

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Escola de Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Cristian Marques

A superação do problema da realidade no primeiro Heidegger

Porto Alegre
2016

Cristian Marques

A superação do problema da realidade no primeiro Heidegger

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Caprio L. de Castro.

Coorientador: Prof. Dr. Ernildo J. Stein.

Porto Alegre
2016

Cristian Marques

A superação do problema da realidade no primeiro Heidegger

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Aprovado em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fábio Caprio L. de Castro (orientador).

Prof. Dr. Agemir Bavaresco.

Prof. Dr. Jorge Antonio Torres Machado.

Porto Alegre
2016

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à minha afetuosa esposa, pelo convívio sereno e contínuo estímulo das minhas potencialidades. Agradeço às minhas amadas irmãs, que me ensinaram mais do que elas imaginam e sempre mantiveram fortemente a esperança na vida, mesmo quando a finitude se avizinhava. Agradeço ao meu orientador do início do mestrado, Prof. Dr. Ernildo Stein, pelas instigantes e sempre provocativas discussões sobre filosofia. Que sua aposentadoria seja, antes de qualquer coisa, um tempo a mais para continuar sua filosofia. Meu muito obrigado ao meu segundo orientador, Prof. Dr. Fábio Castro, por suas generosas orientações, sempre claras, honestas e precisas. Agradeço aos amigos, Carine de Oliveira e Luiz Paulo Chicoski, que tantas vezes trocaram ideias filosóficas, ampliando minha visão de mundo, assim como ao amigo Renan Veiga Grossi, que, com sua perspicácia e inteligência, fez-me refletir melhor. Agradeço aos colegas, Emanuel Zeifert, Ricardo Dal Forno, Sabrina Ruggeri e Viviane Magalhães Pereira, pelo companheirismo acadêmico e pelas conversas sempre humanas.

Agradeço também à CAPES, pela bolsa de estudos neste mestrado, sem a qual não seria viável essa formação, e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, nas pessoas de seus funcionários e organizadores, pelo apoio e estrutura indispensáveis aos estudos.

Assim, a enunciação da diferença entre a alma e o corpo tem (indiretamente) afirmado, na verdade, à maneira do Tarkashastra, a realidade do mundo fenomênico. Assim como uma coisa feita de ouro sempre tem a natureza de ouro, assim também um ser nascido do mundo tem sempre a natureza do mundo. A escritura Brihadaranyaka declarou que o ser do ser humano, o qual é o mesmo ser do todo em que se vive, é verdadeiramente mundo.

Adi Shânkara (788-820)
Aparokshanubhuti, excertos do versos 41, 55 e 57.

RESUMO

O tema desta dissertação é o tradicional problema da realidade, a partir da perspectiva da obra do filósofo Martin Heidegger, no período em que lecionou na Universidade de Marburgo, entre os anos 1923 e 1928. O objetivo desta pesquisa foi determinar o sentido do termo 'realidade', no *primeiro Heidegger*, além de esclarecer a estratégia heideggeriana para resolver o assim designado problema da realidade. No percurso desta pesquisa, tratei de expor o surgimento do problema da realidade na filosofia moderna, desde Descartes até Kant, explicitando como tal problema atravessou a modernidade e se instalou no interior de alguns ramos da filosofia contemporânea sob outras designações. Explicitarei também a diferença entre a fenomenologia de Edmund Husserl e a de Martin Heidegger para evidenciar um elemento central do paradigma heideggeriano. Este elemento central, que é a transformação da fenomenologia de transcendental para fenomenologia hermenêutica, possibilitou uma melhor compreensão da estratégia de Heidegger para a superação do problema da realidade. Para esclarecer os passos dessa estratégia, empreendi a demonstração e explicitação da abordagem de Heidegger em duas obras-chave em que ele trata diretamente do tema da realidade: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Prolegomena sobre a história do conceito de tempo) e *Sein und Zeit* (Ser e Tempo).

Palavras-chave: Problema da realidade, ser-no-mundo, fenomenologia hermenêutica.

ABSTRACT

The theme of this dissertation is the traditional problem of reality from the perspective of the philosopher Martin Heidegger's work in the period when he taught at the University of Marburg, between the years 1923 and 1928. The aim of this research was to determine the meaning of the term "reality" in the *first Heidegger*, as well as to clarify the Heideggerian strategy to solve the so-called problem of reality. In the course of this research, I cared to expose the emergence of the problem of reality in modern philosophy, from Descartes to Kant, making explicit how did such a problem cross the modern era and settled within some branches of contemporary philosophy under other designations. I also made explicit the difference between the phenomenology of Edmund Husserl and that of Martin Heidegger in order to bring to evidence a central element of the Heideggerian paradigm. This central element, which is the transformation of transcendental phenomenology to hermeneutic phenomenology, enabled a better understanding of Heidegger's strategy for overcoming the problem of reality. To clarify the steps of this strategy, I undertook the demonstration and explicitation of Heidegger's approach in two key works where he directly addresses the theme of "reality": *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (History of the Concept of Time: Prolegomena) and *Sein und Zeit* (Being and Time).

Keywords: Problem of reality, being-in-the-world, hermeneutic phenomenology.

NOTAS ACERCA DE ALGUMAS REFERÊNCIAS

As obras *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegomena sobre a história do conceito de tempo*) e *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*) foram citadas, nesta pesquisa, a partir do texto original, cotejando com traduções para outras línguas. Para facilitar no momento da referência, optamos por citar a obra traduzida; porém, a paginação do texto original da edição das obras completas (*Gesamtausgabe*) coloquei entre colchetes após a paginação da obra em português ou inglês. Por exemplo, uma passagem de *Sein und Zeit* será citada assim:

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 557 [p.200]

A página 557 é da edição em português, traduzida por Castilhos, e a página 200 é do texto original da edição alemã. Também foi necessária uma forma de citar o texto de Heidegger que apontasse mais precisamente à localização da citação no texto. É bem conhecida a numeração de parágrafos de obras muito estudadas, mas a divisão do texto de Heidegger ainda não segue este cânone tradicional de estudos. Nos textos heideggerianos, a referência “§”, que designamos por “parágrafo”, remete a textos com diversos “parágrafos”, no sentido da gramática de português. Tenderíamos a chamar de capítulos aquilo que, no texto heideggeriano, vem grafado por “§”. O problema é que também se usa a nomenclatura de “capítulo”, no texto de Heidegger, para uma divisão superior ao capítulo, no sentido da gramática de português. Esse sistema de divisão textual é comum em obras alemãs. Contudo, como desejamos localizar precisamente o parágrafo (no sentido da gramática de português), no texto de Heidegger, desenvolvemos uma notação que suporta essas divisões sem confundir o leitor acostumado ao sistema de divisão textual alemão.

Explicarei a notação mostrando um exemplo. O leitor, ao deparar-se no texto desta pesquisa com a notação “*Sein und Zeit* (§36:2)”, saberá que estou referenciando *Ser e Tempo* da seguinte maneira:

- O parágrafo 2, que se inicia com a frase “*Die Grundverfassung der Sicht...*”;
- Dentro do §36, intitulado por “*Die Neugier*”, que consta no capítulo 5, intitulado por “*Das In-Sein als solches*”.

SUMÁRIO

Introdução	10
1. A gênese de um problema e seu desdobramento contemporâneo	20
1.1. <i>A clausura do sujeito na filosofia moderna</i>	25
1.2. <i>Experiência interior e mundo exterior na filosofia contemporânea</i>	33
1.3. <i>Da fenomenologia transcendental à fenomenologia hermenêutica</i>	40
2. A antecipação do problema da realidade nos Prolegomena de 1925	52
2.1. <i>A dispensa de provas para o ser-real do mundo externo</i>	58
2.2. <i>Como não se deve determinar a realidade do real</i>	63
2.3. <i>O em-si somente pode ser descoberto na interpretação do Dasein</i>	66
2.4. <i>A encarnação é insuficiente para compreender a realidade</i>	68
2.5. <i>O fenômeno da resistência não esclarece a realidade</i>	70
3. A temática da realidade e seu lugar em Sein und Zeit	74
3.1. <i>O Dasein (des)vela os entes intramundanos ao modo da decaída</i>	77
3.2. <i>O falso problema do “mundo exterior”</i>	85
3.3. <i>A apreensão fenomenológica da resistencialidade do real</i>	92
3.4. <i>A realidade remete ao fenômeno do cuidado</i>	95
À guisa de conclusão	100
Referências bibliográficas	111
<i>De Heidegger</i>	111
<i>De Husserl</i>	112
<i>Sobre Heidegger e Husserl</i>	112
<i>Demais obras consultadas</i>	114

Introdução

O tema desta dissertação é o tradicional problema da realidade, a partir da perspectiva da obra do filósofo Martin Heidegger, no período em que lecionou na Universidade de Marburgo, entre os anos 1923 e 1928. O objetivo desta pesquisa é determinar o sentido do termo '*realidade*', no *primeiro Heidegger*, além de esclarecer a estratégia heideggeriana para resolver o assim designado *problema da realidade*. O que se deverá explicitar no desenvolvimento desta dissertação, em decorrência da interpretação da abordagem de Martin Heidegger e da altercação entre a sua posição e a de outros filósofos com que debate sobre o tema, é uma certa compreensão de como o enfoque heideggeriano firmou um novo paradigma filosófico a partir do qual alguns problemas da tradição surgem como questões mal colocadas. Ao determinar o sentido de realidade para Heidegger, almejo, também, como resultado da pesquisa, tornar claro em que sentido se pode falar de uma superação heideggeriana do problema da realidade, nos termos em que o problema ficou sedimentado na tradição filosófica, considerando o alcance da *superação* para o debate contemporâneo em filosofia. Assim, busco mostrar como a estratégia do filósofo contribui para enfrentarmos temáticas conexas da filosofia contemporânea.

Se o problema da realidade (com seus desdobramentos em problemas sujeito-objeto e mente-mundo) foi superado, em Heidegger, é algo que pode ser aclarado e resgatado no debate epistemológico atual. Contudo, os comentadores de Heidegger mostram que a posição do filósofo está em grande parte calcada no confronto com a modernidade, marcando posições que superam ou evitam as distinções sujeito-objeto e mente-mundo.¹ Precisaríamos muito mais do que uma dissertação, é certo, para investigar todo o conjunto da obra heideggeriana e as avaliações dos comentadores. Por necessidade de delimitação do tema, circunscrevemos a pesquisa a um período específico da obra heideggeriana.

Há certo consenso no que se convencionou chamar de *primeiro Heidegger*, com pequenas divergências de com qual obra se deu o início e de com qual se deu o fim do período. Em geral, concorda-se² que o pensamento do filósofo tenha começado

¹ Os referidos comentadores são Alejandro Vigo, Ángel Xolocotzi Yáñez, Ernildo Stein, Hans-Georg Gadamer, Hubert Dreyfus, Jean Greisch, Marlene Zarader, Otto Pöggeler, Taylor Carman e Theodore Kisiel. Todos esses autores estão referenciados na bibliografia.

² Ainda aqui refere-se aos mesmos autores da nota anterior.

a delinear-se por volta dos trabalhos de 1919, com *Zur Bestimmung der Philosophie (Por uma definição de filosofia)*,³ atingindo o auge de um arco temático nos trabalhos de 1927, com *Sein und Zeit (Ser e Tempo)*,⁴ até, aproximadamente, 1930, com *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit (Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo; Finitude; Solidão)*.⁵ Porém, essas divergências não parecem afetar, de modo importante, a presente pesquisa, pois o foco está concentrado em dois trabalhos que são o núcleo do período compreendido como *primeiro Heidegger*, a saber: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Prolegomena sobre a história do conceito de tempo)*⁶ e *Sein und Zeit*. Como afirmou Gadamer, “com a chegada de Heidegger em Marburgo (...) começou uma nova época para o pensamento filosófico”.⁷ Ainda assim, o motivo do foco em duas obras heideggerianas deve ser esclarecido para que o leitor possa entender tanto a importância delas para o tema aqui investigado, como a decisão metodológica por esta circunscrição.

Sein und Zeit é indiscutivelmente a obra central que estabelece o marco da filosofia heideggeriana ao qual o filósofo retorna a seus temas, de muitas maneiras, nas fases consecutivas de sua filosofia. Ernildo Stein,⁸ assim como Gadamer,⁹ afirma que o filósofo sempre se manteve no desdobramento de sua filosofia nas fases conhecidas como *segundo* e *terceiro Heidegger*. A *virada (Kehre)* em sua abordagem filosófica, que marca o início do *segundo Heidegger*, não foi uma mudança de alvo, mas uma mudança no modo de tentar tratar os mesmos temas de *Sein und Zeit*.¹⁰ Essa obra marca, também, o início de um novo tipo de paradigma na cena filosófica: a fenomenologia hermenêutica. A propósito, é nessa obra que o filósofo mostra como os temas tradicionais da filosofia são afetados por sua abordagem existencial-ontológica: a realidade e a verdade.

³ HEIDEGGER, M. *Towards the Definition of Philosophy*. Transl. by Ted Sadler from GA56: *Zur Bestimmung der Philosophie*. New Brunswick, New Jersey: The Athlone, 2000.

⁴ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 19. auflag. Tübingen: Verlag, 2006.

⁵ HEIDEGGER, M. *The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, solitude*. Transl. by William McNeill and Nicholas Walker from GA29-30: *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Bloomington, Indiana: IUP, 1995.

⁶ HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

⁷ GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. M. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 25.

⁸ STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

⁹ GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. M. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009. p.18.

¹⁰ PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. España: Alianza, 1993. p.173.

Em um trabalho seminal, Theodore Kisiel investigou a gênese de *Sein und Zeit*, apresentando o desenvolvimento intelectual de Heidegger até a produção de seu *magnum opus*.¹¹ No estudo de Kisiel, ele distingue três momentos sucessivos na investigação heideggeriana, de 1919 até a produção de *Sein und Zeit* (ainda no interior da convenção designada de *primeiro Heidegger*). O *primeiro momento* é o da descoberta da temática, quando descobre a hermenêutica e começa suas investigações fenomenológicas.¹² Nesse momento, que vai até meados de 1921, Heidegger testa a fenomenologia no campo religioso, percebendo o alcance dessa abordagem e seus limites.¹³ Passa a ficar claro, para o filósofo, que era necessária uma desconstrução da ideia de vida.¹⁴ Com esses estudos da vida religiosa e do misticismo cristão, Heidegger desenvolve uma massa crítica suficiente para confrontar a tradição ontológica. Kisiel identifica isso como o *segundo momento* da gênese de *Sein und Zeit*, de 1921 até aproximadamente 1924.¹⁵ Heidegger se volta para o estudo de Aristóteles em seus temas axiais, como a lógica, a ontologia e a ética como filosofia prática. Nesse período, mais especificamente em 1923, desenvolve a noção de que a *ontologia* deveria ser entendida de maneira diversa: como uma descrição da facticidade do ser humano – descrição hermenêutica do *Dasein* – como “o lugar” em que o próprio filosofar emerge.¹⁶

Perde o sentido, para Heidegger, a partir daquele momento, pensar que se pode encontrar um fundamento no sentido tradicional, algo que seja como um alicerce da realidade. Isso ocorre porque a ontologia, no sentido tradicional, sempre esteve estreitamente ligada à noção de realidade, e é somente com Husserl, através da fenomenologia, que isso se expande para a noção de ontologias regionais como campos da realidade.¹⁷ Por isso, não se pode confundir, em Heidegger, sua exposição quando afirma que faz uma *ontologia fundamental*. ‘Fundamental’ ganha outro sentido, para o filósofo, assim como ‘ontologia’ já não designava mais, para Heidegger, exatamente o mesmo que para a tradição. O *fundamento* tradicional estava impossibilitado pela facticidade do ser humano: o *Dasein* é sem fundo, mas a

¹¹ KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles, California: ICP, 1993.

¹² Ibidem, p. 21.

¹³ Ibidem, p.69 ss.

¹⁴ Ibidem, p.116 ss.

¹⁵ Ibidem, p.221 ss.

¹⁶ STEIN, E. *Racionalidade e Existência: O Ambiente Hermenêutico e as Ciências Humanas*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 90.

¹⁷ Ibidem, p. 89.

investigação das estruturas do *Dasein* não era gratuita. *Descrever* o ser humano enquanto ele se manifesta na existência é possível porque esse mesmo ser humano é ontologicamente constituído como um ser que compreende sua existência. O existencial da compreensão (*Verstehen*) é a chave nesse momento da investigação heideggeriana.

Com suas pesquisas sobre o caráter hermenêutico da facticidade da vida humana, a *ontologia* passa da designação tradicional de “Teoria do ser” para uma descrição fenomenológica da existência. Então, a noção de ‘fundamento’ também é deslocada para esse outro registro de acepções. *Ontologia fundamental* passa a designar o pressuposto sem o qual não se pode sequer começar uma *ontologia*, no sentido tradicional. Trata-se da condição de possibilidade para a formulação de *teorias da realidade*, a descrição fenomenológica de uma pré-compreensão existencial (antepredicativa) que permite o entendimento predicativo. Heidegger opera com o pressuposto de que é possível explicitar essa dimensão antepredicativa. Isso é possível porque sua descoberta da hermenêutica lhe apontou para a circularidade da esfera antepredicativa. É preciso salientar que Heidegger efetuou um deslocamento na hermenêutica, modificando essa noção do âmbito metodológico para o ontológico. A circularidade hermenêutica no fio condutor ontológico revela, a Heidegger, a necessidade de estudar aquele ente que compreende o ser – que somos nós mesmos –, porém, para estudá-lo, é preciso já ter compreendido o ser.

Com esse material desenvolvido, Heidegger passa a pensar que fazer filosofia deve sempre partir do ser humano. Fazer *ontologia fundamental* significa, então, fazer uma *analítica existencial* das estruturas ontológicas do ser humano. Mas isso não significa fazer *antropologia filosófica*, como alertou o próprio filósofo, em *Sein und Zeit*.¹⁸ A finalidade é ontológico-fundamental, portanto, anterior a qualquer apreensão antropológica, biológica ou naturalista. Como analisar existencialmente o ser humano sem escorregar para uma antropologia filosófica? Se esse desvio ocorresse, então, se faria uma ontologia regional, e as dicotomias modernas de sujeito-objeto/mente-mundo seriam reintroduzidas, assim como problemas de *fundamento*, no sentido tradicional. A noção de *visões de mundo* vinha sendo desenvolvida, pelo filósofo, através do confronto da fenomenologia com outras posições filosóficas da época, no

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.p. 557 [p.200].

entanto, são as leituras de Wilhelm Dilthey que trazem o problema da historicidade para o centro do pensamento heideggeriano.¹⁹

A filosofia deve partir do ser humano, de sua facticidade e historicidade – as quais nos tiram a pretensão de fundamento tradicional –, e, para que os problemas modernos não retornem sub-repticiamente ao filosofar, o ser humano deve ser compreendido fundamentalmente como ser-no-mundo. Kisiel aponta que este é o *terceiro momento* do desenvolvimento intelectual de Heidegger,²⁰ da gênese de *Sein und Zeit*, como auge das meditações filosóficas do *primeiro Heidegger*, entre 1924 e 1928, quando o jovem filósofo lecionava na Universidade de Marburgo. A articulação dessas três teses (facticidade, tempo e ser-no-mundo) será objeto dos dois esboços prévios à obra de 1927, *Sein und Zeit*. Theodore Kisiel inclui *Sein und Zeit* como um terceiro esboço, pois é uma obra inacabada que promete concluir-se posteriormente – o que, de fato, nunca vem a ocorrer.

A primeira “prévia” à obra de 1927 foi uma palestra intitulada *Der Begriff der Zeit (O conceito de tempo)*,²¹ pronunciada na Sociedade Teológica de Marburgo, em julho de 1924. Heidegger principia sua apresentação dizendo que não fará nem teologia (porque seu interesse pelo conceito de tempo não é teológico), nem filosofia, porquanto a filosofia tem sido entendida como um exercício sistemático que visa prover uma definição universalmente válida. Suas pretensões visam fornecer uma *ciência prévia (Vorwissenschaft)*, que consiste em investigar o que o discurso interpretativo do *Dasein* diz acerca dele mesmo e acerca do mundo.²² Podemos notar que o termo *ciência prévia* pertence aos usos de Heidegger, desde os seminários de 1919, como a forma que ele concebe a fenomenologia. Na tentativa de capturar o fenômeno da temporalidade, o texto da preleção apresenta variadas maneiras de como comumente experienciamos a passagem do tempo.

Paulatinamente, o filósofo vai recuando estas experiências até aquelas anteriores a tecnologias como o relógio. Apela para nosso senso de tempo no mudar da noite para o dia e vice-versa, e, por fim, faz a questão do tempo tornar-se uma questão sobre o ente que tem a experiência: “Sou eu meu tempo?” – Está colocado

¹⁹ KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles, California: ICP, 1993. p.315 ss.

²⁰ Ibidem, p.309 ss.

²¹ HEIDEGGER, M. *The Concept of Time*. Transl. by William McNeil from GA 64: *Der Begriff der Zeit*. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft juli 1924. Oxford; Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1992.

²² Ibidem, p. 2.

assim o problema da maneira como Heidegger entende que se deve começar qualquer filosofia: por uma explicitação do *ser* do ser humano, ou, de modo mais heideggeriano, por uma *analítica existencial do Dasein*.

A partir deste ponto,²³ o jovem filósofo de Marburgo, passa a enumerar suas teses acerca da constituição fundamental-ontológica do ser-aí (*Dasein*). Estão presentes as estruturas que, posteriormente, serão devidamente explanadas nos *Prolegomena* e em *Sein und Zeit*, isto é: ser-no-mundo (in-der-Welt-sein), cuidado (*Sorge*), ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*), autenticidade (*Eingentlichkeit*) e inautenticidade (*Uneingentlichkeit*), historicidade (*Geschichtlichkeit*) etc. Contudo, em *Der Begriff der Zeit (O conceito de tempo)*, eram esboços que prenunciavam o trabalho por vir. A primeira tentativa de dar forma clara e expor esse pensamento apareceu com os *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Prolegomena sobre a história do conceito de tempo*, referido, daqui em diante, somente como *Prolegomena*).

Os *Prolegomena* surgiram como um curso de verão, oferecido por Heidegger, na Universidade de Marburgo, em 1925. Somente com a contínua publicação da obra heideggeriana, após seu falecimento, que veio à lume, em 1978, a redação do curso daquele semestre de 1925. Com o texto desse curso, os estudiosos do pensamento heideggeriano obtiveram uma oportunidade ímpar de ver a gênese da obra *Sein und Zeit* e compreender certas passagens obscuras desta. Há um tom mais didático nessa peça de 1925, justamente por ser um curso para alunos de Marburgo. Entretanto, é importante ressaltar que a peça não é o rascunho de *Sein und Zeit*, do qual a obra de 1927 seria somente um texto repetido e melhor acabado. É claro que há pontos idênticos em abordagem, porém, Heidegger redigiu dois textos sem que um fosse copiado dentro do outro. Essa característica nos permite acompanhar o pensamento “em movimento” do filósofo nos pontos importantes de sua filosofia. Não há uma estrita redundância, mas retomadas que buscam dizer, de algum modo, o que ele tentava explicitar desde 1924.

Outro fator importante para a escolha das duas obras (os *Prolegomena* e *Sein und Zeit*), nesta investigação, é o fato de o filósofo tratar, explicitamente, em ambas, do *problema da realidade*. Em nenhuma obra posterior, Heidegger voltou a abordar

²³ HEIDEGGER, M. *The Concept of Time*. Transl. by William McNeil from GA 64: *Der Begriff der Zeit*. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft juli 1924. Oxford; Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1992. p. 7 ss.

essa temática de forma direta. Um dos motivos para esse “silêncio” posterior é sua autocompreensão de que tal tema foi superado através da abordagem fenomenológico-hermenêutica. Portanto, temos duas razões claras para a escolha dessas obras: ambas são o estágio melhor acabado da filosofia do *primeiro Heidegger* e ambas apresentam tanto o novo paradigma em que se move Heidegger quanto uma declarada superação de vários problemas da filosofia moderna. Um terceiro fator surge para darmos atenção aos *Prolegomena* e não somente a *Sein und Zeit*. Esse fator está relacionado com o desenvolvimento do pensamento heideggeriano, nos anos de 1924 a 1928, materializados em dois momentos, que são as referidas obras.

Seguimos o alerta efetuado por Stein de que o estilo da exposição de Heidegger é emaranhado com seu próprio método de investigação.²⁴ Tema e método são uma unidade coesa. Isso traz, por si só, dificuldades adicionais à abordagem de textos heideggerianos. Outrossim, somos informados que o filósofo não se dispôs à discussão e ao esclarecimento dos impasses interpretativos levantados em sua obra, gerando uma espécie de “tradição de mal-entendidos”.²⁵ Sendo assim, debruçar-se sobre os *Prolegomena* e, em seguida, sobre *Sein und Zeit* permite ver ângulos diversos da concepção filosófica erigida por Heidegger. Esse procedimento visa, metodologicamente, reduzir um efeito ao qual, infelizmente, a obra de Heidegger também é conhecida: um qualificativo menos elogioso que a ideia de superação ou resolução de grandes problemas. O epíteto ao qual acenamos é o de “obscuro”, por seus textos concatenarem conceitos que são explicados por outros conceitos, encadeando-os de tal modo que se torna difícil acompanhar a argumentação.

Em suma, este trabalho concentra-se no *primeiro Heidegger*, porque é ali que o paradigma fenomenológico-hermenêutico se estabelece. Dentro desse período de desenvolvimento da obra heideggeriana, destaca-se o momento de produção dos anos de 1924 a 1928, na Universidade de Marburgo, como a convergência e consolidação de várias teses do filósofo. Em nossa pretensão de examinar o potencial deste novo paradigma frente às teses e aos paradigmas anteriores, duas obras mostram-se extremamente relevantes por concentrarem e explicitarem justamente quais são os ganhos e as conquistas do novo paradigma: os *Prolegomena* e *Sein und*

²⁴ STEIN, E. *A questão do método em filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. p.17-19.

²⁵ STEIN, E. *Diferença e metafísica: Ensaio sobre a desconstrução*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008.

Zeit. O exame dessas duas obras em conjunto possibilitar-nos-á uma visada das exposições heideggerianas, o que reduz as chances de má interpretação por conta de possíveis obscuridades do texto. Sendo essas as razões de nossas escolhas metodológicas para o tratamento da obra de Heidegger, resta expor a motivação para tratar da temática da *realidade* em vez de tantas outras que, igualmente, povoam a filosofia do jovem filósofo de Marburgo.

Por que o leitor deveria dar atenção para a posição heideggeriana no tocante ao *problema da realidade*? Esse problema já não estaria ultrapassado? Após quase um século, não é a obra heideggeriana mais uma curiosidade da história da filosofia? Essas perguntas são relevantes, principalmente, para um leitor não familiarizado com a obra de Heidegger, e exigem respostas honestas, se desejamos que tradições diversas da filosofia possam dialogar. Filósofos que trabalham com o que se convencionou chamar de maneira um tanto vaga de *filosofia analítica*, principalmente nos ramos da *epistemologia*, *filosofia da mente* e *filosofia da ciência*, enfrentam diversos problemas, os quais, quando bem caracterizados, estão estreitamente relacionados com a problemática da filosofia moderna. De uma certa perspectiva, que irei expor no capítulo 1 deste trabalho, aqueles três ramos da filosofia enfrentam, ainda, problemas da modernidade infiltrados em suas abordagens.

Um problema ainda presente na *epistemologia* e *filosofia da mente*, oriundo da problemática moderna, compõe-se das relações sujeito-objeto e mente-mundo. Atualmente, não se abordam esses problemas como eles costumavam ser tratados na modernidade, muito menos com os mesmos termos. Entretanto, quando devidamente exposto, pode-se ver como aquelas problemáticas modernas permanecem sendo um empecilho no avanço de alguns pontos importantes desses ramos filosóficos. De maneira não rigorosa, podemos afirmar que a dita *filosofia analítica* passou de Kant diretamente para o século XX, desconsiderando, em grande parte, as discussões fenomenológicas. E é exatamente contra a filosofia cartesiana e kantiana que a fenomenologia empreendeu projetos de superação. Com isso, parece-nos que tratar do *problema da realidade* não é ultrapassado. Se é possível aceitar que o *problema da realidade* ainda se encontra infiltrado na contemporaneidade, mesmo que não mais sob essa designação, por que teria Heidegger algo a contribuir para o presente?

De modo geral, autores que tratam da fenomenologia consideram o tradicional *problema da realidade* superado e tematizam outros problemas filosóficos.²⁶ Os atuais fenomenólogos não se ocupam precipuamente com esses problemas da modernidade. Os fenomenólogos imediatamente posteriores a Heidegger, e mesmo seus coetâneos, não se ocuparam com a problemática moderna. Edmund Husserl, que desenvolveu a fenomenologia anterior a Heidegger, ainda ficou dentro do paradigma da subjetividade. Portanto, Heidegger encontra-se em um “ponto histórico” da fenomenologia propício para compreendermos uma possível superação do paradigma da modernidade, e, talvez, com estes achados heideggerianos, se possa lançar luzes para abordagens contemporâneas da *epistemologia*, *filosofia da mente* e *filosofia da ciência*. Evidentemente, a proposta deste trabalho é modesta, pois visa entender a estratégia heideggeriana para a superação do *problema da realidade*, sem, contudo, propor resoluções naqueles ramos filosóficos aludidos acima – o que seria extrapolar demasiadamente o escopo deste trabalho.

Assim, dada a relevância do tema da *realidade* ainda presente em alguns ramos e posições filosóficas contemporâneas e o entendimento de que, em Heidegger, possa haver uma estratégia, subvalorizada no debate atual, para tratar do *problema da realidade* escolhemos dar foco à concepção de *realidade* e a estratégia de superação do problema na obra do filósofo. Como já expus mais acima, essa estratégia está mais claramente delineada no período da obra heideggeriana designada por *primeiro Heidegger*, nas obras também já mencionadas, *Prolegomena* e *Sein und Zeit*. Desse modo, estruturei o trabalho para explicitar e demonstrar as afirmações da introdução conforme expresso a seguir.

No primeiro capítulo, farei uma exposição acerca do surgimento do *problema da realidade* na filosofia moderna, desde Descartes até Kant, explicitando como tal problema atravessou a modernidade e se instalou no interior de alguns ramos da

²⁶ Veja-se os alunos e outros “continuadores da tradição fenomenológica”. Gadamer nunca tratou desse problema, pois já se movia no paradigma heideggeriano, assim como Merleau-Ponty. Os interesses filosóficos de Jacques Derrida, Paul Ricoeur e Gianni Vattimo acabaram se deslocando mais para âmbitos das humanidades, estética e literatura (evidentemente, guardando as enormes diferenças entre eles). Hannah Arendt moveu-se mais pelo campo político e Lévinas pela ética. A lista poderia ser muito maior, porém, esses poucos e bem conhecidos filósofos nos dão a noção clara de que rumo tomou o paradigma inicialmente desenvolvido por Heidegger. Um breve esclarecimento ainda é necessário: esses autores acima citados não são continuadores *stricto sensu* de Heidegger, mas tomaram grande impulso na obra dele, uns mais que outros, assim como também foram tocados pela filosofia de Husserl.

filosofia contemporânea sob outras designações. Esta exposição pretende não somente justificar a relevância filosófica do problema da realidade, mas esclarecer como o problema se mantém prevalente no debate atual. Ainda neste capítulo 1, será explicitada a diferença entre a fenomenologia transcendental de Husserl e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, pois nessa diferença reside um passo importante para a estratégia heideggeriana de superação do *problema da realidade*.

No segundo capítulo, empreenderei uma investigação sobre a abordagem do tema da realidade por Heidegger, especificamente nos *Prolegomena*. O *problema da realidade*, nesta obra, é enfrentado principalmente no §24, no qual concentraremos nossos esforços expositivos. Sua estratégia, nesta obra, repousa, em grande parte, na demonstração de como a noção de *ser-no-mundo* dissolve previamente o *problema da realidade* em sua forma mais frequente, que é a solicitação de provas para a crença na existência do mundo exterior. Em seguida, o filósofo efetua investidas negativas, expondo como não se deve compreender o termo *realidade* e como algumas estratégias promissoras de seu tempo falharam em resolver o *problema da realidade*.

No terceiro capítulo, darei continuidade ao capítulo anterior, com o objetivo de investigar a estratégia de Heidegger para enfrentar o *problema da realidade*, especificamente em *Sein und Zeit*. A temática é explicitamente desenvolvida no §43 da obra, que será o alvo da exposição do capítulo. Será possível constatar uma importante mudança operada por essa obra frente aos *Prolegomena*: primeiramente, o filósofo tematizou os existenciais ontológico-estruturantes do *Dasein* para, somente após isso, apresentar a superação do *problema da realidade*. Nos *Prolegomena*, o existencial do *cuidado* (*Sorge*) foi explicitado somente após a temática da *realidade* ser abordada. Essa mudança terá um nítido impacto na estratégia heideggeriana para a superação do problema da realidade, sendo um ponto ao qual daremos atenção no terceiro capítulo. Ao término desta dissertação, pretendemos ter realizado o objetivo de elucidação do sentido de *realidade*, bem como a exposição da estratégia de superação do *problema da realidade* em Heidegger.

1. A gênese de um problema e seu desdobramento contemporâneo

A atitude natural no mundo é a origem da noção de sujeito e objeto. A atitude natural é anterior às formulações filosóficas, é o modo como, inicialmente, tomamos nossas considerações enquanto seres da vida natural. A separação sujeito-objeto abre o solo em que o problema da realidade finca raízes. Quem está familiarizado com a proposta heideggeriana sabe que o filósofo entende justamente o contrário: nós sempre nos percebemos dentro de um mundo, pertencentes a ele, sabendo como se mover nele. Porém, foi preciso uma crítica de base fenomenológica para pensarmos assim como Heidegger afirma; a tradição não entendia nossa atitude natural no mundo como Heidegger. Ademais, a tradição tem certa razão em afirmar que devemos explorar melhor a gênese de como o problema da realidade surge. Afinal, se Heidegger estiver certo em se opor à afirmação que principia este parágrafo, então, temos de entender como é possível que toda a tradição esteja enganada. A força da noção tradicional do *problema da realidade* não está no fato de que houve filósofos apontando para ele, mas, antes, que a atitude natural do ser humano no mundo parece ser a fonte da qual aqueles filósofos modernos extraíram suas reflexões.

