

A determinação ontológica do Mundo:
um perfeito a priori

Sônia Barreto*

I

Resumo: O artigo analisa o conceito ontológico de mundo seguindo alguns passos da *desconstrução* dos conceitos tradicionais de tempo, transcendência e mundo, além da categoria de realidade a qual determina, matematicamente, o grau de efetividade dos aparecimentos, tradicionalmente compreendidos como coisas ou objetos simplesmente dados. Nesse sentido, partimos da afirmação de Heidegger (1988, p. 131), de que “o fenômeno do mundo é o contexto em que (*Worin*) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura”. Nesta afirmação, fica delimitado o primado ontológico da constituição existencial do *Dasein*, frente ao primado lógico da constituição categorial do sujeito.

Palavras-chave: Mundo. Realidade. Ontologia. Lógica

World's ontological determination: *a perfect a priori*

Abstract: This article analyses the ontological concept of world, accompanying a few footsteps from the deconstruction of the traditional concepts of time, transcendence and world, besides the category of reality, the one what he

* Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: sonia_barreto@uol.com.br

determines, mathematically, the degree of effectiveness of the appearances, traditionally understand as a things or objects simply given. In this connection, we breaked from the afirmation of Heidegger (1988, p. 131), than “The phenomenon of world is the context in which (*Worin*) from the comprehension referencial, while perspective of a leave and make find a being in way of being from conjuncture”. In this afirmation, it is delimited the ontologic precedence from the existential constitution of the *Dasein*, forefront the logic precedence of constitution categoric from the subject.

Key-words: World. Reality. Ontology. Logic.

I

Em *Sein und Zeit*, Heidegger afirma que a transcendência do mundo se inscreve no horizonte transcendental do tempo. Esta indicação demonstra como comparecem, como são possíveis e qual o sentido dos conceitos de tempo, transcendência e mundo na *Analítica da Existência*, tanto no que se refere ao passo *desconstrucional* do método, quanto na perspectiva da referibilidade e a significância possibilitada pelos esquemas ekstáticos da temporalidade. Nessa direção, convém mencionar que uma vez delimitado o horizonte temporal do qual são retiradas as estruturas existenciais, segue-se a interpretação das modalizações da temporalidade, possibilitadas pela *desconstrução* do conceito tradicional de tempo, assim como pela elaboração do construto unitário ser-no-mundo, haurido da desconstrução da relação sujeito-objeto e da interpretação da significância constitutiva da estrutura do mundo, com base na desconstrução do conceito tradicional de mundo. Tal procedimento não se configura num momento fragmentado do passo construtivo-desconstrutivo do método, mas como sua constituição nuclear, da qual é extraída a *Analítica da Existência*.

Nessa perspectiva, ser sob o modo da existência significa ontologicamente ser *a priori conforme* o mundo, o que implica dizer que não ocorre ao *Dasein* ser primeiramente um ente livre do mundo para depois assumir uma “relação” de conhecimento com este. A cura (*Sorge*) não é uma soma de partes ou o resultado de um procedimento sintético, mas se constitui numa totalidade estrutural, uma vez que a existência é essencialmente

mundana e consiste em já ser adiante de si, num modo de ultrapassamento de si, isto porque de fato, existir é decair junto aos entes.

Mas, o sentido da cura (*Sorge*), que modaliza ou esquematiza os modos de acesso aos entes, é a temporalidade que constitui o ser do *Dasein*. Usando a terminologia kantiana, o *Dasein* é constitutivamente o esquema, uma unidade mundana esquematizada temporalmente, uma vez que esquemas constituem sentidos e modos de acessos significativos. Assim, podemos dizer que a estrutura compreensiva do *Dasein*, em sua interpretação concreta, pode ser lida como uma semântica existencial ou como uma semântica mais originária, uma vez que toda interpretação advém da compreensão que já possui, previamente, a estrutura de algo como algo (*Etwas als Etwas*) a qual tem sua concreção na cura (*Sorge*).¹

Ora, os esquemas se determinam a partir da existencialidade (*Existenzialität*) e estes mantêm o nexu ekstático horizontal da temporalidade, o que implica dizer que são esquemas ontológicos e não logicamente determinados. Assim compreendido, o esquematismo pode ser considerado como a dimensão temporal operativa da totalidade estrutural da cura (*Sorge*) ou, como o âmbito do originariamente semântico, uma vez que Heidegger considera a impossibilidade da compreensão e interpretação fora do mundo, porque sequer pode-se considerar *Dasein* sem mundo. Sendo assim, o situar-se mundano se abre de fato, enquanto condição de possibilidade da descoberta de entes intramundanos. Esses entes se constituem de um *modo* distinto do *Dasein* porque podem ser compreendidos com base na disponibilidade (*Zunhandenbeit*) ou no modo de ser do objeto (*Vorhandenbeit*), uma vez que esses modos assinalam o sentido e a significação referencial.

