

Primazia ontológica e intuitividade

Igor Sant'Anna Resende¹

Resumo

Neste artigo procura-se responder ao desafio da leitura de Heidegger no que concerne à possibilidade de uma relação entre ontologia e ética. O autor investiga a possibilidade da colocação do problema de tal relação, privilegiando a noção heideggeriana de liberdade.

Abstract

This article tries to answer the challenge of reading Heidegger and discovering an eventual relation between Ontology and Ethics. The author investigates the possibility of posing the problem of such a relation, emphasizing the Heideggerian notion of freedom.

Introdução

Um grande desafio à leitura de Heidegger, nos nossos dias, é a dificuldade de estabelecer-se, com precisão, de que forma sua ontologia se relaciona com questões éticas e de teoria do conhecimento. O método fenomenológico, da forma como é utilizado pelo filósofo, pressupõe a possibilidade de procedimentos lingüísticos não empíricos que levariam a uma compreensão da essência de diversos fenômenos. Tal atitude diante da racionalidade humana pode ser encarada como uma maneira obscura de explicitar-se a relação entre o homem e o mundo no qual vive.

Se há ou não uma tal obscuridade é uma questão filosófica que, enquanto tal, não será provavelmente jamais respondida de forma unânime. O que pretendo fazer nestas páginas não é, portanto, determinar fatos a respeito da filosofia de Martin Heidegger, mas apenas discutir uma possível interpretação de alguns momentos de sua filosofia que, segundo a própria interpretação aqui proposta, dizem respeito diretamente às questões levantadas anteriormente.

Um pressuposto deste trabalho é o de que o seu autor, por não ser Martin Heidegger, jamais terá uma visão de mundo exatamente idêntica à do filósofo alemão, o que impede uma reconstituição impessoal de seu trabalho, por mais bem documentado que este se apresente. Dessa forma, a discussão aqui conduzida não diz respeito unicamente aos conceitos explicitamente

1. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

discutidos, mas também à própria possibilidade de uma realização de tal discussão que, ao ser assumida, já implica uma série de questões filosóficas que não serão abordadas devido à extensão do trabalho. Caberá ao leitor crítico, portanto, a percepção mais profunda da maneira como esta breve discussão se insere em questões filosóficas mais globais — já que um excessivo esforço no sentido da explicitação de pressupostos levaria o tamanho do trabalho além do ponto da viabilidade, sendo ainda impossível uma explicitação definitiva de todos os pressupostos que condicionam a existência de qualquer discussão, dada a própria natureza da nossa linguagem.

A determinação do conhecimento pela ontologia na analítica do *Dasein*

No segundo parágrafo de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que “a compreensão vaga e mediana do ser”,¹ da qual o homem dispõe antes mesmo de recolocar a “pergunta pelo ser” é um *Faktum*, ou seja: algo que precede qualquer discussão sobre este conceito. Baseada nesta compreensão vaga, surge a necessidade da colocação (*Stellung*) e elaboração (*Verarbeitung*) da pergunta pelo ser. Logo em seguida surge, no parágrafo três de *Ser e tempo*, o esclarecimento daquilo a que Heidegger chama de “primazia ontológica da pergunta pelo ser” (*Ontologischer Vorrang der Seinsfrage*).² Esta primazia ontológica consiste no fato de que qualquer determinação das diferentes áreas em que os entes podem ser divididos e tematizados (*Sachgebiete*), bem como de conceitos fundamentais a elas relacionados, é, na verdade, uma interpretação do ser destas áreas. A pergunta pelo ser se coloca como fundamento da divisão da totalidade dos entes em áreas pesquisadas pela ciência. Desta forma, qualquer debate a respeito de temas característicos de uma ou outra área de pesquisa científica terá seu próprio fundamento na pergunta pelo ser. Esta, por sua vez, encontra seu próprio fundamento na “compreensão vaga” e inicial do próprio ser que todos nós temos. Portanto, não caberia a qualquer especulação científica, por mais técnica e aparentemente profunda que fosse, o questionamento desta compreensão inicial. Nenhuma descoberta teórica ou conjunto de observações feitos em uma pesquisa teriam a capacidade de aniquilar a compreensão do ser que o homem possui. Ao contrário disso, essa é a única possibilidade efetiva de fundamentação da ciência. O “movimento próprio” da ciência seria, assim, dado no processo de revisão de seus conceitos

fundamentais: uma revisão interpretativa, que busca seus fundamentos na própria pergunta pelo ser.