Para entendermos melhor o que foi afirmado, sugiro, neste momento, imaginarmos um ser humano lidando com as situações e os afazeres de sua vida prática. Essa pessoa não possui nenhuma necessidade de um discurso sobre sua situação e afazeres, ou, dito de um modo impreciso, mais de senso comum, ela vive *sem teoria*. Essa pessoa toma as coisas, os entes, como separados de si mesma. A atitude natural de tomar os objetos como independentes de mim – o sujeito – é como compreender que não *os sinto* – os objetos – como sinto qualquer parte de meu corpo. Eles estão fora de mim, nesse sentido. Há *um fora* e *um dentro* ao lidar com os entes, na vida cotidiana. Apontar para essa situação de um ser humano na vida prática implica eliminarmos as pré-conceitualizações adquiridas na educação da escola formal. Ao eliminar de nosso laboratório mental elementos como a educação formal escolar e diversos tipos de conhecimentos comuns disponíveis, atualmente, ao ser humano, em geral, tento oferecer à imaginação uma situação simples, na qual podemos ver *o lidar com o mundo* de maneira básica, nesse sentido “natural”.

É claro que essa simulação mental não elimina diversos outros problemas de simulações como essa, mas eles não são importantes para pensarmos a noção de

atitude natural. Da atitude natural do ser humano, compreendemos que ela não difere, em seus traços básicos, do modo como lidamos com o mundo, tanto hoje, com suas tecnologias e saberes, quanto ao modo de lidar de um ser humano que vivia, por exemplo, no período paleolítico. Com todo nosso conhecimento contemporâneo, continuamos tomando objetos como coisas *além de mim*, como coisas fora de um *eu*, as quais posso perceber como não acessados de maneira imediata, *internamente*. Este *dentro e fora* é o que a tradição filosófica chamou, respectivamente, de *imane*nte e *transcendente*. A essa maneira de se relacionar com os entes e consigo mesmo, essa “epistemologia” tácita e irrefletida, que parece ser a de quase todo mundo em geral, podemos chamar de *realismo ingênuo*. É importante sublinhar que essa caracterização de “ingênuo” não possui nenhum juízo de valor pejorativo.

De certa maneira, é o que descreveu Edmund Husserl com “horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência”.²⁷ A tese geral da atitude natural é uma tentativa de caracterizar a atitude do sujeito frente aos objetos circundantes em uma espécie de descrição “anterior a toda ‘teoria’”. Teoria, aqui, em sentido de pré-concepção e construto discursivo acerca do mundo. ‘Mundo’, aqui, também ainda não está sendo utilizado em sentido especial, mas no uso comum e vago de “coisa maximal” ou “conjunto de todas as coisas”. A noção de realidade levemente esboçada aqui como *realismo ingênuo* faz uma distinção entre o que percebo e o que não percebo. Há coisas que entram em meu *campo perceptivo* e, eventualmente, saem desse campo, porém, não são concebidos como deixando de *existir*. O termo *existir* também não oferece problemas nesse posicionamento *ingênuo*, pois é praticamente correlato a ser uma coisa subsistente no mundo. Como aproximações vagas, essas descrições não devem oferecer maiores problemas.

Apesar de temas como “o que posso saber” e “o que posso conhecer” aparecerem na tradição filosófica desde a antiguidade grega,²⁸ é na modernidade que

²⁷ HUSSERL, E. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: Introdução geral à fenomenologia pura. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006. p.74. §27

²⁸ É importante destacar que essa filiação da tradição filosófica à antiguidade grega vale para o que se entende por tradição ocidental. Isso porque os mesmos temas clássicos foram profundamente abordados por pensadores da cultura védica, na antiga Índia, como os estudos de Erich Frauwallner mostram, em “*History of Indian Philosophy*”, vol. 1, p. 27-75. Até onde se sabe não há suporte histórico para acreditar que a cultura védica influenciou a cultura ocidental naquela época. Uma obra comparando os pontos de contato entre as temáticas filosóficas do ocidente e do oriente, ao mesmo passo que mostra a proximidade do pensamento de Heidegger com um pensador da escola védica, nos trabalhos de Nisargadatta Maharaj (1897-1981), foi realizada por Mónica Cavallé, em 2008.

o realismo ingênuo se torna um problema importante para a filosofia. Como passamos a ter um problema com a realidade? Talvez o maior passo tenha sido, de fato, dado por René Descartes, sedimentando a noção de *sujeito*. Não é à toa que Heidegger dedica muito espaço, em vários trabalhos seus, para apontar os equívocos do projeto cartesiano. Claro que Heidegger, assim como Husserl e Hegel, atribuiu muito destaque a Descartes, no que tange à sedimentação da *problemática do sujeito* no cenário filosófico. Porém, atualmente, há trabalhos mostrando que a posição absoluta atribuída a Descartes, como alguém que concebeu, originalmente, a temática do problema do sujeito – e tudo que dela deriva – está equivocada.

Como exemplo, os trabalhos do filósofo Yves Charles Zarka apontam que a perspectiva cartesiana é somente mais uma entre outras que surgem no período moderno a tratarem do *sujeito*.²⁹ Zarka mostra que, no período moderno, surgiram concepções de *sujeito* e *subjetividade* no âmbito jurídico e nas pesquisas em filosofia do direito que não possuíam uma gênese em concepções cartesianas. Juntamente com outros pesquisadores, Zarka tem empreendido um projeto de reavaliação histórica do tema da *subjetividade*, no período moderno, em que reivindicam a antiguidade e o período medieval como precursores da temática do sujeito.³⁰ Embora as pesquisas de Zarka possuam um método e abordagens completamente diferentes de Michel Foucault, é comum lembrarmos que este autor também traçou uma história da constituição do *sujeito* desde a antiguidade, em que Descartes não figura como um fundador da temática do sujeito.³¹ Foucault reconhece a singularidade do projeto cartesiano, porém, o coloca como somente um “momento” na ampla história da noção de *sujeito*.³²

De toda forma, essas reavaliações de lugar e importância do projeto cartesiano na história do pensamento ocidental não prejudicam o que se pretende mostrar aqui. Heidegger viu, no projeto cartesiano, a fonte de influência de grande parte de, se não todas, incursões “epistemologizantes” na filosofia posterior a Descartes. Essa abordagem de Heidegger não está longe da verdade quando

²⁹ ZARKA, Y. C. *L'autre voie de la subjectivité: six études sur le sujet et le droit naturel au XVIIe siècle*. Collection Le grenier à sel. Paris: Beauchesne, 2000. p.21-23.

³⁰ ZARKA, Y. C. *L'autre voie de la subjectivité: six études sur le sujet et le droit naturel au XVIIe siècle*. Collection Le grenier à sel. Paris: Beauchesne, 2000. p.111 ss.

³¹ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

³² FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 18.

observamos o quão penetrante foi a noção de *sujeito* cartesiano para o debate filosófico da modernidade e no Idealismo Alemão. David Hume e John Locke enfrentaram a problemática de “o que podemos conhecer” a partir de um sujeito cartesiano – é claro que não o fazem de modo acrítico, mas também não conseguem se desvencilhar dos problemas do ceticismo cartesiano de como é possível alcançar o mundo a partir de um sujeito fechado em si mesmo. Kant é igualmente influenciado pelo projeto cartesiano e, conseqüentemente, todos os pensadores do Idealismo Alemão, também. Kant assevera, na introdução da segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura), que é um “escândalo da filosofia” que ainda não se tenha encontrado uma ponte para o transcendente.³³

Kant, ao aceitar que “a coisa-em-si não pode ser conhecida”, completa o desenvolvimento filosófico para que se ponha o *problema da realidade* em sua *vis plena*. O que seria essa realidade se ela for entendida como a coisa-em-si kantiana? O empirismo inglês já havia optado por estratégias mais ligadas a experiência do sujeito com o mundo, esse “mundo” ainda entendido como natureza – natureza independente do sujeito –, porém, com as mesmas dificuldades de *justificar* como essa relação entre o sujeito e os objetos da natureza se dá. Usar o termo “justificar”, aqui, não é gratuito, pois muito do esforço realizado na epistemologia analítica contemporânea pode ser bem descrito como a tarefa de justificar, adequadamente, nossas crenças verdadeiras. A filiação da filosofia analítica à filosofia moderna – aqui, entendida como o período compreendido desde a filosofia de René Descartes até a de Georg W. Friedrich Hegel – não é difícil de traçar, como bem afirma Desidério Murcho: “Quem tem formação analítica leva a sério as ideias de Kant ou Descartes como tentativas teóricas que vale a pena discutir; leva-as a sério de um ponto de vista primariamente cognitivo”.³⁴ François Recanati³⁵ também associa a filosofia analítica a certo “espírito” que:

³³ “(...) não deixa de ser um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de *crença* a existência das coisas exteriores a nós (...)” In: KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alexandre Morujão e Manuela Santos. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. p.46 [pref. B XXXIX].

³⁴ MURCHO, D. “Compreender as críticas à filosofia analítica”. In: *Crítica na Rede*. Acessado em 17 de abril de 2013. Disponível em < <http://criticanarede.com/ed2.html> >.

³⁵ RECANATI, F. “Pela filosofia analítica”. In: *Crítica na Rede*. Acessado em 17 de abril de 2013. Disponível em < http://criticanarede.com/filos_pelafil.html >.

(...) num sentido que falta definir, animava a filosofia [de Descartes] até Kant, e os filósofos analíticos afirmam frequentemente fazer parte dele, passando por cima da reação romântica dos “grandes” filósofos pós-kantianos que desvirtuaram o sentido do empreendimento filosófico (...).

Ernst Tugendhat assevera que a filosofia analítica reflete pouco sobre suas fundações e, com isso, carrega vários problemas herdados da filosofia moderna sem questionamento, como as problematizações do esquema sujeito-objeto.³⁶ Essas dificuldades em justificar a relação sujeito-objeto ficaram bem conhecidas como dificuldades que se polarizaram em duas posições antagônicas: o *realismo* e o *idealismo*. De certa forma, elas foram incorporadas no debate da epistemologia contemporânea, é claro que não com essa denominação, menos ainda do modo como se fazia filosofia no período moderno. Entretanto, o que a epistemologia, hoje, enfrenta sob a denominação de *internalismo* e *externalismo* vem a ser claramente um desdobramento contemporâneo daquelas problemáticas do período moderno, essencialmente estabelecidas através da filosofia de Descartes e Kant.

Como tema, o *problema da realidade*, continua relevante e permanece presente nas discussões filosóficas contemporâneas. Por vezes, nem tanto como objeto principal de investigação, mas como questão conexa. Também há uso de um conjunto de palavras para referir-se em última instância ao que estamos chamando de “problema da realidade”. O vocabulário aludido é em grande medida herdado do período moderno da filosofia, composto de termos como “mundo externo”, “mundo da experiência”, “o empírico”, “objetividade”, “fatos dos sentidos”, “coisa-em-si” etc., referindo-se ao tema da realidade. Pensemos como, por exemplo, a *epistemologia*, *filosofia da ciência* e a *filosofia da mente*, pensadas como disciplinas, tratam seus tópicos centrais.

Veremos adiante, na seção 1.1, as raízes da concepção de *realidade* e seu desenvolvimento em *problema da realidade* na filosofia moderna. Veremos como o estado atual da epistemologia, na seção 1.2, no que concerne a tópicos em que o tema da realidade ou é central ou lhe subjaz, ainda é afetado pelo *problema da realidade*. Expondo assim, acredito mostrar tanto a herança moderna da problemática quanto a prevalência do tema contemporaneamente. Para tratar de como Heidegger se insere na problemática das seções 1.1 e 1.2, a partir da fenomenologia, reservamos

³⁶ TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Unijuí, 1992. p. 11.

a seção 1.3. Nesta seção, 1.3, explicitaremos como a diferença entre as fenomenologias de Husserl e Heidegger proporciona a Heidegger uma possibilidade de solução para o *problema da realidade*.

1.1. A clausura do sujeito na filosofia moderna

Embora seja um tanto quanto difícil isolar temas específicos dentro da filosofia, porque muitos deles são interligados, entendemos o *problema da realidade* como tendo atravessado a história da filosofia desde seu início. Mas é com os filósofos modernos que o problema da realidade passa para a cena principal do debate. As *Meditações Metafísicas* de Descartes é, insuspeitadamente, uma obra que põe essa questão do “mundo exterior” como uma das preocupações mais urgentes da filosofia.³⁷ O deslocamento do eixo de questões metafísicas, da antiguidade clássica e dos medievais, para o sujeito conhecedor é a característica marcante do novo paradigma filosófico da modernidade. Essa característica acentua problemas de âmbito epistemológico (o que posso conhecer?) no seio da metafísica. Mais ainda, ao pôr o sujeito conhecedor como fundamento, Descartes efetuou uma distinção capital entre algo pensante (o mental, a *res cogitans*) e algo extenso (o extramental, a *res extensa*).

As implicações dessa distinção cartesiana à herança aristotélico-escolástica, imperante até aquele momento na tradição filosófica, são já bem conhecidas. Desde Aristóteles, passando por Tomás de Aquino, a relação entre os juízos e aquilo de que os juízos falavam não era problemática, pois os juízos descreviam diretamente as coisas no mundo, suas propriedades e características.³⁸ No máximo, os juízos poderiam ser *falsos*, porque não correspondiam aos fatos. Mesmo quando Aristóteles pergunta sobre o *τι εστιν* (*ti estin*) – sobre o *que é*, isto é, a substância de algo –, no livro segundo dos *Analíticos Posteriores*, nunca é problematizada a possibilidade de uma conexão entre “o que se diz” e aquilo “de que se diz”, a não ser em termos gramaticais.³⁹ Com a posição cartesiana, há uma mudança no entendimento de como funciona o juízo, pois ele faz uma separação entre juízos como *predicação* (mero ato mental, proposicional) e juízos como *asserção* (afirmação que corresponde a um

³⁷ DESCARTES, R. *Obras Escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Guita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

³⁸ COBB-STEVENSON, Richard. “Two Stages in Husserl’s Critique of Brentano’s Theory of Judgment.” In: *Études Phénoménologiques*. Bruxelas, t. XIV, n. 27-28, p. 193-212, 1998.

³⁹ ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*. In: *Órganon*. 2. ed. Bauru, SP: Edipro, 2010. p. 321-325.

estado de coisas no mundo extramental).⁴⁰ Como em Aristóteles, a predicação é necessária para formar um juízo (podemos ver claramente isso no livro *Da Interpretação*⁴¹). Entretanto, após a distinção cartesiana, a possibilidade de que juízos asseverassem fatos do mundo passou a ser procurada em algum tipo de *nexo* entre a mente e o mundo.

Para Descartes, resumidamente, nós temos acesso imediato aos nossos conteúdos mentais, e estes, por sua vez, são representações do mundo que nos chegam pelos sentidos.⁴² Somente, segundo ele, as “ideias claras e distintas” são indubitavelmente conhecidas, e essas ideias, principalmente o *penso (cogito)*, são garantidas por Deus. Portanto, o acesso mais imediato que temos é nossa própria mente. Descartes, nas *Meditações Metafísicas*, introduz, inicialmente, uma dúvida moderada e a radicaliza a ponto de perder a convicção de que o mundo existe tal como ele o experiencia.⁴³ Põe em dúvida hiperbólica seus sentidos, uma vez que identificou, em experiências pregressas, que estes o enganaram. O autor chega a questionar se ele não está a sonhar ou ainda se conseguiria saber a diferença entre sonhar e estar acordado. Inclusive as leis invariáveis e constantes das operações matemáticas podiam ser ilusórias por conta de um Deus Enganador. A realidade, pouco a pouco, escapava através da dúvida por entre os dedos. Uma implicação muito forte advém desses questionamentos de Descartes: praticamente todas as nossas crenças poderiam ser falsas. O ceticismo cartesiano leva à conclusão de que podemos, neste exato momento, estarmos em um sonho criado por um gênio maligno. Ou, em uma versão contemporânea, nosso cérebro estaria conectado a uma máquina de computador que simularia a realidade.

Ainda que Descartes tome, inicialmente, uma posição radicalmente cética, ele não permanece nela. Devemos notar que Descartes não duvida por duvidar, mas tem intenção de encontrar um conhecimento certo, absolutamente seguro. O posicionamento cético é meramente um método. Entretanto, podemos perguntar se o artifício da *dúvida metódica*, tal como o filósofo faz, é legítimo. Podemos confiar que

⁴⁰ GODOY, E. C. “Algumas anotações sobre o juízo em Hume” In: *Barbarói Revista de Filosofia*, Santa Cruz do Sul, n.35, ago/dez., 2011.

⁴¹ ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. In: *Órganon*. 2. ed. Bauru, SP: Edipro, 2010. p. 81-110.

⁴² COTTINGHAM, J. Descartes: Metaphysics and the philosophy of mind. In: PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. (Eds.) *Routledge History of Philosophy*. v.4. London: Routledge, 1993. p.187.

⁴³ DESCARTES. R. *Obras Escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Guita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

esse método pode mesmo nos dar algo com o qual se possa filosofar *depois* da dúvida metódica? A pergunta não é trivial, haja vista a posição cartesiana ter sido central para muitos filósofos. Pode-se ver o uso, um tanto quanto atualizado, é claro, da *dúvida metódica* em Rudolf Carnap, com seu *solipsismo metodológico*, ou, ainda, em Jerry Fodor, Ernest Lepore e William Lycan.

Cada um desses pensadores, mais uns que outros, fizeram uso do solipsismo radical como método. Eles procederam, assim como Descartes, “como se” a única certeza que pudéssemos ter fosse aquela que está ao alcance do sujeito cognoscente em seu interior, nos estados mentais ou em seus sentimentos subjetivos. Isso significa que fazer uso metodológico da dúvida, de fato, não conduz a duvidar da existência das coisas. Entretanto, serve como um meio para examinar os *critérios* que poderão distinguir entre asserções verdadeiras e asserções meramente hipotéticas. A dificuldade de proceder assim recai, em grande medida, em como explicitar a passagem que torna asserções hipotéticas em asserções verazes. Em outros termos, o que temos com a dúvida radical nos conduz a, prudentemente, tomar tudo que cremos como hipotético. Assim, o método deve assegurar uma posição tal que “epistemize” a crença, que mostre como identificar uma crença verdadeira.

Porém, recolocamos a questão: por que essa posição seria aceitável? Em um primeiro momento, diríamos: porque é praticamente irrefutável. Ora, mas uma posição que toma um artifício “como se” deve ter claro que já admitiu algo antes do “como se”. Algo que é condição de possibilidade para o “como se”, isto é, para se poder colocar a questão da dúvida radical. Uma posição como a cartesiana toma, metodologicamente, a *dúvida* e extrai conclusões que deveriam ter feito o filósofo recusar o próprio método, pois acarreta conclusões contraintuitivas, pouco plausíveis. Entretanto, Descartes (assim como aqueles que o seguiram, de algum modo, inclusive Kant) extrai a conclusão de que não sabemos nada e que, para termos conhecimento, teremos de superar o abismo entre o sujeito cognoscente e o mundo, lançando mão de Deus (ou de categorias transcendentais, em Kant). A conclusão deveria ser vista também como um “como se”, mas não é o que ocorre.

Heidegger vê exatamente esses problemas em Descartes: para se posicionar dentro do ceticismo cartesiano, pondo toda a experiência em dúvida, é preciso,

necessariamente, ter admitido algo anterior ao método da dúvida.⁴⁴ Essa admissão é tácita, em Descartes, e, talvez, por isso, ao não ver uma anterioridade ao sujeito como um ser já em um mundo, extraiu conclusões implausíveis. Ao asseverar que toda experiência deve ser posta em dúvida, já se admitiu que *há uma experiência* transcendente ao sujeito. Somente há experiências assim porque algo pavimenta essa relação do sujeito e o mundo. Tal relação é a condição de possibilidade para o duvidar da experiência, isto é, para se poder colocar a questão da dúvida radical. O artifício do ceticismo cartesiano, por não perceber a condição de possibilidade anterior ao problema, finda sem extrair outras conclusões que decorreriam dela: recusar que o método da dúvida radical leva a duvidar da existência do mundo. Em outros termos, a compreensão da necessidade de um algo anterior à dúvida radical desfaria, para Heidegger, a noção equivocada de que é preciso justificar nossa “crença no mundo”.

Descartes fez uma inversão completa da questão filosófica partindo do sujeito, do eu. O sujeito passa a ocupar uma posição central no filosofar. Isso, por si, não é de todo mal, aos olhos de Heidegger, o problema foi tomar o sujeito ao modo de *res extensa*.⁴⁵ Ao tornar-se central na filosofia, o sujeito poderia ser adotado como eixo ontológico, e disso faltaria perguntar-se pelo modo do ser desse ente. Mas é exatamente esse passo que faltou para Descartes, pois presumiu ele que o ser do ente humano poderia ser corretamente apreendido por aquelas categorias desenvolvidas pela filosofia antiga e medieval. Heidegger identifica, inclusive, que as categorias ontológicas cartesianas são extraídas de Tomás de Aquino, Duns Escoto e Suárez.⁴⁶ Entretanto, ao adotarmos as categorias das *coisas* para o ser do ente humano, o resultado é uma apreensão desse ser como mais uma coisa entre coisas do mundo. Trata-se de uma apreensão “de fora”, como se em terceira pessoa.

Como é possível fazer isso? Essa apreensão é feita “como se” em terceira pessoa, mas quem é essa “pessoa” que apreende o ato apreensivo da “terceira pessoa”? Desse modo, torna-se difícil encontrar uma maneira de conectar o sujeito às coisas no interior do mundo. Como se pode apagar a atitude de primeira pessoa na descrição do *sujeito*? Ou é um artifício – e, por isso mesmo, não poderia ser deduzido pela necessidade de justificar a existência do mundo a partir de um artifício – ou é um

⁴⁴ HEIDEGGER, M. *The basic problems of phenomenology*. Transl. by Albert Hofstadter from Die Grundproblem der Phänomenologie, GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. p.122, §13.

⁴⁵ Idem, p.122, §13.

⁴⁶ Idem, p.123, §13.

passo reflexivo em falta. Em Descartes, a descrição feita ao modo da terceira pessoa, que garantiria a conexão sujeito-objeto, é Deus. Entretanto, não podemos ter “o ponto de vista de Deus”, e, de fato, é um filósofo que faz “a voz” daquele ponto de vista. Então, “a pessoa” que realiza essa apreensão ou nunca é posta em causa ou temos que admitir que é uma apreensão “a partir de lugar nenhum”, para usar uma expressão de Thomas Nagel.⁴⁷

Assim, Descartes abre caminho para John Locke formular sua concepção de representação interna⁴⁸ (sobretudo nos livros segundo e quarto de *An Essay concerning Human Understanding*): “posto que a mente (...) não tem nenhum outro objeto imediato que não seja suas próprias ideias”, e, assim sendo, “é evidente que nosso conhecimento se ocupa unicamente dessas ideias”.⁴⁹ A conexão da mente com o mundo se dá no “acordo de ideias” com “intuições” dos sentidos: “Não pode haver nada que tenha mais certeza de estar em nossa mente que a ideia que recebemos de um objeto exterior; isto é conhecimento intuitivo”.⁵⁰ Em outros termos, trata-se de um mundo mental com toda sorte de ideias que é capaz de representar coisas de ordem nomológica (o que, vulgarmente, se diz de ordem física).

A filosofia de Locke obteve grande êxito e influência em sua época ao ponto de, como diz Jacobson, “*Hume’s theory of ideas is explicitly an amendment of Locke’s*”,⁵¹ a teoria das ideias de David Hume é explicitamente uma emenda da teoria das ideias de Locke. No livro IV dos ensaios, Locke visa mostrar como o conhecimento é justificado na experiência sensória em alegações sobre o mundo material exterior. Sua conclusão é muito semelhante a de Descartes na *Sexta Meditação*, embora não invoque Deus como garantia ao conhecimento do mundo exterior. Entretanto, assevera que nossas experiências nos dão uma *verdade provável* para as alegações acerca dos objetos externos ao sujeito. Abre, assim, espaço para o ceticismo instalarse de maneira mais permanente na filosofia. Desse modo, faz parecer que nosso conhecimento do mundo é mera convenção a partir da crença na *estabilidade da natureza*, como David Hume apresenta no livro primeiro de *A Treatise of Human*

⁴⁷ NAGEL, T. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2004.

⁴⁸ TIPTON, I. Locke: Knowledge and its limits. In: PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. (Eds.) *Routledge History of Philosophy*. v.5. London: Routledge, 1993. p. 56.

⁴⁹ LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE, 1999. Livro IV, cap.1, §1, p.523.

⁵⁰ Idem, Livro IV, cap.2, §14, p.535.

⁵¹ JACOBSON, A. J. “David Hume on human understanding” In: PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. (Eds.) *Routledge History of Philosophy*. v.5. London: Routledge, 1993. p.123.

Nature (Tratado da Natureza Humana).⁵² Tal extremo do ceticismo instalado na filosofia fez com que Georg Berkeley tentasse uma solução exclusivamente idealista, ao propor que toda a experiência humana se dá somente no interior de sua mente. Os objetos ordinários, os entes puramente subsistentes, em linguagem heideggeriana, não eram nada mais que uma coleção de ideias causadas por Deus.

Contra o ceticismo instalado em seu tempo, mas também contra o dogmatismo e a atmosfera antiaristotélica da modernidade, Immanuel Kant propõe uma tese pretendendo resolver as disputas metafísicas, inclusive com relação ao problema da realidade.⁵³ A maneira de Kant tentar resolver esses problemas é certamente o ponto alto da filosofia moderna. A proposta kantiana de elementos transcendentais possibilitando o conhecer é um passo importantíssimo dentro da tradição filosófica, tanto que deu novo rumo à maneira de filosofar que o sucedeu. O intenso debate que se seguiu à *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura*, doravante mencionarei somente como *Kritik*), como relata claramente Nicolai Hartmann, é exemplo do que estou afirmando aqui e constitui o que se convencionou chamar de Idealismo Alemão.⁵⁴

O empreendimento que Immanuel Kant intencionou na *Kritik* está explicitamente dito pelo autor em seu prefácio: investigar as condições de possibilidade do entendimento. Isso diz pouco acerca da transformação que ele engendrou na filosofia. A *Kritik* é resultado da maturidade filosófica de Kant que contava já com quase sessenta anos. Faz pensar, e suas obras anteriores também, que, de certo modo, Kant havia assimilado a metafísica ensinada na época e aceitado suas noções de ideias inatas e os conhecimentos *a priori* do espírito – era com o racionalismo de René Descartes, Gottfried Leibniz e Christian Wolff que Kant havia cultivado seu próprio espírito até então –, doutrinas que ele designa, posteriormente, de *dogmáticas*.

Kant assevera que foi a obra de David Hume que o fez perceber a incerteza das conclusões metafísicas que havia aprendido e se utilizado até então.⁵⁵ Entretanto, o filósofo de Königsberg não aceitava o extremo da posição cética que Hume extraía

⁵² HUME, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid: Orbis, 1984. p.73-440.

⁵³ KNEALE, W.; KNEALE, M. *O desenvolvimento da Lógica*. Trad. M. S. Lourenço. 3 ed. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

⁵⁴ HARTAMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1960.

⁵⁵ KANT, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988 [1783]. p.17

de suas conclusões, embora concordasse com o filósofo inglês sobre o fato de que não podemos apontar com segurança o que faria uma coisa decorrer de outra (causa e efeito).⁵⁶ O desacordo de Kant com Hume se dá no tocante à impossibilidade de a razão se apoiar somente na experiência. A experiência, ao empregar princípios para o conhecimento experimental, transborda o âmbito próprio da experiência, concebendo realidades transcendentais (como a ideia de *mundo* em sua totalidade). Ali, a razão é desassistida da experiência, e a razão deverá andar por si mesma e encontrar um caminho seguro que possa trilhar. É nesse ponto, em que a razão anda separada da experiência, que se pode falar em metafísica. Mas Kant entende que é um caminho tortuoso e escorregadiço aquele no qual anda a metafísica de sua época.⁵⁷

Com Hume e os caminhos já tortuosos da metafísica, não adiantava, para Kant, somente construir um sistema metafísico ajustando o de seus antecessores. Kant imaginava estar fadado aos mesmos equívocos dogmáticos de seus mestres. A saída para reabilitar a razão contra esse ceticismo humiano era atacar o problema na raiz: descobrir quais são as possibilidades da razão. O termo “crítica” não se refere à condução de arrazoados destrutivos, como os de Hume, mas significa o exame com vistas a discernir o que pode ou não pode a razão – discernir os limites da razão para, então, extrair uma base sólida a qualquer metafísica futura. Sua crítica seria o tribunal da razão.⁵⁸ O exame⁵⁹ da razão faria com que ela se despojasse das pretensões daquilo que ela mesma não pode realizar e, assim, a razão passaria a fazer, com clareza e segurança (à moda geométrica), somente aquilo que ela pudesse se arrogar.

À época de Kant, admitia-se a ideia de que o espírito intervinha ativamente no conhecimento, e, por isso, podemos ter conhecimento *a priori*. As ideias em voga ainda na produção da *Kritik* eram do realismo empírico e do realismo racionalista, aos quais Kant viria a se contrapor, em sua obra (como claramente expõe no prefácio).⁶⁰ No realismo, nosso conhecimento deve se conformar com a realidade tal como ela é dada aos sentidos (no tipo empirista) ou como ela se apresenta ao intelecto (no tipo racionalista). Em Kant, conforme ele nos explica no início da *Estética Transcendental*,

⁵⁶ KANT, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988 [1783]. p.14

⁵⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1781/7]. p.28 [pref. B XIV]

⁵⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1781/7]. p.19 [pref. A XI-XII]

⁵⁹ Podemos, talvez, ver, aí, o sentido subjacente do termo latino *examen*, de processo penal.

⁶⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1781/7]. p. 29 [pref. A XVI]

o *a priori* é a forma que o intelecto dá à matéria (que é *a posteriori*) no seu movimento ativo de conhecer.⁶¹ Os objetos podem ser de diferentes tipos de compósitos de matéria, e é o espírito, que, tendo a *forma*, encontra o objeto na matéria.

Então, o *a priori* é uma espécie de quadro, ou lente, com os quais conseguimos conhecer o mundo. Os objetos do mundo são dados à sensibilidade receptiva em impressões desordenadas. Kant explica que essas impressões desordenadas são agrupadas e aparecem no espírito como nós as conhecemos, porque são conformadas nas intuições sensíveis, e estas passam pela faculdade do entendimento (inata, espontânea no homem). É essa última faculdade que torna as intuições sensíveis conceitos. O filósofo diz que o conceito de algo é a reunião dessa multiplicidade sensível conformada *a priori*.⁶²

Então, aquilo que se conhece é recebido no espírito e ligado dentro das formas *a priori*. Para isso, há as formas *a priori* da sensibilidade, ou intuições puras (que são o tempo e o espaço), e formas *a priori* do entendimento, ou conceitos puros (que são as categorias). O *tempo* e o *espaço* são modos próprios de o espírito humano perceber as coisas. São os modos mais universais e necessários da sensibilidade humana. As categorias são os modos próprios de o entendimento ordenar a multiplicidade que chega ao espírito pelas intuições sensíveis.

Segundo o filósofo de Königsberg, o espírito humano somente tem acesso às coisas mesmas mediado por essas formas *a priori*. Mas as coisas mesmas, as coisas em si mesmas, como elas são no mundo independente do espírito que as tenta conhecer, não podem ser conhecidas. Só conhecemos neste duplo casamento: entre impressões sensíveis que advêm das coisas mesmas – mas que são totalmente desordenadas – e de nossas formas *a priori* inatas. Logo, o que são as coisas em si mesmas não nos é dado conhecer, segundo Kant. Conhecer é ligar intuições sensíveis sob conceitos, afinal, “conquanto nosso conhecimento comece com a experiência; nem por isso deriva, todo ele, da experiência”.⁶³ A experiência nem seria possível, para Kant, sem essa estrutura fundamental, *a priori*, do conhecimento.

Essas formas, categorias, *a priori* de Kant são todas *puras*; o que significa dizer que elas mesmas, em si, não possuem conteúdo. Porém, conformam os

⁶¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1781/7]. p.71 [B 34]

⁶² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1781/7]. p.132 [B 137]

⁶³ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1781/7]. p.45 [B 1]

conteúdos advindos da experiência. Com isso, Kant, visa não cair no extremo idealismo (como de Berkeley) e perder o contato com o mundo. Se nós não sabemos o que são as coisas em si, por outro lado, nosso espírito necessita das impressões advindas desse mundo sensível para dar conteúdo às formas *a priori*. A razão, então, somente pode conhecer através dessas formas que são preenchidas pela experiência. Kant quer se manter equidistante do dogmatismo e do ceticismo. O autor tenta não ser dogmático, porque recusa à razão a capacidade de conhecer as coisas mais transcendentais, como o absoluto, por exemplo. Entretanto, dessa recusa, tenta não se transladar ao ceticismo, porque afirma que, ainda assim, o espírito humano pode conhecer algo que, mesmo limitado, pode conduzir o ser humano com mais firmeza no progresso da razão, tal como comparava o progresso da física e da matemática.

Todavia, Heidegger aponta que Kant não conseguiu completar sua tarefa, porque sua proposta limitou-se a mostrar como a sensibilidade conduz as impressões dos sentidos ao entendimento. Tanto o entendimento como a sensibilidade têm formas *a priori* para apreender e informar-nos do mundo, e essas formas são as categorias. As categorias estão *no* entendimento, isto é, em uma consciência, e não *no ser* do *Dasein*.⁶⁴ O mundo, em Kant, somente chega a nós pela sensibilidade, e são as formas *a priori* que nos dão a inteligibilidade. Segundo Heidegger, com essa maneira de tentar resolver problemas filosóficos, Kant perde a coisa-em-si e o conhecimento do mundo histórico – algo que Hegel já havia visto, naquela época.

