

Recebido em fev. 2010  
Aprovado em mai. 2010

## POR UMA FENOMENOLOGIA DO CONHECIMENTO

CEZAR LUÍS SEIBT \*

### RESUMO

Teorias do conhecimento são estratégias que buscam estabelecer para o conhecimento algum tipo de fundamentação, garantir que o que o sujeito diz do objeto corresponda à realidade. Mas elas mesmas são teorias, tão contingentes como quem as estabelece. O texto pretende mostrar a contribuição de Martin Heidegger para essa questão, apontando a fenomenologia hermenêutica como exercício de superação da teoria e descrição do modo de ser cotidiano e fático dentro do qual acontece qualquer comportamento teórico. Neste exercício pode-se encontrar o solo originário onde há a possibilidade de superar as dicotomias que resultam das teorizações tradicionais.

### PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia hermenêutica. Fenomenologia do conhecimento. Teoria. Compreensão. Heidegger.

### ABSTRACT

Theories of knowledge are strategies that seek to establish some kind of reasons for the knowledge, ensure that what the subject says from the object is appropriate to it. But they are themselves theories, as contingent as the one that established them. The text attempts to show the contribution of Martin Heidegger to this question, pointing the phenomenological hermeneutic as an exercise to overcoming the theory and description of the everydayness and facticity in which any theoretical behavior happens. In this exercise appears the original soil in which we can find the possibility of overcoming the dichotomies that result from traditional theories.

### KEYWORDS

Hermeneutical Phenomenology. Knowledge Phenomenology. Theory. Comprehension. Heidegger.

---

\* Docente UFPA – Campus Cametá – Doutor em Filosofia.



## CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

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

Além do mais, cotidianamente e em geral, o conhecimento não é um problema que ocupe as pessoas. Pensamos e agimos como se não houvesse o que questionar, como se conhecer fosse uma postura óbvia e não oferecesse maiores dificuldades. Presos aos conteúdos do conhecer, não deixamos o próprio fenômeno do conhecer aparecer ou tornar-se problemático. Considera-se, inclusive, totalmente desnecessário perguntar por coisas tão distantes das preocupações cotidianas, dos envolvimento práticos em que cada um está absorto. No entanto, por detrás dessa tranqüilidade, se voltarmos nosso olhar para o próprio fenômeno, encontraremos problemas dos quais só com

muita dificuldade iremos nos libertar. E, provavelmente, daremos uma solução que não terá nenhuma garantia última de verdade, mas que será a solução que irá nos parecer mais conveniente e convincente.

Embora, ao longo da história da filosofia, o conhecimento tenha sido objeto de longas, delicadas e profundas discussões, não se alcançou nenhuma resposta definitiva para a inquirição em torno da validade, dos limites, das possibilidades e da sua justificação. Poderíamos, por isso, nos perguntar se tem sentido continuar a investigação se o que poderemos encontrar sejam, provavelmente, somente outras alternativas teóricas que terão o mesmo caráter provisório ou questionável das que temos até agora.

Iremos nos deparar com questões um tanto difíceis, tais como ter de explicar por que não conseguimos alcançar um porto seguro para ancorar nossa busca por certeza e verdade. Ou será que temos de aceitar essa condição? Onde encontrar uma explicação para essa nossa condição de produtores (formuladores) de teorias? Há algum tipo de explicação para esta nossa condição? Dito de outra forma, nossa condição errante no âmbito do conhecimento não ensina algo sobre nós mesmos, não nos mostra como somos enquanto entes que conhecem? O que há de problemático com a relação 'conhecedor' e 'conhecido'? Com essas questões, direta ou indiretamente, estaremos nos ocupando. Enfim, o ser humano conhece. Existe conhecendo. Transcende, não está preso na imanência da natureza. Essa transcendência é abertura. Pode dizer 'sim' e 'não', posicionar-se. Poder posicionar-se é estar posto diante de alternativas, justificar, fundamentar.

## I

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

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

fundo) dentro do qual as coisas podem ser isto ou aquilo. As coisas acontecem e se dão dentro do horizonte (nenhum ente é possível fora do horizonte), mas o horizonte não fica em evidência, se esconde na manifestação do ente. Sustenta o que se dá, lhe dá sentido, mas se mantém fora do foco de atenção.