Se for constitutivo da existência ser de fato essencialmente mundana, e se o “regulador primordial” da unidade ser-no-mundo, (*in-der-Welt-sein*) a temporalidade, *esquematiza ekstaticamente*, então pode-se

¹ De acordo com Stein (1993, p. 41), “a questão da significabilidade, ligada ao todo referencial, ao conjunto das remissões, etc., todas elas são vários tipos de expressões que Heidegger quer desenvolver sempre na mesma direção. Na direção de que o caráter ontológico do *Dasein* já é um caráter que ultrapassa o empírico, mas também está aquém do transcendental subjetivista, do transcendental egóico. O *Dasein* está posto entre a questão transcendental e empírica, justamente já munido por aquilo que Kant vai introduzir, que é a questão do tempo e a questão do esquematismo, através da imaginação”.

dizer que os esquemas se configuram em interpretações concretas dos existenciais. Estes esquemas, enquanto condição de abertura e visão prévia, possibilitam a significância e referencialidade (*Angewiesenheit*) *a priori*, por isso essa estrutura não é deduzida logicamente, mas fenomenologicamente descrita e interpretada segundo o caráter antecipativo da previsão e da pré-compreensão abertas ekstaticamente.

Contudo, convém ainda assinalar que o caráter *apriorístico* nada tem de um *a priori* formal ou interno, assim como o modo da conformidade com o mundo não é algo dado na relação de “correspondência” ou “concordância”, a exemplo do modelo operativo sintético do sujeito transcendental, que encontra o seu lugar primário num enunciado conformado às formas categoriais, como função determinante de um juízo acerca de algo dado. Afastado da estrutura categorial e do tempo que informa os dados externos, a existência (*Dasein*) é constituída *conforme* o mundo, quer se determine de *modo* próprio, impróprio ou indiferente. O ser *conforme* não comporta representação alguma “entre” *Dasein* e mundo, porque não há sequer um “entre” que pudesse ainda *conformar* uma coisa à outra, como ocorre na relação sujeito objeto. Desse *modo*, a totalidade ontológica estruturalmente articulada como *cura* (*Sorge*), significa já ser-em (*in Sein*) um mundo enquanto unidade.

Mas, perguntar pelo todo estrutural articulado à unidade, considerando a diversidade de suas modificações, equivale à seguinte questão: como é possível a cura (*Sorge*)? Sabemos que esta não é deduzida, assim como não se funda na identidade indiferenciada de um sujeito, enquanto substancialidade. A condição de ser sob o modo da possibilidade, traduz o primado da estrutura modal da temporalidade e sua estrutura antecipativa. Em vista disso, fica fora do campo aberto *a priori*, qualquer tentativa de fundamentar o ser *real*.

Com a abertura de mundo, já se descobriu o “mundo”. Sem dúvida, o ente intramundano no sentido de real, de ser simplesmente dado, pode ficar encoberto. Entretanto, somente com base num mundo já aberto é que o real pode vir a ser descoberto ou ficar encoberto. Coloca-se a questão da “realidade” do “mundo externo” sem se esclarecer previamente o fenômeno do mundo (1988, p. 269).

Sendo assim, a interpretação fenomenológica não se configura numa busca visando desvendar a pergunta “como a realidade é possível”. Do mesmo modo que o *a priori* fenomenológico não se constitui em forma pura propiciadora de conhecimento. Na base da fenomenologia está o inacabamento, a incompletude que não quer dizer negatividade, mas somente possibilidade e *modificação*, o que exclui toda tentativa de prova da *realidade*, e elimina qualquer pressuposto “atemporal” fundante.

Até aqui, podemos constatar que a pergunta pelo mundo remete ao círculo da *repetição* da pergunta pelo sentido do ser, na medida que esta requer uma interpretação *modal* da temporalidade do *Dasein*, põe o conceito de existência dentro de seus limites e *repete*, do mesmo *modo*, a questão do tempo, eliminando com base na possibilidade, o modelo “imortalista de filosofia” e com este, o seu caráter de infinitude e presentidade. Porque o tempo acompanha infinitamente os chamados dados *reais*, ele é tradicionalmente concebido como presentidade; a via limitativa da existência à esfera da finitude, destitui a principal tese da representação vulgar do tempo, a de que ele é “infinito”.²

Mas a interpretação ontológica do *Dasein*, em sua íntima conexão com a temporalidade, inclui do mesmo *modo*, a interpretação da espacialidade (*Räumlichkeit*), tendo em vista o nexa ontológico possibilitado pela cura (*Sorge*) enquanto totalidade existencial significativa e mundanidade *como* totalidade referencial significativa. No horizonte da *destruição*, a consideração da realidade e possibilidade do mundo como problema ontológico acontece com base no retorno à modernidade, “estação decisiva” nesse percurso.

Desse modo, não somente a concepção kantiana do tempo, mas também a de espaço será submetida ao crivo analítico da problemática ontológica do mundo inclusive porque, na semântica kantiana, espaço e tempo constituem o ponto de partida da experiência possível. Tradicionalmente a compreensão do ser acontece a partir do ente e depois é construída, por meio de operações de síntese, enquanto via de acesso na relação sujeito-objeto. Nesta direção, Heidegger considera que a relação

² HEIDEGGER (1988, p. 232-241).

tradicional acerca do sujeito e do mundo, compreendida como uma relação entre dois entes simplesmente dados, culminou numa interpretação inadequada. Primeiro encontra-se o sujeito, depois aparece o mundo, mas é justamente o sujeito que suspende o mundo que empreende a tentativa de conhecimento do mundo. Ora, o princípio que guia essas interpretações se ancora, primeiramente, na constituição da subjetividade, considerada desde Descartes como algo evidente por si mesmo. Assim posto, não haveria evidência mais imediata, embora necessitasse de mediação, que a referência de um sujeito a um objeto. Para a ontologia tradicional, este se constitui num pressuposto necessário e ponto de partida *evidente*. Todavia, considerando-se que o sujeito precisa de algum modo ligar-se ao mundo, a ontologia sempre procurou uma forma de demonstrar como o conhecimento consiste em “ligar” o sujeito ao mundo.

