

O PROBLEMA DA VERDADE & LIBERDADE EM HEIDEGGER

Otaviano Pereira

INTRODUÇÃO

Difícil falar alguma coisa sobre o controvertido Heidegger. Mais difícil ainda, retratar as “linhas mestras” — ou básicas — de sua filosofia. Tais dificuldades advêm daquilo que nele existe de grandeza; à diferença da maioria dos filósofos, Heidegger não pensa em linha reta.

Não apresentando um modo de pensar retilíneo, mas “espiral”, como sugeriu a professora Salma, torna-se difícil perceber o que nele é origem e o que não o é; o que é fundamental e o que é secundário, se é que tais problemáticas venham existir; quando é que estamos “avançando” na análise, quando é que estamos retornando aos mesmos pontos de partida ou mesmo até repetindo o que já dissemos, uma vez que a questão da diacronia, do esquema lógico, e coisa e tal, não parecem ser questões tão adequadas na “evolução” de seu pensar.

Destarte Heidegger nos surpreende com o modo evolutivo mesmo de propor suas questões. Mas, de uma maneira ou de outra, um problema sempre é possível de determinação, seja de forma implícita, seja explícita: A “interrogação” acerca do Ser, como uma questão ressuscitada da tradição da metafísica e, o que ele o faz recapitulando-a nos moldes de uma nova ontologia, buscando um profundo diálogo com o pensamento escolástico a partir da tese sobre Duns Scotus.

Então, sem considerar que a questão do Ser, — e seu significado para Heidegger — torna-se, a seguir, “mola mestra” da sua ontologia fundamental, sem cuja preocupação não podemos avançar em nossa leitura deste genial filósofo.

O pensador brasileiro J. A. Mac-Dowell em seu livro *GÊNESE DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER*, ao caracterizar seu pensamento inicial, suas origens, afirma que Heidegger vai de encontro a esta questão na tentativa de agrupamento dos diversos matizes do ser numa única unidade em que, como primeiro e imprescindível passo, levanta a questão do

PROBLEMA CRÍTICO, isto é, no argumento do autor. "Põe a questão da verdade do ser, do valor de nosso conhecimento do ser" (*op. cit.*, pág. 95). Este trabalho, Heidegger o faz em três perspectivas diversas.:

— Na admissão ou não de uma lógica de verdades. Questão que discutimos em O QUE É METAFÍSICA, no seminário sobre a PRELEÇÃO (trad. bras. págs. 19 — 44) no tocante à questão fundamental da metafísica apresentada pelo autor. O problema da eficácia ou ineficácia de uma lógica, a possibilidade de se introduzir no seu "reinado" e apoderar-se dela para se poder ou não apresentar o Ser na pergunta pelo nada etc.

— Se as verdades têm ou não um valor absoluto ou relativo a/em relação a um sujeito limitado.

— Em termos de se decidir sobre o caráter transcendental ou imanente a um sujeito absoluto do ser afirmado no juízo verdadeiro.

Estas duas últimas proposições revelam um necessário mergulho empreendido por Heidegger na filosofia de Kant — e sua leitura sobretudo da CRÍTICA DA RAZÃO PURA.

A metafísica tradicional alimentara-se da questão do Ser a seu modo, isto é, de uma interpretação ontológica da totalidade dos entes apresentada pelos gregos, sobretudo com raízes plantadas em Platão e Aristóteles. Heidegger investiga esta questão, o sentido ser tomado em outra modalidade, então peculiar, uma vez que a idéia transmitida "de geração em geração" (Mac-Dowell, pág. 192) na metafísica tradicional não apresenta interesse algum, ou pouco interesse, para ele. Este "abandono" da idéia tradicional — mas abandono com fundamento — do reconhecimento do fracasso que se tem na tentativa de se caracterizar ou declarar o sentido do Ser diante das suas peculiaridades nos seres particulares.

No dizer do autor brasileiro, "... que para ser entendido já supõe ser entendido o ser, não é capaz de esclarecer o seu sentido" (pág. 195). Daí ser o "conceito" de Ser, o conceito "vazio" por excelência. Isto leva Heidegger a questionar o sentido tradicional do conceito apresentado desde a escolástica na tentativa de se ir ao encontro do que nele "resta" fora dos limites do seu próprio conceito.