O *problema da realidade* não havia sido superado ainda em Kant e persistiu na contemporaneidade em tópicos e algumas maneiras de conceber problemas. Pretendo, na seção seguinte, explicitar o estado atual da epistemologia precisamente nos pontos em que ela mostra sua herança e seu vínculo com a problemática moderna que expus até aqui. Desse modo, visa-se ter claro a importância da temática e, conseqüentemente, a importância de explicitar estratégias de abordagem a ela.

1.2. Experiência interior e mundo exterior na filosofia contemporânea

A filosofia moderna apresentou um variado conjunto de problemas contra os quais grande parte da filosofia contemporânea se dirigiu. Não raro esses esforços resultaram em uma completa renovação da filosofia, abrindo novos rumos para pensar,

⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington, Indiana: IUP, 1997. p.31-35.

inclusive, o sentido da filosofia – se é que há algum sentido unívoco. Ainda que a filosofia contemporânea tenha sua maneira própria de abordar temas, é possível identificar, com o que expomos acima, que ela não se afastou integralmente da modernidade, no que tange a como se concebe mundo, realidade e sujeito. É com a noção de representação, consciência e mente que, hoje, uma parte da filosofia ainda trabalha, principalmente naquelas áreas da filosofia em que tratam de temas epistemológicos, científicos ou cognitivos.

Por exemplo, ao abordar o problema do ceticismo, o epistemólogo Michael Williams enfrenta as posições mais costumeiras e sugere certo tipo de contextualismo como mais defensável, visando uma posição mais *externalista*. À certa altura de sua exposição, afirma que, mesmo sendo factível demonstrar que conhecemos o mundo pela experiência, essa argumentação não resiste plenamente à investida cética tradicional de “como é que sabemos qualquer coisa do mundo exterior”.⁶⁵ *Externalismo* é a posição que visa justificar nossas asserções envolvendo o ambiente circundante. Não há uma única forma de defender tal posição, e os epistemólogos, quando defendem posições *externalistas*, tentam ora mostrar que as faculdades de reflexão possuem elementos fundamentais externos ao sujeito, ora que a própria justificação envolve *um exterior* ao sujeito percipiente. Não é diferente o rumo que Anthony Brueckner dá ao tratar da dificuldade em enfrentar o argumento cético.⁶⁶ Em suma, ele admite que o ceticismo continua a ser um problema para o epistemólogo e o filósofo da mente, pois, mesmo pragmaticamente sabendo que temos uma conexão com o mundo, resta, ainda, dizer como podemos justificá-la, adequadamente, para não *somente crermos* na verdade do mundo, e sim *sabermos*.

Paul Moser, em um artigo sobre a realidade e a objetividade, diz que, mesmo defendendo um realismo moderado, o problema é justificar como podemos conhecer o mundo “como ele é”, e não meramente a “representação” modelada e colorida pelos nossos próprios pensamentos e experiências.⁶⁷ Para esse autor, argumentar em prol do realismo impõe o risco de empregar a falácia da *petição de princípio*.⁶⁸ É o risco de

⁶⁵ WILLIAMS, M. Ceticismo. In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p.109.

⁶⁶ BRUECKNER, A. *Essays on skepticism*. Oxford: Oxford University, 2010.

⁶⁷ MOSER, P. Realismo, objetividade e ceticismo. In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 118-120.

⁶⁸ MOSER, P. Realismo, objetividade e ceticismo. In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p.151.

uma *justificação circular*, que, no fundo, não forneceria justificação nenhuma para a realidade do mundo. Não é por menos que Heidegger vê, na hermenêutica fenomenológica, o modo de compreensão que remete à pré-compreensão de mundo no “mistério” do círculo hermenêutico. É porque há algo anterior, estrutural e ontológico, que o *Dasein* já sempre compreende *mundo*. A epistemologia de Paul Moser chega próximo de expor o problema da necessidade de algo anterior para defender um *realismo*, seja ele de que tipo for – embora esse passo não seja dado voltando à derrota no embate contra o ceticismo moderno.

Vale notar que o termo *realismo*, no interior da epistemologia, denota, no mais das vezes, a noção de entes puramente subsistentes (*Vorhandenheit*), contudo, há uma diferença importante. Enquanto que, em Heidegger, o subsistente (*Vorhanden*) somente é encontrado como algo à mão porque o *Dasein* é ser-no-mundo, na epistemologia, parece haver uma compreensão essencialista dos objetos no mundo. Assim, parece faltar uma crítica do que foi importado à contemporaneidade com as noções de *objetos*, *coisa* e *mundo* da tradição filosófica fortemente calcada na noção de essência (*essentia*). Heidegger vê como equívoca a noção de que há algo mais “por baixo” do fenômeno, a coisa-em-si, que não podemos conhecer “diretamente”, porque, justamente, temos acesso somente aos fenômenos, e esse é um ponto que escapa aos modernos.

Ernest Sosa, discutindo as posições *internalistas* e *externalistas* a respeito da justificação epistêmica, também esbarra no problema de como justificar nossa crença no mundo exterior.⁶⁹ É com uma citação de Descartes que Sosa começa uma meditação sobre o problema do *internalismo* e *externalismo*.⁷⁰ Claramente, ele rejeita a exigência excessiva de Descartes de uma dúvida hiperbólica, pondo de lado o ceticismo cartesiano. Entretanto, Sosa passa a mostrar por que precisamos de justificativas, razões para crer, para afirmarmos que alguém tem conhecimento de algo, e não mera crença verdadeira (caso ela seja verdadeira). Por exemplo, duas pessoas, A e B, acreditam que *p*, mas a pessoa A crê em *p* por meio de uma complexa cadeia de raciocínios dedutivos. Enquanto isso, a pessoa B crê em *p* porque empatiza com a ideia de *p*. Se *p* é algo verdadeiro, A tem conhecimento de *p*, mas teria B,

⁶⁹ SOSA, E. *Epistemology: an anthology*. Malden: Blackwell Publishers, 2000.

⁷⁰ SOSA, E. Ceticismo e a divisão interior/exterior. In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 233-252.

também, conhecimento de p , sendo que a crença de B em p é verdadeira? Tenderíamos a dizer que B não sabe que p , enquanto A sabe que p .

Da mesma maneira, não saberíamos que o mundo é da maneira como o percebemos, porque nossas justificativas para crer na realidade como ela nos é dada pelos sentidos falham. Portanto, a realidade ainda seria obscura para nós. Mas por que é assim para a epistemologia? Porque, na posição *internalista*, a ênfase das justificações está em um sujeito enclausurado, uma consciência dentro de um corpo tendo notícias do mundo externo ao corpo pelas “janelas” dos sentidos. Essa consciência, ou mente, *crê* nos sentidos, por vezes enganosos, e busca justificações para sua crença. Esse sujeito é tomado cognitivamente, como uma mente que apreende *coisas* do mundo, mas essas coisas podem não coincidir com a realidade. A necessidade de justificção é, inclusive, por causa da experiência do erro, quer dizer, de que nem sempre as nossas representações de mundo parecem coincidir com a realidade. Um exemplo frequente na epistemologia é o do lápis em um copo de água que parece curvo ao olhar, outro exemplo é o da alucinação de um oásis em um deserto.

Hilary Kornblith apresenta algumas estratégias diferentes de Sosa, contudo, admite que, talvez, tenhamos de ser humildes quanto à limitação humana em dar justificções para nossas crenças em um mundo extramental.⁷¹ O motivo se deve ao fato de que damos como certo que apreendemos o que acontece à nossa volta por meio de nossos sentidos. Por exemplo, agora mesmo escrevo estas linhas em frente ao computador. Como sei disso? Porque vejo o computador e sinto suas teclas com meus dedos. O outro passo epistemológico seguinte é perguntar como os sentidos nos transmitem essa informação. Ainda que aportes fisiológicos ou neurológicos sejam frequentes, a resposta da epistemologia, e de Kornblith, é que a percepção produz uma consciência dos objetos e eventos que encontramos. O problema disso é, para Kornblith, que nossa concepção de mundo não é como *ele é*, mas uma concepção de mundo como resultado de uma cadeia de eventos bem complexa que diz mais de *como percebemos* do que *como o mundo é em si*.

⁷¹ KORNBLITH, H. *Epistemology: internalism and externalism*. Malden: Blackwell, 2001.

Para o epistemólogo, surge, então, a questão: ou o mundo, como é na realidade, não é nada parecido com o modo como o experimentamos, ou, talvez, não exista nenhum “mundo exterior” de objetos físicos – o que daria direito a alguém de estar tão certo de que o mundo existe? É possível perceber, nessas posições, a influência de traço *cartesiano* para colocar a temática, isto é, de um sujeito cognoscente enclausurado e apartado do mundo – ainda que os epistemólogos atuais se afastem, sensivelmente, do restante da filosofia cartesiana. Essa maneira de a epistemologia abordar temas enviesa o sujeito da experiência para o lado cognitivista e enfatiza a necessidade de justificação de crenças⁷² – nisso estão de acordo os epistemólogos contemporâneos.⁷³ Essa posição internalista é tão influente que a vemos na cultura popular, em filmes como *Jornada nas Estrelas*, *Matrix*, *Vingador do Futuro* ou livros como *Neuromancer*. Na Filosofia da Mente é comum usar o exemplo de “um cérebro em uma cuba”.

O ponto essencial é a privacidade de toda experiência do sujeito. Não haveria, segundo a epistemologia, nenhuma transmissão lógica de qualquer coisa do mundo exterior por meio de nossas crenças empíricas. Michael Williams assevera que é preciso negar essa lacuna evidencial, mas o problema é que teremos de lidar com as dificuldades do *externalismo*, em uma espécie de *realismo direto*.⁷⁴ Por exemplo, Richard Feldman defende um naturalismo epistemológico para *justificar* o conhecimento da realidade.⁷⁵ Keith DeRose, defendendo o *contextualismo* (uma forma de externalismo), concorda que o conteúdo das proposições sobre objetos físico-materiais pertence a um reino de entidades que existe *fora da mente* e é *independente* das experiências do sujeito.⁷⁶ Para DeRose, não importa que possamos justificar ou não essa relação por meio de proposições, pois uma reflexão imparcial, forçosamente, mostra que os conteúdos proposicionais têm de ser oriundos de algo externo. Ainda assim, é claro como o paradigma sujeito-objeto está presente nessa formulação.

⁷² GOLDMAN, A. What is Justified Belief? In: PAPPAS, George (Ed.). *Justification and knowledge: new studies in epistemology*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

⁷³ PAPPAS, G. (Ed.). *Justification and knowledge: new studies in epistemology*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

⁷⁴ WILLIAMS, M. “Ceticismo”. In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p.87.

⁷⁵ FELDMAN, R. *Epistemology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003.

⁷⁶ DEROSE, K. Contextualismo: explicação e defesa. In: In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008.

William Alston entende, assim como DeRose, que a experiência do sujeito é advinda de um elemento externo.⁷⁷ O padrão para as experiências sensoriais que são obtidas pelo sujeito, assim como as experiências possíveis para esse sujeito, constitui uma exigência de que existam objetos materiais ou mesmo de um mundo material, no sentido de um todo de objetos. Como justificar esse padrão que advém pela sensibilidade senão por um apelo a objetos genuinamente exteriores?⁷⁸ Isso faz pensar que há, para Alston, uma dimensão para além da necessidade de justificação epistêmica.⁷⁹ Porém, ao que parece, esse passo para além da justificação epistêmica não será dado no interior da epistemologia, mas no interior de uma ontologia. Robert Audi, ao falar da estrutura da justificação epistêmica, concorda que uma explicação posterior para uma experiência do sujeito é apelar para algo fora daquela experiência.⁸⁰ Porém, para Audi, isso não reforça que há algo anterior, mas, sim, que não podemos extrair relações lógicas entre a experiência e a asserção sobre aquela experiência.⁸¹ Isso seria sair do campo da epistemologia e tratar de Teorias da Verdade.⁸² Heidegger, em *Sein und Zeit*, testa a exposição das estruturas fundamentais do *Dasein* em dois temas caros à tradição, justamente o *problema da realidade* e a *questão da verdade*.

A *questão da verdade* ocupa um lugar central na obra de Heidegger ao ponto de deslocar o termo *verdade* das noções meramente correspondenciais para uma noção estrutural-ontológica, originária.⁸³ A verdade dos enunciados, o *logos apofântico*, difere, radicalmente, da verdade operativa ou existencial, o *logos hermenêutico*.⁸⁴ Ao fazer isso, Heidegger ampliou a noção de *verdade*, dando a ela um solo no qual as noções de verdade proposicional poderiam assentar.⁸⁵ Mas Teorias da Verdade não são necessárias para fazer epistemologia, afirma Laurence Bonjour, pois a epistemologia deixa a questão da verdade isolada para poder

⁷⁷ ALSTON, W. P. *A sensible metaphysical realism*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.

⁷⁸ ALSTON, W. P. *Epistemic Justification: Essays in the theory of knowledge*. Ithaca: Cornell University, 1989.

⁷⁹ ALSTON, W. P. *Beyond "justification": dimensions of epistemic evaluation*. Ithaca: Cornell University, 2005.

⁸⁰ AUDI, R. *The structure of justification*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.

⁸¹ AUDI, R. *Belief, justification and knowledge*. California: Wadsworth, 1988.

⁸² AUDI, R. *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. New York: Routledge, 2004.

⁸³ STEIN, E. *Sobre a Verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Col. Filosofia nº16. Ijuí: Unijuí, 2006.

⁸⁴ STEIN, E. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2006. p. 50.

⁸⁵ STEIN, E. *Sobre a Verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Col. Filosofia nº16. Ijuí: Unijuí, 2006. p. 173.

concentrar-se em questões puramente epistêmicas.⁸⁶ Se há um mundo externo genuíno, o epistemólogo e o filósofo da mente têm que mostrar qual a estrutura do conhecimento que justifica esse conhecimento,⁸⁷ mesmo admitindo a existência de um mundo externo, pois as coisas que penso são coisas de uma ordem diversa daquilo que eu mesmo apreendo de mim, internamente. Nesse sentido, apreendemos árvores, cachorros ou carros como sendo coisas que independem de eu concebê-los na mente. Ainda assim, é um pressuposto que deve ser justificado para a epistemologia.⁸⁸

Podemos citar, ainda, outros epistemólogos – tais como Jonathan Dancy,⁸⁹ Stephen Everson,⁹⁰ Michael Huemer⁹¹ ou Keith Lehrer⁹² – para, na diversidade conceitual de ‘epistemologia’,⁹³ referendar uma síntese mínima com relação ao tema da realidade sem cometermos a “falácia do espantalho”: a epistemologia é, *grosso modo*, o empreendimento teórico visando justificar a relação entre a verdade da realidade e nossas crenças em um mundo exterior. Não é o interesse deste trabalho adentrar nos meandros das teorias epistemológicas ou da filosofia da mente, mas tornar claro o quanto as concepções modernas estão presentes nas abordagens contemporâneas. É comum, entre intérpretes de Heidegger, que seja afirmado o quanto a epistemologia contemporânea ainda opera em um paradigma que foi superado, qual seja, o paradigma sujeito-objeto. Essas afirmações sempre soaram meros preconceitos para os epistemólogos ou filósofos da mente. E um preconceito inverso também ocorre, pois a posição heideggeriana é descartada como mero fenomenalismo. Esse preconceito é claramente visto na filosofia da mente, em que Paul M. Churchland faz um reducionismo (embora admitido) da fenomenologia para

⁸⁶ BONJOUR, L. *Epistemology: classic problems and contemporary responses*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.

⁸⁷ BONJOUR, L. *The structure of empirical knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

⁸⁸ POLLOCK, J. L. *Contemporary theories of knowledge*. 2. ed. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.

⁸⁹ DANCY, J. *Epistemologia contemporânea*. Lisboa: 70, 1985.

⁹⁰ EVERSON, S. *Epistemology*. Cambridge, UK: Cambridge University, 1990.

⁹¹ HUEMER, M. *Epistemology: contemporary readings*. London: Routledge, 2002.

⁹² LEHRER, K. *Theory of knowledge*. 2. ed. Boulder: Westview, 2000.

⁹³ FOLEY, R. Conceptual Diversity in Epistemology. In: MOSER, Paul K. (Ed.). *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: OUP, 2002; pp. 177-203

então descartá-la.⁹⁴ Na filosofia da ciência, podemos ver a mesma atitude em Mario Bunge.⁹⁵

O brevíssimo panorama da epistemologia esboçado acima, com seus diversos autores, demonstra, justamente, que o *problema da realidade* ainda é relevante, mesmo que tratado de maneira indireta. Do mesmo modo, o *problema da realidade* é importante para as filosofias da ciência e da mente. O apanhado acima fornece, também, um vislumbre, inclusive, de que a abordagem da filosofia moderna ainda se encontra amalgamada (e, talvez, denegadamente) na maneira como se tematiza o *problema da realidade*, atualmente. Contudo, uma confrontação com o passado imediato da filosofia contemporânea – a filosofia moderna – tem interesse não somente porque, metodologicamente, o cotejo com o passado facilita o acesso ao novo, mas porque esse passado encontra-se vivo no presente na forma de pressupostos e concepções filosóficas. Exatamente por isso que Martin Heidegger, ao tratar do problema da realidade, examina os principais argumentos da filosofia moderna.

A proposta fenomenológica já possuía, em Husserl, a pretensão de superar as problemáticas instauradas no período moderno. Porém, Heidegger entendeu que, a despeito dos esforços de seu mestre, ele ainda se punha nos limites do projeto cartesiano,⁹⁶ isto é, o eu transcendental ainda possuiria elementos de uma *consciência moderna*, enclausurada em uma interioridade. Pretendo, na próxima subseção, apresentar em que sentido a fenomenologia hermenêutica heideggeriana se distancia da fenomenologia transcendental husserliana, na perspectiva de Heidegger.

1.3. Da fenomenologia transcendental à fenomenologia hermenêutica

É em razão da prevalência dos problemas modernos na filosofia contemporânea que Heidegger concentra-se em dois filósofos, Descartes e Kant, como alvos centrais de suas críticas. Heidegger entende ainda que é preciso remover

⁹⁴ CHURCHLAND, P. M. *Matéria e Consciência: Uma introdução contemporânea à Filosofia da Mente*. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: UNESP, 2004.

⁹⁵ BUNGE, M. *Caçando a realidade: A luta pelo realismo*. Trad. Gita K. Guinsburg. Série Big Bang. São Paulo: Perspectiva, 2010.

⁹⁶ STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 32.

o peso “epistemologizante” das questões ontológicas desde a modernidade para que se possa pensar o *ser dos entes* ao modo como ele se apresenta. Em outros termos, as questões lógicas, metodológicas e epistemológicas são invertidas, por Heidegger, posto que ele compreende a filosofia como não tratando de objetos.⁹⁷ Não quer dizer que não se *refira* a objetos, mas que a filosofia sempre parte do ser humano, e este não é um ser que possamos objetivar. É possível descrevermo-nos em uma análise fenomenológica sem que, no entanto, façamos do ser humano um objeto. O problema filosófico do conhecimento, o problema filosófico da realidade, assim como o da racionalidade, da verdade e mesmo das ciências têm sido conduzidos como se fossem questões a serem resolvidas a partir de objetos.⁹⁸

Assim como se pode afirmar que Heidegger enfrentou a tradição principalmente na figura de Descartes e Kant (sem contar suas notórias influências aristotélicas, agostinianas e neoplatônicas), pode-se também asseverar sua ruptura com a fenomenologia de Husserl.⁹⁹ Heidegger entende que alterou o caráter da fenomenologia husserliana de uma fenomenologia transcendental (isto é, de cariz kantiano) para uma fenomenologia hermenêutica. Mostrar essa diferença, nesta pesquisa, não tem um interesse de mera curiosidade. A diferença entre a abordagem fenomenológica de Husserl e a abordagem fenomenológica de Heidegger proporciona uma compreensão de um aspecto relevante. Esse aspecto, que diferencia ambas abordagens, é um passo que possibilita a Heidegger uma solução ao *problema da realidade*. E sua abordagem foi forjada na convergência de influências diversas, sendo que podemos entender que a participação da filosofia de Husserl foi como uma espécie de catalizador.

Quando Heidegger tornou-se assistente de Husserl, ele já possuía uma forte intuição dos temas que desenvolveria mais tarde e fariam célebre sua filosofia. É bem conhecido, entre os intérpretes de Heidegger, como o principal tema heideggeriano foi forjado por conta do contato com a pesquisa de Franz Brentano sobre o significado

⁹⁷ HEIDEGGER, M. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Transl. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington, Indiana: IUP, 1995. p. 19, §6 [p.28-29].

⁹⁸ STEIN, E. *Racionalidade e Existência: o Ambiente Hermenêutico e as Ciências Humanas*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 98-99.

⁹⁹ KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles, California: ICP, 1993. p.218-220.

múltiplo de *ser*, em Aristóteles.¹⁰⁰ Ainda, trabalhar com Husserl revolucionou, daquele momento em diante, seu avanço filosófico.¹⁰¹ O interesse de Heidegger em problemas da tradição filosófica, urdidas no neor aristotelismo e neokantismo (este último influenciado por Emil Lask),¹⁰² é muito claro em seus primeiros trabalhos. Entretanto, a partir da fenomenologia de Husserl, o tratamento daqueles temas mudou sensivelmente.

A maneira como Heidegger passou a responder aos problemas modernos, e mesmo às questões acerca da realidade e da verdade, somente foram possíveis a partir da fenomenologia. Por isso, sempre é um risco afirmar, peremptoriamente, que a fenomenologia de Heidegger é uma superação da fenomenologia de Husserl.¹⁰³ Ir por esse caminho na distinção entre as fenomenologias de Husserl e Heidegger nos colocaria na exigência de responder à questão de *se uma filosofia pode ser superada e em quê*, nos remetendo a algo anterior, que é esclarecer exatamente o sentido de *superação de uma filosofia por outra*. Porém, o propósito, aqui, é mais modesto e concentra-se em mostrar a singularidade da posição heideggeriana desde o ponto de vista de como o próprio Heidegger entendeu seu distanciamento de Husserl. O movimento fenomenológico, desde seu início, foi marcado por uma “história de heresias”, na qual cada novo filósofo ergue uma etapa sobre a recusa, e até mesmo a incompreensão, de conceitos e questões nucleares dos fenomenólogos precedentes.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Todos os comentadores de Heidegger arrolados na bibliografia desta pesquisa concordam com isso, especificamente Alejandro Vigo, Ángel Xolocotzi Yáñez, Ernildo Stein, Hans-Georg Gadamer, Hubert Dreyfus, Jean Greisch, Marlene Zarader, Otto Pöggeler, Taylor Carman e Theodore Kisiel.

¹⁰¹ KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles, California: University of California Press, 1993. p. 15.

¹⁰² KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles, California: University of California Press, 1993. p. 25.

¹⁰³ Haja vista também o enorme volume de pesquisas atuais, inclusive na publicação anual de *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, atualmente, em sua 16ª edição, que buscam, em Husserl, a fonte de inspiração para suas discussões, muito além de uma *história da filosofia*, no sentido clássico. Há que se considerar, ainda, que Husserl, mais de uma vez, afirmou, em cartas a amigos, que Heidegger o interpretou mal: “Cheguei à triste conclusão de que filosoficamente não tenho nada a ver com este sentido profundo heideggeriano, com esta genial acientificidade; que [sua] crítica pública e secreta se baseia em crassos mal-entendidos”. in: YÁÑEZ, A. X. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Colonia San Rafael: Plaza y Valdés, 2004. p.61.

¹⁰⁴ Notas da palestra de Róbson Ramos dos Reis “Possibilidade existencial - Ser e Tempo e o princípio de plenitude” realizada no *Colóquio Fenomenologia do Conhecimento e Antropologia Filosófica: Comemoração dos 80 anos de Ser e Tempo*, em Porto Alegre, PUCRS, entre 22 e 23 de novembro de 2007.

Heidegger reconhecia a conquista de Husserl a ponto de testemunhos, como o de Hans-Georg Gadamer, relatarem a importância dada por Heidegger ao desenvolvimento da *intencionalidade*, em Husserl.¹⁰⁵ A partir da fenomenologia, Heidegger pôde articular suas concepções advindas de outras fontes, como o conceito de *sentido* (*Sinn*), que foi transformado da obra de Emil Lask, com conteúdo ainda de juízo, para uma acepção que comporta um valor de verdade anterior à predicação.¹⁰⁶ O *Sinn*, do neokantiano de Lask captura aquelas formas categoriais que possibilitam que algo apresente-se *como algo*.¹⁰⁷ Mas essa estrutura ontológica do *algo como algo* (*etwas als etwas*) Heidegger também deu outra direção, por meio da clivagem do significado (*Bedeutung*), em que já sempre se interpõe entre a linguagem e os objetos.¹⁰⁸ Essa noção foi possibilitada pela influência da hermenêutica da vida fáctica aprendida na filosofia de Wilhelm Dilthey. A noção de “facticidade” funcionava, na linguagem heideggeriana, como uma insurreição contra as noções-chave da filosofia moderna, tais como a consciência, a autoconsciência, o espírito e até mesmo o *eu* transcendental husserliano.¹⁰⁹

O *eu* transcendental, como o “lugar” de uma fundamentação última, era algo combatido por Heidegger desde o início de suas motivações filosóficas. Segundo o testemunho de Gadamer, foi a leitura das cartas a Wilhelm Dilthey, do Conde York von Wartenburg,¹¹⁰ que convenceu Heidegger, em definitivo, da infiltração do esquema sujeito-objeto na concepção teórico-científica de Dilthey.¹¹¹ Foram essas leituras que o direcionaram mais claramente para a diferença entre a história como vida (*Geschichte*) e história como um objeto de investigação (*Historie*). O impacto dessa visão foi tão intenso, em Heidegger, que podemos ver os ataques do Conde York à escola histórica, em *Sein und Zeit*.¹¹² O desafio do historicismo marcava um

¹⁰⁵ GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 14.

¹⁰⁶ KISIEL, T. "Why students of Heidegger will have to read Emil Lask" *In: Man and World*, n.28, p. 197-240. Dordrecht, Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1995. p.199, 206ss.

¹⁰⁷ Idem, p.222ss.

¹⁰⁸ STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. p. 19

¹⁰⁹ GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 43.

¹¹⁰ Jurista e filósofo, Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897), neto do marechal Ludwig Yorck von Wartenburg (1759-1830). Não confundir o Paul York von Wartenburg com seu neto Peter Yorck von Wartenburg (1904-1944), jurista e membro da Resistência Germânica contra o Nazismo.

¹¹¹ GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 16-17.

¹¹² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad., org., notas e anexos de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. [§72, p.377 e §77, p. 397-404]

traço profundo no jovem filósofo de Marburgo e, sem dúvida, tornava-se um elemento propulsor no desenvolvimento que ele mesmo dava para a fenomenologia husserliana.

Por um lado, então, Heidegger reconhecia a importância da fenomenologia de Husserl; por outro lado, esse reconhecimento findava ali, momento em que enxergava os limites da proposta de seu mestre. Em uma carta fraterna, Heidegger comenta a Husserl o “elemento central” daquilo que vinha a ser o aspecto da discordância entre ambas as abordagens filosóficas: o conceito de *mundo*.¹¹³ Como a noção de um único conceito, tal como *mundo*, poderia ser o divisor de águas entre esses dois profícuos filósofos? É preciso compreender um pouco qual a intenção da proposta husserliana e como a noção heideggeriana de *mundo* serve como um cadinho, em que a fenomenologia transcendental torna-se hermenêutica. No caso da “intenção da proposta husserliana”, podemos encontrar uma resposta razoável no momento em que Husserl conhece a filosofia de Franz Brentano.

O projeto da fenomenologia nasceu no encontro de Husserl com o esforço de Brentano em estabelecer um domínio especial para a filosofia. Brentano percebia, em seu tempo, um agressivo avanço da lógica das *Ciências Naturais* sobre os outros campos de conhecimento. Era preciso, em seu entendimento, constituir um espaço fundamental em que a filosofia fincaria raízes sólidas.¹¹⁴ Nesse esforço, ele realizou uma distinção entre “atos mentais” e “realidade física”.¹¹⁵ Revivendo um termo da escolástica, a *intencionalidade*, pensou estabelecer a relação entre os conteúdos mentais com o mundo físico, no sentido de que cada ato mental seria direcionado a um objeto. Assim, a cada momento em que “eu vejo algo”, “rio de algo” ou “preocupo-me com algo”, todos os atos mentais contêm outros objetos. Brentano chamou esse fenômeno de “inexistência intencional”, traçando um limite bem demarcado entre os reinos mental e físico.¹¹⁶

Husserl ficou profundamente motivado a encontrar uma fundação universal para a filosofia, uma que poderia tornar as demais filosofias anteriores obsoletas.¹¹⁷ Seus esforços, de 1887 até 1901, foram voltados para esse propósito, quando publica

¹¹³ STEIN, E. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 63-64.

¹¹⁴ HARMAN, G. *Heidegger explained: from phenomenon to thing*. Chicago; La Salle, Illinois: Open Court, 2007.. p. 17.

¹¹⁵ BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. New York, NY: Routledge, 1995. p.59-77.

¹¹⁶ BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. New York, NY: Routledge, 1995 p.68.

¹¹⁷ HARMAN, G. *Heidegger explained: from phenomenon to thing*. Chicago; La Salle, Illinois: Open Court, 2007.. p. 18.

as *Logische Untersuchungen (Investigações Lógicas)*. A publicação do primeiro volume oferece um ataque à visão popular de seu tempo, o “psicologismo”. O psicologismo era a concepção de que as leis lógicas são, na realidade, simplesmente leis psicológicas da mente humana. O restante do trabalho oferecia uma teoria da intencionalidade que partia da proposta de Brentano. Porém, o segundo volume das *Logische* não foi tão bem recebido como o primeiro volume, pois, no primeiro volume, a lógica ganhava independência da psicologia, e, no segundo volume, havia, claramente, a exigência pela descrição dos atos conscientes.¹¹⁸ As descrições dos atos mentais e da consciência colocavam a obra diante de um explícito apelo a elementos da psicologia – era um contraste desagradável àqueles que haviam seguido as exposições do primeiro volume.¹¹⁹

Aquele contraste entre os dois volumes das *Logische* somente foi compreendido com o surgimento da obra de 1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideias para uma Fenomenologia pura e uma Filosofia Fenomenológica)*, referido, daqui em diante, como *Ideen*). Contudo, a despeito de trazer luzes ao referido contraste das primeiras obras, parte dos discípulos de Husserl entendia que a conciliação dos dois volumes das *Logische* era algo impraticável. Isso porque significava conciliar as intenções descritivas, e não mais psicológicas, do primeiro volume das *Logische* e as intenções de uma fundamentação transcendental na consciência nas *Ideen*.¹²⁰

Heidegger entende que o projeto de uma *fenomenologia pura*, anunciada por Husserl, nada mais era do que a busca por uma compreensão fundamental da filosofia.¹²¹ O termo “pura” designa o aspecto fundamental, elevando a noção de fenomenologia ao *status* de “ciência básica”, no sentido de *transcendental*. Entretanto, o mesmo aspecto *transcendental* da fenomenologia husserliana necessita, ainda, de uma subjetividade, de um sujeito que seja o ponto de partida para o *transcendental* da fenomenologia. Para Heidegger, esses elementos constantes no trabalho de

¹¹⁸ STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 31.

¹¹⁹ FINK, E. *Introduction to the Logical Investigations: A Draft of a Preface to the Logical Investigations*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. p.XXI.

¹²⁰ STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 32.

¹²¹ HEIDEGGER, M. “My Way to Phenomenology” In: HEIDEGGER, M. *Philosophical and political writings*. New York, NY: Continuum International, 2003. p. 72.

Husserl – a *subjetividade* e o *transcendental* – o inscreviam nos limites da filosofia moderna, ainda que aqueles elementos passassem, com a fenomenologia, para uma determinação muito mais originária.¹²² A *fenomenologia transcendental* conseguia, de fato, algo que as filosofias da modernidade deixavam escapar, principalmente no que tangia à teoria do conhecimento. Como afirma Gadamer:

Quando o modo de questionar epistemológico buscava uma resposta para a forma como o sujeito preenchido por suas próprias representações podia conhecer o mundo exterior e estar certo da realidade do mundo exterior, a crítica fenomenológica mostrava o quanto um tal modo de questionamento se encontrava distante da coisa mesma.¹²³

A consciência não é, para a fenomenologia transcendental, um âmbito encerrado em si mesmo, em que haveria meras representações do mundo exterior presas nesse âmbito interior. Pelo contrário, para a fenomenologia, inaugurada por Husserl, a consciência, em sua estrutura fundamental, já se encontra *junto às coisas*. Logo, a maneira como a teoria do conhecimento conduziu sua abordagem tentando recuperar, justificar ou provar a realidade do mundo exterior foi dando uma primazia à autoconsciência. Ao fazer isso, apartou a consciência do mundo exterior. É um falso primado este, então, da teoria do conhecimento.¹²⁴ A fenomenologia retirava a primazia da autoconsciência expondo o caráter intencional de todo ato mental, mas, além disso, dava a essa situação o caráter transcendental, estabelecendo a relação originária da consciência sempre junto às coisas.¹²⁵

Heidegger entende o caminho aberto pela fenomenologia de Husserl como um avanço revolucionário para a solução de problemas oriundos da filosofia moderna. A revolução, aos olhos de Heidegger, se dá exatamente no tratamento do conceito de *mundo*. Era algo novo na tradição: tratar o conceito de mundo de uma maneira transcendental.¹²⁶ Ainda assim, para Heidegger, havia um problema no modo de Husserl estabelecer a fenomenologia. A fenomenologia tentava superar a filosofia moderna, porém, ao deixar que noções de *subjetividade* e *consciência* radicassem o projeto fenomenológico, ela deixava uma brecha para que algumas dificuldades da

¹²² HEIDEGGER, M. "My Way to Phenomenology" In: HEIDEGGER, M. *Philosophical and political writings*. New York, NY: Continuum International, 2003. p. 72.