Não há embates diretos entre uma concepção naturalista de mundo e a compreensão intuitiva que temos do ser, segundo Heidegger. A compreensão do ser antecede a reflexão científica, não podendo ocorrer o contrário. Qualquer determinação científica a respeito de questões ônticas somente poderá ser fundamentada a partir da reflexão sobre o ser, não importando o aparente grau de independência que uma determinação científica possa ter em relação à filosofia ou ao pensamento humano de uma maneira geral. “A pesquisa científica não é o único e nem o mais próximo modo de ser possível deste ente [o homem].”³ O modo de ser do homem se diferencia, antes de mais nada, pela sua maneira de voltar-se ao próprio ser. A “dificuldade de obtenção de um conceito natural de mundo”, à qual Heidegger se refere no parágrafo onze de *Ser e tempo*, não advém de embates entre esta possibilidade e uma outra — ela é apenas uma consequência do caráter anterior que a ontologia tem, neste quadro conceitual, em relação à epistemologia, devido à primazia ontológica da pergunta pelo ser.

Esta primazia ontológica, considerada da forma como apresentamos, pode contribuir para uma visão mais completa de algumas das questões envolvidas em parte das afirmações de “obscuridade” no pensamento heideggeriano. Se há uma primazia ontológica, não haverá, evidentemente, a possibilidade de “desmascaramento” da ontologia a partir de argumentos ônticos, sejam eles quais forem. Ao longo da “analítica do *Dasein*” (modo de ser do homem), que é conduzida em *Ser e tempo*, muitas questões tradicionais da filosofia são revistas. Nessa revisão, Heidegger procura, muitas vezes, enfatizar a diferença existente entre um tratamento dessas questões como meramente “ônticas”, ou como questões que somente são pensadas de maneira fundamental quando vistas à luz de seus fundamentos ontológicos. Temáticas como a racionalidade, o conceito de mundo, o papel da ciência nas nossas vidas, a existência de outros seres humanos, os limites da existência humana, a própria vida como fundamento de nossa compreensão de mundo e muitas outras são descritas fenomenologicamente, a partir de uma ótica compatível com a “analítica do *Dasein*”. Na medida em que isso é feito, Heidegger procura apontar detalhadamente a maneira como, quando se pensa ontologicamente estas questões, os limites do conhecimento humano surgem através da sua necessidade de fundamentação em uma compreensão de mundo que só se sustenta sobre uma base, que é a pergunta pelo ser.

Uma das diversas questões epistemológicas, que são revistas por Heidegger de forma a eliminar a primazia da epistemologia sobre a pergunta pelo ser em sua constituição, é a questão da relação entre sujeito e objeto. Para o filósofo, não ocorre, simplesmente, que a questão da relação entre sujeito e objeto tenha sido tradicionalmente respondida de maneira enganosa. Muito além disso, Heidegger afirma: "na afirmação de um eu, que seja também um sujeito, falta a constituição fundamental do *Dasein* como fenômeno".⁴