Heidegger compreende o sentido ontológico do ser-no-mundo como estrutura unitária. O que Kant considera o sujeito do conhecimento, que se determina de modo distinto do sujeito da ação, o teórico e o prático, Heidegger encontra na unidade da cura (*Sorge*). Assim, ontologicamente a compreensão de mundo não acontece como conhecimento do mundo, na medida em que, do ponto de vista da analítica, é considerada vã qualquer tentativa de dedução, ou de prova da relação de conhecimento entre sujeito e mundo, que considerasse, de início, a interioridade do sujeito, referida à exterioridade do mundo, a fim de garantir-lhe realidade, no sentido de efetividade.

Se as estruturas fundamentais do *Dasein* podem ser visualizadas a partir de seu *percurso temporal no mundo*, então

A perfectio do homem, o ser para aquilo que em sua liberdade pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto), é um desempenho da cura (*Sorge*). De modo igualmente originário ela determina, porém, o *modo* fundamental desse ente, segundo o qual ele está entregue ao mundo da ocupação (estar-lançado) (HEIDEGGER, 1988, p. 265).

Por isso a investigação ontológica examina, na estrutura da mundanidade, os modos de ser da manualidade e do ser simplesmente

dados. Mas Heidegger adverte que diante da polissemia da palavra “mundo”, sua clarificação trará à tona “seus nexos *referidos* nas diferentes significações”, o que demonstra por que a interpretação da significância e da referibilidade suscitam a retomada da tradicional consideração do problema da realidade do mundo, tendo em vista a necessidade de colocá-lo no âmbito de suas condições e *limites*.

II

Ao questionar as formas tradicionais de investigação e interpretação, ligadas à possibilidade de fundamentar uma prova da realidade do mundo, Heidegger tenta algo totalmente distinto da tradição ontológica. Pela via fenomenológica, ele considera supérflua a necessidade de busca de um fundamento de prova para a existência do mundo. Ao elaborar uma analítica do *Dasein*, nela fica determinado que sendo este ente o único existente, e estando sua existência determinada pelo *fato* de ser-no-mundo, então “a existência entendida corretamente, resiste a tais provas porque ela já sempre *é*, em seu ser, aquilo que as provas posteriores supõem como o que se deve necessariamente demonstrar” (HEIDEGGER, 1988, p. 271).

Nesta direção, a interpretação ontológica do conceito de mundo, não requisita o sujeito do conhecimento, mas parte da interpretação da conjuntura, enquanto modo de ser dos entes intramundanos. Contudo, considerando que a totalidade conjuntural não constitui nenhum manual, este se determina como ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) e nesta estrutura a mundanidade pertence à sua constituição. No sentido ôntico, o deixar e fazer em conjunto, no manuseio ocupado com entes que se liberam, é ontologicamente interpretado enquanto liberação prévia do manual ou, descoberta de possibilidade de deixar vir ao encontro, o ente no seu modo de ser. Afastando-se da consideração objetiva dos entes, Heidegger (1988, p. 129) dirá que,

Esse deixar e fazer em conjunto “a priori”, é a condição de possibilidade para o manual vir ao encontro de tal maneira que,

no modo de lidar ôntico com o encontro dos entes, o *Dasein* possa deixar e fazer em conjunto, em sentido ôntico. Do ponto de vista ontológico, porém, deixar e fazer ser em conjunto diz respeito à liberação de todo manual como manual.

De acordo com a determinação mundana do *Dasein* também denominada por Heidegger como um “perfeito transcendental”³, e frente ao *modo* como a tradição põe a questão do mundo, algumas considerações são retomadas e submetidas à ontologia fundamental. Uma primeira questão diz respeito à aceitação da orientação ontológica do mundo como um *quid*, como algo que se determina categorialmente em sua *quididade*. Heidegger pergunta: deve a investigação filosófica indagar acerca do fundamento de legitimidade da *realidade* do mundo? Como é possível ser no mundo, e ao mesmo tempo ainda exigir provas da existência do mundo? De que modo a analítica estabelece a estrutura *a priori* que analisa *Dasein*, mundo e manualidade como unidade?

Heidegger contextualiza a discussão do conceito de *realidade* no âmbito dos embates epistemológicos, a saber, no âmbito do realismo e do idealismo, com base nas quais, a questão do ser teria tomado uma direção desviante. Nesse sentido, nos voltamos para o diálogo que Heidegger estabelece com Kant, seguindo alguns passos na direção do problema da prova da existência objetiva do mundo, oferecida pela sua semântica transcendental.