Trata-se do nível transcendental, mas não do transcendental clássico de Kant. Um transcendental historicizado, temporalizado, circunstanciado, que é um modo possível de ser do *Dasein*, tal como aparece na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. Kant perguntou pelas condições da cognição, pelo 'aparelho mental', pelas condições *a priori* da mente humana, pelas quais a ciência moderna é possível. Tinha como pano de fundo o ideal da modernidade que alcançou o sucesso esperado no âmbito do conhecimento dos objetos através da matemática e da física. Não estamos perguntando por essas condições da cognição humana, mas pelo ser mesmo do conhecer que, dado seu modo de ser, exige uma atenção especial e irrecusável para o modo de ser do ente que conhece.

Perguntamos por algo que possa permitir certa unidade diante das diversas possibilidades que se abrem para a compreensão das explicações sobre o conhecimento realizadas na história. Ela (história) se esforça em justificar e fundamentar o fenômeno do 'conhecimento' através de diversas teorias que concorrem entre si. Mas não apresenta um horizonte prévio ou solo primário que explique essa diversidade possível de teorias. Esforça-se por construir pontes que tentam unir o mundo e a consciência. Não é difícil notar que, em relação ao conhecimento, não há unanimidade quanto à sua possibilidade, origem, fundamento ou

essência. O que temos são diversas teorias que se sucedem e se apresentam como explicação que pretende melhor dar conta do fenômeno. Uma teoria não é um fato, mas uma interpretação de um fenômeno determinado. Ou seja, uma teoria do conhecimento é uma possível explicação ou interpretação filosófica do conhecimento humano.

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

Kant, como mostra Heidegger (1998, § 43), afirmou que é uma pena ainda não termos encontrado a ponte que une a consciência e o mundo, a garantia para

a realidade exterior. Para Heidegger, entretanto, é insensato que tal ponte ou prova ainda seja buscada através da priorização de um ou outro dos elementos da relação cognoscitiva. É mais produtivo indagar pelo solo prévio no qual se enraízam as diversas possibilidades teóricas.

Não se trata de oferecer mais uma teoria concorrente para as diversas já existentes, mas investigar o que precede todas elas. Não está em jogo nenhum juízo de valor, nenhuma depreciação, mas unicamente a pretensão de conquistar o próprio ser de possibilidade. A ciência, a teologia, o senso comum e as diversas teorias que se desenvolvem no seio de cada uma dessas áreas continuam tendo seu valor na justificação do conhecimento dos objetos e continuam sendo importantes para a exploração e compreensão do mundo de objetos e nos sucessos práticos. Mas, diante do descortinar do pré-teórico, do mundo prático do qual elas emergem, elas perdem seu caráter quase inquestionável para assumir a sua condição finita. O conhecimento liga-se à finitude. Isso significa que o conhecimento tem história.

Aos poucos foi sendo gestado o modelo que na modernidade se tornou praticamente hegemônico, apesar das diversas manifestações possíveis dentro desse modelo. Já em Platão, na antiguidade, podemos encontrar a diferenciação entre saber, acreditar e opinar, temas principais do problema do conhecimento enfrentado por ele e por seus contemporâneos. Saber algo é possuir ‘crença verdadeira fundamentada’, tal como soa a definição tripartite de Platão. A crença, por si só, não significa ainda conhecimento, pois precisa do acréscimo do adjetivo ‘fundamentada’. Simplesmente acreditar é

tomar algo por verdade, sem, no entanto, saber. Por isso, “somente quando a crença é fundada na verdade, falamos de um saber” (Gabriel, in PIEPER, 1998, p. 58).

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

O pensamento desenvolvido por Martin Heidegger nos anos 20 pode ajudar a recuperar um papel fundamental para a filosofia diante dos diversos conhecimentos especializados e autorizar uma postura cautelosa e crítica no contexto científico e técnico em que vivemos hoje, ou seja, encaminhar para além da objetificação. Trata-se de investigar a possibilidade de nos libertar da captura em que nos situamos quando a visão do conhecimento é determinada a partir de alguma teoria que tenha alcançado algum sucesso (hoje uma visão do conhecimento como cálculo).