No entanto, a simples eliminação da idéia de um "sujeito" objetivado não é suficiente para trazer à tona a pergunta pelo ser em toda a sua força. Tentativas como as de Dilthey e Husserl no sentido de despersonalizar o sujeito teriam, ainda, um apego característico à "antropologia" filosófica de origem cristã,⁵ que as manteria distantes do ser, devido à própria primazia ontológica. Segundo esta antropologia, o homem seria definível como um 'animal racional', sendo a racionalidade uma espécie de coroamento do seu caráter animal, bem como ele manteria uma proximidade peculiar com Deus, que definiria a essência deste (o homem). Estas questões se colocariam antes do próprio ser, ao pensarmos sobre elas, o que é incompatível com o quadro conceitual do pensamento heideggeriano. Independentemente do quanto a "antropologia" filosófica esteja baseada em fatos, ela continua sempre posterior ao ser. Fundamentos ontológicos, afirma Heidegger, não podem nunca ser sequer hipoteticamente trazidos de material empírico, pois quando algum material empírico é coletado, eles estão mais do que nunca presentes. Que a pesquisa positiva não note estes fundamentos e tome os fatos por auto-evidentes não é prova de que estão fundamentados em si mesmos, podendo ser mais problemáticos do que qualquer tese da ciência positiva pode jamais vir a ser.⁶

Desta forma, ao eliminar o sujeito como entidade fenomenologicamente constatável, Heidegger elimina também a possibilidade da existência de um objeto sem fundamento ontológico. A relação entre sujeito e objeto surge como uma temática capaz de elucidar o significado da proposta heideggeriana, mantendo-se, ao contrário disso, como uma espécie de insistência em uma atitude que pretende alcançar fundamentação sem dar à pergunta do ser a já mencionada primazia ontológica.

O verdadeiro princípio da organização tem o seu próprio conteúdo, que não pode ser encontrado na organização, mas sim no que está nela pressuposto. Assim, para a organização de imagens de mundo é necessária uma idéia geral de mundo.⁷

Nenhuma descrição objetiva pode, portanto, descrever sua própria objetividade. Um objeto não pode ser constituído como objeto independente do sujeito, através da percepção do próprio sujeito.

A possibilidade de equivalência entre os conceitos de "sujeito"/"objeto" e *Dasein*/"mundo" é também textualmente eliminada pelo filósofo no parágrafo de *Ser e tempo*, que trata da "exemplificação do 'ser em' no modo fundido do conhecimento do mundo".⁸ Sua argumentação neste sentido é peculiar, e segue vários passos. Inicialmente, Heidegger afirma que, se fosse possível conhecer o modo de "ser em" do homem no mundo, mantendo-se meramente no plano da epistemologia, seria necessária a determinação do conhecer como fenômeno de um ser, e como fenômeno para o mundo. No entanto, refletindo-se sobre este ser, notaríamos a existência de um ente, chamado natureza. Na natureza também não seria dado o processo de "conhecer" algo, tendo este processo que pertencer ao próprio ente que conhece. No entanto, mesmo no ente que conhece, o conhecer não se encontra exteriormente determinável, como uma propriedade corporal, sendo, logo, interior. Mas como vem este sujeito de sua esfera interior para o conhecimento do objeto? A resposta do filósofo nos remete à constituição peculiar do *Dasein*, sob a perspectiva da sua analítica realizada em *Ser e tempo*: "O conhecer é um modo de ser do *Dasein* como 'ser-no-mundo' e tem sua fusão ôntica nesta constituição do ser".⁹ Através do conhecer, o *Dasein* alcança um novo estado de ser em relação ao mundo por ele já descoberto. Este mundo precede a possibilidade do alcance do estado de conhecimento, não podendo ser fundamentalmente determinado por este.

O conceito de liberdade como instrumento de compreensão intuitivo da proposta heideggeriana

A idéia da existência de sujeitos distintos de objetos, que facilitariam a compreensão das relações de conhecimento entre homens e fatos, é tradicional da filosofia, não sendo também estranha ao senso comum. É usual que pessoas diferentes refiram-se a si mesmas e a outras como sujeitos, e que tentem distinguir esses sujeitos dos objetos por eles conhecidos. Ainda que não se possa constatar empiricamente a unanimidade de quaisquer aspectos da visão de mundo do senso comum (mesmo porque é possível que não existam), me parece perceptível que a idéia da relação entre sujeitos e objetos distintos

não causa um grande assombro na nossa cultura. Cabe ainda notar que a discussão desse problema parece acomodar-se bastante bem dentro do âmbito do academicismo científico, o que contribui enormemente para o seu enraizamento no modo como muitos habitantes do planeta compreendem sua própria existência.