Vimos precedentemente, que quando Heidegger nomeia Kant como um “herdeiro de Descartes” torna-se mais clara a alusão feita no § 6 de *Sein und Zeit* no que se refere ao recuo de Kant frente a

³ Nas notas extraídas da edição de *Sein und Zeit*, constante das obras completas (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), Heidegger explicita o uso do vocábulo *perfeito* dizendo que, “no mesmo parágrafo, falou-se da ‘liberação prévia’ – a saber (falando-se em geral), do ser para a possível revelação dos entes. Nesse sentido ontológico, ‘prévia’ significa lat. *a priori*, em grego προτερον τη φύσει Aristóteles, *Física* A 1; ainda mais claramente *Metafísica* E 1025 b 29 το τι τν ειναι ‘o que já foi ser’, o que sempre já vigorou antecipadamente, o passado-presente, o perfeito. O verbo grego ειναι não conhece nenhuma forma de perfeito; esse é aqui evocado no ην ειναι. Não o que onticamente passou, mas o que é sempre mais cedo, ao qual nos referimos *retroativamente* na questão dos entes como tais; ao invés de perfeito *a priori*, poder-se-ia também dizer: perfeito ontológico ou transcendental (cf. a doutrina kantiana do esquematismo)” (ST, 1988, § 18, p. 127-134 e p. 304-305, nota 55).

uma investigação explícita acerca “dos juízos mais secretos da “razão universal”, cuja análise foi apresentada por Kant como o “ofício dos filósofos” (1988, p. 52). A aceitação da evidência da *res cogitans* e sua preeminência frente a *res extensa culminam* conseqüentemente, na necessidade de uma prova da existência do mundo, da *extensio*.

Assim, a falta de uma “analítica prévia”, por parte de Kant, resultou da aceitação da evidência do sujeito. Em conseqüência disso a crítica kantiana precisaria estabelecer condições que permitissem a unidade entre o sujeito e o mundo, o que Kant encontra na “doutrina do esquematismo”. Sabemos que os esquemas transcendentais são processados com as representações dos materiais dados exteriormente, trazidos do mundo, os aparecimentos; o processo sintético que possibilita a unidade das representações comparece na filosofia crítica, como condição determinante para o conhecimento de objetos.

Não é por acaso que Heidegger nomeia Kant como o legítimo herdeiro de Descartes. Kant (1994, p. 347) mesmo ao tratar dos *Paralogismos da Idealidade (Da relação externa)*, dirá que

Descartes tinha razão ao limitar toda percepção no sentido estrito, à proposição: Eu sou (como ser pensante). É claro que como o externo não está em mim, não posso encontrá-lo na minha percepção [...], mas apenas, partindo da minha percepção interna, concluir a existência delas [...].

Ora, não é sem propósito que o estabelecimento de um diálogo com Kant implica, ao mesmo tempo, num retorno à Descartes, às origens da subjetividade, o que inevitavelmente acontece na elaboração de *Ser e Tempo*. Nessa direção, a interpretação da estrutura constitutiva da existência, em sua *conformidade* com o mundo requer, também, uma interpretação fenomenológica da *Refutação do Idealismo*⁴, empreendida por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

⁴ Remetendo-se a Kant, Heidegger empreende uma análise *fenomenológica* da *Refutação do Idealismo*. Esta refutação foi acrescentada por Kant na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, a título de demonstração de uma “prova rigorosa [...] da realidade objetiva da intuição externa”.

Convém lembrar, porém, que a raiz do problema ali tratado reside não somente na aceitação da evidência do sujeito cartesiano, mas também na concepção kantiana do tempo, a qual se move dentro das estruturas ontológicas apresentadas por Aristóteles. Assim, o idealismo semântico de Kant busca um fundamento de prova da existência efetiva de objetos “fora de mim”, na exterioridade do mundo. Este se fundamenta com base num procedimento sintético operado “em mim”, na estrutura interna do sujeito⁵.

De acordo com a interpretação de Heidegger, na prova de Kant fica já estabelecida a diferença, entre o que constitui uma analítica, no sentido transcendental, e o que significa analítica existencial. Inicialmente essa diferença pode ser assinalada pela necessidade de prova da realidade na filosofia transcendental, fato que resultaria no primado do *categoria* kantiano frente ao *modal* heideggeriano, ou seja: na semântica transcendental o tempo deve operar com categorias e esquematizar para determinar objetivamente o conhecimento. Na analítica existencial, as modalizações da temporalidade indicam somente modos possíveis de acesso ao ente, considerando que esquemas existenciais traduzem modificação e significância modal e não determinação categorial. É nesse sentido que consideramos o primado do modal na analítica existencial, frente ao primado do categorial na *Analítica Transcendental*.