¹²³ GADAMER, H.-G. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. M. A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 144.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ HELD, K. "Husserl's phenomenological method" In: WELTON, D. (ed.) *The new Husserl: a critical reader*. Bloomington, Indiana: IUP, 2003. p. 8.

¹²⁶ STEIN, E. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 64.

modernidade se infiltrassem novamente na filosofia. O núcleo dessas dificuldades, na fenomenologia de Husserl – asseverava Heidegger em uma carta –, estava em torno de como ambos os filósofos compreendiam o conceito de *mundo*.¹²⁷

O problema que Heidegger vê na fenomenologia transcendental é, em seus traços gerais, como segue. O *ego* transcendental é o porto seguro em que se recua, após pôr-se “entre parênteses”, o *mundo*. Somente após esse recuo aos atos conscientes a fenomenologia tentará recuperar a dimensão objetiva do mundo. Entretanto, como se pode discutir, explicitar e ter o mundo resolvido, transcendentalmente, se a consciência é a condição de possibilidade de o mundo ser objeto de conhecimento? Dito de maneira diversa, a operação da *redução fenomenológica*, para Heidegger, é um retorno sobre si mesmo, distanciando-se do mundo. Como essa maneira de proceder evitaria as velhas questões do problema sujeito-objeto? Nesse ponto, Gadamer é muito claro:

Não é necessária qualquer longa explicação para que compreendamos o fato de Husserl ter seguido com essa ideia da redução transcendental ao mesmo tempo o modelo cartesiano. Assim como Descartes tinha suspenso por meio de uma consideração universal da dúvida tudo aquilo que era tomado como válido, a fim de encontrar um *fundamentum inconcussum* do *ego cogito* uma certeza derradeira, a suspensão da base genérica da realidade efetiva e o movimento da redução transcendental próprios à fenomenologia husserliana também conduziram da mesma maneira ao eu transcendental originário como a origem de toda dotação de sentido e de toda validade de sentido.¹²⁸

Nessa realização de um símile da dúvida cartesiana e o estabelecimento de um *fundamentum inconcussum* no *eu* transcendental, que resiste a toda dúvida metódica, é que Heidegger encontrou a sua crítica a Husserl. O que estava em questão era sempre o aspecto dubitável de uma coisa ou outra afirmando-se como *sendo no mundo*, e, contudo, é exatamente essa dúvida que pressupunha o solo de uma experiência da “crença no mundo”. Mais tarde, Husserl passou a distinguir o *mundo da vida (Lebenswelt)*, que sempre se mostra como mundo previamente dado.¹²⁹ Embora a tentativa de recuperar o mundo cotidiano, por Husserl, fosse feita pela redução transcendental, no intento de superar o objetivismo e racionalismo das ciências, ela ainda deixava escapar o mundo. Isso ocorre porque não se tratava de

¹²⁷ STEIN, E. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 64.

¹²⁸ GADAMER, H.-G. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. M. A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 169.

¹²⁹ HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. e introd. Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008. p.83, 79.

uma redução *ao* mundo da vida, e sim uma redução *do* mundo da vida.¹³⁰ Com esse movimento, a fenomenologia transcendental precisava recuperar as condições de possibilidade do mundo fático no *eu* transcendental.

Por que a constituição transcendental do mundo precisa recuar à consciência e às representações? Por que o mundo fático deve ser reduzido ao *eu transcendental*? Essas questões deixaram Heidegger perplexo, pois, se ao mundo não se exige uma constituição transcendental de representação, então, o conceito de mundo poderia ser “descoberto” em um ente. Esse ente especial, que “descobre” o mundo, é aquele que pode pôr a questão sobre o ser mesmo das coisas.¹³¹ Em uma época em que o *transcendental* era comumente abordado a partir de uma consciência e de representações, a posição de Heidegger soava, no mínimo, muito desafiadora. O trabalho de Heidegger, a partir disso, seria mostrar a diferença do ser desse ente, no caso, o *Dasein*, dos outros entes que o *Dasein* “descobre” no mundo. Tal é a tarefa empreendida com a *analítica existencial*, em *Sein und Zeit*, e que foi ensaiada nos *Prolegomena*.

Para Heidegger, é desnecessário “pôr entre parênteses” o mundo, uma vez que não há necessidade de recuos ao *eu* transcendental, porque a possibilidade da existência do *Dasein* é dada por sua própria constituição transcendental. Em outros termos, a constituição existencial do *Dasein* é de tal modo que permite ver tudo em um plano transcendental. Todos aqueles elementos da corporeidade, da psicologia, da consciência – isto é, do somático ao psíquico – estão integrados na concretude do ser humano na maneira como determina seu *modo de ser*. Quer dizer que esses elementos, em última instância, pressupõem o modo de ser do *Dasein*.¹³² A noção de *mundo* heideggeriana se constitui na pressuposição do modo de ser do *Dasein*. Por esse caminho, Heidegger cunha o termo *ser-no-mundo* (*in-der-Welt-sein*), que implica tanto o modo de ser do *Dasein* quanto sua pressuposição mais imediata, o mundo. Portanto, não haveria mais uma busca por justificação ulterior ao *mundo*, pois essa expressão recorre ao espaço que não se explicita.¹³³

¹³⁰ STEIN, E. *As ilusões da transparência: Dificuldades com o conceito de mundo da vida*. 2. ed. rev. e ampl. Coleção Filosofia, n. 44. Ijuí: Unijuí, 2012. p.10-11, 17.

¹³¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad., org., notas e anexos de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 47, §2 [p.7].

¹³² STEIN, E. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 65.

¹³³ STEIN, E. *As ilusões da transparência: Dificuldades com o conceito de mundo da vida*. 2. ed. rev. e ampl. Coleção Filosofia, n. 44. Ijuí: Unijuí, 2012. p.37.

Assim, Heidegger efetua uma transformação da fenomenologia husserliana, em um processo que se poderia dizer “alquímico”, transferindo, do espaço transcendental da consciência para o mundo da vida, aquele “como” em que as coisas se dão. O mundo deixa de ser um “o quê” para ser um “como”, pois se constitui na exata medida em que as coisas se dão. Em Husserl, as coisas se dão na consciência transcendental e, em Heidegger, é no mundo que as coisas se dão.¹³⁴ *Mundo*, portanto, é o fundo, sem ser fundamento, no sentido clássico, em que tudo se remete e, como limite, não pode ser tematizado no sentido de fazer uma teoria explicativa.¹³⁵ Não há espaço para problemas epistemológicos no *Dasein*, pois *mundo* já sempre se dá ontológico-estruturalmente nele. Por isso, o empreendimento dos *Prolegomena* e de *Sein und Zeit* realiza uma analítica do *Dasein*. Nessas obras, fazem-se descrições dos modos de ser do ente que *já sempre* compreende e significa o mundo.

É claro que Heidegger concorda com Husserl sobre os comportamentos do ser humano existente, concreto, quanto a eles serem intencionalmente dirigidos para algo. O encontro com os entes no mundo sempre se dá por comportamentos intencionais, e esses comportamentos intencionais, em seu “estar dirigido a”, explicitam o ser dessa intencionalidade como estando junto daquilo ao qual se dirige.¹³⁶ Contudo, por não aceitar o *eu* transcendental como base para a investigação fenomenológica, esse comportamento intencional, em Heidegger, abdica da necessidade de que os entes sejam dados a uma consciência como representações psíquicas. Partindo da noção de *mundo*, os entes se mostram enquanto entes determinados. Como seria possível, para Heidegger, essa apresentação, esse mostrar-se, dos entes ao *Dasein*? O risco seria Heidegger pôr uma estrutura equivalente à consciência, porém, não é assim que ele procede.

É através do “estado de aberto” ou da “abertura” (*Erschlossenheit*) do *Dasein* que os entes no interior do mundo chegam ao *Dasein*. De fato, não poderia ser algo como uma consciência, mas, antes, uma estrutura correlata com a noção de *mundo*, somente possível porque o *Dasein* é ser-no-mundo. As escolhas efetuadas por

¹³⁴ STEIN, E. *As ilusões da transparência*: Dificuldades com o conceito de mundo da vida. 2. ed. rev. e ampl. Coleção Filosofia, n. 44. Ijuí: Unijuí, 2012. p.42.

¹³⁵ STEIN, E. *As ilusões da transparência*: Dificuldades com o conceito de mundo da vida. 2. ed. rev. e ampl. Coleção Filosofia, n. 44. Ijuí: Unijuí, 2012. p.51

¹³⁶ HEIDEGGER, M. *The basic problems of phenomenology*. Transl. A. Hofstadter from Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. § 15, p. 161 [p. 229].

Heidegger, para essa virada hermenêutica da fenomenologia, divergem fortemente do emprego conceitual de Husserl e refletem a clareza que Heidegger tinha do problema enfrentado: o transcendental possui uma dimensão ontológica, uma dimensão de ser.¹³⁷ Não é possível avançar, fenomenologicamente, se não é tematizado o modo de ser daquele ente em que se constitui a intencionalidade. Para Heidegger, esse ponto é incontornável. O problema de ser se refere universalmente não somente a algo constituído intencionalmente, mas, igualmente, ao constituínte. Isso Husserl não podia aceitar.¹³⁸

Isso é inaceitável justamente porque, para Husserl, todo processo da redução ao *eu* transcendental deve ocorrer em *algum lugar*, e que lugar seria esse se não for o ser humano concreto? Por esse entendimento que Husserl esforçou-se para explicitar os atos mentais e visou uma psicologia pura. Ora, como seria possível dar uma dimensão transcendental justamente ao ser humano concreto, que sustenta a dimensão transcendental? Eis a objeção husserliana a Heidegger.¹³⁹ No entanto, Heidegger não via essas questões como objeções reais, pois não se pode partir do ser humano tomado como *uma coisa*, como um ente junto aos entes puramente subsistentes. O ser humano concreto é um ente que possui modos de ser que já o fizeram compreender o mundo, o qual é constituído conjuntamente ao *Dasein*.

A dificuldade está no fato de que, quando se diz “ser humano concreto”, essa afirmação tem caráter teórico, um momento derivado do modo de ser do *Dasein*. Quer dizer, não conseguimos tomar, originariamente, o ser humano como um ente, “coisa”, porque algo já ocorreu antes disso: uma significação de compreensão de si mesmo como um ser que compreende *mundo*, e, dessa maneira, somente por um distanciamento posterior, quiçá teórico, se pode colocar o ser humano como coisa, *objetificá-lo*. É preciso entender que os comportamentos intencionais não são realizados por um ente isolado, por uma consciência que possuiria a capacidade de representar o mundo. O *Dasein* não efetua uma manobra especial para saltar de uma subjetividade até a esfera das coisas no mundo exterior.

A estrutura ontológica do *Dasein* possui caráter transcendente, colocando-o desde sempre junto aos entes que lhe circundam. Para usarmos a metáfora do

¹³⁷ VIGO, A. G. *Arqueología y aleteiología: y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008. p. 59-60.

¹³⁸ STEIN, E. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 65.

¹³⁹ STEIN, E. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 66.

interior-exterior, nesse caso, o *Dasein* já está sempre “fora” no mundo. O comportamento intencional do *Dasein*, portanto, está fundado na transcendência.¹⁴⁰ O desafio maior, para Heidegger, é conseguir explicitar essas concepções que desloca a fenomenologia transcendental husserliana a um outro paradigma, o da fenomenologia hermenêutica. No tocante ao *problema da realidade*, a abordagem heideggeriana deve expor como o existente humano não deve e nem pode ser reduzido a noções de consciência (*Bewusstsein*). Assim, deve explicitar que o ser humano, tomado em sua dimensão ontológica, não é uma esfera fechada, interna ou subjetiva que tem de descobrir uma “ponte” para o mundo externo. Heidegger precisa mostrar como sua abordagem filosófica consegue articular e resolver os problemas legados pela tradição, e é por isso que os *Prolegomena* e *Sein und Zeit* possuem capítulos inteiros dedicados a essa tarefa.

O *problema da realidade*, escopo deste trabalho, figura entre os problemas legados pela tradição. Pretendo mostrar como, nas duas obras heideggerianas, *Prolegomena* e *Sein und Zeit*, há o explícito enfrentamento do *problema da realidade*, a partir da fenomenologia já transformada de transcendental para hermenêutica. Para que uma superação heideggeriana do *problema da realidade* seja bem-sucedida, o filósofo deve mostrar como resolver o problema tradicional de uma interioridade que se lança até uma exterioridade. Assim, deve mostrar como resolve o problema tradicional de um sujeito que encontra entes-objetos e disso crê que precisa justificar a existência do mundo exterior. Como esboçado acima, acerca da diferença entre as fenomenologias de Husserl e Heidegger, temos uma ideia de qual é o fio condutor da abordagem heideggeriana. Resta vermos, explicitamente, os passos efetuados pelo filósofo na tarefa de superação da “epistemologização da ontologia”. Nos capítulos 2 e 3 deste trabalho, tentarei mostrar como Heidegger pretende superar o *problema da realidade*, expondo os passos realizados por ele nesse intento.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, M. *The basic problems of phenomenology*. Transl. A. Hofstadter from *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. § 15, p. 162 [p. 230].

2. A antecipação do problema da realidade nos Prolegomena de 1925

No capítulo anterior, mostramos que a diferença entre as fenomenologias de Husserl e Heidegger poderia ser resumida como uma diferença na concepção do sentido de *mundo*. Com tal conceito, Heidegger visou pavimentar a velha relação sujeito-objeto em outros termos, como uma *articulação* por compreender que *Dasein* é sempre ser-no-mundo. Desse modo, a questão de como um sujeito cognoscente pode “sair” de sua esfera interior e alcançar o mundo “externo” é dissolvida. Porém, isso não significa que o sujeito cognoscente é correlato ao *Dasein* e o “mundo exterior” é o *mundo* no sentido heideggeriano. Essa identificação é ilícita a partir da compreensão de Heidegger. Por isso mesmo uma explicitação maior acerca de como o filósofo realiza esse passo, no sentido de uma superação do esquema sujeito-objeto, do *problema da realidade*, precisa ser feita.

Na introdução desta pesquisa, antecipamos que Heidegger maturou diversas teses, entre os anos de 1924 e 1928, sendo a estratégia de superação do *problema da realidade* apresentada, de maneira destacada, em duas obras: primeiro, nos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Prolegomena sobre a história do conceito de tempo)* e, depois, em *Sein und Zeit (Ser e Tempo)*. Contudo, os *Prolegomena* não foram editados e publicados antes de 1979, aparecendo, então, como o volume 20 da *Gesamtausgabe*. Até a década de 1980, os estudiosos do pensamento de Heidegger não possuíam muitas obras, além de *Sein und Zeit*, para entenderem a abordagem de Heidegger acerca do *problema da realidade*. Isso não seria um problema, não fosse *Sein und Zeit* uma obra marcada por certa urgência em publicar um material ainda inacabado. Em função de exigências acadêmicas, *Sein und Zeit* é publicado, às pressas, em 1927, com alusões de desenvolvimentos futuros, tornando-se uma obra cheia de lacunas difíceis de lidar.

As dificuldades e os desafios de *Sein und Zeit*, para o leitor, tendem tanto, por um lado, ao esforço com uma linguagem madura e autônoma de um filósofo quanto, por outro lado, compreender um modo diferente de expor temáticas filosóficas – até mesmo uma maneira diferente de entender o que é filosofia ou o filosofar. Essas dificuldades somente começaram a reduzir a partir da publicação da Obra Integral (*Gesamtausgabe*) de Heidegger. A Obra Integral, ao fornecer a gênese intelectual de *Sein und Zeit*, através de trabalhos, pesquisas, cursos e palestras no período anterior

à obra magna, mostra como desenvolveram-se os principais temas do filósofo.¹⁴¹ Uma dessas obras capitais para a compreensão de *Sein und Zeit* é, justamente, os *Prolegomena*. O destaque dessa obra é maior nesta pesquisa porque é precisamente nela que Heidegger empreende uma tematização do *problema da realidade*, no §24, do mesmo modo com que tematizou o mesmo problema, em *Sein und Zeit*, no §43. Nenhuma outra obra do filósofo voltou a tratar esses temas tão direta e explicitamente.

O texto dos *Prolegomena* é baseado nos manuscritos do filósofo de um curso oferecido, na Universidade de Marburgo, no semestre de verão de 1925, e constitui-se das palestras daquele curso.¹⁴² O texto preparado para a publicação foi revisado ainda em vida por Heidegger. Contém uma parte preparatória ao tema da obra e a parte principal, com duas seções. Na primeira seção vemos abordagens semelhantes a *Sein und Zeit*. Podemos ver que essa obra, de 1925, não pretende tratar, essencialmente, da questão da realidade (assim como não pretendia *Sein und Zeit*), mas pretende investigar o conceito de *tempo*. No entanto, vemos claramente os esboços do que é largamente utilizado para a confecção de sua *magnum opus*, de 1927, *Sein und Zeit*. As principais temáticas e maneiras de tratá-las já estão traçadas nos *Prolegomena*. A segunda seção concentra-se na exposição do conceito de tempo fenomenologicamente tratado. Trata-se de um texto pouco desenvolvido e inacabado, embora já com pontos que são nucleares a uma outra segunda seção, a de *Sein und Zeit*, intitulada “*Dasein e Temporalidade*”.

O filósofo, nos *Prolegomena*, desenvolve um estudo preliminar mostrando o sentido e a tarefa da pesquisa fenomenológica, muito aparentado com outro trabalho, o de 1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Introdução à fenomenologia da religião)*, que apresentava a tarefa da fenomenologia em pormenores.¹⁴³ A partir dessa posição fenomenológica, Heidegger visa elaborar uma estratégia para recusar as posições dadas na filosofia moderna, inclusive tocando nos temas do problema do conhecimento e da realidade. No capítulo primeiro dos *Prolegomena*, são apresentadas, sumariamente, as posições da filosofia moderna para, em seguida,

¹⁴¹ YÁÑEZ, A. X. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Colonia San Rafael, México: Plaza y Valdés, 2004. p. 13-4.

¹⁴² HEIDEGGER, M. *History of the concept of Time (prolegomena)*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1992. p. XIII.

¹⁴³ HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Pról. y trad. de Jorge Uscatescu desde *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60. México: FCE, Siruela, 2006.

presentar as descobertas da fenomenologia. No capítulo dois, Heidegger expõe uma defesa da fenomenologia em função do que vê como mal-entendidos de outros. Entretanto, faz ele mesmo uma crítica à fenomenologia, no capítulo três, por ela não conseguir satisfazer sua própria exigência de “ir às coisas mesmas”. Heidegger inicia com a apresentação da *intencionalidade* e finda com uma revisão do conceito de *fenomenologia* para, então, entrar na primeira seção (contendo quatro capítulos e trinta e um parágrafos).

Na primeira seção, é examinado o campo no qual o fenômeno do tempo pode ser manifesto. Para tanto, ele expõe a questão da pré-compreensão como estrutura fundamental do *Dasein*. Expõe a estrutura ontológica do *Dasein*, quase tal qual aparece em *Sein und Zeit*, inclusive a estrutura de ser-no-mundo. No §20, o filósofo mostra como a questão do conhecimento é um modo derivado do ser-em do *Dasein*. Assim, criando a estratégia pela qual ele recusa a posição cartesiana. Vemos esse desenvolvimento nos parágrafos §21 e §22, nos quais esclarece a mundaneidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*) e mostra, na forma de exemplo, como Descartes “saltou” por cima da questão da mundaneidade do mundo.¹⁴⁴ Seria por isso, afirma Heidegger, que Descartes não teria conseguido solucionar o problema que ele mesmo propôs, de como o sujeito, sabendo que existe, pode ter segurança que o mundo externo também existe.

A partir dessa crítica ao *cogito* cartesiano, ele apresenta uma exposição, no §23, de como opera a estrutura fundamental do existencial da mundaneidade do mundo. Com essa exposição realizada e os parágrafos progressos que citei, Heidegger possui material suficiente para expor e criticar, fortemente, no §24, a questão do problema da realidade do mundo externo. O filósofo toma o “princípio de imanência” de que um “ente é sempre e somente para uma consciência” para opor a maneira como a tradição epistemológica debate as teorias do conhecimento. Assim, Heidegger quer mostrar que o problema não deveria ser de “como o sujeito atinge o objeto”, porque se deveria partir do fato fenomenológico de que o “mundo vem ao encontro”. Quer dizer que não se deveria tomar o “em-si” da filosofia moderna como

¹⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925. Gesamtausgabe Band 20. Frankfurt: Vittorio Klosterman Verlag, 1979. p. 251.

um problema ou ponto de partida, porque ele não é originário. Porque o “em-si” é uma apreensão derivada de uma situação ontologicamente anterior e mais fundamental.

Essa noção, do “em-si”, cara à filosofia moderna, perde sua força na estratégia heideggeriana. O filósofo precisa esclarecer como deve ser adequadamente pensada essa “doação” do mundo e essa situação que experienciamos do *vir-ao-encontro-a-nós* os entes no interior do mundo. A força das intuições modernas reside exatamente no fato experimentado por nós de que os objetos do mundo nos parecem completamente independentes de nossa vontade. Ainda parece, também, que somente sabemos desses objetos pelos sentidos, e os sentidos são falhos. Essa é a posição inicialmente cartesiana,¹⁴⁵ mas, de certa forma e guardadas as diferenças, também a de John Locke¹⁴⁶ e David Hume.¹⁴⁷ De uma maneira diversa, Kant acolhe esse entendimento, mas não abandona o núcleo dele, qual seja, a separação do sujeito e do objeto. Heidegger precisa mostrar como falham essas interpretações da experiência e como elas podem ser compreendidas em uma base ontológica originária.

A percepção nos dá o encontro com o objeto em “carne e osso” (*Leibhaftigkeit*), colocando o *Dasein* à presença da *coisa* em sua corporeidade. Para Heidegger, na obra de 1925, a encarnação ou a corporeidade é um modo privilegiado da característica da *coisa* de dar-se,¹⁴⁸ isto é, do caráter de autodoar-se que possui todos os objetos. Essa tese heideggeriana tem grande importância para a estratégia que supera o dualismo moderno de sujeito-objeto nas teorias do conhecimento (*Erkenntnistheorie*). As *coisas* são percebidas, em sua integralidade (*Ding Ganzheit*), a partir de uma perspectiva fenomenológica, mesmo que do ponto de vista da percepção não possamos alcançar todas as facetas, ou ângulos, do objeto ao mesmo tempo. Tal característica será importante em outro momento, para Heidegger: a

¹⁴⁵ COTTINGHAM, J. Descartes: “Metaphysics and the philosophy of mind” *In*: PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. (Eds.) *Routledge History of Philosophy*. Vol.4: Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. London: Routledge, 1993.

¹⁴⁶ TIPTON, I. Locke: “Knowledge and its limits” *In*: PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. (Eds.) *Routledge History of Philosophy*. v.5: British Philosophy and the Age of Enlightenment. London: Routledge, 1993. Estes pontos foram explicitados na seção 1.1 desta pesquisa.

¹⁴⁷ JACOBSON, A. J. “David Hume on human understanding” *In*: PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. (Eds.) *Routledge History of Philosophy*. v.5: British Philosophy and the Age of Enlightenment. London: Routledge, 1993. Esses pontos foram explicitados na seção 1.1 desta pesquisa.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925. Gesamtausgabe Band 20. Frankfurt: Vittorio Klosterman Verlag, 1979. p. 43.

incompletude da experiência do *Dasein* quando tomada como categoria do ser é melhor revelada em sua finitude.

O enfrentamento do *problema da realidade* no §24 dos *Prolegomena* está dentro do capítulo três, da primeira seção, que visa expor “a constituição básica do *Dasein* como ser-no-mundo”.¹⁴⁹ Os temas da *espacialidade* (*Räumlichkeit*) e do *cuidado* (*Sorge*) estão colocados após o tratamento da realidade nos *Prolegomena*. A *espacialidade* figura como §25, e é somente no capítulo quatro que o tema do *cuidado* (*Sorge*) é tratado. Em *Sein und Zeit*, essa ordem é invertida: o tema da realidade é trasladado para o capítulo do *cuidado*, enquanto no capítulo acerca da mundaneidade do mundo conserva-se algo dos *Prolegomena* somente na crítica de mundo de ótica cartesiana (§§19 ao 21 de *Sein und Zeit*). Isso pode querer dizer algo mais acerca da importância que tomou, na obra de 1927, o existencial do cuidado para a compreensão da realidade.

Nos *Prolegomena*, a tentativa de resolução está vinculada à compreensão de ser-no-mundo, talvez mostrando que a intuição inicial de Heidegger passa por esse momento estrutural. Mas qual seria o avanço em deslocar a temática do âmbito de discussão de ser-no-mundo, nos *Prolegomena*, para o âmbito do cuidado, em *Sein und Zeit*, se ambos são cooriginários como estruturas ontológicas fundamentais? Ser-no-mundo é um solo anterior ao problema da realidade, que pavimenta a relação sujeito-objeto, ou melhor, dilui o fosso dessa relação. A relação do *Dasein* com os entes intramundanos brota da maneira de ser-no-mundo.¹⁵⁰ Ainda que *cuidado* e *ser-no-mundo* sejam modos cooriginários, é com a explicitação do cuidado que compreendemos os momentos estruturais dessa relação do *Dasein* na cotidianidade no interior do mundo. Talvez por isso mesmo que, em *Sein und Zeit*, o problema da realidade esteja após a exposição do cuidado; fica mais clara a dissolução do problema quando remetido ao conjunto dos existenciais do *Dasein*.

Nos *Prolegomena*, a estratégia inicia-se com a colocação de que a investigação do *problema da realidade* do mundo externo está articulada com a descrição da significatividade (*Bedeutsamkeit*) como estrutura fundamental que expõe

¹⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925. Gesamtausgabe Band 20. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1979. p. 203.

¹⁵⁰ STEIN, E. *Sobre a Verdade*: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo. Col. Filosofia nº16. Ijuí: Unijuí, 2006. p. 46.

a constituição da mundaneidade. Uma exposição adequada da significatividade retoma o tema do mundo de uma maneira diversa da tradição. A concepção de mundo na tradição é fortemente marcada pelo que Heidegger chama de “aberração”, ou seja, mundo entendido dentro de uma teoria concreta do que seja a realidade do mundo externo ou por alguma “realidade efetiva” (*Wirklichkeit*). Essa passagem encontra eco em *Sein und Zeit*, exatamente no §7, sobre o método fenomenológico empregado na obra.¹⁵¹ Heidegger usa *Wirklichkeit* em vez de *Realität* para diferenciar a realidade fenomenologicamente compreendida e o uso tradicional de realidade (*Wirklichkeit*) como ontologia da coisa concreta: “Enquanto a realidade é remetida à ontologia da coisa, ela é estilizada num sentido depreciativo”.¹⁵² Assim, o filósofo pode afirmar que “acima da realidade está a possibilidade”.¹⁵³

E é por isso mesmo que Heidegger prossegue, no §24:1 dos *Prolegomena*, afirmando que o esclarecimento da significatividade, ainda que provisório, assim como a interpretação da realidade do mundo externo, precede qualquer teoria do conhecimento (sujeito-objeto) ou ontologia (da natureza, objetos, coisas concretas). Isso ocorre porque a interpretação da realidade do mundo externo, feita como interpretação do *Dasein*, expõe a questão do ser. Igualmente, essas teorias do conhecimento ou ontologia das coisas não afetam a interpretação do *Dasein* quanto ao que se refere ao *ser do Dasein*. Cumpre, agora, averiguar como o filósofo trata o *problema da realidade*, nessa obra de 1925, quando ainda não possuía uma linguagem completamente desenvolvida de sua própria filosofia, na clara intenção de ver como tematizou e de que maneira isso ilumina as asserções de *Sein und Zeit*.¹⁵⁴ Para fazer essa exposição, Heidegger propõe subdividir o tema em cinco teses, progredindo, fenomenologicamente, até a tese que ele mesmo identifica como sendo mais claramente a posição a que adere. É de se notar que a quarta tese parece demarcar o desacordo com a fenomenologia husserliana, pois, nela, Heidegger passa

¹⁵¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.129 [p.38].

¹⁵² STEIN, E. *Sobre a Verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Col. Filosofia nº16. Ijuí: Unijuí, 2006. p. 63.

¹⁵³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.129-131 [p.38].

¹⁵⁴ KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles, California: University of California Press, 1993.

a uma abordagem mais fenomenológica da realidade, em que se diferencia da Husserl. Vejamos as cinco teses:

- (a) O ser-real do mundo externo está dispensado (*enthoben*) de toda prova e fé;
- (b) A realidade do real (a mundaneidade do mundo) não pode ser determinada a partir de seu ser-objeto e de seu ser-apreendido;
- (c) A realidade não é interpretada pela característica do *em-si*, ao contrário, a característica ela mesma necessita, por sua vez, ser interpretada;
- (d) A realidade não pode compreender-se primordialmente partindo da corporeidade/encarnação (*Leibhaftigkeit*) do percebido (*des Vernommenen*);
- (e) A realidade não é suficientemente esclarecida a partir do fenômeno da resistência como objeto do instinto/pulsão e do desejo/tendência (*Trieb und Streben*).

Tratarei de cada uma das teses nas subseções deste capítulo, respectivamente, as teses, de **a** a **e**, nas subseções de 2.1 a 2.5.

2.1. A dispensa de provas para o ser-real do mundo externo

A compreensão da mundaneidade do mundo como significatividade não conduz à pergunta sobre se o mundo externo é real. Isso porque uma pergunta nesses moldes, sobre o mundo externo ser real, implica um pressuposto de que o mundo externo é algo que se possa ou mesmo se deveria provar. Wilhelm Dilthey via essa problemática de forma um pouco mais branda, mas ainda assim atrelada a esse mesmo pressuposto: o mundo externo é uma crença, contudo, uma crença legítima – ainda que seja desejável encontrar justificação para ela.¹⁵⁵ Heidegger afirma que a tentativa de demonstrar o mundo externo aponta para um mal-entendido. Um equívoco no entendimento da pergunta, porque essa pergunta somente tem sentido quando feita por um ser que é ele mesmo constituído de uma tal maneira que *estando-em-um-mundo* é parte inalienável de si.

O filósofo afirma que demonstrar a existência do mundo, isto é, dos entes intramundanos (*Vorhandensein*), é equívoca. O equívoco acontece porque a prova do

¹⁵⁵ DILTHEY, W. *Introduction to the Human Sciences*. Trad. Rudolf A. Makkreel. Selected Works, v.1. Princeton, NJ: PUP, 1989. p.67, 233-234.

existente (*Existenz*) que é o fundamento – o relacionamento do *Dasein* com os entes intramundanos – não pode ser posto à prova sem contradição. É um absurdo pedir provas para aquilo mesmo que faz ser, que permite todo o questionar acerca, inclusive, da realidade do mundo externo, que é a condição de possibilidade para todo o demonstrar e o acreditar na existência do mundo. Não se pode pôr em suspenso o “mundo”, pois ele é justamente o âmbito no qual os questionamentos podem ser feitos:

o ser-real do mundo *não somente não necessita ser demonstrado, nem sequer é algo que, a falta de provas rigorosas, por isso deva ser unicamente objeto de crença*, algo frente ao qual haja que renunciar a saber e conformar-se em crer nele.¹⁵⁶ [Grifos do original]

Mas como é possível, então, que essa questão da realidade do mundo externo possa sequer ter sido formulada? Por que toda a tradição filosófica viu nesse problema algo que fizesse sentido e, mais ainda, que fosse projeto de tentativas de demonstração? A resposta heideggeriana é de que, até aquele momento, esse problema perdurou porque há um desconhecimento do *modo de ser* daquele que coloca a pergunta pela realidade do mundo. Esse problema da realidade do mundo externo é oriundo, julga o filósofo, de uma apreensão superficial da obra de Kant, mais exatamente de reflexões que tem seu início com Descartes. A teoria do conhecimento da modernidade se ocupou da problemática sobre a existência do mundo externo desde então. Ninguém teria duvidado da realidade do mundo externo até Descartes, permanecendo como um *mero* pressuposto e, por isso mesmo, estabelecendo-se que a realidade no fundo é algo a ser demonstrado. Houve tentativas por parte dos filósofos em encontrar as condições minimamente ideais para que se pudesse, um dia, dar provas da realidade do mundo.

Em nosso uso comum da linguagem, parece mesmo que afirmar *crer no mundo real* é supor que algo pode ser demonstrado ao ponto de passarmos da mera crença para algo como *saber que* ou ainda *ter conhecimento do mundo real*. É exatamente isso, segundo Heidegger, que teria tentado Dilthey, e falhado por não perceber a “verdadeira dificuldade”.¹⁵⁷ Mas qual “verdadeira dificuldade” a que se refere o filósofo? Ele aponta como sendo o problema da *resistência* (*Widerstandes*).

¹⁵⁶ “Das Realsein der Welt ist jedoch nicht nur *nicht beweisbedürftig*, es ist *auch nicht etwas, was aus Mangel strenger Beweise dann eben nur geglaubt werden muß*, demgegenüber man auf Wissen zu verzichten und sich zu einem Glauben zu bescheiden hat” *In: Prolegomena*, p. 295 §24:4.

¹⁵⁷ *Prolegomena*, §24:4.

Independentemente da discussão de uma teoria como a de Dilthey, não encontramos nada com o qual poderíamos fornecer um fundamento para a crença no mundo externo. Essa posição heideggeriana parece continuar válida ainda, se entendermos a busca de fundamentos na filosofia epistemológica contemporânea como a busca pela justificação que epistemiza a crença.¹⁵⁸ O debate contemporâneo gira muito em torno da relação entre crenças e justificações (embora, como já afirmamos no capítulo anterior, não somente sobre isso, é claro),¹⁵⁹ de modo que as maneiras de justificar a crença encontram três grandes obstáculos:¹⁶⁰

(1º) Ou a justificação encontra um ponto de parada nos sentidos ou em crenças ditas fundamentais as, quais não se precisa justificar (como a posição de Dilthey criticada por Heidegger). São posições chamadas de *fundacionismo* ou *fundacionais*. Essas posições não resolveram o debate exatamente porque sempre se pode pedir para apresentar qual justificativa que se tem para aquela “crença fundacional”, reabrindo a cadeia de justificações (isto é, a justificação da justificação, e, assim, sucessivamente, *ad infinitum*).