Assim, não é, também, de forma alguma incompreensível que, se uma concepção filosófica de mundo elimina a questão da relação entre sujeito e objeto como problema fundamental da filosofia, ela suscite uma impressão de falta de apelo intuitivo para quem dela toma conhecimento. Que mundo é esse, poderia ser perguntado, no qual as pessoas não são sujeitos e aquilo que compõe o mundo não é um conjunto de objetos? Teríamos nós que desprezar o conhecimento objetivo que possuímos da realidade, indexando-o a uma ontologia não empírica? Poderíamos nós dispor de mecanismos para regular nossas relações interpessoais? Poderíamos nós compreendê-las com a mesma segurança (ou falta dela) com a qual fazemos isso hoje?

Inicialmente, cabe dizer que o postulado da objetividade da realidade é um postulado não empírico e, eventualmente, passível de negação hipotética com base na interpretação de evidências empíricas. Portanto, o fato de uma primazia ontológica da pergunta pelo ser constituir-se sem determinação empírica não é aquilo que impede o senso comum de compreendê-la. A presença de uma ontologia não empírica é inerente ao processo de interpretação racional de dados empíricos, ainda que não se considere válida a interpretação heideggeriana da questão, que é desenvolvida em *Ser e tempo* à luz do conceito de "ser-no-mundo" (*In-der-Welt-sein*).

Pode ainda, sem dúvida, ser levantada a hipótese de uma incompatibilidade entre a primazia ontológica e um saber objetivo independente. No momento em que a objetividade só existe enquanto fundamentada no ser, ela deixaria de ser o que é, ou seja, objetividade. Isso constituiria a dificuldade de compreensão intuitiva de uma tal ontologia.

Esta discussão, no entanto, é uma discussão eminentemente teórica e, enquanto tal, polêmica por motivos já apresentados. Já quanto ao impacto dessa postura heideggeriana sobre concepções de mundo não acadêmicas, cabe dizer que a maior parte dos resultados práticos obtidos por aplicação, no nosso mundo, de conhecimento objetivo, independem de uma resposta a questões como essa. A afirmação ou negação da existência, no mundo, de algo que constitua seu caráter 'objetivo' altera muito pouco na visão instrumental que cada indivíduo tem dos seus afazeres quotidianos — mesmo porque a

existência de uma tal 'objetividade' não poderia ter sido fundamento unânime de uma cultura em cuja história mitos, ceticismos, relativismos morais e epistemológicos, bem como outras manifestações humanas, não necessariamente compatíveis com um ideal 'rigoroso' de objetividade, foram e ainda são tão fortemente registrados.

A afirmação da objetividade da realidade é uma questão filosófica de apelo tão duvidoso e de tão difícil aceitação unânime quanto a da afirmação da anterioridade de uma ontologia em relação a uma epistemologia, seja para o senso comum, seja para a discussão acadêmica. Contudo, a idéia de que ambas as afirmações podem ser objeto de dúvida não implica desprezo necessário de uma delas. De fato, o impacto de uma tal determinação sobre indivíduos localizados externamente ao debate poderia ser equivalente a uma simples mudança do nome atribuído, na visão da maioria destes, a um conjunto de descrições com a qual seu principal contato é um trato parcialmente impermeável a discussões teóricas mais profundas.

Apontar, contudo, o caráter postulatório de conjuntos diferentes de idéias pode não ser o suficiente para defesa da intuitividade de um deles, em especial quando surgem oposições tão consistentes a ele (no sentido de pobres em contradições), quanto algumas que podem ser aplicadas à primazia da ontologia. A ciência contemporânea desenvolve-se em um ritmo que requer, muitas vezes, uma reavaliação de nossos referenciais filosóficos. Muitas vezes, idéias de cunho ontofundamentalista foram fortemente contestadas ou mesmo desacreditadas por este movimento. Se há, efetivamente, algum motivo para que se considere seriamente a possibilidade de salvaguarda da ontologia em relação a questões que Heidegger consideraria como meramente "ônticas", talvez haja algum aspecto conceitual desta possibilidade que possa ilustrar a questão de maneira a reforçar a possibilidade de sua compreensão intuitiva, ainda que não a necessidade desta.