A aproximação com Kant e ainda a diferença em relação a Kant, pode ser também compreendida com base na consideração de Heidegger, quando explica porque empreende uma analítica da existência. Ele diz:

⁵ Aqui cabe lembrar por que no § 6 de *Ser e Tempo*, ao tratar da *destruição* Heidegger afirma que Kant fracassou “na medida em que assume a posição ontológica de Descartes”. Assim, tal como é concebida, a Semântica Transcendental busca, a partir do método de análise e síntese, a solução para o problema da comprovação da realidade de um mundo exterior, frente à realidade interna de um eu consciente e operativo que tem, em última instância, uma raiz originada no mentalismo cartesiano. Em Descartes, cumpre-se de forma radical um giro de cunho subjetivo. Este solipsismo egóico torna patente, em sua pura interioridade, uma exterioridade subjetiva, somente objetivável como mundo, em sua dimensão extensa e constituída como o outro do sujeito, de onde resulta a existência de duas substâncias finitas distintas, a saber, a *res cogitans* e a *res extensa*. Temos assim um fundamento novo, resultante das cogitações e do não-ser do mundo apesar de ser incessantemente experimentado. É esta estrutura subjetiva que se alarga, na perspectiva transcendental inaugurada por Kant que, como “herdeiro de Descartes”, empreende uma analítica transcendental na qual concede ao sujeito o estatuto de legislador da natureza, não cabendo mais a pergunta se é possível conhecer, mas como é possível o conhecimento, ou como é possível o mundo? (Cf. LOPARIC, 1985; 1997).

Kant usa a expressão analítica em sua “Crítica da Razão Pura”. Foi daí que tirei a palavra analítica no título *Analítica do Dasein*. Mas, isto não significa que a *Analítica do Dasein* em “Ser e Tempo” seria apenas uma continuação da posição de Kant (Zollikon Seminar, trad. p. 140).

Uma vez que a analítica do *Dasein*, não é apenas uma continuação da *Analítica Transcendental* fica indicado, por sua vez, o retorno a Kant e ao mesmo tempo, o ultrapassamento. Mas, voltemos à *Refutação do Idealismo*. Kant considera um “escândalo da filosofia”, justamente o fato de ainda se admitir a existência somente a título de *crença*, e não se ter uma prova rigorosa, uma demonstração suficiente das coisas exteriores a nós. Ora, Heidegger também se refere ao “escândalo da Filosofia”, contudo distingue-se de Kant quanto ao *fato* que origina o escândalo. Para Heidegger, o escândalo se instaura quando se admite a suposta necessidade de sempre se buscar ainda uma prova da existência do mundo.

III

Como é possível o mundo? Esta é uma questão “que de há muito inquieta a filosofia, embora as tentativas de satisfazê-la sempre tenham fracassado” (HEIDEGGER, 1988, p. 89). Somente um “sujeito” desmundanizado poderia perguntar se o mundo existe. Na analítica heideggeriana, a compreensão constitutiva do *Dasein* possibilita que este ente possa compreender-se como um ente que é o *como* do mundo. Essa determinação ontológica específica possibilita que uma interpretação desse ente se depare com a interpretação ontológica do mundo. Nesse sentido, Heidegger afasta-se diametralmente da perspectiva do sujeito uma vez que o *Dasein* dispensa uma “prova da realidade do mundo”.

Assim, se a questão acerca da realidade do mundo tem sua origem nos primórdios da Filosofia, então não é por acaso que ao mesmo tempo em que a questão é posta, prevalece também com ela e numa mesma dimensão, a sua insolubilidade. Essa procura incessante é denunciada por Kant, quando afirma que:

Por muito inocente que se considere o idealismo em relação aos fins essenciais da metafísica, (e na verdade não é), 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 (das quais afinal provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno) e que se não possa contrapor uma demonstração suficiente a quem se lembrar de a por em dúvida (KrV, B XXXIX, CrP, p. 32, grifo nosso).

Uma leitura atenta da *Refutação do Idealismo* demonstra primeiramente que a semântica transcendental considera a estrutura *a priori* das operações categoriais com base na união esquemática entre categorias e tempo, como condição de possibilidade para a determinação objetiva dos dados exteriores. Seguindo a via crítica, podemos afirmar que a construção da semântica kantiana é determinada pelo fio condutor do tempo, como operador dos esquemas, e esta função aponta na direção de uma primazia da forma pura do sentido interno, frente ao sentido externo: o espaço.

De acordo com Loparic (2000, p. 23),

Kant prova que, à medida que deve ser possível o conhecimento objetivo de aparecimentos [...] as formas intuitivas das determinações temporais puras e as categoriais correspondentes a elas têm também que se aplicar a aparecimentos ou intuições empíricas. [...] Essa semântica transcendental, que interpreta “categorias” sobre os domínios das determinações temporais puras e das percepções empíricas, é também chamada por Kant “lógica da verdade” (B 87).

Determinadas as condições operativas mentais, estas funcionam na interioridade do sujeito para determinar a exterioridade do mundo. A unidade sintética no esquema é processada com a mediação do tempo, no qual reside a condição de possibilidade de um ente que se transforma e outro que permanece, ou seja: da existência efetiva, tanto do *em mim*, quanto do *fora de mim*.

Para Kant (1994, BXL), “a realidade do sentido externo está necessariamente ligada à realidade do sentido interno para possibilitar a experiência em geral [...] a consciência de que eu próprio existo no tempo”.⁶ Certamente Heidegger considera que o grande passo dado por Kant consiste justamente em orientar a questão ontológica em sua articulação necessária com o fenômeno do tempo. Mas, tendo em vista que a demonstração do nexa entre o em mim e o fora de mim não seriam elementos suficientes para justificar uma análise das estruturas da subjetividade, Heidegger considera que teria faltado a Kant uma analítica das estruturas da subjetividade do sujeito que poderia culminar na temporalidade originária e assim reconduziria essas estruturas à base unitária ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*).