(2º) Dessa aparente impossibilidade de parar em um *fundamento seguro* para a crença, se prossegue na cadeia de justificações. Disso surge a crítica de “regresso ao infinito”. Assim, a cadeia de justificações não poderia ser infinita não somente por motivos práticos da vida humana ser limitada, mas, sim, porque se não há ponto de parada na cadeia de crenças justificadas como ela se tornaria conhecimento, no sentido forte do termo? Embora existam tentativas de mostrar que talvez seja legítimo uma justificação ao modo do regresso ao infinito (chamadas de *infinitismo*), essas tentativas em favor dessa tese são ainda preliminares.

(3º) Por fim, a justificação circular consome o terceiro obstáculo da justificação: sumariamente, significa dizer que uma crença é justificada por uma cadeia de crenças encerrando o circuito em uma crença que já se havia assumido e ao qual se havia solicitado justificação. Eu sei que ‘p’ porque ‘r’; eu sei que ‘r’ porque ‘s’; e, finalmente, eu sei que ‘s’ porque ‘p’. A parada da justificação epistêmica

¹⁵⁸ ALSTON, W. P. *Epistemic Justification: Essays in the theory of knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

¹⁵⁹ ALSTON, W. P. *Beyond "justification": dimensions of epistemic evaluation*. Ithaca, NY: Cornell University, 2005.

¹⁶⁰ SOSA, E.; GRECO, J. (org.) *Compêndio de Epistemologia*. Trad. Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008.

ocorrendo em um dos termos aceitos inicialmente como crença do discurso configura a posição conhecida por *coerentismo*.

A epistemologia possui vasta literatura, mas aborda seus temas na direção em que Heidegger critica. Sua afirmação de que não se pode encontrar tal fundamento, de que todo *fundacionismo* falha, está calcada na crítica de que essas abordagens tomam o ente no-interior-do-mundo como coisas sobre as quais não possuem compreensão prévia. As posições epistemológicas (*Erkenntnistheorie*) ou da *ontologia das coisas* supõem que somente encontram ou descobrem que há objetos porque perguntam se há objetos fora do ser humano. Mas é justamente porque já encontraram esses objetos no mundo, justamente porque há um mundo prévio posto para ser perguntado, que é o solo a partir do qual as teorias epistemológicas perguntam sobre como justificar nossa crença no mundo. Nessa direção é que a crítica heideggeriana se põe às teorias do conhecimento.

O filósofo de Marburgo entende que o mundo não é uma coisa que possa ser experimentada, como um algo em que se pode ter ou não crenças. Menos ainda devemos entender *mundo* como uma experiência que possa ser garantida por algum saber.¹⁶¹ Acrescenta que inere ao ser do mundo que a pura subsistência não exija garantias de existir diante de um sujeito. Se houver alguma exigência ao *Dasein* é na exata medida em que ele mesmo experimente sua constituição enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). São as teorias do conhecimento, segundo Heidegger, que desfiguram essa experiência fundamental do *Dasein* ao ponto de a pergunta acerca do mundo externo perder o sentido.

A tradição ocidental está profundamente marcada pelo *cogito* cartesiano, pelo diálogo com o empirismo e pelo transcendental kantiano. É natural que, mesmo atualmente, alguém desconfie de uma estratégia argumentativa como esta de Heidegger. Por que não poderíamos ver nela uma espécie de saída fácil, de fuga tangenciando o problema? Em Descartes, a formulação fenomênica de algo primordial é o *cogito ergo sum*. Posto tudo o mais em dúvida, posta todas as experiências em dúvida, não posso duvidar de que penso.¹⁶² Descartes vê como intransponível o “eu

¹⁶¹ *Prolegomena* §24:5.

¹⁶² DESCARTES. R. *Obras Escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Guita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

penso” e, se penso, é porque existo, “*sum*”. Mas como podemos conceber *o pensar* solto? Flutuando em um indiferenciado ontológico?

Por uma inversão é que Heidegger subverte a filosofia de Descartes. Existo, estou-aí, sou um estar-aí que pensa. *Sum ergo cogito*. A constituição básica deste “*sum*” é ser-no-mundo, e somente porque é assim que posso pensar o mundo. Um “penso” que nunca houvesse tido contato com mundo, embora pudesse ser pensado, jamais poderia sequer crer ou duvidar de um mundo. O “penso” já se encontra jogado *em-um-mundo* quando começa a se questionar sobre suas experiências. Ao pôr a consciência como fundamento alheio ao mundo, Descartes isolou o *Dasein*. Os enigmas de interior e exterior têm todas suas raízes neste isolamento. Talvez ficasse surpreso, o filósofo de Marburgo, se visse, atualmente, as discussões epistemológicas disputando se o *internalismo* ou o *externalismo* é a maneira mais adequada de justificar crenças verdadeiras.¹⁶³ Isso ocorreria porque supôs o filósofo que sua estratégia teria superado esses resquícios da modernidade, podendo a filosofia contemporânea partir do novo paradigma e seguir a diante.¹⁶⁴

Portanto, para Heidegger, é um falso problema o de saber se efetivamente existe um mundo real. A pergunta pela realidade do mundo somente faria sentido para Heidegger se o que se quer saber é um esclarecimento do *modo como compreendemos a mundaneidade do mundo*.¹⁶⁵ Há que se partir do fenômeno de *ser-no-mundo* para perguntar pelos existentes no interior do mundo que vêm dados junto com *Dasein*. Esse “vir dado junto ao *Dasein*” é que constitui um mistério, diz Heidegger, “*ontologisch aber ist sie rätselhaft*”,¹⁶⁶ é intrigante desde um ponto de vista ontológico. Assim, ele passa a examinar a segunda tese, no horizonte de sentido em que se dá a mundaneidade do mundo. A estratégia de Heidegger, nessa subseção, é mostrar algumas maneiras equivocadas em que a determinação da realidade do real foi tentada na filosofia.

¹⁶³ KORNBLITH, H. *Epistemology: internalism and externalism*. Malden: Blackwell, 2001.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?* Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 56.

¹⁶⁵ *Prolegomena*, §24:6.

¹⁶⁶ *Prolegomena*, p. 297, §24:6.

2.2. Como não se deve determinar a realidade do real

Considerado como absurdo solicitar provas empíricas da realidade do mundo externo, resta saber de que modo se determina o ser da mundaneidade do mundo, isto é, a realidade do real. Primeiramente, uma confusão deve ser desfeita: a de que o sentido de ‘ser’ é algo claro e unívoco. Talvez, muitos equívocos da origem pela pergunta de *se existe o mundo externo* estejam calcados em partir de uma noção vaga e não posta em questão acerca de *ser*. Ao vivenciarmos junto dos entes intramundanos seu existir, eventualmente, queremos saber como o ente que é passa a ser. O ente é apreendido como um algo que é dotado de ser, disso se parte a investigar o ser daquele ente como o ente em si mesmo. Tentar descobrir o que é a imanência do ente, sem nunca esclarecermos o sentido de ‘imanência’, é um caminho infrutífero. Ainda que faça sentido saber o que é esse “em-si”, na perspectiva do puro subsistente dentro-de-um-mundo, o caminho é bloqueado se o início é realizado a partir dos entes. O absurdo de proceder assim, diz Heidegger, é que não se consegue tratar de explicar o ser partindo do ente. Acaba-se sempre retornando ao ente, pois é aquilo que é apreendido. Os entes sempre estão em um mundo que é o mundo do *Dasein*. A partir desse ponto que se pode dizer que um ente é somente *para* uma consciência.

De que maneira se pode entender “que um ente é somente para uma consciência”? Certamente, não se pode entender esse objeto que se vê na consciência como *dependente* da consciência em seu ser, menos ainda que o transcendente seja imanente à consciência. Quando o fenômeno de um ente se dá para uma consciência é que o *mundo comparece*, um mundo é encontrado (*Welt begegnet*). Heidegger entende que é o próprio fenômeno que dá a indicação de como devemos interpretar sua estrutura e, quanto menos preconceituosos conseguirmos ser, melhor será a caracterização do ser do ente que comparece. É claro que o *comparecer* não é aquilo em que consiste o ser dos entes, mas somente é uma “base” fenomênica sobre a qual se pode perguntar pelo ser dos entes. É por meio da interpretação desse encontro, do comparecer, que se pode, legitimamente, assegurar-se do ser dos entes.¹⁶⁷ Isso posto, ainda temos que dar conta do “em-si”, não mais

¹⁶⁷ “Nur die Interpretation von Begegnis des Seienden kann, wenn überhaupt, des Seins des Seienden habhaft werden.” *In: Prolegomena*, p. 298 (§24:9).

kantianamente referido e isolado do sujeito, como se ambos não estivessem em-um-mundo, mas, o “em-si” que é um ente intramundano encontrado pelo *Dasein*. O “em-si”, assumido heideggerianamente, ainda demanda explicitação, porque, mesmo comparecendo a uma consciência ou mesmo não sendo por ela apreendido, dela não depende para subsistir, ainda que seja nesse comparecer que se vá buscar os indícios fenomênicos, assim como a interpretação das estruturas do comparecer.

Nesse passo, Heidegger faz uma distinção entre “explicar” (*Erklären*) e “interpretar” (*Auslegung*).¹⁶⁸ No §20 dos *Prolegomena*, já havia sido apresentado o conhecer como caráter derivado do ser-em do *Dasein*. Notemos que esse parágrafo está, junto com o §24, acerca da realidade, dentro do capítulo sobre a constituição fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo. Em *Sein und Zeit*, o compreender e o interpretar ganham mais espaço e elaboração dentro de um capítulo especial acerca do ser-em do *Dasein*, tratado à parte do capítulo da mundaneidade do mundo. Podemos dizer que Heidegger aprofundou e esclareceu mais essas estruturas em *Sein und Zeit*, mas, também, podemos ver claramente como o que talvez seja uma das maiores contribuições do filósofo, o ser-no-mundo, foi construído para tornar-se o solo adubado no qual as concepções ontológicas do filósofo floresceram e para o qual sempre retornam.¹⁶⁹

O conhecimento é um modo derivado do ser-em. Todo discurso filosófico se dá em um nível que se pode chamar de comportamento teórico, como é explicitado em *Sein und Zeit*, no §69: “O decisivo da ‘gênese’ do comportamento teórico residiria, assim, no *desaparecimento* da prática” [grifos do original].¹⁷⁰ Ainda que o enraizamento do filosofar (por exemplo, como o comportamento teórico por excelência) seja esquecido, não muda o fato de que esse enraizamento ocorra no comportamento prático. O comportamento prático é aquele do *Dasein* movendo-se como ser-no-mundo na cotidianidade. Se o *Dasein* já sempre encontrou os entes ao modo da cotidianidade e sabe como usá-los, isso é assim porque *já sempre* compreendeu mundo. É sobre essa base, sobre essa compreensão prévia de mundo,

¹⁶⁸ *Prolegomena*, §24:9.

¹⁶⁹ DREYFUS, H. *Ser-em-el-mundo*: comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martins Heidegger. Trad. Francisco Huneeus y Hector Orrego. Santiago del Chile: Cuatro Vientos, 2003. p. 100.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.971 [p.357].

que se enraíza o comportamento teórico. É a partir dela que se pode “explicar” (*Erklären*) sobre entes no interior do mundo.

O uso do termo ‘explicar’ remete a um tipo de esclarecimento ao nível do comportamento teórico, que se caracteriza por expor aquilo que está *ininteligível* (*Unverständlichen*). O explicável é, para Heidegger, por princípio, a natureza, conquanto se entenda natureza como o *mundo desmundanizado* (*entweltlichte Welt*), um sentido extremo para ‘natureza’, porém, alinhado com a forma de descobrir entes realizada pela ciência física. É claro que as indagações científicas (nesse caso, podemos pensar, a título de exemplo, na física) tomam sempre *um-algo* como *ininteligível* e não *nada*. É *um-algo* que é localizado no mundo e circunscrito *como* *ininteligível*. Por mais *ininteligível* que esse *algo* seja para esta ou aquela ciência, todas suas proposições e todas as suas demonstrações se realizam sobre *um-algo* que, previamente, foi circunscrito *como um-algo* e “catalogado” como *ininteligível*.

Para que todo o procedimento de circunscrição de *um-algo* e a devida aplicação de procedimentos, visando explicar o *ininteligível* deste *algo*, ocorram, é preciso ter em conta que já se apreendeu o *algo* como *algo*. O *passível de explicação* foi localizado no interior do mundo porque já se compreendeu as determinações ônticas que o distinguem de *outros-algo*. A compreensão é uma estrutura ontológica fundamental do *Dasein*, sem ela o ser-no-mundo não teria sentido como tal. Fica reservado o termo *interpretar* (*Auslegung*), em Heidegger, para esse momento de *descobrir* os entes. *Interpretar* é o desenvolvimento da compreensão (*Ausbildung des Verstehens*).¹⁷¹

Embora pareça terminar de maneira abrupta essa subseção “b” dos *Prolegomena*, faltando um “fecho” para a proposta de apontar que “A realidade do real (a mundaneidade do mundo) não pode ser determinada a partir de seu ser-objeto e de seu ser-apreendido”, ela fornece os elementos para compreender essa tese heideggeriana. Se a realidade do real é equivalente a mundaneidade do mundo, sabemos que não se trata mais de justificar uma teoria da natureza fora do mundo do *Dasein*. No §19 dos *Prolegomena*, o *Dasein* foi apresentado ao leitor em sua estrutura básica, descobrindo-se, primariamente, como ser-no-mundo. O nosso modo cotidiano

¹⁷¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.421 [p.148].

de ser-no-mundo, em sua abertura, em que comparece o disponível subsistente, ocorre a despeito de um sujeito que tematize, conscientemente, “objetos mentais”. Esquecemos de que somos em-um-mundo que *já sempre* nos pertence porque fugimos de nossa condição existencial, como a explicitação da estrutura da *angústia* (*Angst*) mostra no §39 de *Sein und Zeit*.

Nesse modo inautêntico da compreensão, o *Dasein*, eventualmente, se perguntaria pela realidade dos subsistentes disponíveis que ele encontra no mundo. Por ter ocultado de si essa compreensão ontológica, tentaria perguntar pelo ser dos entes a partir dos entes, falhando no empreendimento. A subseção “b”, do §24 dos *Prolegomena*, aponta exatamente para a retomada desse saber oculto no próprio *Dasein*. Reafirmam-se as estruturas fundamentais do ser-no-mundo, tanto quanto afirma-se que tentar compreender a realidade do real indagando o ser dos objetos falha como falha também a tentativa de explicitar a realidade do real somente pela apreensão dos objetos que comparecem à consciência. Sem expor a estrutura fundamental do *fenômeno do comparecimento*, não se pode ir além de uma compreensão ôntica da realidade do real.

2.3. O em-si somente pode ser descoberto na interpretação do Dasein

A mundaneidade é o modo de manifestação do mundo. A compreensão de mundo foi apresentada, anteriormente, como sendo o mundo descoberto na significatividade existencialmente fundada, isto é, porque compreendemos pré-ontologicamente *mundo* que sabemos falar de objetos e de utensílios, ou, ainda, do próprio fenômeno do mundo. Heidegger também fez uma distinção entre explicar e interpretar, remetendo o último termo à compreensão. A tese título desta subseção dos *Prolegomena* resume, de certo modo, as exposições em “a” e “b”. Ora, a “realidade não é interpretada pela característica do *em-si*” pelos motivos expostos antes de que o em-si seja tomado na limitação de um ente. Não se chega ao ser dos entes pelos entes intramundanos como coisas alheias ao ser-no-mundo. A asserção da tese segue, invertendo a ordem de interpretação: é a característica do *em-si* que carece de explicitação ontológica.

Alguém pode entender como suficiente definir a realidade do real como o “em-si”, contudo, não poderá esclarecê-la, ontologicamente, esbarrando nas dificuldades típicas de definir a essência dos objetos. É claro que o em-si se impõe à interpretação

no instante que tomamos o ser do mundo como ser-apreendido. Tomando o ser-apreendido como realidade do real, alcançaremos não o nível ontológico, mas a objetividade do conhecimento de objetos da ciência. Note-se que, nesse passo, Heidegger expressa, no original, “realidade do real” por “*Wirklichkeit des Wirklichen*”.¹⁷² Como assinalai anteriormente, o filósofo tem usado, nessa obra, *Realität*, para realidade como uma modalidade do ser-no-mundo, e *Wirklichkeit*, para realidade como apreensão inautêntica dos entes intramundanos na cotidianidade, o mesmo modo de apreensão das ciências objetivas.

No passo §24:11, é apresentado um tipo de demonstração do problema gerado ao tomar-se o ser-apreendido como aquilo que caracteriza o ser do mundo. Para aclarar o em-si a partir do ser-apreendido, se essa fosse a única possibilidade de explicitá-lo, teríamos que apartar o em-si do sujeito. Entretanto, como realizar uma tal separação do sujeito se o sujeito necessita da estrutura do ser-em (*In-Seins*) para essa tarefa? Contudo, pode-se captar o ser do mundo em seu comparecimento à consciência, então, a compreensão do ente em-si enquanto tal ocorre “em uma interpretação radical do *Dasein*”.¹⁷³ O “radical” expressa o aspecto originário e autêntico da interpretação na explicitação do ente em seu ser. Quanto mais originária for essa interpretação, melhor será a explicitação do conhecimento (*Erkennen*) e do ente que é objeto de possível conhecimento. Os objetos são independentes da consciência do sujeito no sentido de que são subsistentes; todavia, como comparecem fenomenicamente na consciência, o ser dos objetos somente será devidamente explicitado se a subjetividade for compreendida adequadamente.

A presente subseção “c” dos *Prolegomena*, embora curta, parece ser um passo importante em direção à posição integral que o filósofo defende, pois a tese apresentada, aqui, de certa forma, se apoiou nas apresentações anteriores. O mundo não é, de fato, *externo*, e a existência da realidade prescinde de demonstração, pois toda demonstração possível – e mesmo a exigência de demonstração –, seja do que for, parte dela. Assumindo essa “autoevidência” da realidade, passa-se a buscar de que modo a realidade do real se determina. Essa determinação não pode vir dos entes disponíveis ou da definição do ser a partir de um ente, menos ainda do ser do ente que é apreendido na consciência. Não pode por quê? Porque essa determinação

¹⁷² *Prolegomena*, §24:10.

¹⁷³ “*in einer radikalen Interpretation des Daseins*” *In: Prolegomena*, p. 298, §24:11.

somente pode ser feita em um nível ontológico, e não ôntico, uma vez que essa determinação é realizada na interpretação que o *Dasein* “faz”, de modo autêntico, do ser daquilo que comparece à consciência. Fica claro, aqui, que Heidegger admite que o ser do *Dasein* não é o ser dos objetos. A admissão de que o ser do sujeito não é o mesmo ser do objeto pode levar a dois equívocos, ao que parece, no entendimento de Heidegger. É a esses dois equívocos que as teses “d” e “e”, a seguir respondem, nas subseções 2.4 e 2.5, respectivamente.

2.4. A encarnação é insuficiente para compreender a realidade

Com a rejeição do em-si como meio de esclarecimento da realidade, o campo fica livre para pensar a realidade como doação fenomenal. A doação, em sua característica corpórea, isto é, em “carne e osso” (*Leibhaftigkeit*), em sua *encarnação*, é um traço fenomenicamente autêntico, admite o filósofo, no passo §24:12. É um modo concreto de acesso aos entes por meio da *percepção*. Essa é a posição de Husserl acerca do modo primitivo de doação das coisas elas mesmas. Heidegger contesta, porém, a simples percepção como um acesso *pleno* de significatividade, como um mundo acessível em sua *plena* mundaneidade. A percepção oferece um modo de significatividade deficiente (*defizienten Bedeutsamkeit*), tal como se encontra ao modo da ocupação (*Besorge*).

A expressão “deficiente”, para Heidegger, não possui nenhum sentido pejorativo ou de juízo de valor embutido. Antes, é um termo que ele recolhe do latim, *deficiens*, de *deficere*, *deficio*, deixar de estar disponível, ser insuficiente, faltar, falhar. A *significatividade*, ao comparecer na percepção, fica faltando algo do real, falha em doar plenamente o mundo. Quando alguém se põe a “olhar o mundo”, em sua multiplicidade de coisas, essa contemplação falha, por falta, em sua originariedade. É nessa deficiência que está a origem das categorias da tradição, de Aristóteles até os modernos. Heidegger elenca essas categorias: coisidade, substância, qualidade, quantidade, acidente, atributo, causalidade, lugar, tempo, relação etc.

As categorias tradicionais surgiram de uma maneira que não a existencial-fundamental, mas da mera apreensão de coisas. O surgimento delas aparece dentro de um modo de acesso derivado, deficiente, que tem por característica a *desmundanização* do mundo, assim como um discurso correlato que é o da proposição teórica. É um quadro inteiramente dominado pelas categorias gerais da

coisa e o correspondente linguístico para o comportamento teórico inautêntico que é a *proposição*. Isso remete à afirmação desconcertante de Heidegger para a tradição de que a proposição não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar da proposição. É claro que ele afirmou no contexto sobre a questão da verdade, mas, ao menos no que toca ser posto em relevo neste trabalho, é exatamente o sentido de que *proposições* estão em um lugar derivado, deficiente na originariedade existencial. O mesmo se pode dizer das *coisas*: não são as *coisas* que revelam a mundaneidade do mundo, mas a mundaneidade do mundo que revela as *coisas*. Dito de outra forma, não é o *Dasein* que se funda na realidade, mas a realidade que se funda no *Dasein*.

É interessante notar que, em praticamente mais de dois mil anos de história da filosofia, tenham sido aquelas categorias as que foram consideradas fundamentais, e não outras. Por que aquelas foram as categorias encontradas pela tradição e não essa do ser-no-mundo que Heidegger apresenta? Por que teria Heidegger encontrado o modo correto de explicitar o caráter mais fundamental do mundo e não algum outro filósofo? Por que, ao se explicar sobre o mundo, começamos com aquelas categorias tradicionais e não com o ser-no-mundo? Heidegger responderia o mesmo que responde à questão: por que a explicação do mundo circundante em que o *Dasein* *existe* sempre é lançada fora pelo próprio *Dasein* natural? Uma possível resposta heideggeriana a essas questões terá de vir articulada na compreensão da angústia e do cuidado.

A encarnação, como modo dos entes se darem, está ligada à percepção. Esta, porém, não consegue capturar a característica primária do mundo ambiente, tomando os entes do interior-do-mundo como *coisas*, e, delas, por meio de *proposições*, cria categorias de “coisidade” (*Dinglichkeit*). Ao fim desse processo, o ser humano se perde em *aporía*, tentando derivar a realidade das categorias, tentando encontrar pontes para sua conexão com o mundo. Não se pode compreender a realidade primordialmente partindo da encarnação (*Leibhaftigkeit*) do percebido (*des Vernommenen*). Será outro fenômeno mais promissor, tal como o fenômeno da resistência, esboçado por Dilthey¹⁷⁴ e desenvolvido por Max Scheler?¹⁷⁵

¹⁷⁴ DILTHEY, W. *Introduction to the Human Sciences*. Trad. Rudolf A. Makkreel. Selected Works, v.1. Princeton, NJ: PUP, 1989. P.363-364.

¹⁷⁵ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München: Nymphenburger, 1947; _____. *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de um personalismo ético*. Madrid: Caparrós, 2001.

2.5. O fenômeno da resistência não esclarece a realidade

Heidegger inicia esta subseção respondendo diretamente à pergunta sobre a possibilidade de o fenômeno da resistência (*Widerstandes*) esclarecer a realidade. Segundo o filósofo, o fenômeno da resistência não é capaz desse esclarecimento. Por que não é capaz? Dilthey chamou atenção para esse fenômeno da resistência como um correlato do impulso (*Impuls*).¹⁷⁶ O sujeito emprega um impulso no mundo, que encontra uma resistência correlata, pois seus impulsos não permanecem inertes em um vácuo, uma vez que os entes-intra-mundanos oferecem resistência, mesmo que minimamente. Heidegger lembra que, mesmo tendo Dilthey apontado muito cedo para o fenômeno da resistência, não lhe deu um acabamento mais preciso. Apesar disso, Dilthey concebeu algo muito importante, a saber, seu diferencial da tradição, de que a realidade não se experimenta somente no conhecer, mas no “ser vivo que sente, que quer e que pensa”.¹⁷⁷ Nas palavras do filósofo, Dilthey: “aspira a totalidade do sujeito que experimenta o mundo e não a uma anêmica coisa pensante que o mundo unicamente o tem em sua mente e o pensa teoricamente”.¹⁷⁸

Infelizmente, Dilthey, acabou não conseguindo desprender-se completamente da maneira inadequada da tradição em tratar os problemas, pois, ao apontar um “ser vivo” que “quer”, “pensa” e “sente”, ele reconduz uma temática com potencial ontológico para dentro de uma psicologia antropológica. Mesmo as formulações posteriores a Dilthey não conseguiram superar essa psicologia, reafirmando mais ainda os elementos antropológicos e, por isso, perdendo o fenômeno de apreensão real. Heidegger entende que Max Scheler defendeu uma posição muito semelhante à de Dilthey, porém, conseguiu superar algumas de suas dificuldades. Scheler teria efetuado uma “análise fenomenológica dos atos” para tentar descrever o ser do real no seio de uma teoria da “vontade”. Ele relaciona um caráter volitivo à estrutura dos entes puramente subsistentes. O ato de desejar seria o fundamento primeiro de uma teoria do conhecimento de Scheler, segundo aponta Heidegger, e esse desejar encontra sempre uma resistência no mundo.

¹⁷⁶ DILTHEY, W. *Introduction to the Human Sciences*. Trad. Rudolf A. Makkreel. Selected Works, v.1. Princeton, NJ: PUP, 1989. p.247.

¹⁷⁷ *Prolegomena*, §24:15.

¹⁷⁸ “Er will auf die Ganzheit des Subjekts, das die Welt erfährt, hinaus und nicht auf ein blutleeres Denkding, das bloß die Welt meint und theoretisch denkt.” *In: Prolegomena*, p. 302, §24:15.

O filósofo insiste longamente nos *Prolegomena* acerca da teoria de Scheler, mais do que se acreditaria necessário para sua própria exposição, visto que, depois, rejeita essa mesma teoria, considerando-a insuficiente. O texto sobre Scheler dessa parte dos *Prolegomena* é, essencialmente, o que está em *Sein und Zeit*, no §43:28-30. Não parece que a questão nos *Prolegomena* seja apresentar Scheler para mostrar a diferença entre ele e Heidegger como um filósofo que, de algum modo, “concorreria” no debate de seu tempo (ainda que Scheler fosse atuante enquanto os *Prolegomena* eram escritos). Parece que expor as teses de Scheler nos *Prolegomena* serve para mostrar que sua própria exposição sobre a resistência tem origem não em Scheler, mas em um filósofo em comum a ambos: Dilthey.

O problema de um tratamento autenticamente fenomenológico de nossa experiência da realidade não é descrito através de uma *resistência* porque este não é um fenômeno originário. Ao contrário, a resistência somente passa a ser compreendida na *significatividade*. Portanto, não há uma “correlação” entre mundo e *Dasein* como entre – no caso de Scheler, de resistência e vontade.¹⁷⁹ A relação adequada a ser descrita é do *cuidado* (*Sorge*) e *significatividade*, exatamente porque a experiência de resistência somente é ontologicamente possível sobre a base da abertura do ser do mundo (tal como diz, posteriormente, no §43:29 de *Sein und Zeit*). Desse modo, o fenômeno da resistência pressupõe, antes de mais nada, um mundo. Tal como os demais fenômenos investigados por Heidegger, a *resistência* está presa aos fenômenos concretos, ilhada nesse caso específico em função de um modo de acesso do desejo. Logo, a realidade não é suficientemente esclarecida a partir do fenômeno da resistência como objeto da pulsão e do desejo (*Trieb und Streben*). Uma vez que se tenha compreendido que a explicitação da realidade do real não pode ser fornecida fora de uma compreensão prévia da constituição mais fundamental e originária do *Dasein*, poder-se-ia tentar decidir como resolver qual ou por qual abordagem se resolve o problema da realidade do real: *realismo* ou *idealismo*.

As posições *realistas* ou *idealistas* sempre chegaram ao problema da realidade do real em modos derivados de ser-no-mundo. Portanto, não seria o caso de tentar resolver, no interior dessas posições, o problema da realidade mais que esclarecer que ambas posições falham no que há de fundamental. Falham por

¹⁷⁹ SCHELER, M. *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós, 2001. p. 194, 208-214, 226-231.

omissão de não exporem o pressuposto que age e permite assumir o “objeto” ou o “sujeito” como pontos de partida. A omissão é justamente no sentido de que nenhuma exposição a partir do “objeto” ou do “sujeito” pode prescindir do que dá a entender nesses conceitos. Aliás, nem a posição mais radical de Descartes, duvidando de tudo que não fosse o *penso*, pôde deixar de lado o *compreender* que lhe permitisse falar de “dúvida do *mundo exterior*”.

É claro que cada uma das posições, *idealismo* ou *realismo*, tem suas parcelas de reflexão produtiva, ainda que deixasse omisso, segundo Heidegger, o que proporcionava a constituição daquela posição. O idealismo, ao criticar que ser, realidade e realidade de objetos somente são explicáveis por meio do ser que comparece em uma consciência, finda por acertar. O realismo, ao afirmar que a consciência natural deve se ater à existência de seu mundo, também acerta. Não obstante, falha em querer reduzir toda a existência ao real, assim como o idealismo falha ao perder o mundo e ficar enclausurado no limite do solipsismo.

Alguns pontos ficaram ainda obscuros, necessitando de maiores esclarecimentos. Na ordem de apresentação dos temas nos *Prolegomena*, torna-se patente que a exposição antecipada do problema da realidade no interior do capítulo da “mundaneidade do mundo” deixa em suspenso os modos de comparecimento do fenômeno do mundo. Fica evidente que a exposição prévia do *cuidado* como o todo estrutural do *Dasein* daria maiores subsídios para perceber o modo de doação do mundo com o *Dasein*. Tanto é verdade isso que esse é o caso de *Sein und Zeint*. Ter à disposição já explanados alguns momentos estruturais do *ser-no-mundo* favorece mais uma explicitação da articulação do *Dasein* com o mundo, tais como o cuidado enquanto abertura (*Erschlossenheit*), assim como a tonalidade afetiva ou sentimento de situação (*Befindlichkeit*), ou, ainda, o cuidado na cotidianidade em seus dois *modi* – a ocupação (*Besorge*) e a preocupação (*Fürsorge*). Sem dúvida, o leitor disporia de um aparato mais robusto para aceitar a maneira como Heidegger recusa o debate *idealismo* vs. *realismo*, propondo uma saída não necessariamente isenta de problemas, todavia, inovadora.

No entanto, termos explicitado, nos *Prolegomena*, a estratégia de Heidegger para enfrentar o tema da realidade, deu-nos mais subsídios para ver o quanto a pressuposição de *mundo* cumpre um papel fundamental nessa estratégia. Heidegger,

em vários pontos que expomos, afirma claramente que o esquema sujeito-objeto enclausura o sujeito em uma interioridade e, por reducionismo, faz o mundo, em uma pura exterioridade, ser inatingível. Somente uma concepção de mundo em que o *Dasein* já esteja enraizado pode dar conta do problema moderno, segundo Heidegger. E como *mundo* é a base sem a qual nada pode ser posto em causa, o esclarecimento de *mundo* não poderia vir de uma prova empírica que demonstraria a existência da realidade do real.

Essa “base sem a qual nada pode ser posto em causa” do *mundo* ao qual Heidegger se refere constantemente nos *Prolegomena* é tematizada, pelo filósofo, em suas obras posteriores, mais claramente sob a noção de antepredicativo. O antepredicativo, isto é, aquilo que se constitui como uma apreensão anterior a toda predicação, a todo discurso, a toda enunciação, é a base do pensar, é a base do filosofar. *Mundo*, nessa obra de 1925, aparece muito claramente como uma espécie de matriz de significatividade.¹⁸⁰ A intuição de que o termo *mundo* é uma chave de leitura importantíssima para compreender tanto a abordagem do filósofo quanto suas estratégias e seus desdobramentos posteriores fica evidente nos *Prolegomena*, inclusive as afirmações de que o comportamento teórico é um momento derivado do compreender mais originário do ser-no-mundo, que aparece na segunda seção de *Sein und Zeit*. Com essas conclusões prévias de nossa investigação, podemos, no terceiro capítulo, avançar sobre a obra *Sein und Zeit*, na qual, mais uma vez, o filósofo tematiza claramente o *problema da realidade*.

¹⁸⁰ STEIN, E. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Unijuí, 2012. p. 36.

3. A temática da realidade e seu lugar em *Sein und Zeit*

Até este ponto da pesquisa, pudemos compreender que a noção ser-no-mundo indica um fenômeno total. Total no sentido de não ser uma parte de um algo, de ser algo de “externo ao sujeito” ou “interno ao sujeito”. Ser-no-mundo foi concebido como uma maneira de caracterizar a existência do *Dasein*.¹⁸¹ Em *Sein und Zeit*, obra posterior aos *Prolegomena*, Heidegger rearranja a ordem de apresentação dos temas do ser-no-mundo, da *analítica existencial*, do *problema da realidade* e da *verdade*. Nessa obra, os momentos estruturais mais fundamentais da analítica existencial do *Dasein* são apresentados antes da temática da realidade.