Heidegger exige de nós um "comportamento" diferente daquele que sempre tivemos diante da posição tradicional de metafísica, e no-lo apresenta como "Da-sein", "ser-aí", ou, para ficar mais expressivo, "eis-aí-o-ser".

Isto inaugura a revolução de seu modo de pensar: o sentido mesmo do ser numa ontologia até então inexplorada.

Sabemos: o problema central para ele é o da verdade desse Ser. E o do nosso tema é o de uma das caracterizações dessa verdade; isto é, VERDADE em relação à LIBERDADE dentro do próprio sentido de sua compreensão — e, diríamos, admiração — agora não mais como mero conhecimento puro.

Dessa forma entramos em nosso problema, mesmo que tenhamos “pego o bonde andando”, não saímos da questão fundamental, sobre a qual gira não só o “programa” de sua filosofia, mas também sua realização concreta.

No caso presente não analisaremos uma obra de Heidegger; trabalharemos sobre um texto que versa sobre o problema heideggeriano da Verdade e sua essência originária. Alphonse De-Waelhaens continua o estudo feito sobre o problema do fundamento da adequação.

1 — A QUESTÃO DE QUE A ESSÊNCIA DA VERDADE É A LIBERDADE

O ponto crucial, marcante, desse passo ora dado é o da afirmativa de que “a essência da verdade é a liberdade”. Absurda ou não, o autor vai em frente na sua observação questionando a condição, o designo que o real, a realidade, tem para nós, uma vez que aceitamos sua determinação, sua medida, conformamo-nos com ela, seja pelo seu conhecimento, seja muito mais ainda, pelo comportamento que temos. Por que tal atitude singular do homem? Como não é novidade, De-Waelhaens volta à comparação com animal que faz em capítulos precedentes que ajudará o autor a responder à questão: como a verdade se torna possível ao homem que se situa diante do dado, do ente dado?

O animal, diz-nos ele, está preso às necessidades naturais ao biologicamente útil, e não apresenta “meios de erigir este dado em medida dessa experiência” (*op. cit.*, pág. 88). O animal não pode, por esta falta de distanciamento do ente e para o reconhecimento dele e através dele, fazer da presença, da situação do ente dado, uma conformidade para si mesmo através de sua experiência de estar-ali como animal. A carência dessa distância, ou, dessa possibilidade de se distanciar do dado e dessa possibilidade de afrontamento do ente, tira do ente o seu caráter de “verdadeiro” ou não que representaria para o animal se se pudesse mergulhar nessa experiência além do biologicamente dado como apenas útil e imediato. Aí a medida do ente não surge em seu dado de verdade e, por conseguinte, de verdade em conformidade a ele.

O homem justamente chega à verdade do ente porque caracteriza este em sua medida — pelo seu ato de distanciar-se do puro imediato — como tendo origem no ato da conformidade; Então, o poder de, pelo seu comportamento, submeter-se a esta medida e tirar dela a “substância” (*op. cit.*, pág. 88) e o “valor” (88) da sua conformidade.

1.1 — POSSIBILIDADE DA LIBERDADE A PARTIR DA ABERTURA DO HOMEM AO ENTE.

De-Waelhaens coloca algumas condições indispensáveis para que o homem goze dessa originalidade em relação ao animal.: (1) ele é um ente que secreta a distância, (2) que nadifica tal dado e assim o (3) erige, o constrói como ente, (4) escapando-lhe e (5) reconhecendo-o como ente distante de si mesmo (e também presente). Aí é que a verdade se torna possível; aí que a liberdade parece fazer morada.

Onde ? — ainda podemos insistir — nisto que De-Waelhaens chama de abertura ao ente — reconhecido primeiramente pela distância dele — em que a imaginação surge como capacidade intermediária desse reconhecimento do ente pela consciência; imaginação e apreensão do dado são capacidades inseparáveis, — diz-nos o autor — conduzindo-nos à tese de Heidegger: “Omne ens qua ens ex nihilo fit” (ver a obra: QUE É METAFÍSICA por inteiro e sua posição no “corpus” da filosofia de Martin Heidegger).