Acredito que a idéia de liberdade talvez possa realizar este papel, dentro dos limites de compreensão de qualquer noção filosófica. Isso ocorre na medida em que o problema da liberdade é um problema determinante de inúmeras outras questões da filosofia, em especial de questões éticas e questões relacionadas com a natureza do comportamento de indivíduos em relação ao mundo. Conceber a idéia de liberdade é, de alguma forma, conceber a idéia de seres que a possuem ou a exercem. Estes seres terão uma constituição, uma relação com outros que os cercam, e tudo isso ocorrerá dentro de um

modo. Qualquer compreensão do conceito de liberdade já encerra, de uma maneira notável, alguma espécie de visão destas questões.

A proposta heideggeriana de interpretação da liberdade é bastante peculiar. Para aqueles que têm visões tão diferentes da questão, que eliminam o ponto de vista heideggeriano como digno de discussão, este caminho poderá mostrar-se um esforço inútil — o que é um risco que qualquer reflexão filosófica necessariamente corre, dados os limites da comunicação e da compreensão humanas. No entanto, podemos raciocinar da seguinte forma: uma das dificuldades de concepção do problema da liberdade é a de determinarmos em que medida, dentro de um mundo no qual processos decisórios ocorridos por “livre e espontânea” vontade podem ser descritíveis a partir de variáveis determinadas, alguma “indeterminação livre” pode ser atribuída ao agente.

Há inúmeras maneiras diferentes pelas quais pode-se tentar uma resolução do problema. Uma delas é negando a idéia de liberdade e afirmando o determinismo absoluto do nosso mundo — não há liberdade, o que há é ignorância daquilo que leva um sujeito a agir de uma forma específica. A outra seria o simples postulado de uma subjetividade irreduzível a qualquer descrição objetiva, dentro da qual alguma liberdade não determinada prevaleceria. Uma terceira, apresentada por Kant na *Crítica da razão prática*, é a de concepção da liberdade, não como uma forma de indeterminação do comportamento de um sujeito, mas sim como um tipo de determinação deste.¹⁰

Pretendo apresentar a concepção de Heidegger como sendo semelhante, ao menos em um único sentido, à idéia kantiana de liberdade como forma de determinação. O filósofo contemporâneo procura estabelecer a discussão da liberdade, assim como Kant, além dos limites da mera indeterminação de sujeitos. Para Heidegger não há sujeitos, não podendo haver, portanto, a mencionada dificuldade de concepção da liberdade. Livre de uma estrutura necessariamente problemática, a liberdade é concebível de uma maneira intuitiva. Na medida em compõe o pensamento ontológico heideggeriano, elimina também uma contradição, eminentemente teórica, relativa à questão da indeterminação. O problema da indeterminação ética passa a restringir-se ao plano ôntico, o qual nunca chegou a abandonar. O plano dos entes permanece, assim, tendo seu domínio próprio — com a ressalva de que uma aporia, por muitos nele localizada, encontra uma posição mais estável no plano do ser.

Mantendo-se restritos ao plano dos entes, muitos aspectos do comportamento do homem resistem a qualquer alteração significativa da maneira como a liberdade é concebida em termos teóricos. Há, sem sombra de dúvida, uma instrumentalização de aspectos na vida quotidiana, quando se usa a palavra liberdade. Um juiz, quando profere em uma corte uma sentença, pressupõe, muitas vezes, que o réu dispunha de liberdade para cometer ou não o crime pelo qual está sendo julgado. Consideremos, no entanto, a curiosa hipótese de que este juiz negue a liberdade humana nos termos deterministas acima mencionados. Ainda assim, provavelmente, o réu será julgado responsável ou não por suas ações. Na falta de uma compreensão mais clara e definitiva do conceito de liberdade, sua função instrumental poderá ser parcialmente cumprida pela de outro conceito, como por exemplo o de responsabilidade, sem prejuízos essencialmente desastrosos para o funcionamento da nossa sociedade.