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

O projeto heideggeriano em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1998) propõe duas tarefas fundamentais anunciadas no segundo capítulo da introdução: primeiro uma interpretação do ente *Dasein* para liberar o horizonte da pergunta ontológica pelo ser e, segundo, uma destruição da metafísica, no sentido de uma desconstrução do edifício teórico da tradição que sustenta o pensamento ocidental. Para poder recolocar o problema do ser (problema ontológico) precisa colocar em questão um determinado ente (problema ôntico), a partir do qual tem sentido falar em sentido do ser. O sentido do ser não é algo que paira no ar, imune ao tempo e às circunstâncias, mas tem seu lugar num ente determinado, que precisa ser ex-posto, liberado para seu modo originário de ser para que, assim, a investigação sobre o sentido do ser em geral possa encontrar seu solo e ter continuidade.

Aqui podemos nos lembrar das três questões metafísicas de Kant (Cf. 1999, p. 478): o que podemos conhecer, esperar e fazer, só terá uma resposta satisfatória quando uma quarta questão tiver sido respondida: o que é o homem? Os limites e possibilidades do conhecimento só poderão ser apresentados na medida em que, do ente que conhece, se expuserem seus limites e possibilidades. Uma 'antropologia', mas de cunho fenomenológico e hermenêutico, é pressuposto para uma teoria do conhecimento, o que significa uma mudança fundamental em relação à tradição.

Embora o propósito maior de Heidegger não seja realizar uma antropologia, a analítica existencial significa uma apresentação do fenômeno humano a partir de um

horizonte totalmente novo. O objetivo explícito de tal descrição não é a construção de uma antropologia, mas o exercício no qual se conquista um novo horizonte para a questão ontológica. Dentro desse projeto amplo se faz necessário investigar a condição preliminar, ou seja, descobrir o ente que compreende o ser. Isso não implica no menosprezo de todas as noções tradicionais de ser humano, mas na reconquista daquilo que se encobriu nas noções tradicionais e que as sustenta faticamente. O binômio velamento-desvelamento será um termo fundamental no desenvolvimento de *Ser e Tempo* e revela a intenção do autor de ir para além do que está disponível ou cotidianamente revelado.

Temos uma noção cotidianamente disponível do que seja o ser, verdade, ser humano, conhecimento, liberdade, entre outros conceitos fundamentais. Heidegger avançou no sentido de não repetir tais conceitos e nem procurar sínteses entre as teorias por eles produzidas. Ele pretende alcançar, pela investigação fenomenológica, os fenômenos originários. Dito de outro modo, quer poder descrever o modo de ser do ente a partir de onde essas noções têm algum sentido para assim poder também encarar originariamente esses outros fenômenos. A questão é: qual é o modo de ser do ente que compreende o ser, que conhece? A resposta a essa questão permitirá encarar de forma nova e originária os fenômenos ligados a esse ente. Anuncia-se o transcendental ligado à compreensão, modo de ser do *Dasein*. Um transcendental enquanto modo de ser temporal, temporalidade ou, como afirma Stein, “um princípio ativo de organização” que leva a filosofia a

“trabalhar com uma racionalidade que nasce da condição de ser-no-mundo do ser-aí como cuidado cujo sentido é temporalidade e que é a condição de possibilidade do sentido do ser em geral que se dá no horizonte do tempo como temporalidade” (2002, p. 93). E o originário é a faticidade indepassável, aquele modo de ser de um ente situado no mundo e que já sempre compreende o ser. Originário não é nenhuma abstração teórica. Originária é a abertura fática do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. A intenção fenomenológica do retorno às coisas elas mesmas agora é uma descrição que busca desocultar o que se esconde na manifestação das coisas, a sua condição de possibilidade existencial.

## II

A obra de Heidegger, pela sua originalidade, profundidade, abrangência e pelos desafios inéditos propostos, mas também pelos seus aspectos polêmicos, marcou o pensamento do século passado e continua provocando reflexões nas mais diversas áreas do conhecimento. As tradicionais teorias do conhecimento poderão encontrar nele uma investigação sobre o solo que as permite e fecunda. Para alcançar esse solo (originário) será necessário realizar uma desconstrução que penetre e atravesse as grossas paredes e pisos das teorias tradicionais para verificar o fundamento. Mas o fundamento não poderá ser uma nova teoria, mas um modo de ser. Conhecer é um modo de ser do *Dasein*. E *Dasein* é ser-no-mundo. Esse modo de ser-no-mundo possibilita e, ao mesmo tempo, limita o conhecimento. A relação sujeito-objeto deverá aproximar-se de suas

raízes e poderá encontrar a si mesma enquanto possibilidade.