Heidegger (1988, p. 271) faz notar ainda que é justamente esse modo de ser mundano, constitutivo da existência (*Dasein*) que permanece ainda encoberto na prova de Kant; razão pela qual torna-se ainda necessária a discussão acerca de uma prova. Nesta direção ele dirá que, “O ‘escândalo da filosofia’ não reside no fato dessa prova ainda inexistir e sim no fato de *sempre ainda se esperar e buscar essa prova*.[...] Insuficientes não são as provas. O modo de ser desse ente que prova e exige provas é que é *subdeterminado*”.

Assim, na medida em que se busca uma prova, ou ao menos se considera necessária uma prova, tais expectativas são pressupostas e baseadas numa investigação ontológica inadequada. Ao conceber o problema do mundo, dentro de seus *limites*, Heidegger considera a questão não mais ligada ao fundamento de prova. Agora o que deve *mover* a questão, não se confunde com provas, mas deve apontar somente para a necessidade de uma ontologia explícita do *Dasein*.

De acordo com o tratamento tradicional da questão, toda vez que a realidade do “mundo exterior” necessitar de legitimação, haverá sempre um sujeito *desmundanizado*, mas ávido de conhecimento de mundo e cuja “interioridade” se move na direção de uma compreensão “externa” do ser como algo simplesmente dado. Nessa direção, a pergunta pela

⁶ Sobre o tema ver ALMEIDA, 1997; STEIN, 1987; 1993.

existência efetiva do mundo, torna-se destituída de sentido, uma vez que esta não comporta uma solução epistemológica.⁷

A analítica existencial, ao mesmo tempo em que dispensa provas da existência do mundo, exhibe um “fundamento mostrativo”, que faz ver o ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) como determinação modal de um ente duplamente privilegiado. “O mundo se temporaliza na temporalidade. [...] Se não existir pre-sença alguma, então também nenhum mundo se faz ‘pre’-sente” (HEIDEGGER, 1988, p. 167). Assim, qualquer tentativa de demonstração da realidade do mundo como conhecimento possível, decidido e estabelecido logicamente, torna-se não somente vaga, mas também fora do propósito que rege a Analítica heideggeriana: torna-se, um “escândalo”.

IV

Consideremos a questão do ponto de vista ontológico: entes intramundanos não se configuram como coisas dadas no mundo, e o *Dasein* não consiste numa estrutura subjetiva que seria afetada pelos aparecimentos, então as ocupações cotidianas constituem um modo primário e fundamental de acesso ao mundo. O estar-junto do ente intramundano é a condição de possibilidade de acesso aos múltiplos modos da ocupação, dentre as quais o manuseio ocupado. Contudo, Heidegger assinala para o fato de que, desde os primórdios, o ente sempre esteve atrelado à questão do ser, mas chama a atenção para o fato da análise ontológica do mundo constituir, propriamente, uma abertura explicativa do ser e não uma tematização do ente.

Na interpretação fenomenológica o ente aqui tratado é antes de tudo pré-temático, não se constituindo, assim, como objeto de conhecimento, uma vez que não se trata de estabelecer um conhecimento

⁷ “Descartes radicalizou o estreitamento da questão do mundo, reduzindo-a à questão sobre a coisalidade da natureza enquanto ente intramundano acessível em primeiro lugar. Consolidou a opinião de que o *conhecimento* óntico de um ente, pretensamente o mais rigoroso, também constitui a via de acesso possível para o ser primário do ente que se descobre neste caminho. Trata-se, no entanto, de perceber também que mesmo as “complementações” da ontologia da coisa movem-se, em princípio, sobre a mesma base dogmática de Descartes” (HEIDEGGER, 1988, p. 147).

seguro das propriedades entitativas dos entes, mas tão somente de interpretar a estrutura de seu ser. Ao deparar-se com a análise do mundo, a primeira dificuldade que ocorre é justamente aquela de perguntar previamente qual é o ente pré-temático e encontrar uma resposta, comum e aparentemente evidente que o nomeia, de forma tendenciosa e encobridora, não permitindo que apareça o ente tal como este é em si mesmo.

Heidegger considera que já os gregos, quanto pretendiam falar acerca das “coisas”, utilizavam o termo *pragmata*. Mas, uma vez que faltara uma justificação ontológica do caráter “pragmático” dos *pragmata*, estes foram, em consequência disso, determinados imediatamente como “coisas”. É importante observarmos que a tradução do termo grego “*pragmata*” por “coisa”, é já um “costume consagrado” e isto se observa porque quase sempre as traduções vem acompanhadas de uma nota que tenta dizer o que é a “coisa”.⁸ “Ao se interpelar o ente como ‘coisa’ (res), já se recorre implicitamente a uma caracterização ontológica prévia. A análise que estende a questão dos entes para o ser já se depara com coisalidade e realidade” (HEIDEGGER, 1988, p. 109).