Ao realizar uma análise do *Dasein* (o modo de ser do homem), a pretensão heideggeriana não é, de forma alguma, eliminar o conhecimento que temos de nós mesmos no plano ôntico nem a de negar a experiência ôntica que o ser humano tem do mundo no qual vive. A possibilidade de um processo pragmático de responsabilização dos seres humanos pelos seus atos não é, portanto, negado pela primazia ontológica da pergunta pelo ser. Somente a compreensão mais profunda do seu significado é reservada ao plano da reflexão ontológica. A complexa rede conceitual estabelecida na análise do *Dasein* tem por fim a extensão, a revisão e o aprofundamento de vários aspectos do pensamento humano, mas não pretende, de forma alguma, contradizer a experiência quotidiana do ente que é o homem em relação ao mundo com o qual interage enquanto vive.

No opúsculo *Sobre a essência da verdade*, publicado em 1930, Heidegger complementa alguns aspectos da sua crítica à teoria da verdade por adequação de maneira elucidadora para o problema da liberdade. "A essência da verdade se mostra como liberdade",¹¹ afirma ele, ao mesmo tempo em que elimina qualquer possibilidade de concepção da liberdade como uma indeterminação ôntica.

Ao fazer isso, o filósofo demarca de maneira clara e inconfundível os limites ontológicos da liberdade para o *Dasein*. A toda a estrutura ôntica do mundo e do homem corresponde uma fundamentação ontológica. Essa fundamentação ontológica busca trazer a atenção do próprio homem às

possibilidades, que este tem, de ampliar sua visão do mundo através de um pensamento enraizado na questão do ser.

A liberdade, em Heidegger, não constitui um paradoxo. A liberdade é a possibilidade que o homem tem de abrir-se a uma compreensão ontológica da verdade. Se isto afeta ou não o senso comum, não é uma questão discutível dentro do âmbito do próprio senso comum. O pensamento ontológico não compromete necessariamente a intuitividade de qualquer visão ôntica de mundo. Ele apenas fundamenta esta espécie de visão em um plano que, se menos intuitivo, pretende ser anterior e originário. Fazendo-o, o pensamento ontológico põe em disponibilidade, descritivamente, na medida de suas possibilidades, um conjunto de pressupostos sobre os quais se sustenta.

Observando a diferença de plano proposta por Heidegger entre o seu conceito de liberdade e uma concepção meramente ôntica deste tema, podemos visualizar com razoável clareza a preocupação do filósofo em trazer ao leitor os próprios fundamentos para a compreensão do seu pensamento. Fazendo isto, ocorre muitas vezes um uso de linguagem que visa ao ontológico em detrimento do ôntico. Isso não pode, contudo, significar a existência necessária de uma incompatibilidade tal entre este modo de pensar e um modo restrito ao plano do ôntico, que justifique o abandono do pensamento heideggeriano meramente por uma suposta "obscuridade".

Notas

1. *Sein und Zeit*, p. 7.
2. *Sein und Zeit*, p. 13.
3. *Sein und Zeit*, p. 16.
4. *Sein und Zeit*, p. 62.
5. *Sein und Zeit*, p. 65.
6. *Sein und Zeit*, p. 67.
7. *Sein und Zeit*, p. 70.
8. *Sein und Zeit*, parágrafo 13.
9. *Sein und Zeit*, p. 82.
10. *Ver Kritik der praktischen Vernunft*, Analytik. 1. Hauptstück, parágrafo 5; Aufgabe I, parágrafo 8, Lehrsatz IV, entre outros, para uma caracterização mais precisa deste conceito.
11. Heidegger, M.; *Wegmarken*, p. 192.

Referências bibliográficas

- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, v. 2, 1977.
- _____. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, v. 9, 1976.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft und andere Schriften*. Köln : Könenmann, 1995.