o mundo e o aproxima de si, quando ela abre para si mesma seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura do ser-aí se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que o ser-aí se tranca contra si mesmo (Idem, *ibidem*, p. 182).

Ser-no-mundo e saber-se-no-mundo são, portanto, coisas diversas. Ser-no-mundo, porém, é mais originário enquanto se é no mundo ainda quando pensamos ser no Éden. O próprio-impessoal não é, dessa forma, um modo de ser menos próprio do que o si mesmo *em sua propriedade*, mas é aquele modo singular de ser e irremediavelmente anterior a toda tomada de posse de si mesmo. Por isso o sentido de ser cotidiano carece de uma analítica, essa desde sempre ignorada pela tradição, ainda que Heidegger tenha enxergado algo de original na intuição aristotélica da compreensão da *vida ativa* (prática) <sup>73</sup>.

A analítica do ser cotidiano do ser-aí tem de buscar assim, não apenas o que é propriamente mais imediato, ser-no-mundo, mas também que parece ser mais imediato ao ser-aí em virtude mesmo dele ser-no-mundo-entre-coisas. Ser-ele-mesmo é, portanto, ser na resposta ao chamado do mundo onde ele está em jogo com os outros, com as coisas e com ele mesmo.

---

<sup>73</sup> Para uma compreensão mais aprofundada da questão da vida ativa em Aristóteles, ver Para compreender Heidegger, do professor Casanova, especialmente este ponto: “5. A hermenêutica da facticidade e o primeiro despontar do projeto de uma destruição da história da ontologia: Heidegger entre Platão e Aristóteles”.

Somente porque, segundo sua essência, o ser-aí consiste na estrutura ontológica de acordo com a qual o ente constituído como ser-aí é em virtude de si mesmo, o homem a cada vez fático pode ser a finalidade de si mesmo, tal como diz Kant. Esse “em virtude de si mesmo” constitui o si-mesmo como tal. O caráter de si-mesmo jamais consiste primariamente em uma consciência que esse ente possui em relação a si próprio, mas a autoconsciência como reflexão é sempre apenas uma consequência do caráter de si-mesmo; ou ainda mais exatamente: no em-virtude-de-si-mesmo, o ente que denominamos ser-aí está de uma tal maneira desencoberto que é sempre colocado diante de seu poder-ser mais próprio, e diante dele precisa decidir-se quanto ao que pode o seu ser mais próprio em relação às possibilidades de ser que essencialmente lhe pertencem: ser com os outros, ser junto ao ente por si subsistente, ser si-mesmo (Heidegger, 2008, p. 345).

Do estar assim no mundo surgem comportamentos apropriados. O ser com os outros demanda participação; o ser junto ao ente por si subsistente demanda uso; o ser si-mesmo demanda apropriação.

Os “outros” não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na, maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” dentro de um mundo. O “com” é uma determinação do ser-aí. O “também” significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. “Com” e “também” devem ser entendidos *existencialmente* e não categorialmente. Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo, do ser-aí é *mundo compartilhado*. O ser-em e *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é *ser-junto-aí* (Idem, ibidem, p. 169).

Ser-com os outros não resulta, assim, de uma livre escolha do ser-aí. O ser-aí mesmo na solidão já sempre é junto ao outro. A própria solidão é um modo de ser-com. A nossa solidão é sempre e, ao mesmo tempo, um poder-ser que nos une na possibilidade da solidão do outro, bem como pela expectativa de um outro que nos libere dela.

Ser junto ao outro é um sentido de ser radicado no ser-aí como ser-no-mundo. Um outro sentido de ser é o ser junto ao ente por si subsistente. O ser junto à coisa, como dissemos, demanda um comportamento cujo horizonte é o uso. Na sua lida cotidiana o ser-aí jamais pergunta primeiramente pelas propriedades primárias e secundárias de uma coisa, mas ele já sempre se encontra em meio à manifestação do sentido de algo como uma “propriedade” pela manifestação imediata da significância que vem à tona no uso. Ao segurar e erguer uma pedra, por exemplo, o ser-aí jamais faz uma analítica das estruturas subsistentes a esse ente, mas a pedra já sempre se revela, pelo uso, como mais ou menos rígida, como mais ou menos pesada, como maior ou menor e, em virtude disso, como mais ou menos adequada a uma finalidade, a obra que se tem em vista com o uso.