Assim considerada tradicionalmente, a interpretação do ente como coisa permite que permaneça velado o significado mesmo de

⁸ A questão acerca da coisa, na medida que encobre a tematização do ser, permanece evocada por Heidegger como tema central, mesmo após *Ser e Tempo*. No curso ministrado em 1935/1936, titulado *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger (1992, p. 16-18) faz a seguinte observação acerca da pergunta pela coisa: “Coisa em sentido *lato* significa qualquer assunto, qualquer coisa que aconteça, de um modo ou de outro, as coisas que se passam ‘no mundo’, acontecimentos, eventos. Finalmente, há um emprego da palavra em sentido *ainda mais lato*; foi preparado há muito tempo e generalizou-se, sobretudo, na filosofia do século XVIII. Assim, Kant fala, por exemplo, ‘de coisa em si’, distinguindo-a, de fato, da ‘coisa para nós’, quer dizer, de fenômeno. Uma coisa em si é aquela que não é acessível para nós homens, através da experiência, tal como uma pedra, uma planta ou animal. Qualquer coisa para nós é também, enquanto coisa, uma coisa em si, quer dizer, torna-se conhecida de modo absoluto no conhecimento divino absoluto; mas nem toda a coisa em si é uma coisa para nós. Uma coisa em si é, por exemplo, Deus, tomada a palavra tal como Kant a entende, no sentido da teologia cristã. Quando Kant chama a Deus uma coisa, não quer dizer que Deus seja uma gigantesca formação gazeiforme, que oculta algures a sua essência. Coisa significa aqui, apenas, segundo um rigoroso uso da linguagem, o mesmo que ‘qualquer coisa’, aquilo que é contrário do nada. Podemos, com a palavra e o conceito ‘Deus’, pensar *qualquer coisa*, mas não podemos experimentar o próprio Deus, do modo que experimentamos este giz, acerca do qual exprimimos em comum e verificamos informações, tais como: ‘se o deixarmos cair ele cai a uma determinada velocidade’. [...] ‘Que é uma coisa?’ Vê-se imediatamente que a questão está mal colocada, pois que aquilo que deve ser posto em questão, a ‘coisa’, oscila no seu significado; com efeito, aquilo que deve ser questionado, deve ser determinado em si mesmo de modo suficiente, para poder ser apropriadamente questionado”.

“coisa”, além de suscitar a problemática entre coisalidade e realidade (*Dinglichkeit und Realität*), questões com as quais sabemos que Kant também se ocupara, uma vez que destas também resultam os caracteres ontológicos da substancialidade, materialidade e extensão.

Do ponto de vista fenomenológico, o estatuto categorial encobre o *modo* primário e mais próximo de acessibilidade do ente. Este vem ao encontro na ocupação como instrumento (*Zeug*). Uma vez que o instrumento é algo para... (*etwas, um zu...*) na estrutura do seu ser para (*Um-zu*) encontra-se uma referência de algo para algo (*von etwas auf etwas*). Assim, instrumentos são para, quando relacionados num todo instrumental porque no se mostrar da instrumentalidade, reside o modo genuíno de ser do instrumento. Assim, uma vez que o *modo* primário de acesso, não se constitui primeiramente como uma visão teórica, no sentido tradicional do termo, o ente se mostra, primeiramente, na descoberta do manual. Nessa direção, a compreensão que caracteriza o manuseio, é ontologicamente uma circunvisão (*Umsicht*), temporalizada e espacializante.

Contudo, no manuseio, o que vem imediatamente à visão, é aquilo que será produto, a obra produzida que caracteriza o *para que* (*Wozu*) se usa determinado instrumento. A obra sustenta a totalidade das referências, por isso a visão prévia compreensiva não pode ser concebida como uma atitude *ateórica*.

A atitude “prática” não é “ateórica” no sentido de ser desprovida de visão. A sua diferença para com a atitude teórica reside não somente no fato de que uma age e a outra contempla, e de que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, mas, sobretudo, porque originariamente tanto contemplar é ocupação como agir possui sua visão (HEIDEGGER, 1988, p. 111).

Disponível para o manuseio, o instrumento se mostra na manualidade, no *modo* de lidar que guia o manuseio. Esses referentes utilitários apontam para a totalidade referencial aberta na *circunvisão*, e formam a significação. Aqui fica acentuada, mais uma vez, a diferença entre a estrutura existencial do *Dasein*, frente à estrutura categorial do sujeito. O ente que se mostra na ocupação é antes de tudo pré-temático.

Então, o mostrar-se dos entes no manuseio *como* instrumentos, acontece antes da sua visualização como entes simplesmente dados à visão. Heidegger (1988, p. 113) enfatiza que

Com a obra, portanto, não se dá ao encontro apenas um ente manual, mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão na ocupação. Junto com isso, vem ao encontro o mundo em que vivem os portadores e usuários, mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso.

Assim, a cotidianidade não comporta somente o mundo doméstico, mas também o mundo público no qual se descobre a natureza do mundo circundante.

Sendo assim, quando assinalamos para a diferença entre a significância ontologicamente compreendida e a significação produzida pelo entendimento do sujeito, esta mesma diferenciação acontece quando se trata da referência. No âmbito da ontologia fundamental, a referência não se constitui enquanto determinação ôntica de um manual, a medida em que é a constituição ontológica primordial do instrumento, uma vez que mundo já se descobre antecipadamente. A caracterização da constituição instrumental como referência, em nada se assemelha à teoria da coisa, mas tão somente a um específico ser para isso (*Daꝛu*), uma vez que, no conjunto instrumental, anuncia-se o mundo.