Na Introdução, que vai do §1º ao §8º, Heidegger faz a exposição de tudo o que traz consigo a pergunta pelo sentido de ser. Em seguida, vem a primeira seção de *Sein und Zeit*, objetivando fazer a “análise-fundamental preparatória do *Dasein*”, isto é, uma análise preparatória dos fundamentos, no sentido existencial, de um ente que possui a particularidade de compreender o sentido de ser.¹⁸² Os três parágrafos iniciais da primeira seção, do 9º ao 11º, delimitam a tarefa da análise do *Dasein* e a distinguem de outros empreendimentos, como a antropologia, a biologia e a psicologia. Ao longo dos parágrafos 12 ao 41, vemos o filósofo expor a complexa relação de estruturas constituintes do *Dasein*. No §42, há uma volta sobre o que foi explicitado nos parágrafos precedentes, recorrendo-se a uma apreensão pré-ontológica pelo *Dasein*, que se confronta e faz ver, em sua força, uma possível confirmação do projeto realizado até esse ponto no contexto da História da Filosofia. Somente após essa exposição que o autor enfrenta o *problema da realidade*, no §43. Esse parágrafo e seu subsequente encerram a primeira seção de *Sein und Zeit*, ocupando um lugar de destaque dentro dela. O destaque se dá não tanto pela evidente posição “topológica” exatamente à metade da obra, que contém 83 parágrafos – o que, no entanto, chama atenção justamente para o caráter central do que ali é exposto –, mas, principalmente, pela disposição dos assuntos e pelo desenvolvimento do projeto de *Sein und Zeit*.

É necessário acrescentar que a obra foi planejada para compor duas partes com três seções cada. Entretanto, somente as duas seções da primeira parte foram escritas. Essa primeira seção, ao fazer a análise das estruturas fundamentais do

¹⁸¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. § 12, p. 149; [p. 53].

¹⁸² *Sein und Zeit*. Trad. de Fausto Castilho, p.137 [p.41].

Dasein, põe em marcha a tese central da obra: a pergunta pelo sentido de ser somente pode ser esclarecida explicitando-se em que consiste o ser desse ente. Isso porque *Dasein*, em sua constituição, já, de algum modo, compreendeu pré-ontologicamente ser, ainda que de maneira geral e imprecisa. A partir dessa pré-compreensão que é possível desenvolver, segundo Heidegger, uma ontologia que se queira fundamental. A segunda seção, do §45 ao §83, intitulada “*Dasein* e temporalidade”, de posse da exposição da primeira seção, acerca da constituição do ser do *Dasein*, pode enfrentar a relação entre esse ente particular e o tempo, no intuito de compreender o sentido da pergunta pelo ser.

Esses dois parágrafos finais da primeira seção, quais sejam §43 e §44, mudam o tom do desenvolvimento das estruturas da *analítica existencial*, realizadas entre o capítulo 2 e a metade do 6º. Como mostra Jean Greisch,¹⁸³ estão em clara consonância com questões centrais da ontologia a partir de Platão: o problema da realidade e o problema da verdade. Foram preparados os “andaimos para a solução” desses problemas tradicionais nos parágrafos precedentes.¹⁸⁴ A mudança de tom, na obra, tem em mira explicitar aspectos do que foi conquistado desde o início de *Sein und Zeit* até aquele ponto, com a *analítica existencial*, marcando em definitivo a posição do filósofo diante da tradição filosófica. Jean Greisch entende que eles cumprem uma função de fechamento/gancho¹⁸⁵ da análise preparatória do *Dasein*. A análise preparatória deve favorecer uma tomada de consciência do sentido de ser e sua elaboração, além de, com isso, fazer um balanço ontológico do percurso efetuado até ali, tomando dois temas importantes para a ontologia.

No encerramento da primeira seção, o filósofo fez uma espécie de teste, no §42, como dito acima, visando confirmar a exposição das estruturas do *Dasein*. Poderia parecer, por equívoco do leitor, o encerramento da *analítica existencial* – principalmente se os dois parágrafos, 43 e 44, estivessem separados e independentes, como um excuro, tanto da primeira seção quanto da segunda seção, mas, evidentemente, não estão. Aliás, o §45, que inicia a segunda seção, faz uma retomada de tudo o que foi abordado, fazendo uma espécie de “conclusão de tese”, em que

¹⁸³ GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein um Zeit. Paris: Press Universitaire de France, 1994, p.243.

¹⁸⁴ STEIN, E. *Sobre a Verdade*: lições preliminares ao §44 de Ser e Tempo. Ijuí: Unijuí, 2006. p.43.

¹⁸⁵ “*bouclage*” no original: GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein um Zeit. Paris: Press Universitaire de France, 1994, p.243.

aqueles pontos importantes para o objetivo da obra são retomados e postos em nova direção, objeto da segunda seção. Entre esses pontos importantes, não são retomados diretamente os parágrafos 43 e 44. Então, o que pretende Heidegger ao por esses dois parágrafos na seção que justamente é uma análise preparatória para a compreensão do ser do *Dasein*? Dito de outra maneira, como a abordagem do tema da realidade e da verdade contribui para a explicitação da estrutura do *Dasein*?

Ernildo Stein vê, nesses dois parágrafos, uma tentativa de “mostrar as consequências da analítica existencial” em temas caros à tradição.¹⁸⁶ Essa espécie de avaliação de consequências da analítica existencial mostra o distanciamento radical de Heidegger da maneira habitual de a tradição filosófica tratar aqueles temas. Esses parágrafos, 43 e 44, contribuem para mostrar àqueles contemporâneos de Heidegger (que ainda não houvessem percebido) a ruptura com a tradição metafísica que a posição do filósofo inaugurava. Porém, mais que isso, trata-se do momento, na obra, em que se pode perceber como a realidade e a verdade não figuram como elementos de uma pura exterioridade (a realidade) ou uma espécie de referência absoluta e universal do qual o ser humano pode derivar certezas (a verdade), como Heidegger entende que a tradição o fez. A discussão dos problemas da realidade e da verdade estão na primeira seção exatamente porque são constitutivos do ser-no-mundo, e a devida exposição em diálogo com a tradição ajuda à compreensão da *analítica existencial*.

As considerações iniciais acima localizam a temática do problema da realidade em um parágrafo. Contudo, tal apresentação pode conduzir-nos ao erro de assumir um encerramento e até um esgotamento da problemática no seio do §43. Uma concepção assim retira de *Sein und Zeit* algo que lhe é próprio: um movimento que convida o leitor a idas e vindas por todo o texto, ora capturando sentidos mais refinados de um mesmo ponto exposto anteriormente, ora antecipando questões que somente terão sua exposição possibilitada por desenvolvimentos posteriores. Se a temática é mais explicitamente apresentada nesse parágrafo, igualmente é verdade que uma compreensão suficientemente realizada de qualquer tema de Heidegger passa pelo confronto com outros tópicos.

¹⁸⁶ STEIN, E. J. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 11.

Por exemplo, é inegável que as temáticas explícitas de ambos os parágrafos, 43 e 44, estão interligadas e, de certo modo, são até dependentes. Por outro lado, o desafio é fazer ver o que há de mais específico no tema partindo do lugar em que ele é mais explícito. Não desconsiderar as inter-relações com o restante do texto, sem, necessariamente, termos de apresentar todas as temáticas é a tarefa almejada a seguir – ainda que tal esforço seja sempre incompleto. Exporei o parágrafo 43 em suas quatro partes, sendo a primeira parte (a) uma espécie de proêmio às três outras partes. As três seguintes divisões do tema seguiram a divisão dada pelo próprio Heidegger, nesse parágrafo, como: (b) sendo a divisão intitulada, em *Sein und Zeit*, por “A realidade como problema do ser do ‘mundo exterior’ e da sua demonstrabilidade”; (c) tratando da divisão intitulada por “A realidade como problema ontológico”; e (d) relativo à divisão intitulada por “Realidade e cuidado”.

3.1. O *Dasein* (des)vela os entes intramundanos ao modo da decaída

Heidegger inicia este parágrafo recapitulando pontos importantes da primeira seção de *Sein und Zeit*, objetivando mostrar em que momento a gênese da realidade é iluminada pela *analítica existencial* do *Dasein*. Está em preparação, nessa espécie de proêmio do §43, a posição a partir da qual Heidegger aborda o problema da realidade para, então, enfrentar as posições dadas pela tradição.

A intuição de Heidegger, dada nos parágrafos introdutórios de *Sein und Zeit* (1º ao 8º), acerca de como retomar explicitamente a questão sobre o sentido de ser é o movimento do perguntar presente para o interior da temática do §43. Essa questão somente é possível quando se dá a compreensão de ser (*Seinsverständnis ist. [sic]*).¹⁸⁷ O §2 de *Sein und Zeit* afirma que o ser dos entes não é, em si mesmo, um outro ente, mas é aquilo que determina o ente enquanto ente.¹⁸⁸ Quando se questiona sobre o ser não se questiona o ser mesmo, mas os entes. Estes é que são *os lugares* – metaforicamente falando – aos quais remete-se a pergunta pela questão do sentido de ser. O ente privilegiado que facilitaria o projeto filosófico da ontologia fundamental somos nós mesmos: “elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser”.¹⁸⁹ E é exatamente isso que o empreendimento dos

¹⁸⁷ *Sein und Zeit*. Trad. de Fausto Castilho, p. 200 [p. 559].

¹⁸⁸ *Sein und Zeit*. Trad. de Fausto Castilho, p. 6 [p. 43].

¹⁸⁹ *Sein und Zeit*. Trad. de Fausto Castilho, p. 7 [p. 47].

parágrafos 9 ao 41 realizam: A explicitação do modo de ser do ente denominado *Dasein*, sendo que pertence a esse modo de ser a compreensão de ser.

Em outros termos, o sentido de ser não é acessível, a não ser a partir da compreensão de ser, e o *Dasein*, em seu ser, se caracteriza exatamente por essa compreensão de ser. Assim, aponta-se exatamente à dimensão ontológica e hermenêutica da *analítica existencial*. Jean Greisch chama atenção para a circularidade hermenêutica da compreensão de, ser perguntando se “*compreensão de ser* não é simplesmente um sinônimo, em linguagem menos rigorosa, para chamar-se a *noção de realidade*?”¹⁹⁰ Embora pareça plausível, em uma mirada rápida, não se sustenta essa equivalência entre *compreensão de ser* e *noção de realidade* (como o próprio Greisch reconhece, adiante, em seu livro). Por que, então, chamar atenção a esse ponto? Entendemos a motivação do intérprete por reconhecer, nesse tipo de equivalência, uma estratégia que foi tentada, na literatura contemporânea, embora com outros conceitos, de resolver o problema mente-mundo.

Porém, nessas estratégias, não é clara a maneira como ‘compreensão’ está sendo tomada. Quer dizer, a ‘compreensão’ é uma estrutura ontológica ou um ato cognitivo? Uma ambiguidade assim é a que vemos em *Mente e Mundo*, de John McDowell.¹⁹¹ McDowell argumenta que nossas experiências possuem conteúdo em virtude de nossa capacidade conceitual de operar na experiência, isto é, “o sujeito é passivo, objeto de uma realidade independente”.¹⁹² Heidegger assevera que *compreensão de ser* é formadora de *mundo*, e entendemos isso enquanto o *real* é condição de possibilidade nomológica ao *Dasein*.¹⁹³ Quer dizer, o *Dasein* é cooriginário de *mundo*, e ambos se afetam contínua e mutuamente. Esse ponto é claramente desenvolvido nos parágrafos 12 e 13 de *Sein und Zeit*. Do capítulo dois de *Sein und Zeit*, podemos depreender, sucintamente, o que segue: não há dois polos separados, em que um polo é passivamente afetado pelo outro polo. Não há, em

¹⁹⁰ “la notion de « compréhension de l'être » n'est-elle pas tout simplement synonyme de ce que, dans un langage moins rébarbatif, on appellerait « notion de réalité »?” In: GREISCH, J. *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein um Zeit*. Paris: Press Universitaire de France, 1994, p.243.

¹⁹¹ MCDOWELL, J. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.

¹⁹² MCDOWELL, J. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005. p.103-104.

¹⁹³ HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo; Finitude; Solidão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 230 [§42].

Heidegger, um sujeito kantiano recebendo *dados do sentido* provindos de uma coisa-em-si exterior ao sujeito, porque *Dasein* é ser-no-mundo.

É quando o *Dasein* se volta para o horizonte do conceito de realidade, dando-lhe, assim, primazia, que ele turva sua compreensão, assumindo posições como a kantiana. A compreensão de ser se dá como ser-no-mundo, e é para mostrar isso que Heidegger explicita as demais estruturas do *Dasein*. Vemos surgir, na *analítica existencial*, a explanação do compreender (*Verstehen*), do sentido (*Sinn*) e da interpretação (*Auslegung*). Não se deve, aqui, tomar a “compreensão” como uma espécie de conhecimento em sentido cognitivo, porque, se for assim, estaremos perdendo justamente aquilo que foi explicitado com a *analítica existencial*, a saber, a clareira já e desde sempre aberta do ente que se pergunta pelo sentido de ser. Com a análise existencial feita nos parágrafos pregressos ao §42, Heidegger explicitou o *Dasein* em sua estrutura existencial já sempre compreensiva. Esse “já sempre” refere-se a uma situação prévia à predicação. Refere-se ao “enquanto” que é condição de possibilidade de qualquer predicação ulterior. Portanto, o *Verstehen* não se dá como uma representação mental, cognitiva, ou um conhecimento como quando tratado epistemologicamente.

Convém tornar um pouco mais clara a tese do *compreender* por cumprir um passo importante na estratégia de Heidegger para falar da *realidade*. Ao usar o termo ‘*Verstehen*’, o filósofo faz referência a uma estrutura do *Dasein* que é condição de possibilidade para qualquer entendimento. A remissão, com o uso do termo, ao sentido de compreensão é para mostrar sua característica como estrutura. É o que possibilita o compreender no sentido mais corrente da palavra. Pode-se dizer, de maneira menos rigorosa, que uma pré-compreensão possibilita a compreensão comum. Eventualmente, alguém poderia opor uma crítica ao estilo de Heidegger, como fez Saul Kripke¹⁹⁴ a Wittgenstein, isto é, dizer que a proposta de Heidegger é insuficiente para garantir a conexão entre significado e sua aplicação, e essa conexão teria de ser normativa, e não descritiva. Entendemos que há fortes razões para pensar que isso está incorreto. O compreender prévio já é um saber localizar, usar e dar sentido ao mundo. Os problemas de linguagem dirigidos a Wittgenstein, por Kripke,

¹⁹⁴ KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. p.7-54.

são de segunda ordem, em posição derivada, da condição originária do *Verstehen* heideggeriano.

Demarcar a diferença entre ‘entender’ e ‘compreender’ é importante, em Heidegger, e nem sempre clara, pois fonte de mal-entendidos entre certos autores, principalmente em traduções. Não raro vemos o uso indiscriminado e intercâmbio de termos como ‘entendimento’ por ‘compreender’, e vice-versa. O termo ‘entendimento’ não deveria ser usado como *compreensão* (*Verstehen*), na obra de Heidegger, pois possui longa tradição filosófica de uso que carrega, em si, toda uma acepção da qual Heidegger quer se afastar, como a abordagem kantiana e de todos que o seguiram na ênfase de um sujeito conhecedor de objetos. É claro que a palavra, em alemão, ‘*Verstehen*’, pode ser traduzida, *grosso modo*, tanto por ‘entender’ quanto por ‘compreender’. Sobre isso, o filósofo Ernildo Stein afirma que, ao tomarmos o termo ‘*Verstehen*’ por ‘*entender*’, significamos entender palavras, frases, comportamentos:

Efetivamente, se tivermos isso, teríamos como fundamento o ser humano como um ser que tem *logos*, aquele que tem a capacidade da palavra. E aquele que a tem é capaz de se entender e entender os outros (as razões dos outros) por meio da palavra. Assim um enunciado é possível por intermédio do entender. O ser humano pode entender o que é verdadeiro ou falso e decidir o que é bom e mau. Então, a partir do verbo entender, poderíamos desenvolver um conjunto de elementos ou conceitos fundamentais que constituem uma espécie de antropologia.¹⁹⁵

A palavra ‘*entendimento*’, em nossa língua, carrega, em seu bojo de acepções, noções cognitivas estranhas ao objetivo de Heidegger. O mesmo uso não se segue para ‘*compreender*’ em nossa língua, conforme Stein:

Eu compreendo a cadeira, compreendo os objetos? Esse uso não funciona mais. Compreender abre um espaço diferente daquele do entender. Ele sempre está operando quando entendemos. O compreender tem uma função antecipadora, quer dizer, ele é sempre pressuposto onde se entende.¹⁹⁶

E

É possível afirmar que traduzir *Verstehen* ou por *entender* ou por *compreender* introduz uma grande diferença. O *entender* se dá no nível do enunciado, move-se no raso do enunciado. Temos, assim, a analítica da linguagem. Já o *compreender* está ligado à estrutura profunda da linguagem, pela qual torna-se possível o enunciado.¹⁹⁷

¹⁹⁵ STEIN, E. *Pensar e Errar*: um ajuste com Heidegger. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 90.

¹⁹⁶ STEIN, E. *Pensar e Errar*: um ajuste com Heidegger. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 91.

¹⁹⁷ STEIN, E. *Pensar e Errar*: um ajuste com Heidegger. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 96

Nesse sentido, *Dasein* não pode entender o ser sem que esse entendimento esteja enraizado na compreensão pré-ontológica de ser. Conhecimento como entendimento de enunciados é sempre posterior (ontologicamente, e não cronologicamente), em Heidegger, à compreensão de ser. Há uma dupla estrutura, segundo a tese heideggeriana, implicada à relação que dá sentido, entre significação e objetos. De certo modo, é a questão de como se dá essa relação, essa união, o que está *em jogo*, aqui. A compreensão de mundo estabelece o campo que une enunciados e mundo. Essa espécie de nexos visto no caráter veritativo do *é*, como em “a luz é branca”, se dá pelo conceito de ser. Sem o *é* não se estabelece aquela relação, no entanto, como Heidegger tematiza melhor no §44, aquela relação não dispensa a *existência* – e como essa *existência*, essa relação, foi estabelecida? É a questão do ser, mas também de como se chegar a compreender ser: de explicitar que essa relação não se dá sem o ente que compreende ser. O conceito de ser nos acompanha sempre quando operamos com enunciados. Nisso está esboçada a ontologia fundamental.

Todavia, o empreendimento da primeira seção de *Sein und Zeit* ainda é tarefa *preparatória* para se obter uma resposta suficiente à questão do sentido de ser, nos diz Heidegger.¹⁹⁸ Não obstante, o esforço já rendeu frutos (os quais são testados nos dois temas tradicionais da ontologia: Realidade e Verdade). O filósofo identifica esses frutos: graças à análise da abertura (*Erschlossenheit*) do *Dasein*, se pode ver que, em razão de sua constituição fundamental de ser-no-mundo e de sua própria abertura, o *Dasein* revela-se cooriginário com relação a: mundo (*Welt*), ser-em (*In-Seins*) e ser-si-mesmo (*Selbst*). Com isso, o *Dasein* descobre, também, os entes intramundanos, isto é, são eles também já sempre compreendidos, ainda que não concebidos (*begriffen*), adequadamente, de modo ontológico.

Heidegger afirma que é preciso conceber os entes intramundanos, ontologicamente, de maneira *adequada*. Esse *adequado* (*angemessem*) com que Heidegger caracteriza a concepção ontológica, assim como logo no início do §43, caracteriza a ‘explicitação’, sugere, segundo Marlene Zarader, dois momentos da compreensão de ser.¹⁹⁹ Primeiramente, como estrutura do *Dasein*, a compreensão de

¹⁹⁸ *Sein und Zeit*. Trad. de Fausto Castilho, 2012, p. 200 [p. 559].

¹⁹⁹ ZARADER, M. *Lire Être et Temps de Heidegger: Un commentaire de la première section*. Collection Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 2012. p. 361

ser é seu modo próprio de ser-no-mundo, depois, como compreensão de ser no sentido de já serem compreendidos os entes puramente subsistentes (i.e., *Vorhandenheit*), os entes que são meras coisas (*bloÙe Dinge*).²⁰⁰ Quer dizer, em segunda instância, a compreensão de ser retida à ontologia como *Vorhandenheit* é como a realidade. Pode-se concordar com Zarader se tivermos presente que esses dois momentos não são sequências temporais, mas devem ser tomados formalmente. Quer dizer, vemos, nesses dois momentos, a Diferença Ontológica, em que se toma a compreensão em âmbito ontológico, como modo de ser, e se toma em âmbito ôntico, como *Vorhandenheit*.

Isso não deveria ser difícil de ver sendo que o filósofo mesmo, no §5 (quando da apresentação do método de abordagem da obra), explicita o primado ôntico-ontológico do *Dasein* como uma dupla estrutura inseparável, em que a compreensão de ser se dá através do ser do ente, que é o *Dasein*. Mas, também, no início do §13 (que trata de um modo derivado do ser-em, o conhecimento do mundo), ele deixa claro que:

Se ser-no-mundo é uma constituição fundamental do *Dasein*, na qual ele se move não só em geral mas, sobretudo, no modo da cotidianidade, então ser-no-mundo já deve ter sido sempre experimentado onticamente. Seria incompreensível que permanecesse totalmente velado, porque o *Dasein* dispõe de uma compreensão de ser de si mesmo, por mais indeterminada que seja.²⁰¹

Vemos, novamente, que o existencial que está em jogo, aqui, é o da compreensão de ser, remetendo ao §31 de *Sein und Zeit*, no qual aflora, explicitamente, como tema o existencial da compreensão. Mas no presente parágrafo, 43:3, o importante é a compreensão ao modo da decaída (*Verfallen*) –, que, no mais das vezes, já se deslocou para a compreensão de mundo cotidiano. Desse modo, a estrutura do compreender, quando no comportamento cotidiano do *Dasein*, se move pelo ser dos entes desvelados no interior do mundo, mostrando que Heidegger não concebe *coisas no mundo* (em sentido lato) independentes do *Dasein*. Assim, há uma tendência ôntica do *Dasein* para tomar os entes intramundanos como *coisas no*

²⁰⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 211 [p. 68].

²⁰¹ "Wenn das In-der-Welt-sein eine Grundverfassung des Daseins ist, darin es sich nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt, dann muß es auch immer schon ontisch erfahren sein. Ein totales Verhülltbleiben wäre unverständlich, zumal das Dasein über ein Seinsverständnis seiner selbst verfügt, mag es noch so unbestimmt fungieren." In: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 187 [p.59-60].

mundo a partir de uma condição ontológica que lhe é intrínseca. No “exemplar da cabana”, Heidegger põe uma nota mostrando as diferentes noções que a tradição usou para caracterizar o ser do ente intramundano, como, por exemplo, a *physis* (φύσις) dos “pré-socráticos”, a *ideia* (ιδέα) de Platão, a *ousia* (οὐσία) de Aristóteles etc.²⁰² Todas essas denominações remetem à experiência ôntica do *Dasein* do existencial da compreensão.

O modo de se orientar através dos entes intramundanos faz com que o *Dasein*, primeiramente, tome os entes como o simples subsistente (*Vorhanden*), e não como o que está à mão (*Zuhanden*). Assim, o ser adquire o sentido de realidade (*Realität*). O *Dasein* também passa a compreender-se, assim, como uma substancialidade tal qual qualquer outro ente. Para não haver dúvidas, Heidegger faz uma nota apontando aproximações com outros conceitos da tradição, tais como “realidade efetiva” (*Wirklichkeit*), *realitas* e quiddidade (*Sachheit*). Esses conceitos se referem a uma posição intermediária ao conceito kantiano de “realidade objetiva” (*objectiven Realität*), diz Heidegger. Isso ocorre não somente porque é tema desse parágrafo falar em realidade, mas pela importância dada, na tradição, à noção de realidade que o filósofo afirma: “também este conceito obstruiu a possibilidade de termos na tradição uma *analítica existencial* do *Dasein*. Mais ainda, assim como esse conceito obstrui, ele extravia a problemática do ser”.²⁰³

Esse extravio é devido ao fato de o *Dasein* possuir um modo de ser que visualiza os entes intramundanos como imediatamente à mão, algo que as noções tradicionais de realidade impedem. A tradição, em geral, assumiu esse conceito como fundamental e fez derivar dele todos os modos de ser, perdendo, justamente, aquilo – a *analítica existencial* – que permite compreender a relação do *Dasein* com o mundo. Por isso, é preciso, garante Heidegger, desvencilhar-se dessa orientação unilateral do ser no sentido de realidade. Nessa passagem, ele conecta os temas *Dasein*, mundo e a utilizabilidade (*Zuhandenheit*), emaranhados em um nexos ontológico fundamental

²⁰² “Hier zu scheiden: φύσις, ιδέα, οὐσία, substantia, res, Objektivität, Vorhandenheit.” In: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 559 [p. 201].

²⁰³ “Dieser verlegt den Weg zu einer genuinen existenzialen Analytik des Daseins, ja sogar schon den Blick auf das Sein des innerweltlich zunächst Zuhandenen.” In: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 559 [p. 201].

com o modo de ser da realidade. Assim, dá o passo em direção ao desenvolvimento propriamente dito do *problema da realidade* a partir de sua própria posição filosófica.

Nesse ponto, antes de prosseguirmos com a exposição do item *b* do §43, parece-nos conveniente aceitar a digressão proposta por Zarader, a propósito de alguns pontos da exposição heideggeriana que lhe parecem apresentar certa dificuldade. Ela aponta que há uma dupla dificuldade com a exposição de Heidegger:

Por um lado, ele afirma que o *Dasein*, espontaneamente, compreende-se a si-mesmo como uma coisa; e, por outro lado, ele afirma que este mesmo *Dasein*, quando elabora uma ontologia, compreende os utensílios como coisas. Assim há uma tendência primária do *Dasein* a ignorar o *Eksistenz*, confundindo-o com *Vorhandenheit*, e (sem que se saiba se ele é uma causa ou uma consequência) uma tendência do pensamento a ignorar a *Zuhandenheit*, em benefício unicamente da *Vorhandenheit*.²⁰⁴

A dificuldade, aqui, está ligada exatamente à questão da circularidade, se viciosa ou virtuosa. Zarader explica a questão de o *Dasein* compreender-se como uma coisa, isto é, inclinar-se a identificar-se com as coisas em sua prática cotidiana, ainda que como a primeira das coisas. Por que é assim? Por que o *Dasein* identifica-se, primeiramente, com as coisas (*Vorhanden*), e não, como era de se esperar pela exposição heideggeriana, com os utensílios (*Zuhanden*)?

O próêmio encerra-se enumerando as questões conexas e mescladas que se põem ao “problema da realidade”, em geral, como o tema é tratado na tradição: (1) se o ente que transcende à consciência existe fora dela; (2) se o mundo exterior pode ser provado; (3) se podemos conhecer o ser-em-si dos entes exteriores, no caso de esses entes serem reais; e (4) o que significa, em geral, o sentido desse ente a que atribuímos o nome de realidade. Claramente, vemos, nessas questões, o programa de investigação kantiano. A adequada resposta a essas questões, por Heidegger, mostraria uma superação do problema da realidade da maneira como a tradição vinha abordando-a. E uma resposta adequada a elas marcaria, também, a retomada dos temas tradicionais da filosofia sob uma nova matriz compreensiva.

²⁰⁴ “Il affirme, d’une part, que le *Dasein*, spontanément, se comprend lui-même comme une chose, et il affirme, d’autre part, que ce même *Dasein*, lorsqu’il élabore une ontologie, comprend les outils comme des choses. Il y a donc une tendance primaire du *Dasein* à méconnaître l’*Eksistenz*, en la confondant avec la *Vorhandenheit*, et (sans que l’on sache s’il s’agit là d’une cause ou d’une conséquence) une tendance de la pensée à méconnaître la *Zuhandenheit*, au profit de la seule *Vorhandenheit*” In: ZARADER, M. *Lire Être et Temps de Heidegger. Un commentaire de la première section*. Collection Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 2012. p. 362.

3.2. O falso problema do “mundo exterior”

O filósofo nos assevera que a questão do problema da realidade, da maneira como a tradição o aborda, mescla-se com a discussão do “problema do mundo exterior”, e começa por esse ponto sua exposição. Nessa perspectiva tradicional, não se fala de mundo exterior sem fazer uma referência a um mundo interior, nesse caso, uma consciência. O problema surge justamente na tentativa de conciliar ou de fazer ver a relação entre o mundo interior da consciência e o mundo exterior. O cerne da dificuldade é saber como a consciência alcança o mundo, isto é, como é possível o movimento transcendente do interior da clausura da consciência até a independência e autonomia do mundo exterior. Não há dúvidas, aqui, de que se trata do problema da realidade, assim como apresentou René Descartes.

A maneira tradicional, afirma Heidegger (§43:6), tem sido também a causa de uma aproximação inadequada, assim como o método empregado ao problema. A tradição sempre tomou o conhecer intuitivo como o método de acesso ao real (*Realen*). Entretanto, a esse conhecer intuitivo, se pressupôs, irrefletidamente, a independência da consciência, que, através da intuição, forçava um acesso ao real. Como seria possível a consciência transcender até a “esfera do real”, tornava-se a questão embaraçosa a resolver-se. A pergunta pelo sentido de realidade estava relegada à possibilidade de transcendência da consciência até o real. Heidegger nota que, dessa maneira, ainda não há uma problemática plenamente ontológica, pois, antes de mais nada, deve ser esclarecido o ser daquele que teria de transcender – i.e., o *Dasein*. Somente efetuando esse esclarecimento é que se pode compreender qual é a modalidade do transcender. Por fim, há a questão de se o acesso primário ao real se dá por um conhecer ou seria de outra maneira, o que deve ser igualmente esclarecido.

Heidegger nos diz (§43:7) que essas questões que a tradição deveria fazer, ao tentar resolver o “problema do mundo exterior”, já foram realizadas por ele nas páginas precedentes da obra. O resultado foi a exposição da *analítica existencial*. Nela, descobriu-se, no §13, que o conhecer (*Erkennen*) é um “modo fundado (*fundierter Modus*) do acesso ao real”.²⁰⁵ Ou seja, o real (*Realen*) é descoberto como *entes intramundanos*, sendo, assim, uma posição, o conhecer (*Erkennen*), derivada da

²⁰⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 563 [p. 202].

constituição do *Dasein*, que é, fundamentalmente, ser-no-mundo, o qual é, originariamente, conforme exposto no §41, cuidado (*Sorge*).

Dito isso, o filósofo chama atenção para o sem sentido da questão e a vê dissolvida como problema de exterioridade do mundo. Heidegger afirma que, ao partirmos da investigação prévia feita em *Sein und Zeit*, a questão acerca de se há algum mundo externo e se ele pode ser demonstrado já está superada. A superação se dá ao passo que a questão somente pode ser posta, perguntada, pelo *Dasein*. Desde a *analítica existencial*, a qual apresenta o *Dasein* já sempre *junto* ao mundo, não se pode entender mundo esperando fazer isso a partir de uma abstração que funciona como se houvesse um mundo sem o *Dasein*. Ora, somente o *Dasein*, cuja estrutura é ser-em-o-mundo, pode pôr a questão de haver ou não um mundo. Mas, afinal, que sentido teria se perguntar se há algo do qual sou constituído cooriginariamente? A menos que, de algum modo, houvéssemos “ocultado” de nós mesmos essa condição existencial – é o que fazem aquelas abstrações da tradição detectadas por Heidegger.

Ademais, a questão do problema do mundo exterior, segundo Heidegger, incorre em outro problema (§43:8): uma ambiguidade, um equívoco, que não distingue entre o mundo como horizonte de compreensão do *Dasein* e mundo como aquele da ocupação com os entes intramundanos. É uma confusão relativa ao conceito de mundo, um conceito, de certa forma, claro e íntimo que, não obstante, mostra-se fugidio e difícil de capturar em palavras (atuando aquilo que o filósofo Ernildo Stein apontou como ilusões da transparência).²⁰⁶ A distinção é importante porque o mundo como horizonte do *Dasein* está já sempre descoberto pelo ser do *Dasein*, o cuidado (*Sorge*). O mundo como ocupação com os entes intramundanos, como visto no §14 de *Sein und Zeit*, no sentido do real, do puramente subsistente (*Vorhanden*), pode permanecer velado ou pode ser desvelado. Justamente porque o mundo está aberto ao *Dasein* que se pode desvelar os entes intramundanos. Portanto, ao não fornecer um esclarecimento do sentido de mundo, a tradição afastou de si a possibilidade de elucidar a questão. A falta da distinção ora apresentada teria, para o filósofo, também feito com que a discussão tradicional ficasse orientada pelos entes intramundanos (as

²⁰⁶ STEIN, E. *As ilusões da transparência*: Dificuldades com o conceito de mundo da vida. 2. ed. rev. e ampl. Coleção Filosofia, n. 44. Ijuí: Unijuí, 2012.

coisas e os objetos), pelo ôntico, de modo que lhe escapasse a problemática em nível ontológico propriamente referido.

Marlène Zarader chama atenção ao fato de que também Heidegger opera o conceito de mundo em sentido duplo, ainda que ele mesmo não aponte como usos distinguíveis entre si: “E, de fato, as duas acepções do conceito de mundo não são apenas claramente distinguidas por Heidegger, mas elas são articuladas uma com a outra em seu tipo de doação”.²⁰⁷ Seria essa uma das alegadas obscuridades que os comentadores dizem que Heidegger não se deu o trabalho de esclarecer? Como afirma Zarader, é possível identificar os dois momentos desse dar-se mundo.

Um momento é aquele descrito como conceito fenomenológico de mundo, em que mundo é esboçado quase como um lugar, uma morada do *Dasein*. Assim, mundo é abertura ao mesmo tempo em que é *Dasein*. O outro momento do dar-se mundo é no sentido dos entes intramundanos, que são descobertos nessa abertura primeira de mundo. O puramente subsistente (*Vorhandenen*), que aparece como o “real” (*Realen*), pode-se descobrir ou ser descoberto, assim como pode permanecer ainda encoberto (§43:8). É suposto um descobrimento prévio do mundo, que, por sua vez, supõe uma abertura mais originária junto ao mundo como o momento de ser-no-mundo. Nesse sentido, o real somente pode vir a ser descoberto porque o mundo já está aberto. Portanto, parece clara uma articulação complexa de dois momentos na acepção de mundo heideggeriana. Seria nessa complexa articulação que o *Dasein* poderia, enfim, encobrir sua experiência de abertura para-com a *Vorhandenen*, ocultando de si sua relação prévia e originária com mundo. Heidegger termina o §43:8 apontando justamente como esse mover-se pelas coisas e objetos levou a tradição para discussões ontologicamente inextricáveis.