Poderíamos dizer que o caminho de pensamento de Heidegger permite descortinar o horizonte no qual se encenam as diversas teorias. Isso significa certo desvencilhar-se da proximidade envolvente da teoria e dos objetos, que possibilita situar-se a uma distância, mas que é a distância condição de possibilidade de qualquer teoria. Essa distância é também uma proximidade, no sentido de aproximar o esquecido na obviedade da cotidianidade. Um exercício de aproximação da faticidade, da existência, para ter suficiente distância para perceber que os modos históricos e concretos de conhecer têm uma proximidade essencial com o modo de ser-no-mundo do *Dasein*.

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

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

Heidegger pode então pretender ir além ou repreender Kant ao dizer que o escândalo da filosofia (de que falamos antes) não está no fato de ainda não se ter encontrado a prova da realidade exterior, mas no fato de que sempre ainda se espera e tenta realizar tais provas. Diz Heidegger, “Kant chama ‘escândalo da filosofia e da razão humana universal’ a falta de uma demonstração peremptória da ‘existência das coisas fora de nós’, que seja capaz de eliminar todo ceticismo” (1998, p. 224). O problema da justificação, da prova, está ligado às tradicionais divergências. Mas não é preciso uma ponte, um terceiro elemento, a representação, para unir os dois extremos da consciência e do mundo. O estar-sendo-em

é um *a priori* para qualquer relação determinada. Dito de outra forma, os entes não comparecem através de algum olho objetivo, separado, externo, independente, mas sim aparecem para o *Dasein* na sua ocupação, ocupação na qual ele mesmo se compreende. O mundo aparece ou comparece na ocupação. *Dasein* só pode ser nesta ocupação e não enquanto ente puro que tenha qualquer percepção pura. A fenomenologia ensina que a consciência é sempre consciência de alguma coisa e, portanto, não uma entidade abstrata e prévia ao mundo, diferente do 'eu' cartesiano e da 'razão pura' kantiana.

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

O conhecimento acontece sempre a partir do ser-no-mundo, na relação com as coisas e na contingência dessa relação, na qual se constitui mundo e conhecimento sobre o mundo, onde é possível separar teoricamente a consciência e o mundo. O problema a ser investigado é o encobrimento dessa relação originária. Como nota Blackburn, o "teorizar envolve o impossível ato de sair fora da própria pele e alegar um ponto de vista 'transcendental', um posicionamento de onde podemos

pesquisar a relação entre nossos pensamentos e os fatos que esperamos descrever” (2006, p. 178).

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

Heidegger não toma a consciência e o mundo como pressupostos simplesmente dados. Há que investigar o ser da consciência e do mundo. Nesse trabalho verifica-se que a consciência é consciência do mundo, dos entes, das relações, do que se dá na abertura do mundo. Não há uma consciência como algo objetivo, uma entidade separada que sai de si para alcançar o mundo. Consciência o é enquanto consciência do mundo, do que comparece. Entender, compreender, saber, o é sempre de algo que constitui o próprio entender, compreender, saber. A consciência não é algo separado daquilo de que é consciência. E ela é consciência de mundo, da abertura do mundo e das possibilidades que nesta abertura acontecem e comparecem.

### III

E o que é o mundo, do qual a consciência é consciência? Mundo, como Heidegger o apresenta, também não é um ente objetivo, ou o conjunto dos entes da natureza ou produtos humanos, mas a abertura que acontece no e com o *Dasein* (Heidegger evita o termo

consciência). Heidegger (GA 21, 2004, p. 285) também fala em 'atenção', 'atenção a', um 'olhar dirigido para' (*Hinblick auf – Worauf des Hinblicks*), aquilo que prende a atenção e que ordena o olhar previamente. Ordenar é ordenar 'em atenção a'. "A atenção é indeterminada, mas constitutiva da ordenação" (HEIDEGGER, GA 21, 2004, p. 284), de colocar ordem na desordem, na experiência do múltiplo. O mundo aparece quando a própria atenção se vê enquanto atenção, quando se sabe da atenção. Quando não se está simplesmente atento aos entes e envolvimentos da lida, mas a atenção se torna alvo da atenção. A atenção, que permanece atemática na ordenação, torna-se 'sabida'. Dito melhor ainda, quando a abertura se vê enquanto abertura e não se perde na atenção aos entes que aparecem dentro da abertura, então há uma passagem para o mundo e não mais fuga do mundo. Com isso fica claro que a fuga do mundo não é fuga de algum objeto, de algum lugar ou tempo, mas da própria abertura, do mundo enquanto mundo, da mundanidade do mundo e da angústia que dela resulta.