A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos se faz pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano. Esse modo de lidar já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de ocupação. Como se viu, o modo mais imediato de lidar não é o conhecimento meramente perceptivo e sim a ocupação no

manuseio e uso, a qual possui um “conhecimento” próprio. A questão fenomenológica vale, sobretudo, para o ser dos entes que vêm ao encontro nessa ocupação. Para se assegurar a visão aqui exigida, faz-se necessária uma observação metodológica preliminar (Idem, *ibidem*, p. 108).

Há aqui, parece-nos, uma reconsideração da doutrina da sensibilidade kantiana, onde o ser aí é dotado de uma faculdade receptiva que nos dá a intuição das coisas que serão elaboradas pela espontaneidade do entendimento de modo a produzir para nós a representação da coisa. Por isso Heidegger diz que “o modo de lidar não é o conhecimento receptivo e sim a ocupação no manuseio e no uso”. Com isso Heidegger parece querer dizer que o conhecer a coisa não resulta de uma lida teórica com elas, embora não a desconsidere de todo, mas primordialmente uma lida prática, isto é, existencial. A coisa se nos revela na manifestação imediata da sua significância quando nos encontramos e nos relacionamos pelo uso com elas. Se na abordagem heideggeriana do ente intramundano não há lugar para uma teoria do conhecimento ontológico, tampouco há lugar para uma teoria do conhecimento ôntico. O que há ali é uma “teoria” da significância revelada pela e na analítica ôntico-ontológica daquele ente para quem as coisas fazem sentido.

O que está à mão, nem se apreende teoricamente nem se torna diretamente tema da circunvisão. O que está imediatamente à mão se caracteriza por recolher-se em sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão. O modo de lidar cotidiano não se detém diretamente nas ferramentas em si mesmas. Aquilo com que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro (Idem, *ibidem*, p. 111).

Por fim, o ser si-mesmo se mostra como o caráter mais intrínseco ao ser-aí, uma vez que ser si mesmo é ser si-mesmo na apropriação ou na inapropriação, de forma que ser si-mesmo é ser simplesmente o que é como poder-ser que tanto se perde quanto se ganha. Ser si mesmo é, então, a incontornabilidade da existência no ser-aí e com isso também a inexorabilidade de um tomar posse de si mesmo. Mas esse “compreender o seu ser” não diz que a compreensão da compreensão do ser está garantida, mas diz que a compreensão de ser se dá mesmo quando o ser-aí, evadido de seu ser, é em esquecimento de ser. O esquecimento é um modo da compreensão. O pensar a si mesmo como algo diverso de si é um modo de ser si mesmo, isto é: é um sentido do ser, é um modo do ser-aí ser-no-mundo.

## CONCLUSÃO

É tão claro para nós, como é para todos, que não podemos e nem poderíamos reescrever *Ser e tempo*. As dificuldades aqui são patentes, sobretudo porque todas as peças de *Ser e tempo* parecem exigir umas as outras. Por isso ficamos à deriva no afã de subordinar cada noção a todas as outras. Além disso, *Ser e tempo* nos impõe o exercício extremo de olhar para a tradição questionada em seus domínios, essa que nem sempre é colocada de maneira explícita e que, constantemente, é questionada mais radicalmente quando sobre ela se cala ou se fala apenas de maneira indireta. É preciso fôlego!

Seja como for, a nossa tarefa principal foi estabelecer o nexos entre *Ser e tempo* e uma nova fundamentação da metafísica e, com esta, a ontologia. Como não é possível estabelecer novas bases para a metafísica e para a ontologia implicada nessa sem questionar o que foi a metafísica até então, precisou tomar parte em nosso trabalho, assim como tomou parte na obra de Heidegger, não apenas em *Ser e tempo*, uma consideração da tradição metafísica relevante para o pensador alemão. Nesse contexto alguns pensadores se mostraram decisivos: Aristóteles, Descartes e Kant; mas Kant aparece numa posição de maior relevo, pois que *Ser e tempo* é posta explicitamente por Heidegger como uma obra que ganha força em virtude da leitura da sua *Crítica da razão pura*.