Como se pode tratar de maneira pertinente o problema do mundo exterior sem explicitar como se constitui o fundamento da aparição do ente puramente subsistente? Pode parecer que tento reintroduzir a problemática tradicional sub-repticiamente. A experiência do *Dasein*, enquanto abertura, encontra um mundo já posto que lhe resiste. Essa resistência da *Vorhandenen* não é explicada pela exposição

²⁰⁷ “Et de fait, les deux acceptions du concept de monde sont non seulement clairement distinguées par Heidegger, mais elles sont articulées l'une à l'autre dans leur type de donation.” In: ZARADER, M. *Lire Être et Temps de Heidegger. Un commentaire de la première section*. Collection Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 2012. p. 367.

fenomenológica de ser-no-mundo. Ainda que todo o trabalho da *analítica existencial* tenha diluído uma problemática nos termos de “um mundo exterior”, pode-se recolocar parte dessa problemática, se, nos termos heideggerianos, questionarmos como podemos compreender a resistência dos entes puramente subsistentes? Ou, ainda, se *compreensão* é fundamento-cooriginário a ser-no-mundo, por que há esse velamento na vida fática do *Dasein*? Mas, provavelmente, Heidegger diria que essa é uma questão mal colocada, como ele parece explicar, a partir do §43:9 até o §43:19, de como foi mal colocado o problema da realidade na tradição.

Toda tentativa de provar a existência do mundo é um empreendimento completamente absurdo, Heidegger já o havia dito nos *Prolegomena*.²⁰⁸ Justamente isso é que parece tentar Kant, isto é, dar uma prova ao entendimento de algo que já sempre estamos a par como *compreensão*. Tal é a confusão que Kant, na *Kritik der reinen Vernunft*, chama de “escândalo da filosofia” ainda não possuímos uma prova do mundo exterior. O absurdo chega ao ponto de que o próprio Kant formula uma prova em contrário, em que afirma que a mera consciência da existência prova a existência de objetos externos. Heidegger comenta: “o ‘escândalo da filosofia’ não consiste em que falte até agora essa prova, mas *em que tais provas sejam sempre aguardadas e tentadas*”.²⁰⁹

De onde pode surgir a ilusão de que a demonstração da necessária cossubsistência de dois entes subsistentes tenha demonstrado ao mesmo tempo (...) algo sobre o *Dasein* como ser-no-mundo. O *Dasein* corretamente entendido opõe-se a tais demonstrações, porque ele já é cada vez em seu ser o que provas supervenientes têm por necessário mostrar demonstrativamente, só para ele.²¹⁰

Ora, a condição existencial de ser-no-mundo, por ser a condição de possibilidade de um perguntante, não pode ser posta em causa pelo próprio perguntante; o *cogito sum* já parte do fato do mundo sem nunca o perder, a não ser quando artificialmente denegado no seio de algum discurso filosófico. No entanto, denegar não é uma perda verdadeira de mundo, mas uma determinação

²⁰⁸ HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trad. by Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992. p. 294

²⁰⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 571 [p. 203].

²¹⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 571 [p. 203].

ontologicamente insuficiente do ser do *Dasein*, um velamento do mundo pelo *Dasein* a si mesmo.

Mas se reconhecermos que Kant errou e, contudo, admitirmos que, de fato, é uma crença a realidade do mundo exterior (ainda que aceitemos que seja uma crença legítima), seguiremos na mesma rota deturpada do problema kantiano. Heidegger entende que esse é o caminho percorrido por Dilthey, pois ele manteve certa exigência de uma demonstração mesmo aceitando que deveria alcançá-la de outra forma. Ainda que a prova seja impossível de se fornecer ou mesmo inútil não significa que a realidade deva ser aceita como um ato de fé. Para fazer intervir a fé, é preciso supor que a prova – mesmo sendo impossível – seja desejável.²¹¹ É interessante notar que, nesse passo (§43:16), Heidegger isenta-se de realizar uma demonstração e, no entanto, não afirma que seja um falso problema crer legitimamente no mundo exterior. Em vez disso, ele aduz um argumento complementar.

Sein und Zeit é dedicado a Edmund Husserl, e este, certa vez, afirmou que “a fenomenologia somos eu e Heidegger”.²¹² Nesse passo do §43:17, o argumento complementar aparece, no entanto, com uma marca de ruptura da posição husserliana: “Mesmo que se queira apelar para um sujeito que deva pressupor e pressupõe sempre inconscientemente que o ‘mundo exterior’ é subsistente, ainda estaria em jogo, no entanto, a posição construtiva inicial de um sujeito isolado”.²¹³ Parece que é, de fato, isso que Husserl faz na obra *Ideias*²¹⁴, quando trata do sujeito cognoscente. Posicionando-se, assim, nessa pressuposição de um sujeito que pressupõe o mundo exterior, não se consegue elucidar claramente o ser do sujeito. Isso porque não é suficiente dizer que a existência do mundo exterior é pressuposta para o *Dasein* como ente se faltar a exposição de que o mundo já está dado no ser desse ente.²¹⁵

²¹¹ ZARADER, M. *Lire Être et Temps de Heidegger. Un commentaire de la première section*. Collection Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 2012. p. 369.

²¹² STEIN, E. *Compreensão e Finitude: Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Col. Ensaios: Política e Filosofia. Ijuí: Unijuí, 2001. p. 143.

²¹³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 573 [p. 206].

²¹⁴ HUSSERL, E. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006. p.75-8.

²¹⁵ ZARADER, M. *Lire Être et Temps de Heidegger. Un commentaire de la première section*. Collection Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 2012. p. 369.

Ter de pressupor o mundo externo é antes pressupor um sujeito sem mundo que deve descobrir como apreender essa realidade. Pressupor, crer e os comportamentos correlatos para apreender o “mundo exterior” são, todos eles, modos enraizados no e do ser-no-mundo. Parece que os dois problemas conexos ao problema da realidade, isto é, a existência do mundo exterior e a relativa possibilidade de prová-la, são problemas impossíveis (§43:19). Não por serem problemas que conduzem a *aporias*, ou, ainda, porque ele foi resolvido no sentido lato da palavra. O problema não se põe desde a constituição do *Dasein*. Toda essa interrogação, a dúvida e insegurança quanto à existência do mundo é simplesmente rejeitada quando se compreende mundo como cooriginário e um *já sempre* unido ao *Dasein* – mais radicalmente, *Dasein* e mundo são, ontologicamente, um só.

Uma faceta importante do problema tradicional da realidade é quebrada nesse passo. Movendo-se agora dentro de seu paradigma, Heidegger, nos propõe que o problema interessante, de fato, não é como provar a existência do mundo, mas compreender por que o *Dasein* “tem a tendência a sepultar de imediato e no nada, ‘epistemologicamente’, o ‘mundo exterior’”. Por que o *Dasein*, sendo em-o-mundo, coloca-se a incerteza do mundo para depois tentar recuperá-lo através de provas? Tão logo a questão é levantada, o filósofo aporta uma resposta: o *Dasein*, ao modo da decaída (*Verfallenheit*), pode fazer abstrações do mundo compreendendo, assim, o ser como subsistência (*Vorhandenheit*). Assim sendo, o *Dasein* toma seu próprio ser e o ser das coisas somente por essa modalidade. Ao tomar o ser somente pela decaída, o problema de como estão relacionados os dois subsistentes torna-se insolúvel. Desaparecem as margens do precipício kantiano – encontrar uma ponte segura que ligue as duas margens é tarefa para o pensamento que cria abismos. Tarefa inglória, porque impossível, segundo Heidegger.

Na perspectiva heideggeriana, não se pode esperar que intermediários ou mediadores resolvam o problema de uma cisão radical como a realizada por Descartes e Kant. A cada mediador construído pelo engenho humano, sempre se poderá perguntar pelas conexões da mediação com o polo do mundo e o polo do ser humano. Assim, a cada novo construto intermediário, o problema multiplica-se. Não se trata de penetrar em todas as teorias e tentativas do espírito humano em resolver o problema do “mundo exterior” e ver onde falharam, mas reconhecer que nenhuma filosofia pôs a descoberto a *analítica existencial* do *Dasein* em geral (§43:20).

Somente com a *analítica existencial* do *Dasein* é que um solo seguro é conquistado para uma formulação ontologicamente adequada.

O problema é denunciado como tendo sido mal colocado durante toda a tradição, de modo que não somos surpreendidos quando Heidegger rejeita todas as tentativas de solução de uma só vez. Embora o filósofo advirta que não pretende empreender uma crítica pormenorizada às teorias do conhecimento, ele examina as duas principais expressões às quais se enquadram essas teorias gnosiológicas: o *realismo* e o *idealismo*. O *Dasein* como ser-no-mundo está sempre ao modo da clareira, aberto, parecendo concordar com uma posição *realista*, porquanto o ente intramundano, subsistente, pode pelo *Dasein* ser descoberto. O resultado da *analítica existencial* não nega a subsistência dos entes do-interior-do-mundo (§43:21), sendo o ponto de contato com a tese realista. Por outro lado, a realidade do mundo não pode ser demonstrada a partir dos entes ao reduzir a realidade a uma *Vorhandenheit* objetiva, como faz o realismo. O realismo é incapaz de fundar algo como uma compreensão de ser.²¹⁶

A tese idealista parece ter uma vantagem contra a tese realista. O idealismo remete tanto o ser quanto a realidade à consciência, associando ser à compreensão de ser. Dessa maneira, o idealismo aproxima-se da *analítica existencial*. Contudo, o idealismo não esclarece o que significa ontologicamente essa compreensão de ser, pondo a perder sua vantagem diante do realismo, porquanto não pode dar sentido à subsistência dos entes intramundanos, os entes presumidos independentes da consciência. Então, urge ao idealismo a tarefa de pôr a descoberto a ontologia da consciência como tematização prévia a essa compreensão de ser. Algo inviável, se a consciência, a *res cogitans*, ela mesma, for tomada como anterior ontologicamente a mundo: ou não se pode alcançar os entes intramundanos por alguma ponte, como foi exposto acima, ou o mundo dessa consciência poderá ser um delírio.

Heidegger não pretende criticar o idealismo de maneira tão sumária, fazendo depender sua crítica do sentido que se pode dar ao termo (§43:23). No sentido *lato*, idealismo é tomado como a posição teórica que compreende que não há maneira de explicar ser remetendo-se estritamente ao ente (como tentaria o realismo). Se nesse

²¹⁶ GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein um Zeit. Paris: Press Universitaire de France, 1994. p. 245-6.

sentido *lato* o entendimento do idealismo é de uma espécie de transcendental dos entes, então, há uma possibilidade de problemática filosófica posta de maneira adequada. Agora, por outro lado, se o entendimento do significado de idealismo for que os entes são reduzidos à consciência do sujeito cognoscente, sendo consciência um termo vago para dizer que ela é uma “não coisa”, então, Heidegger vê nesse idealismo uma ingenuidade equiparada ao realismo mais grosseiro. A adjetivação de “psicológico” para o idealismo (dado em §43:22) esclarece o sentido habitual das teses idealistas e o motivo de Heidegger acusar de igualmente ingênuo. O termo “psicológico” aponta para o caráter de ente dessa consciência: como reduzir outros entes ao ente que é a consciência sem a determinação própria de seu ser?

Antes de encerrar esta temática do problema do mundo exterior e de sua demonstrabilidade, uma terceira opção é apresentada: “a tese de que todo sujeito é o que é só para um objeto e ao inverso” (§43:24). Uma “posição formal de princípio”, ou seja, é a pura relação formal dos dois polos, do sujeito e do objeto, desprovida da adoção prévia de um ponto de vista teórico. Essa maneira básica ou formal de princípio pode ser pensada em seu todo como sendo. Não obstante, ela permanece indeterminada, ontologicamente, e, além disso, se a posição existencial de uma ontologia fundamental já foi assegurada, então, no plano ontológico, essa correlação formal não realiza nenhum aumento de compreensão. Diferentes soluções das posições “epistemológicas” para o problema do mundo externo foram apresentadas, embora recusadas por conterem pressupostos que eram a causa mesma do dito problema da realidade. Resta, assim, retomar o problema da realidade ontologicamente no interior da *analítica existencial* do ser-no-mundo.

3.3. A apreensão fenomenológica da resistencialidade do real

É preciso deixar, aqui, de lado a primeira impressão que se pode ter da subseção do §43, ao ler seu título: “A realidade como problema ontológico”. Vimos o §43 iniciar com a declaração de que é ao modo da decaída que o ser-no-mundo passa a descobrir os entes intramundanos e, assim, recebe o ser, em geral, como realidade. Assim, a investigação na extensa subseção posterior, intitulada “A realidade como problema do ser do ‘mundo exterior’ e da sua demonstrabilidade”, passa a examinar como a tradição tematizou a realidade. A subseção, então, encerra com o entendimento de que as teorias do conhecimento, exemplificadas em Kant e

Descartes, são insuficientes para dar conta da relação do *Dasein* com mundo, porque reduzem de maneira tácita a realidade ao ser puramente subsistente. Daí ser um falso problema pôr a realidade como “mundo externo”. Com isso, poderíamos ver na presente subseção uma possível crítica da realidade como ontologia.²¹⁷

O problema, para Heidegger, não é saber, ontologicamente, como o sujeito consegue alcançar o mundo, mas saber o sentido do ser mesmo dessa realidade. Isso quer dizer que realidade não deveria ser apreendida como existência no uso mais comum e corrente do termo, mas, sim, como modalidade de ser. Esse é o “problema ontológico” designado no título da subseção pelo filósofo: como é e quais são as condições existenciais-fundantes de aparição desse modo específico do ente que faz de si um real.²¹⁸ Assim, o real é compreendido como *Vorhandenheit*, enquanto um modo de ser *entre* outros e não como *o modo* mais originário. Pode-se perceber que a problemática da realidade está, de certa maneira, e, às vezes, indiretamente, em vários lugares da obra *Sein und Zeit*.

Para explicitar o ser do ente puramente subsistente em uma perspectiva autenticamente ontológica é preciso mostrá-lo no momento da mundaneidade-do-interior-do-mundo (*Innerweltlichkeit*), que se funda no fenômeno do mundo. Este, por sua vez, é o momento estrutural de ser-no-mundo, constituição fundamental do *Dasein*. Ser-no-mundo e *Dasein* compõem ontologicamente um todo estrutural que foi previamente caracterizado, na *analítica existencial*, como cuidado (*Sorge*). É nesse intrincado complexo que se põe o horizonte necessário para analisar a realidade, e, dessa maneira, compreender o caráter do em-si. Mas isso quer dizer que somente a analítica existencial é capaz de mostrar apropriadamente o ser da realidade? Possivelmente não, embora fique claro que o filósofo entende a analítica existencial como único solo seguro para o empreendimento.

Tanto é verdade que uma tentativa aceitável foi experimentada, fenomenologicamente, por Wilhelm Dilthey, atestando a comprovação da realidade para a consciência. Abordá-la, fenomenologicamente, ainda assim, não é suficiente para fazer ver o problema ontológico da realidade adequadamente. Dilthey conseguiu elaborar precisamente a realidade como resistencialidade, tido, por Heidegger, como

²¹⁷ ZARADER, M. *Lire Être et Temps de Heidegger. Un commentaire de la première section*. Collection Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 2012. p. 372.

²¹⁸ Ibidem.

aquilo que de exitoso deve ser mencionado da obra do outro filósofo. A realidade é aquilo que se opõe à minha impulsão ou à minha vontade. Porém, Dilthey manteve-se dentro da perspectiva das teorias do conhecimento e, desse modo, preso à temática tradicional do problema da realidade. Ao expor “a vontade e o seu obstáculo”, surgindo “no interior da mesma consciência”, sem devidamente dar a determinação ontológica do surgir, da interioridade e a relação da consciência com o real, Dilthey permanece na indiferenciação ontológica. A falta de uma devida diferenciação ontológica deveu-se ao fato de que Dilthey não alcançou uma descrição do modo ontológico da vida que fosse indepassável, inultrapassável, que fosse um muro para trás da qual ninguém chega ou ultrapassa (para usar uma imagem wittgensteiniana).

No entanto, a descrição dessa resistencialidade por Dilthey é julgada, por Heidegger, como fenomenologicamente legítima, e vai prolongar-se para o interior da obra de Scheler, o qual também insiste que o ser revela-se mais pela vontade que pelo conhecimento. A realidade não é dada primariamente no pensar e na apreensão; temos de compreender, afirmam Dilthey e Scheler, que o conhecer tem de ser tomado por algo mais que meramente julgar ou dar juízos. Saber tem de ser tomado como uma “relação-de-ser”. Ainda assim, Scheler teria herdado tanto as conquistas de Dilthey quanto suas limitações. A análise ontológica da vida não pode ser efetuada como uma infraestrutura, porquanto ela sustenta a realidade, isto é, é sua condição de possibilidade incluindo a elucidação do próprio fenômeno da resistência. Nos termos de Heidegger (§43:29): “A experiência-da-resistência, isto é, o descobrir (*Entdecken*) a resistência conforme-ao-impulso, só é ontologicamente possível sobre o fundamento da abertura (*Erchlossenheit*) de mundo”.²¹⁹

Não se pode descobrir (*Entdecken*) a resistência ou a resistencialidade dos entes intramundanos ao lado desses entes. Igualmente, não se pode esperar que a vontade ou impulsão possa dar sentido à resistencialidade estando ao lado do sujeito. As experiências do sujeito, em sua vontade, não se dirigem ao mundo, mas o pressupõem. Desse modo, a vontade ou impulsão não é derivação do sujeito. É preciso um fundamento ontológico desse descobrir na abertura (*Erchlossenheit*), ou seja, não é do sujeito que se pode derivar, mas do ser-já-sempre-aberto-ao-mundo em que tem como momento estrutural o cuidado (*Sorge*). Ademais, a resistencialidade

²¹⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 585 [p. 210].

é somente um modo da realidade, e não a própria realidade, sendo que não se pode compreender resistência sem ter pressuposto ontologicamente um mundo aberto (§43:30). O achado de Dilthey e Scheler da resistência expõe uma característica dos entes intramundanos com o que se pode falar, de maneira não rigorosa, em “mundo externo”.

Toda a problemática do mundo exterior é, então, reduzida, por Heidegger, ao fenômeno fundamental-existencial da consciência-da-realidade, que é, antes de mais nada, um modo de ser do ser-no-mundo. A conclusão da análise dessa subseção mostra, enfim, certa necessidade de desenvolver as afirmações precedentes em uma direção, qual seja, a recondução do conceito de realidade ao seu fundamento-existencial não interrogado: o *cuidado* (*Sorge*). Eis a tarefa da subseção seguinte.

3.4. A realidade remete ao fenômeno do cuidado

A subseção anterior reconduziu o conceito de realidade (*Realität*) ao ser do *Dasein* que é como cuidado. No plano da obra de *Sein und Zeit*, essa subseção, intitulada por “Realidade e Cuidado”, é extremamente curta e sucinta, haja vista que nela está expresso, em resumo, o que já se havia estabelecido no §41, sobre o Cuidado (*Sorge*), bem como o que foi exposto, anteriormente, em outros pontos da obra. Contudo, seria um engano se a tomássemos somente por um mero resumo e recapitulação, pois aparecem, aqui, algumas novas questões.

De maneira clara, é posta uma distinção entre a realidade “como ontologia” e realidade concebida em uma “significação tradicional” (§43:32). Realidade, como termo ontológico, está referida à analítica existencial e a partir dela. Na acepção tradicional, a realidade está, como foi dito, por Heidegger, anteriormente, em §43:3, significando o ser no sentido da coisa subsistente, da *Vorhanden*, *res* e substância.²²⁰ Na interpretação autenticamente fenomenológica, a realidade é um modo de ser do ente intramundano, paralelo a outro modo de ser desse mesmo ente.²²¹ Isso não é propriamente novo.

O que inova em relação ao texto precedente é a afirmação de que “nem toda subsistência é subsistência-de-coisa”. Interessante que essa distinção auxilia na

²²⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 559-561 [p. 201].

²²¹ ZARADER, M. *Lire Être et Temps de Heidegger*: Un commentaire de la première section. Collection Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 2012. p. 374.

compreensão do sentido do termo ‘natureza’, sendo que, mesmo tomado no sentido mais corrente, não poderíamos, verdadeiramente, alinhar tal sentido com uma noção de coisa-objeto. Ao mesmo tempo, é lançada uma dificuldade que não é resolvida pelo filósofo, qual seja, a de qual interpretação poderia ser dada a esse ser “natureza”, isto é, qual o *status* ontológico da natureza?²²² A mesma dificuldade já havia se apresentado no §14:2 da obra. E também a mesma estratégia de esquivar do §14:3 é empregada, agora, no §43:32.

A questão fica em aberto com uma única indicação de que, seja qual for a interpretação desse *status* ontológico da natureza, ele é ao modo dos entes do interior-do-mundo. Portanto, fundado na mundaneidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*), quer dizer que “a natureza é ela mesma um ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo”.²²³ Jean Greisch vê, nessa descrição, que a determinação do ser da natureza não será reduzida à *Zuhandenheit* e nem simplesmente à *Vorhandenheit*. Certamente, essa questão é difícil de ser explicitada ao ponto de Heidegger se afastar dela, embora também não pareça ser impeditivo para o projeto em marcha, em *Sein und Zeit*. Contudo, não são essas duas passagens de *Sein und Zeit* as únicas em que o filósofo esbarrou no conceito de natureza e não deixou esclarecido, ontologicamente, pouco mais que um ente intramundano. Tanto nos *Prolegomena*, na subseção “A realidade do real”, no interior do §24, quando abandona a explicitação da natureza por ela ser “incompreensível”, quanto em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, na parte dois, acerca de *que é mundo?*

Jean Greisch arrisca interpretar essa afirmação de que explicitar o ser da natureza é “incompreensível”. “A natureza é aquilo que resta do mundo quando somos amputados de sua significatividade”.²²⁴ Tendo a concordar com essa interpretação, visto que a compreensibilidade do mundo é como ser-no-mundo. Somente há compreensão de mundo onde há *Dasein*; somente há algo quando há *Dasein* para desvelar ou velar os entes no-interior-do-mundo. Todos os modos de ser intramundanos são fundados ontologicamente “na mundaneidade do mundo”, no ser do *Dasein* que é ser-no-mundo (§43:32) Por isso, se pode dizer que não há nem

²²² GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit. Paris: Press Universitaire de France, 1994. p. 248.

²²³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 199 [p. 63/§14:3].

²²⁴ GREISCH, J. *Ibidem*.

compreensão e nem falta de compreensão na ausência do *Dasein*. O mundo como um “algo” em que o *Dasein* não está é, por si só, incompreensível. Exatamente isso que parece ser expresso na fórmula “a realidade remete ao fenômeno do cuidado” (§43:33). Em *Sein und Zeit*, o cuidado possui um papel importante para a compreensão da obra. Não como chave de interpretação da obra, mas porque ‘cuidado’ aponta para aquilo que é o próprio ser-no-mundo. Portanto, sendo o ser-no-mundo aquele que possibilita compreender o sentido de ser, é preciso compreender justamente esse ponto.

No §41 de *Sein und Zeit*, sabemos que Heidegger começa nos dizendo que “in-der-Welt-sein wesenhaft Sorge ist”, ser-no-mundo é essencialmente cuidado. Aqui, já precisamos fazer uma parada importante para um esclarecimento. Quando Heidegger diz *wesen* não podemos associar essa palavra com a ideia de coisa, de núcleo de alguma coisa. Segundo Stein, essência, em Heidegger, “visa expressar uma condição ontológica de possibilidade dos fenômenos em geral e sua estrutura”.²²⁵ Assim, o cuidado sendo essência do ser-no-mundo expressa uma dimensão dinâmica em que o ser se dá como fenômeno, portanto, marca uma diferença com relação a ideia tradicional de essência do homem, que faz com que se busque qual é a natureza fundamental do homem enquanto um conceito central que o explica.

Essa diferença faz com que não possamos simplesmente dizer que “a natureza do homem é ser um animal racional, ou o *zoon politikón*, e está resolvido. Ao apontar para uma essência, em sentido diverso, como um âmbito dinâmico, aquilo que é o ser do ser humano passa a expressar algo que não o determina absolutamente, mas é direcional. Essa dinamicidade fica ainda mais clara, adiante, nessa passagem do §41, quando Heidegger diz que existencialidade, facticidade e decadência, são cooriginárias, que não há uma ênfase do cuidado na existencialidade, mas que “também abrange aquelas outras determinações”. A implicação disso também é expressa por Heidegger, de que, portanto, cuidado não indica uma atitude “isolada do eu consigo mesmo”. Nisso, devemos dar mais atenção para o início do §41, em que Heidegger diz que cuidado também se dá na cotidianidade como ocupação (*Besorge*) e preocupação (*Fürsorge*).

²²⁵ STEIN, E. 2011, nota 5, p.16)

Cotidianidade não parece expressar algo muito distante da ideia de um ambiente de convivência entre os diversos *Daseins*, e é nesse ambiente que o *cuidado ontológico* se fenomeniza como atividades cuidadoras. Ora, essas atividades cuidadoras são necessárias ao ser humano porque nós precisamos, no nosso modo de ser, em grande medida, de utensílios que nos ajudem a viver. Parece trivial, mas é preciso lembrar que somos os seres mais indigentes de recursos próprios para subsistir, e necessitamos de outros seres humanos para viver. É por isso que Heidegger explicita o cuidado na cotidianidade a partir de uma ideia prática-operativa na relação do *Dasein* com outros entes que não são *Daseins*, a *ocupação*, e também estabelece a relação entre o *Dasein* e outro *Dasein*, que vem a ser a *preocupação*.

O *Dasein* é um ente que se compreende entre outros entes. Os entes à disposição para uso não são outros *Daseins*. Esses entes são simplesmente subsistentes, não necessitam de uma estrutura como a do *Dasein* para existir. Se é assim, por que não nos referirmos simplesmente a esses entes como sempre fizemos, como “coisas” que o ser humano usa ou não usa ou fabrica? Ora, se assim o fizéssemos, estaríamos deixando de acompanhar a proposta de Heidegger. É claro que, de certo modo, ele aponta para o que sempre entendemos como mobília do mundo, mas o que justamente ele quer mostrar é que esse entendimento tradicional deixou escapar o caráter prático dos entes. O modo tradicional de entender os entes deixou de mostrar que esses entes sempre estão em relação ao *Dasein*, e é o nosso modo de ser que toma os entes como disponibilidades.

Esse aspecto prático-operativo está relacionado aos objetivos práticos, do uso em atividades diversas de utensílios. É por isso que, em outra parte, Heidegger cita os utensílios à mão de um escritor. É esse caráter prático dos entes produzidos que mostra a estrutura do cuidado, o qual, nessa especificidade, Heidegger chama de *ocupação*. Portanto, *ocupação* é apresentada como estrutura do *Dasein* que lida com entes que não ele próprio. Já a estrutura designada de *preocupação* (*Fürsorge*) é, como disse antes, um aspecto do cuidado quando tematizada a relação do *Dasein* não com outro ente intramundano, mas com outro *Dasein*. Quando o *Dasein* se depara com utensílios no mundo, que não foram feitos por ele, fica claro que outros *Daseins* habitam o mundo. O *Dasein*, assim, compreende que compartilha esse mundo e, por isso, é caracterizado como ser-com-outro (*Mitsein*).

É na cotidianidade que os outros aparecem. Mesmo que alguém esteja por um momento sozinho, o *Dasein* não é compreendido, ou melhor, não se compreende isoladamente, como um ser completamente separado dos outros. O cuidado do *Dasein* vai da ocupação com utensílios à preocupação para com outros. Isso mostra fortemente o avanço em relação a como o ser humano foi tematizado na tradição. A tematização sobre os outros, em Heidegger, não se dá a partir de um retorno ao sujeito que reflete sobre si, mas mostra que a autocompreensão do *Dasein* já se dá constatando que outros existem. Nisso é que nos faz pensar que o cuidado cumpre um papel de ruptura com a tradição.

Dessa maneira é que Heidegger pode chegar ao fim do §43 afirmando que *Dasein* não pode ser concebido a partir da realidade e da substancialidade, mas, antes, é o que dá fundamento a elas. Se fôssemos exigidos a responder qual seria a substância do ser humano, assevera o filósofo, ela seria a *existência*. O projeto de *Sein und Zeit*, na explicitação da *analítica existencial*, ainda não se completou, mas, ainda assim, com o que já foi exposto, foi possível encontrar o cuidado como ser do ser-no-mundo e sua delimitação diante da realidade. O *Dasein* pôde ser compreendido enquanto cuidado ocupado, reagindo às demandas do mundo prático. O *cuidado* como ser do *Dasein* o leva a se ocupar com utensílios, a ter relacionamentos e preocupar-se com outros seres humanos. Da maneira como *Sein und Zeit* foi organizado, tematicamente, foi possível observar que, primeiramente, o *cuidado* está na ordem das razões de demonstração, e, somente depois, o *Dasein* pôde se questionar sobre uma consciência.

Assim, a consciência não é, e nem pode ser, o fundamento do mundo, mas é fundamentada na facticidade. O *cuidado* possui anterioridade ao *cogito*. Pensar sobre os afazeres cotidianos acontece somente depois que se atua na cotidianidade. Já sempre se soube viver e lidar no mundo, e isso está na base do pressuposto heideggeriano, nos *Prolegomena*. Em *Sein und Zeit*, essa matriz de significatividade que é *mundo* ganhou uma maior determinação nas explicitações dos modos de ser do *Dasein*, especificamente o momento estrutural do *cuidado*. Somente assim foi possível pensar a realidade como um entrelaçamento entre *Dasein* e mundaneidade do mundo, *Dasein* como formador de mundo tanto quanto cooriginários a *mundo*. Esses elementos é que doam o sentido de realidade ao *Dasein*.

À guisa de conclusão

A presente investigação procurou explicitar o sentido de *realidade* para o filósofo Martin Heidegger, em um momento específico de sua produção intelectual, assim como se procurou esclarecer a estratégia por ele desenvolvida na superação do *problema da realidade*. Para alcançar esses objetivos, delineei, no primeiro capítulo, o *problema da realidade* a partir de sua concepção no período histórico da modernidade. Apresentei como René Descartes teve um papel central na configuração moderna desse problema filosófico. Ao pôr em relevo a subjetividade como ponto de partida para reflexão e, em seguida, apartá-la do mundo, Descartes deu o “tom” das investigações posteriores a ele na filosofia criando a necessidade de encontrar meios de provar a existência do mundo externo.

O problema da existência do mundo externo tornou-se um dos temas de preocupação na filosofia moderna, constituindo um dos núcleos do *problema da realidade*. Nesse delineamento, o problema pôde ser sumarizado como um problema de saber como se dá a relação do sujeito conhecedor com os objetos do mundo – o esquema sujeito-objeto. Ainda no primeiro capítulo, mostrei como a problemática da *realidade* permaneceu vicejante em ramos da filosofia contemporânea. Questões de como justificar uma crença (epistemologia) ocultam elementos da filosofia moderna do binômio sujeito-objeto. Problemas de justificação epistêmica, em abordagens *internalistas* ou *externalistas*, repõem, em uma perspectiva contemporânea, problemas tradicionalmente modernos. Também ligado ao *problema da realidade*, no esquema mente-mundo, uma generosa parte da filosofia da mente tem se ocupado em encontrar a relação da mente com o cérebro, da mente com os objetos “representados a partir do mundo exterior”.

Assim, foi possível compreender, no primeiro capítulo, que noções específicas foram introduzidas desde a modernidade até a epistemologia e a filosofia da mente contemporânea: a noção de representação exata, desenvolvida para dar conta da relação sujeito-objeto; uma exigência de *certeza* para haver conhecimento a partir de uma concepção em que um sujeito pode ou não receber adequadamente os dados dos sentidos; portanto, também, uma necessidade de *justificação* para o conhecimento; a busca por um fundamento apodítico ao conhecimento em

representações privilegiadas; a entronização da consciência como ponto de partida filosófico.

Com essas demonstrações foi possível verificar a presença de problemas da filosofia moderna, principalmente do *problema da realidade*, em suas diversas variações e desdobramentos, no interior do debate contemporâneo. Evidentemente, não concluímos disso que toda a epistemologia contemporânea e filosofia da mente estejam fadadas às limitações da modernidade. Nem a epistemologia, nem a filosofia da mente ocupam-se somente daqueles temas que salientamos no primeiro capítulo. Também não se limitam esses ramos filosóficos a abordagens matizadas pela modernidade. Contudo, está claro, desde o quadro que apresentamos, o caráter fortemente presente daquelas problemáticas modernas ainda hoje. Logo, tentativas de resolver tais problemas podem contribuir para o avanço da compreensão filosófica contemporânea.

É claro que também reconhecemos os esforços dentro da “filosofia analítica” para romper com alguns desses problemas oriundos da modernidade. Por exemplo, os esforços de Quine em mostrar a contingência da necessidade, ou o ataque de Sellars ao “mito do dado”, ou, ainda, a abordagem de Thomas Kuhn, na filosofia da ciência, contrapondo-se à concepção de que haja dados livres de teorias. Esses e outros esforços são relevantes, contudo, ainda são pontuais. Assim, são ataques a aspectos da filosofia moderna ainda presentes na filosofia contemporânea, mas que não põem em questão o paradigma moderno como um todo nos aspectos ainda presentes na filosofia hodierna. É com essa compreensão que buscamos, em Heidegger, a superação de um problema central da modernidade: o *problema da realidade*.

A filosofia de Heidegger mostrou-se como um tenaz esforço de recolocar as questões tradicionais e modernas sob um novo paradigma filosófico. Nessa perspectiva, expusemos, ainda no primeiro capítulo, os traços essenciais do desenvolvimento da posição de Heidegger frente à posição de Edmund Husserl. Dessa maneira, expusemos a interpretação heideggeriana da diferença entre sua filosofia e a de Husserl. Sob tal interpretação, Husserl ainda estava circunscrito à tradição moderna ao reduzir o mundo até a consciência. A importância da interpretação de Heidegger de sua própria filosofia não é tanto para saber se ele está,

ou não, com a razão, mas possibilita que possamos ver claramente qual é a diferença crucial entre as duas abordagens fenomenológicas.