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

O mundo, esta abertura atemática, pré-teórica, é o horizonte no qual vivemos e somos. Movemo-nos num universo em que já sempre compreendemos o ser e compreendemos a nós mesmos. É nele que se sustentam todas as possibilidades e onde se encontram também os limites do conhecimento e dos modos de ser do *Dasein*. Ao mesmo tempo, isso mostra o problema do tempo, da temporalidade. Não se trata de partir do eterno, do atemporal, do infinito, para caracterizar o ser humano e seus comportamentos, mas, enquanto filosofia, tomar a situação radical e contingente da faticidade como ponto de partida. Para que a investigação volte às coisas mesmas, há que partir não dos dogmas que marcam a compreensão metafísica de pessoa, espírito, e sim partir da estrutura mesma do ser. Por isso, 'ser' e 'tempo'.

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

Ao longo da história, como já dissemos, diversas alternativas de fundamentação foram construídas a partir da relação cognoscitiva sujeito e objeto (objetivismo e subjetivismo, realismo e idealismo). Essa diversidade de posições que fundamentam o conhecimento tem tendência geral à absolutização, à generalização. Produzem, a seu modo, resultados que satisfazem, mas precisam sempre fazer de conta que estão em solo seguro. Não podem perguntar por aquilo mesmo que possibilita a diversidade de posições, pois isso as relativizaria. Permanecem, por isso, presas a uma lógica ou argumentação que se fecha sobre si mesma, dentro de um sistema lógico que nega a sua origem pré-lógica, pré-teórica, pré-compreensiva. Mas sua origem ou raiz é a vivência, a faticidade, o lugar originário, a pré-compreensão, portanto, algo a mais e prévio às evidências teóricas e explicações lógicas.

O pensamento do nosso autor aponta para o 'algo a mais' que está presente na questão do conhecimento, que não se resolve nas Teorias do Conhecimento. Um 'mais' do qual as Teorias do Conhecimento não dão conta, que é a estrutura prévia de inteligibilidade, a pré-compreensão que estrutura, possibilita e, ao mesmo tempo, limita o conhecimento humano. Como tal, reconduz o conhecer para a finitude. Neste processo a argumentação não se fecha num sistema ou num silogismo rigoroso, pois lida com pressuposições, com um fundo que não se esgota, que age constantemente no pensamento. Estaremos, por isso, envolvidos num círculo hermenêutico, numa argumentação que não pode se desvencilhar das pressuposições, mas precisa explicitá-las para torná-las próprias.

Causa-nos espanto a possível diversidade de posicionamentos diante do fenômeno do conhecimento. Essa diversidade se enraíza no solo prévio às dicotomias. Pode-se encontrar em Martin Heidegger uma reflexão que se movimenta para trás das teorias e que descortina o horizonte no qual estas se produzem, um novo paradigma que consegue desvencilhar-se das construções teóricas e aproximar-se do fenômeno do conhecimento na sua originariedade. Tal é possível pela introdução do nível ontológico, no qual o pensamento de Heidegger se move.

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

Há uma dupla estrutura em que acontece o conhecer. Estamos, por um lado, envolvidos com os entes e com a realidade, temos teorias explicativas do que são e como funcionam. A princípio e normalmente estamos capturados neste envolvimento. Por outro lado, neste envolvimento capturado não nos damos mais conta das condições primárias em que tal envolvimento é possível, ou seja, do nosso modo de ser tal que podemos conhecer teoricamente algo. Esse é o outro nível da estrutura, que

Heidegger chama de ontológico. Na diferença ontológica é que aparecem esses dois horizontes, um ligado intimamente ao outro, na medida em que não há o ôntico sem o ontológico e vice-versa. O ontológico não é uma condição objetiva, atemporal, eterna, modelo universal de apreensão da realidade, mas se constitui no próprio envolvimento, constituindo o fundamento finito a partir de onde o mesmo envolvimento é compreendido e faz sentido.

L M

L 31 M

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*. Chile: Editorial Universitária, 1998.

\_\_\_\_\_. *Logik. Die Fragen nach der Wahrheit* (GA21 - Wintersemester 1925/26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

PIEPER, Annemarie (org.). *Philosophische disziplinen – ein Handbuch*. Leipzig: Reclam Verlag, 2004.

KANT. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 1999.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

L M

L 32 M