Com o projeto da ontologia fundamental, temos em verdade uma clara modulação do projeto crítico transcendental kantiano. A diferença está apenas no fato de a obra não se voltar mais para as condições de possibilidade de um conhecimento efetivo dos objetos da experiência possível, mas antes para as condições de possibilidade de colocação da própria questão do ser enquanto horizonte mais originário em relação a tais condições (Casanova, 2009, p. 78-79).

De acordo com isso buscamos trabalhar o tanto quanto possível com aqueles textos onde Heidegger desenvolve uma leitura de Kant, sobretudo *Kant e o problema da metafísica*, pois que nesse texto não há apenas uma leitura de Kant, mas também – e, sobretudo – uma leitura dos temas que nos são caros, quais sejam: a metafísica e a ontologia. Além disso, Heidegger estabelece ali um vínculo explícito entre *Ser e tempo* e *Kant e o problema da metafísica*.

Por meio dessas referências, tentamos desenvolver uma leitura da metafísica kantiana, onde alcançamos a questão relativa à teoria do conhecimento ontológico. Para Heidegger, no entanto, apesar de Kant ter dado um passo de grandes consequências, uma teoria do conhecimento ontológico, que desenvolve uma analítica da razão pura, padece da incompreensão da “natureza” própria a um ente finito. O ser-aí não pode ser fundamentado

como o sujeito do conhecimento da verdade com clareza e distinção, com necessidade e universalidade, pois falta a ele justamente um fundamento. O ser-aí não tem uma essência pela qual a natureza mais íntima do conhecimento pudesse ser alcançada previamente de modo a fazer o homem se assegurar da verdade como uma substância que permanece para além das transformações do mundo fenomênico, mas o ser-aí, de acordo com o que lhe é mais próprio só pode se assegurar a cada vez do que é enquanto é: na compreensão de ser aberta pelo sentido de ser no mundo.

Na abertura da totalidade do mundo, o ser-aí se encontra jogado, isto é, na impossibilidade de se lançar para antes de si e perguntar por aquilo que ele é fora do mundo, isto é, na impossibilidade de experimentar a si mesmo como algo subsistente e que, por ser assim, possui uma essência. A essência do ser-aí consiste em sua existência. O seu ser é o seu modo de ser. Ele é o seu poder-ser e deve ser sempre uma configuração possível da abertura do mundo que se lhe descerra.

Nosso esforço, contudo, padeceu da carência de uma bibliográfica secundária mais ampla que fosse por um lado o testemunho de autoridade e por outro uma fonte de aprendizagem sobre o trabalho que buscamos desenvolver. Malgrado a tais problemas e cientes de nossas limitações, esperamos, apesar deles, ter contribuído, ainda que minimamente, com o desenvolvimento da pesquisa sobre o pensador alemão.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, in : *Os pensadores*. São Paulo: Abri Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Organon*. São Paulo: Edipro, 2005.
- BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: Les editions de minuit, 1973-4.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo : Edições Paulinas, 1981. 1663 p.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: PUF, 1978.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BROGAN, Walter. *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*. New York: Suny University Press, 1996.
- CASANOVA, Marco Antonio. Apresentação à tradução brasileira, in.: Introdução à filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O instante extra-ordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A linguagem do acontecimento apropriativo*. In: Revista Natureza Humana. Volume 4, Fascículo 2, Série 2002, pp. 315-343.
- \_\_\_\_\_. *Nada a caminho : impessoalidade, niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens*. Heidegger Jahrbuch, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007a.
- CAYGILL, Howrd. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Joge Zahar Editor, 2000.
- CORBEIL, Y. *Les deux angoisses d' "Être et Temps" et l'<Unbedeutsamkeit>*. In: *Revue Philosophique de Louvain*, Februar 2001, 1, pp. 26-45.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- COUSINEAU, Robert H. *Heidegger, humanism and Ethics*. Louvain/Paris: PUF, 1972.
- DALLMAYR, F. *Life-world, Modernity and critique*. Oxford: Polity Press, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.