A diferença da fenomenologia transcendental para a fenomenologia hermenêutica começa com o abandono da noção de consciência como lastro para a relação do ser humano com seu mundo. A concepção de Heidegger ao dar um caráter hermenêutico (no sentido de hermenêutica da facticidade) para a fenomenologia é sobretudo uma renúncia ao fundacionismo epistemológico advindo da modernidade. Não significa que Heidegger negue ao conhecimento algum tipo de “fundação”, porém, esse termo não pode mais significar os projetos de encontrar um ponto de partida para todo o conhecimento – um *fundamentum inconcussum*. Ao contrário, no paradigma heideggeriano, aqueles projetos epistemológicos de fundar o conhecimento tornam-se fúteis. Ou seja, não se busca mais, em Heidegger, uma explicação de como se dá a relação ser humano (sujeito) e o mundo (objeto). O entendimento de que não é mais preciso buscar essa relação, essa ponte, entre sujeito e objeto é o que dá sentido para a expressão “superação do esquema sujeito-objeto” e, conseqüentemente, a resolução do *problema da realidade*.

O construto ser-no-mundo é o passo central que Heidegger faz para a transformação da fenomenologia transcendental em fenomenologia hermenêutica. Não é mais a consciência o “lugar” em que radica a compreensão do mundo, nem a compreensão é uma mera faculdade da consciência, mas a concepção de que a *compreensão (Verstehen)* é constituinte do ser que *já sempre* se encontra no mundo – e, por isso mesmo, não precisa de provas para o mundo. O *mundo*, em Heidegger, passa a designar o horizonte prático de inteligibilidade. *Mundo* é compreendido como um “espaço” dotado de sentido, como um conceito que “transborda” os limites do empírico, como um conceito que designa uma estrutura existencial pertencente ao ser humano e que o acompanha para além do mundo como objetificação científica. Nesse sentido, *mundo* é essa instância de “fundamentação”, embora não por ser a base concreta da qual parte o conhecimento. É uma instância existencial da qual não se pode abdicar e nem ir além dela. Não há como retroceder para “algo anterior” a ser-no-mundo sem estar implicado sempre a *ser-no-mundo*. *Mundo* e, portanto, *ser-no-mundo*, são como espécies de matrizes em que todo o compreender e suas derivações (referir, designar, reconhecer, asseverar, significar etc.) originam-se.

É nesse fio condutor de exposição acerca do mundo, ser-no-mundo e mundaneidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*) que Heidegger elaborou os *Prolegomena*, que foi objeto de nossa investigação, no segundo capítulo. Essa obra apresenta a convergência e consolidação de várias teses que o filósofo vinha trabalhando nos anos anteriores de sua trajetória intelectual. Nos *Prolegomena*, Heidegger empreende a tarefa explícita de mostrar como superar o *problema da realidade* a partir do paradigma ontológico-hermenêutico. Inicialmente, pudemos perceber que há uma clara diferença entre a organização dos tópicos nos *Prolegomena* e em *Sein und Zeit*. Nos *Prolegomena*, o *problema da realidade* é enfrentado no capítulo concernente ao tema do *ser-no-mundo*, enquanto, em *Sein und Zeit*, é no capítulo do *cuidado* (*Sorge*) que o pensador o enfrenta. Disso, extraímos uma hipótese na conclusão do segundo capítulo de que a tônica, nos *Prolegomena*, quanto ao *problema da realidade* é o combate ao projeto cartesiano no esquema sujeito-objeto.

Nos *Prolegomena*, a articulação do *Dasein* com *mundo* é revelada pela descrição da *significativade* (*Bedeutsamkeit*), expondo, assim, a estrutura constitutiva da mundaneidade. A interpretação da realidade do mundo externo, da relação do sujeito com os objetos no mundo, é anterior a qualquer formulação teórica de “um mundo externo”. O que está atuando nessas afirmações heideggerianas é a noção de círculo hermenêutico, isto é, toda teoria já é sempre carregada de uma compreensão prévia ao que a teoria visa explicar. Em um âmbito ôntico, podemos falar que as teorias científicas são dependentes de dados observacionais. Contudo, não existem dados observacionais livres de pressupostos teóricos. Quer dizer, o ato perceptivo é uma atitude impregnada de “teoria”. A noção de *intencionalidade*, na fenomenologia, mostrava que não se podia falar em nenhum ato humano sem pressupor um *algo* para o qual o ato direcionava-se. Heidegger mostrou que esse pressuposto revelava um outro pressuposto mais originário: é preciso já ser em um mundo para que a intencionalidade ocorra.

A questão da significativade e do círculo hermenêutico para o tema da realidade evidencia uma articulação fundamental do “sujeito” com os “objetos” no mundo. O entendimento, aqui, é que não se pode abandonar a compreensão que temos do mundo organizado de sentido que nos rodeia. A compreensão é *já sempre* presente, atuante, não como uma declaração teórica, mas como algo que podemos

constatar no nível prático. Postular se há ou não um *mundo exterior* somente é possível porque se compreende o sentido de ‘*mundo*’ e de ‘*exterior*’ hauridos, justamente, na experiência com o mundo. Claro que, ao falarmos de “círculo”, ficamos com o receio de haver um deslize lógico na argumentação. O que torna essa exposição circular é o fato de a significatividade modificar a interpretação que o *Dasein* tem de mundo, do mesmo modo que a compreensão prévia de mundo pelo *Dasein* subdetermina a maneira como ele manipula os entes intramundanos.

Entretanto, não é um círculo vicioso. Conseguimos entender melhor esse círculo hermenêutico considerando situações em nível ôntico. Por exemplo, formulamos princípios gerais para agir em determinadas situações particulares. No entanto, esses princípios gerais são provisórios: podem ser revisados à luz de situações particulares que ponham em questão o princípio geral. Em uma situação assim, temos de reformar o princípio geral, mas, ao fazê-lo, outras situações particulares, não afetadas anteriormente pelo princípio geral, passam a ser afetadas. Algumas delas poderão desafiar novamente o princípio geral, e, assim, sucessivamente. Claramente, esse processo não é um círculo vicioso, e Heidegger transpõe esse modelo como uma espécie de *a priori* de todo o conhecimento. Não há nada “dado”, “puro”, ou, ainda, “não influenciado” por nossa atitude receptiva. O compreender é uma estrutura existencial do *Dasein* que permite a ocorrência do entendimento, da atitude teórica. Heidegger afirma que toda visão de mundo se funda na *compreensão*. A “intuição pura” perde sua primazia porque “intuição” (*Anschauung*) e “pensar” (*Denken*) são ambos derivados do compreender (*Verstehen*).²²⁶ Uma compreensão prévia é sempre pressuposta em todo ato cognitivo.

Em *Sein und Zeit*, o qual explicitamos no terceiro capítulo desta investigação, detalha-se mais esse *compreender* do que nos *Prolegomena*, em termos de posição-prévia (*Vorhabe*), visão-prévia (*Vorsicht*) e concepção-prévia (*Vorgriff*). Com a exposição que Heidegger faz da *compreensão*, fica claro o quanto ele se afastou da filosofia moderna e do esquematismo kantiano. Os elementos “*a priori*”, no conhecimento, não são *somente* “corrigíveis”. Se o fossem, estaríamos tratando de

²²⁶ *Sein und Zeit*, trad. Castilhos, p.419 [p.147].

uma ontologia de coisas, de objetos ou da natureza. Em Heidegger, aqueles elementos “*a priori*”, no conhecimento, são, *também*, pré-teóricos.

Assim, no nível ontológico do *compreender*, trata-se não de conhecimento, crença ou representação nos sentidos usados pela epistemologia. Não se pode falar de *conhecimento*, no sentido de apreensão de objetos, por uma consciência em nível ontológico. O conhecimento proposicional, como define a epistemologia, é, para Heidegger, derivado. O conhecimento é um “modo fundado” (*fundierten Modus*) no ser-no-mundo.²²⁷ Somente se pode falar em “ter conhecimento” porque o *Dasein* é ser-no-mundo. O conhecimento teórico, proposicional, cognitivo é *fundado* em pressupostos pré-cognitivos designados por Heidegger de *compreensão* e *interpretação*. O movimento que Heidegger efetuou na filosofia foi o de dar primazia para os âmbitos práticos e afetivos elevados a traços ontológicos fundamentais da existência do *Dasein*. É por essa recolocação da experiência cotidiana como elemento primordial, da qual partem sempre todas as pretensões teóricas e explicativas (inclusive aquelas de justificação e prova do mundo exterior), que o *problema da realidade* é tratado, em *Sein und Zeit*, não mais nos primeiros passos da analítica existencial, como nos *Prolegomena*.

Nos *Prolegomena*, foi alterada a ordem das razões que colocou a temática da *realidade* no capítulo concernente à explicitação do *Dasein* como ser-no-mundo. Lembramos que o escopo, nessa parte da obra, era mostrar como o conceito de *Dasein*, entendido como ser-no-mundo, superava a tradição cartesiana da consciência. O sujeito cartesiano não era o fundamento, mas algo derivado: o *cogito* é fundado no *mundo*. E o conceito de *mundo* é explicitado por meio das estruturas ontológicas de mundaneidade (*Weltlichkeit*), ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) e espacialidade (*Räumlichkeit*). Em *Sein und Zeit*, a temática da realidade é transposta para o capítulo do *cuidado* (*Sorge*), após explicitá-lo. Na conclusão do terceiro capítulo desta investigação, cogitamos a hipótese da relevância do *cuidado* para a superação do *problema da realidade*.

Mostramos, em diversos momentos, nesta pesquisa, que Heidegger, entre outras coisas, visava superar a noção de consciência como lastro do sujeito e ponto de partida de todo conhecimento. O *cuidado* como ser do *Dasein* é a estrutura de

²²⁷ *Sein und Zeit*, trad. Castilhos, p. 189 [p.60].

sentido anterior, prévio, originário à subjetividade, precisamente porque possui, como um de seus momentos estruturais, a *abertura (Erschlossenheit)*. É na abertura que a compreensão se dá, assim como o sentido. Não é mais, em Heidegger, a consciência a origem da qual se alcança o mundo exterior e que se poderia *justificá-lo*. *Sein und Zeit* faz uma inversão mais radical: o fato de experimentarmos algo como uma consciência pressupõe a facticidade da existência. Em termos fundamentais, o *mundo* não se reduz à consciência, porém, a consciência está submetida ao mundo. Se conhecimento não designa mais, em Heidegger, o conhecimento proposicional, então, primeiro se conhece o *mundo*, precisamente porque somos ser-no-mundo. Essa estratégia desfaz, inclusive, o problema mente-mundo, em nível ontológico, isto é, o problema mente-mundo não se põe em Heidegger.

A confirmação dessa relação “mente-mundo”, não mais nesses termos, se dá pela rede de conceitos existenciais-estruturais que compõem, cooriginariamente, o *cuidado*: abertura (*Erschlossenheit*), disposição afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*), queda (*Verfallen*) e discurso (*Rede*). Esses conceitos implicam uma experiência fundamental no *mundo*. Igualmente, os existenciais da *ocupação (Besorge)* e *preocupação (Fürsorge)* mostram como o *cuidado (Sorge)* se articula como ser-no-mundo. Portanto, tratar do problema da realidade exatamente após essas colocações torna mais claro como Heidegger pretende superar o problema. A instauração de um novo paradigma, para Heidegger, dissolve o problema do esquema sujeito-objeto tanto quanto do esquema mente-mundo. Se nos *Prolegomena* não estava clara a proposta de superação, inclusive para a relação mente-mundo como uma superação da subjetividade cartesiana, em *Sein und Zeit* é inequívoca.

A estratégia de Heidegger, um de nossos objetivos a elucidar, para a superação do *problema da realidade*, foi explicitada ao longo desta investigação e recapitulada em seus momentos axiais nesta conclusão. Após toda exposição realizada nesta pesquisa, podemos pretender resumir a estratégia heideggeriana dizendo que ela consiste, essencialmente, na mudança de paradigma da subjetividade para ser-no-mundo. A *intencionalidade* fenomenológica, tomada hermeneuticamente, evidencia uma articulação originária do ser que somos nós mesmos com o mundo que nos pertence desde sempre. Toda formulação teórica, inclusive do *problema da realidade*, somente se põe após facticamente “termos” a experiência de mundo – que descarta a necessidade de provas de um mundo exterior. Esse *descartar de provas*

não é arbitrário, mas uma atestação de que *mundo* é condição *sine qua non* para qualquer perguntar filosófico ou operar com objetos.

Com isso, recolocamos a questão com que principiamos esta pesquisa: qual o sentido de *realidade* para Heidegger? A preocupação, aqui, poderia, ainda, ser aquela que, originalmente, mobilizou a modernidade? A proposta de Heidegger pode ser designada de idealista ou de realista? Se, por força de uma obrigação, fôssemos coagidos a ter de enquadrar dessa maneira a proposta de superação heideggeriana, teríamos de afirmar que é um tipo de realismo moderado. Contudo, mesmo isso seria um erro. Ora, não pode ser um *realismo stricto sensu* porque sua estratégia recusou toda orientação por objetos ou coisas “da natureza”. Tentar compreender o ontológico partindo do ôntico é tarefa infrutífera, na concepção de Heidegger. Também não pode ser um tipo de *idealismo*, ainda que não se possa conceber entes sem um *Dasein* que os compreende como entes. Essas designações, *idealismo* e *realismo*, não podem descrever a proposta heideggeriana porque ambas se movem no paradigma de uma subjetividade, e, como vimos, a subjetividade é um modo derivado do ser-no-mundo.

Outro tipo de dúvida que leva a questionar a posição filosófica de Heidegger e colocar a pergunta de “que significa realidade para Heidegger” é: se “as coisas”, elas mesmas, a coisa-em-si, existem independentemente de o ser humano existir? Se existem independentemente do ser humano, então, Heidegger é realista. Se as coisas dependem do ser humano para existir, então, ele é um idealista. Podemos perceber que perguntar pelo sentido de realidade, dessa maneira, é repor a questão anterior acima. É preciso ser muito claro com a resposta a essas questões, pois parte do que impede epistemólogos considerarem a abordagem heideggeriana é justamente a obscuridade do texto heideggeriano e as respostas evasivas – ou tomadas como tais – dadas pelos intérpretes do filósofo. Os fenomenólogos não veem problemas nessas questões e expõem, por exemplo, a estratégia do ser-no-mundo. Um esforço no sentido de romper com a “tradição de mal-entendidos” da obra de Heidegger deve ser feito.

Heidegger não nega, em nenhum momento, que há “coisas” que independem da vontade do ser humano. Aliás, trata da resistividade dos entes intramundanos frente ao *Dasein* nas obras de Scheler e Dilthey. Em linguagem não heideggeriana, trata-se de compreender o fenômeno de que as coisas resistem à nossa vontade, que

são independentes de nós, nesse sentido, não obedecem às nossas vontades prontamente. Ele designa, nas obras que investigamos, aqui, por *entes puramente subsistentes (Vorhandenheit)*. Nesse sentido, ele poderia ser um realista. Todavia, sua estratégia foi justamente mostrar que não se pode assumir o simples subsistente (*Vorhanden*) como ponto de partida para o filosofar. Isso porque não chegamos a cogitar acerca de “como é a realidade?” ou “o que é o real?” sem que já tenhamos tomado consciência de coisas, de objetos. Essa é uma herança kantiana e do idealismo transcendental: somente chegamos às coisas pela consciência. A fenomenologia compreendeu esse ponto e partiu da consciência como o fundamento, mas afirmou que não existe “a consciência” sem que se diga “consciência de algo”. A intencionalidade marca uma passagem importante para não partimos diretamente de “meras coisas” (*bloÙe Dinge*).

Cada vez que o ser humano desenvolve hipóteses, cria teorias e mesmo se pergunta “que é a realidade?”, ele parte de uma consciência que sempre se dirige a algo. As teorias, as perguntas, somente são possíveis porque a consciência é intencional. Mas, dito desse modo, o problema de *como o sujeito representa na consciência as meras coisas* permanece. Heidegger, então, propõe um outro passo: não precisamos postular a consciência como fundamento para compreendermos o modo como desde sempre já lidamos com objetos subsistentes no mundo. De fato, podemos nos dar conta de que esse “conscientizar” é uma ocorrência posterior a “saber viver” no mundo. A facticidade é anterior à consciência, portanto. Nós, seres humanos, já sabemos lidar, manusear e manipular objetos e coisas *no* mundo muito antes de qualquer cogitação acerca disso. É por esse motivo que Heidegger desloca e desenvolve todo um novo vocabulário para expressar esse paradigma filosófico. Assim, usar os termos coisa, essência e substância remete sempre a uma carga semântica pesada que obscurece esse modo cotidiano de nos encontrarmos no mundo.

Por isso, é salientado que, ao modo da cotidianidade, não vemos coisas, mas *utensílios*. Nossa atitude no mundo é tomar as coisas como úteis e “coisas que estão aí”, à mão (*Zuhanden*) e que podemos manusear. É somente porque teorizamos sobre esses “à mão” que eles se tornam “coisas”. Dito de outro modo, é por pararmos de somente lidar com o mundo e passarmos ao modo derivado do *pensar* que vemos o

“à mão” como um *objeto*. E depois de vermos ele como objeto, como um “fora de mim”, “fora da minha consciência”, é que postulo que o mundo exterior precisa ser justificado para ser realidade e não mera representação. Uma dificuldade, aqui, é que pode parecer uma passagem arbitrária de Heidegger abandonar a consciência, já que nossas últimas descrições, aqui, estão estreitamente ligadas a noções de consciência. Porém, essa impressão se dá precisamente porque nessas descrições foram usadas palavras que carregam aquela carga semântica que já aludimos. Esse “ver” de nossa descrição não é um ver da consciência, não são imagens representadas na mente para agirmos depois. É preciso compreender, aqui, uma espécie de operar.

Heidegger parece visar um “saber operativo”, mas em nível fundamental, ontológico. A evidência de que a consciência é derivada de ser-no-mundo, *grosso modo*, está no fato de que ela, sendo intencional, exige o pressuposto do *mundo* já sempre articulado com o ser que somos nós mesmos. Não é possível nem questionar essa condição existencial sem tê-la pressuposto antes. Ser-no-mundo é o transcendental heideggeriano, para afirmá-lo de um modo kantiano. Então, “as coisas” existem independentemente do ser humano? Sim e não. Sim, porque ao resistirem ao *querer (Wollen)* e ao *desejar (Wünschen)* do ser humano *elas* se mostram em seu caráter de real, de ente subsistente, de ente que *já sempre* pertence ao mundo do qual também fazemos parte. Não, porque “as coisas” somente subsistem ao modo de nossa compreensão. “As coisas mesmas” é como nós as compreendemos.

Os múltiplos pontos de vista de um mesmo objeto, fenomenologicamente apreendido, são reduzidos à matriz de referência da significatividade do *mundo*. Mas *mundo* já como “parte” do ser humano, como articulação com o *Dasein*. Então, dizer que “as coisas mesmas” são como nós as compreendemos não faz com que percamos os objetos, embora pareça recair no idealismo ou relativismo. Quando a ciência física diz “a cadeira, *na realidade*, é um conjunto de átomos”, ela está usando o termo ‘realidade’ em um sentido impreciso e diverso de Heidegger. A ‘realidade’, para a física, nesse caso, reduz-se a objetos que compõem outro objeto. Mas continuam sendo objetos, coisas que nós compreendemos, e não algo mais fundamental, no sentido ontológico, *originário*. Somente mudamos a perspectiva. Poderemos “cavar” mais fundo na estrutura ôntica das coisas no mundo, até acharmos neutrinos, *bósons* e, talvez, quem sabe, até acharmos o “bloco de matéria” mais

básico que *compõe* todos os objetos. Nada disso muda o caráter ontológico de que compreendemos partículas atômicas também como entes.

Então, se o *Dasein* deixa de existir, o que existe ali, no que, por exemplo, designamos como um *bóson de Higgs*, uma subpartícula atômica? Essa pergunta perde o sentido, em Heidegger, porque se não houvesse um ser humano, um *Dasein*, não haveria um ente para ser compreendido. Mas isso não quer dizer que Heidegger diria que não haveria nada, que o ente subsistente desapareceria, ou o Universo se evaporaria na ausência do *Dasein*. Se fosse possível dizer algo com sentido de “o que haveria”, para Heidegger, teria de ser o *Ser*. Essa é a incógnita, para Heidegger, que o *Ser* (que ele designa, mais tarde, como *Seyn*), apesar de todo esforço filosófico de *Sein und Zeit*, permanece indefinido. Por isso, seus esforços estiveram em explicitar o *sentido de ser*, que pode ser mostrado através de quem *compreende ser*: nós mesmos. Somente faz sentido falar de objetos, de entes, de subsistência para nós, para o *Dasein*. Fora de nosso horizonte de compreensão, o ser não tem sentido. Essa é uma característica inultrapassável, incontornável: não podemos deixar de sermos um *Dasein* para compreender o que ser é de uma perspectiva fora do *Dasein* (de uma perspectiva de Deus, por exemplo).

Assim, podemos afirmar, de maneira sucinta, que *realidade (Realität)*, em Heidegger, tem o sentido de um modo de como o mundo se mostra para nós, seres humanos. Esse “modo de se mostrar” não é uma representação, mas um entrelaçamento, em nível ontológico, do ser humano com o mundo. Esse “entrelaçamento” não é um elo, ou ponte, mas a própria constituição tanto do ser humano quanto do mundo em um aspecto fundamental-ontológico. O *real (Realen)* é o ser do ente intramundano que se mostra como *realidade* por força de nossa constituição fundamental que aludi por “entrelaçamento” e que Heidegger designa por ser-no-mundo.

Referências bibliográficas

De Heidegger

Edições de *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe 2)

HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Transl. by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1962.

_____. *Being and Time*. Transl. by Joan Stambaugh. State University of New York Press series in contemporary continental philosophy. Albany, NY: SUNY, 1996.

_____. *El Ser y el Tiempo*. 2. ed. Trad. de José Gaos. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Sein und Zeit*. 19. auflag. Tübingen: Verlag, 2006.

_____. *Ser e Tempo*. Trad., org., notas e anexos de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Ser y Tiempo*. Trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

Edições dos *Prolegomena* (Gesamtausgabe 20)

_____. *History of the concept of Time: Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

Outras obras consultadas de Heidegger

_____. *The basic problems of phenomenology*. Transl. by Albert Hofstadter from Die Grundproblem der Phänomenologie, GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

_____. *Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo; Finitude; Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova a partir da Gesamtausgabe 29-30. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *The Concept of Time*. Transl. by William McNeil from GA 64: Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft juli 1924. Oxford; Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1992.

_____. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Transl. William McNeill and Nicholas Walker from Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, GA 29-30. Bloomington, Indiana: IUP, 1995.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Pról. y trad. de Jorge Uscatescu desde *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60. México: FCE, Siruela, 2006.

_____. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco A. Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Transl. by Richard Taft from *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 03. 5. ed. Bloomington, Indiana: IUP, 1997.

_____. "My Way to Phenomenology" transl. by Joan Stambaugh *In: HEIDEGGER, M. Philosophical and political writings*. Edited by Manfred Stassen. Collection The German Library. New York, NY: Continuum International, 2003. p. 70-76.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova a partir da Gesamtausgabe 24. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Que é Metafísica?* Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *Towards the Definition of Philosophy*. Transl. by Ted Sadler from GA56: *Zur Bestimmung der Philosophie*. New Brunswick, New Jersey: The Athlone, 2000.

De Husserl

HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. e introd. Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.

_____. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Transl. by Dorion Cairns. 7. auflag. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1982.

_____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana Gesammelte Werk, band 1. 2. auflag. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991.

_____. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Husserliana Gesammelte Werk, band 2. 2. auflag. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

Sobre Heidegger e Husserl

CAVALLÉ, M. *La sabiduría de la no-dualidad: Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*. Barcelona, España: Keirós, 2008.

COBB-STEVENS, Richard. "Two Stages in Husserl's Critique of Brentano's Theory of Judgment" *In: Études Phénoménologiques*. Bruxelles, t. XIV, n. 27-28, p. 193-212, 1998.

DREYFUS, H. *Ser-em-el-mundo*: comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Trad. Francisco Huneeus y Hector Orrego. Santiago del Chile: Cuatro Vientos, 2003.

FINK, E. *Introduction to the Logical Investigations: A Draft of a Preface to the Logical Investigations*. Transl. by Phillip J. Bossert and Curtis H. Peters. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975.

GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein um Zeit. Paris: Press Universitaire de France, 1994.

GADAMER, H.-G. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. M. A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. M. A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

HARMAN, G. *Heidegger explained: from phenomenon to thing*. Chicago; La Salle, Illinois: Open Court, 2007.

HELD, K. "Husserl's phenomenological method" In: WELTON, D. (ed.) *The new Husserl: a critical reader*. Transl. by Lanei Rodemeyer. Bloomington, Indiana: IUP, 2003.

KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles, California: University of California Press, 1993.

_____. "The Creativity of Translation and Its Universality in the Hermeneutic Process". In: *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Winter, v.2, n.3, pp.142-51, 1990-1991.

_____. "Why students of Heidegger will have to read Emil Lask" In: *Man and World*, n.28, p. 197-240. Dordrecht, Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1995.

PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. Félix Duque. 2. ed. Madri, España: Alianza, 1993. p.173.

STEIN, E. J. *Antropologia Filosófica*: Questões epistemológicas. Ijuí: Unijuí, 2009.

_____. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

_____. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

_____. "Compreender em vez de fundamentar: a hermenêutica filosófica de Gadamer". *Véritas*, Porto Alegre, v.47, n.185, p. 99-102, 2002.

_____. *Compreensão e finitude*: Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Col. Ensaios: Política e Filosofia. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. *Diferença e metafísica*: Ensaios sobre a desconstrução. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008.

_____. "Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica". In: *Véritas*, Porto Alegre, v.47, n.185, p. 21-34, 2002.

STEIN, E. *Epistemologia e crítica da modernidade*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 1997.

_____. *As ilusões da transparência: Dificuldades com o conceito de mundo da vida*. 2. ed. rev. e ampl. Coleção Filosofia, n. 44. Ijuí: Unijuí, 2012.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. 1ª reimpressão. Coleção Filosofia, n. 152. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

_____. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011.

_____. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2006.

_____. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____. *Racionalidade e Existência: o Ambiente Hermenêutico e as Ciências Humanas*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008.

_____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Sobre a Verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Col. Filosofia nº16. Ijuí: Unijuí, 2006.

_____. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Unijuí, 2014.

TAYLOR, C. *Heidegger's analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. New York: Cambridge University Press, 2003.

VIGO, A. G. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

YÁÑEZ, A. X. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su caminho a Ser y Tiempo*. Colonia San Rafael, México: Plaza y Valdés, 2004.

ZARADER, M. *Lire Être et Temps de Heidegger: Un commentaire de la première section*. Collection Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 2012.

Demais obras consultadas

ALBUQUERQUE, L. M. B. de. *Sujeito e realidade na ciência moderna*. São Paulo: Annablume, 2003.

ALSTON, W. P. *A sensible metaphysical realism*. The Aquinas Lectures. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.

_____. *Beyond "justification": dimensions of epistemic evaluation*. Ithaca, NY: Cornell University, 2005.

_____. *Epistemic Justification: Essays in the theory of knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

- AUDI, R. *Belief, justification and knowledge*. California: Wadsworth, 1988.
- _____. *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. 2. ed. New York, NY: Routledge, 2004.
- _____. *The structure of justification*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução, textos adicionais e notas por Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2006.
- _____. *Órganon*. Trad. Edson Bini. 2. ed. Bauru, SP: Edipro, 2010.
- AYER, A. J. *Hume: A very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2000.
- BONJOUR, L. *Epistemology: classic problems and contemporary responses*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.
- _____. *The structure of empirical knowledge*. Cambridge: Harvard University, 1985.
- BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Transl. A. C. Rancurello, D.B. Terrell and L.L. McAlister. Collection International Library of Philosophy. New York, NY: Routledge, 1995.
- BRUECKNER, A. *Essays on skepticism*. Oxford: Oxford University, 2010.
- BUNGE, M. *Caçando a realidade: A luta pelo realismo*. Trad. Gita K. Guinsburg. Série Big Bang. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. *Teoria e realidade*. Trad. Gita K. Guinsburg. Coleção Debates, n. 72. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- CARNAP, R. *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. Translated by Rolf A. Georg. Chicago; La Salle: Open Court, 2005.
- CASANOVA, C. A. *Física e realidade: Reflexões metafísicas sobre ciência natural*. Trad. Raphael D. M. de Paola. Campinas, SP: Vide, 2013.
- CHURCHLAND, P. M. *Matéria e Consciência: Uma introdução contemporânea à Filosofia da Mente*. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: UNESP, 2004.
- COTTINGHAM, J. "Descartes: Metaphysics and the philosophy of mind" In: PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. (Eds.) *Routledge History of Philosophy*. Vol.4: Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. London: Routledge, 1993.
- DANCY, J. *Epistemologia contemporânea*. Trad. Teresa Louro Peres. Lisboa: Edições 70, 1985.
- DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. New York: Oxford University Press, 2001.

DEROSE, K. "Contextualismo: explicação e defesa" *In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) Compêndio de Epistemologia*. Trans. Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008. p.297-324.

DESCARTES, R. *Obras Escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Guita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DILTHEY, W. *Introduction to the Human Sciences*. Trad. Rudolf A. Makkreel. Selected Works, v.1. Princeton, New Jersey: PUP, 1989.

EVERSON, S. *Epistemology*. Cambridge, UK: Cambridge University, 1990.

FELDMAN, R. *Epistemology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003.

FOLEY, R. "Conceptual Diversity in Epistemology" *In: MOSER, Paul K. (Ed.). The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: OUP, 2002; pp. 177-203.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FRAUWALLNER, E. *History of Indian Philosophy*. v.1: The philosophy of the Veda and of the epic; Buddha and Jina; The samkhia and the classical yoga-system. Transl. V. M. Bedekar. Delhi, Patna, Varanasi: Motilal Banarsidass, 1997.

_____. *History of Indian Philosophy*. v.2: The nature-philosophical schools and Vaisesika system; The system of Jaina; The materialism. Transl. V. M. Bedekar. Delhi, Patna, Varanasi: Motilal Banarsidass, 1997.

GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GODOY, E. C. "Algumas anotações sobre o juízo em Hume" *In: Barbarói Revista de Filosofia*, Santa Cruz do Sul, n.35, ago/dez., 2011.

GOLDMAN, Alvin. "What is Justified Belief?" *In: PAPPAS, George (Ed.). Justification and knowledge: new studies in epistemology*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

HARTAMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HUEMER, M. *Epistemology: contemporary readings*. London: Routledge, 2002.

HUME, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Trad., intro. Y notas de Félix Duque. Madrid: Orbis, 1984.

JACOBSON, A. J. "David Hume on human understanding" *In: PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. (Eds.) Routledge History of Philosophy*. v.5: British Philosophy and the Age of Enlightenment. London: Routledge, 1993.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos a partir da edição crítica de Raymund Schmidt, Academia de Berlim e Ernst Cassirer de Kritik der reinen Vernunft. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. Lisboa: Edições 70, 1988.

- KORNBLITH, H. *Epistemology: internalism and externalism*. Malden: Blackwell, 2001.
- KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- LEHRER, K. *Theory of knowledge*. 2. ed. Boulder: Westview, 2000.
- LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Edmundo O'Gorman. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- MCDOWELL, J. *Mente e Mundo*. Trad. João V. Gallerani. Ensaio introdutório de Hillan Bensusan. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005.
- MONTEIRO, J. P. *Realidade e Cognição*. São Paulo: Discurso Editorial; UNESP, 2006.
- MOSER, P. K. (Ed.). *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: OUP, 2002.
- _____. "Realismo, objetividade e ceticismo" In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) *Compêndio de Epistemologia*. Trads. Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008. p.117-152.
- MURCHO, D. "Compreender as críticas à filosofia analítica". In: *Crítica na Rede*. Acessado em 17 de abril de 2013. Disponível em < <http://criticanarede.com/ed2.html>>.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- PAPPAS, George (Ed.). *Justification and knowledge: new studies in epistemology*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.
- POLLOCK, J. L. *Contemporary theories of knowledge*. 2. ed. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.
- PUTNAM, H. *O colapso da verdade e outros ensaios*. Trad. Pablo Mariconda; Sylvia Garcia. Coleção Filosofia e História da Ciência. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.
- _____. *A tripla corda: Mente, Corpo e Mundo*. Trad. Lígia Teopisto. Coleção Pensamento e Filosofia, n. 87. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- RECANATI, F. "Pela filosofia analítica". In: *Crítica na Rede*. Acessado em 17 de abril de 2013. Disponível em < http://criticanarede.com/filos_pelafil.html >.
- RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1992.
- _____. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Trads. Cristina Magro; Antonio Marcos Pereira. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München: Nymphenburger, 1947.

_____. *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de um personalismo ético*. Trad. Hilário Rodríguez Sanz. Introd. Juan Palacios. 3. ed. Madrid: Caparrós, 2001.

SOSA, E. "Ceticismo e a divisão interior/exterior" *In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) Compêndio de Epistemologia*. Trads. Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008. p. 233-252.

_____.; GRECO, J. (orgs.) *Compêndio de Epistemologia*. Trad. Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008.

TIPTON, I. "Locke: Knowledge and its limits" *In: PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. (Eds.) Routledge History of Philosophy*. v.5: British Philosophy and the Age of Enlightenment. London: Routledge, 1993.

TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Org. trads. Mario Fleig. Ijuí: Unijuí, 1992.

_____. *Autoconciencia y Autodeterminación: Una interpretación lingüístico-analítica*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WILLIAMS, M. "Ceticismo" *In: SOSA, E.; GRECO, J. (org.) Compêndio de Epistemologia*. Trads. Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008. p. 65-116.

ZARKA, Y. C. *L'autre voie de la subjectivité: six études sur le sujet et le droit naturel au XVII^e siècle*. Collection Le grenier à sel. Paris: Beauchesne, 2000.