No modo de ser para (Um zu), os entes vêm ao encontro na serventia, no dano, na possibilidade de emprego, mas sempre como referências determinadas. Nesse sentido, a referência enquanto remissão conjuntural funda-se na serventia e, uma vez que esta constitui a manualidade, não deve, por isso, ser considerada uma determinação ôntica do manual. Assim, a abertura prévia da perspectiva a partir da qual os entes vêm ao encontro acontece porque a compreensão se deixa referenciar nessas e para essas remissões, uma vez que o Dasein já está sempre em relação e constitui a instância originária do significado: o semântico por excelência.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Guido Antonio. Kant e o “Escândalo da Filosofia”. **Kriterion**, n. 95, p. 49-72, 1997.

FREIRE, Sônia Barreto. **Da semântica transcendental à semântica existencial: Kant e Heidegger**. 2005. 245f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Título original: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **A tese de Kant sobre o ser**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1970. Título original: *Kants These über das Sein*, 1963.

_____. Carta sobre o humanismo. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. Título original: *Brief über den Humanismus*, 1949. (Col. Os Pensadores).

_____. Meu caminho para a fenomenologia. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. Título original: *Mein Weg in die Phänomenologie*, 1963. (Col. Os Pensadores).

_____. **Gesamtausgabe**. Frankfurt: Klostermann, 1976.

_____. **Interprétation phénoménologique de la ‘Critique de la raison pure’ de Kant**. Trad. de Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1982. Título original: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, 1927-1928*.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1986a. Título original: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

_____. **Logica: il problema della verità**. Trad. Ugo Maria Ugazio. Milano: Mursia, 1986b. Título original: *Logik: die Frage nach der Wahrheit*, 1976.

_____. **I problemi fondamentali della fenomenologia.** Trad. Adriano Fabris. Genova: Il Melangolo, 1999. Título original: Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1927.

_____. **Que é uma coisa?** Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Título original: Die Frage nach dem Ding, 1962.

_____. **Seminários de Zollikon.** Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima A. Prado. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Ser e tempo.** Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. São Paulo: Vozes, 1988. [ST]. Título original: Sein und Zeit, 1927. [SZ]

_____. O conceito de tempo — a questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. **Cadernos de Tradução**, São Paulo, n. 2, p. 40-93, 1997. Título original: Der Begriff der Zeit, 1949.

HERMANN, F. W. von. **Subjekt und Dasein:** Interpretationen zu “Sein und Zeit”. Frankfurt: Klostermann, 1968.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade:** ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006. Título original: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, 1979.

KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. In: _____. **Werke.** Hrsg. von Wilhelm Weischedel. III-IV Bd. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.

_____. **Crítica da razão pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. Título original: Kritik der reinen Vernunft. 1. ed. 1781 (A), 2. ed. 1786 (B).

_____. **Lições de metafísica.** Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2002.

LOPARIC, Zeljko. A fenomenologia e o agir em “Sein und Zeit”. **Manuscrito**, Campinas, v. 6, n. 2, p. 149-180, 1982.

_____. A finitude da razão: observações sobre o logocentrismo kantiano. In: ROHDEN, Valério (Org.). **200 anos da “Crítica da faculdade do juízo” de Kant: 1790-1990**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 50-64.

_____. Descartes desconstruído. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, n. 5, p. 183-203, 1985.

_____. **Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia**. Campinas: Papirus, 1990a.

_____. Kant e a filosofia analítica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, série 2, v. 2, n. 1, p. 27-32, 1990b.

_____. **Ética e finitude**. São Paulo: Educ, 1995.

_____. Heidegger e a pergunta pela técnica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, série 3, v. 6, p. 107-138, 1996.

_____. **A semântica transcendental de Kant**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2000a. (Col. CLE).

_____. Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 129-144, 2000b.

_____. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

LÖWITH, Karl. **Saggi su Heidegger**. Trad. C. Cases e A. Mazzone. Torino: Einaudi, 1966. Título original: Heideggers Denker in dürftiger Zeit, 1960.

PEREGO, Vittorio. **Finitezza e libertà: Heidegger interprete di Kant**. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

PÖGGELER, Otto. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. Trad. Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza Universidad, 1986. Título original: Der Denkweg Martin Heideggers, 1973.

STEIN, Ernildo. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. **Diferença e metafísica:** ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Pensar é pensar a diferença.** Ijuí: Editora da Unijuí, 2002.

_____. **Seminário sobre a verdade.** Petrópolis: Vozes, 1993.

VATTIMO, Gianni. **Essere, storia e linguaggio.** Genova: Marietti, 1963.

VINCI, Paolo. **Sogetto e tempo:** Heidegger interprete di Kant. Roma: Bargatto, 1988.

VOLPI, Franco. L'esistenza come praxis: le radici aristoteliche della terminologia di "Esere e tempo". **Filosofia**, Roma, n. 91, p. 215-252, 1992.

Recebido em: 10 de novembro de 2007.

Aprovado em: 03 de janeiro de 2008.