DENKES, Oliver. *Compreender Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Meditações metafísicas*. In: Os pensadores. São Paulo. Abril cultural, 1973.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. California: California University Press, 1990.

FERRY, Luc e RENAULT, Alain. *Heidegger et les modernes*. Paris : Le livre du poche, 2001.

FIGAL, Günter. *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik*. Stuttgart/Weimar: Mohr Siebeck, 1994.

\_\_\_\_\_. *Martin Heidegger*. Frankfurt a. M.: Genius, 1991.

\_\_\_\_\_. *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1996.

GELVEN, Michael. *Heidegger's Being and Time*. New York: Suny University Press, 1989.

GETHMANN, C. F. *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1974.

GUIGNON, Charles et alii. *Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett publishing company, 1983. HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HAAR, Michel. *Heidegger et le surhomme*. In: *Revue de l'enseignement philosophique* XXX, 3, Februar-März, 1980, pp. 1-17.

\_\_\_\_\_. *The end of distress: the end of technology?* In: *Reserch in Phenomenology* XIII, 1983, pp. 43-63.

\_\_\_\_\_. *Le chant de la tèrrre. Heidegger et les assises de L'histoire de l'être*. Paris : PUF, 1985.

\_\_\_\_\_. *Heidegger et L'essence de L'homme*. Millon: PUF, 1990.

HAUKE, Kai. *Heidegger und die fragwürdige Würde der Frage nach dem Sein*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45, 1997, pp. 573-597.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe 1, 2, 3, 5, 6.1 und 6.2, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 55, 61, 65, 66, 67, 68, 69, 70 e 75*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991-2002.

- \_\_\_\_\_. Caminhos de floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. Introdução à metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *O que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Hamburg: Meiner, 1982.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- JANICAUD, D./ J.-F. Mattéi. *La métaphysique à la limite*. Paris : PUF, 1983.
- JANICAUD, D. *L'humanisme: des malentendus aux enjeux*. In: *Revue Philosophique de Louvain*, Mai 2001, 1, pp. 183-200.
- JASPERS, Karl. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- JONAS, Hans. *Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus. Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Lógica*. Paris: Vrin, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Resposta à pergunta o que é “Esclarecimento”?* In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEIBNIZ, G. W. *Opusculas et fragments inédits*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1988.



LENK, Hans. *Macht und Machbarkeit der Technik*. Stuttgart: Reclam, 1994.

MARX, Werner. *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart: De Gruyter, 1961.

McCUMBER, J. (Hrg.). *Metaphysics and Oppression: Heidegger's Challenge to Western Philosophy*. New York: SUNY University Press, 1998.

MÜLLER-LAUTER, W. *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin: De Gruyter, 1970.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PLATÃO. *A república*. Belém – Pará: UFPA, 200.

RENTSCH, Thomas et alii. *Sein und Zeit*. Berlin: De Gruyter, 2001.

RICHARDSON, William J. *Heidegger – through phenomenology to thought*. The Hague: California University Press, 1974.

RISSER, James et alii. *Heidegger toward the turn. Essays on the work of the 1930s*. New York: State University of New York Press, 1999.

SALLIS, John et alii. *Studies in Phenomenology and the human sciences*. Atlanta: Humanities Press, 1979.

SCHALOW, Frank. *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue : Action, Thought and Responsibility*. Albany: State University of New York Press: 1992.

SCHULZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Günter Neske, 1964.

\_\_\_\_\_. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: Günter Neske, 1968.

SCOTT, Charles et alii. *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

STEFFEN, Christian. *Heidegger als Transzendentalphilosoph*. Würzburg: Universitätsverlag Winter, 2005.

TUGENHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter, 1970.

ZARADER, Marlène. *A dívida impensada – Heidegger e a herança hebraica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e as palavras origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.