O autor agora vai comentar esta resposta às questões anteriores:

Esse movimento do homem no aberto, na constituição do dado, ou do ente, etc., que chega/leva à liberdade — à diferença do animal — é a compreensão do ser. Que “peso” tem essa afirmação ?

Bem, só o homem, que passa pela experiência de se tornar sujeito frente ao objeto que é o ente — o animal não passa de um fator a mais — possibilita a autonomia do ente enquanto manifesto, vale dizer, frente ao homem ente tem “permissão” de ser o que é (pág. 90).

Retomamos à questão da tese fundamental do significado do ser que só para o ente (ser) humano pode ser uma questão formulada, um problema cuja solução é procurada. Eis a questão crítica do ser, ou seja, de sua verdade que vai questionar, em Heidegger, o próprio valor de nosso conhecimento. (Ver, por exemplo, a abordagem do filósofo no início de SOBRE A

ESSÊNCIA DA VERDADE, em que retoma o problema da lógica e/ou teoria do conhecimento da escolástica no entabular um profundo diálogo com a tradição da filosofia para poder questionar as bases, as raízes da metafísica e erigir uma nova ontologia).

Para ele a questão da verdade — e em termos fenomenológicos sobretudo, — deixa de ser interpretada como adequação entre o intelecto e a coisa, (“Veritas est adaequatio intellectus ad rem), mas como ocultamento/desocultamento do ente, nesta “viagem” em busca do reconhecimento do ser, mas que não está distanciado do ente, isto é, que está “aí mesmo”.

O autor J. A. Mac-Dowell afirma que esta questão heideggeriana do sentido do ser “... nasceu da questão acerca da essência da subjetividade”, para se obter um “... horizonte ontológico mais amplo” (*op. cit.*, pág. 112). Ou seja, a subjetividade do sujeito como tal, do homem frente ao dado e não do animal, aparece “... a serviço da questão sentido do ser” (pág. 112). (1)

O que não pretendemos esquecer é que a questão do ser norteia sua filosofia de alto a baixo e, cá entre nós, queremos reconhecer a liberdade como essência originária da verdade do ser em relação ao ente humano que não parece mais do que aprofundar a questão crítica que colocamos no início do texto, vazado em três perspectivas diversas.

Não é um fato perceptível que damos volta mais volta e sempre caímos no mesmo problema? Acontece que, se tal é verídico, nunca numa segunda vez da mesma forma que quando do ponto de partida; não estaríamos sempre descrevendo um “retorno-evoluído”? Isto, de certa forma, justifica a afirmativa de que o pensar de Heidegger se dá de maneira espiral e não em linha reta.

1.2 — O PROBLEMA DA SUPERAÇÃO DA OPOSIÇÃO CLÁSSICA ENTRE REALISMO E IDEALISMO (HEIDEGGER — HUSSERL)

Depois de levantar as características desse sujeito — distância, nadificação, reconhecimento, fuga do ente — no fato de tomá-lo em relação ao ser em que a liberdade pode-se tornar possível, De-Waelhaens levanta algumas dificuldades:

(1) Preferimos deixar de lado, deixar em suspenso esta proposição — apesar de o exemplo nos situar ainda mais na questão — porque a análise do autor brasileiro parte da obra SER E TEMPO para reconhecer o problema de sua ontologia fundamental como proposição de pensamento.

Não devemos agora reduzir o pensar de Heidegger a uma “filosofia da constituição” ou numa “filosofia da contemplação” (Cf. pág. 90).

Esta advertência é também referida à filosofia de Husserl à qual o autor não pretende submetê-la a um estreito realismo, nem inversamente, a um semelhante idealismo. Após breve análise de Husserl, o que nos interessa de imediato — mesmo que o autor acredite ser necessário mais tempo e mais espaço para uma melhor explanação — é o problema da constituição demonstrada em modalidades diversas do idealismo, De-Waelhaens chega ao que mais nos interessa: “... a fenomenologia, como tal, supera a clássica oposição idealismo — realismo” (pág. 91).

Em relação a Heidegger, à base das mesmas advertências feitas em relação a Husserl, observa o autor, deve-se ater ao problema num plano mais profundo: A filosofia de Heidegger é, deveras, realista — não no sentido estreito do termo — no considerar a maneira como o ente a ele se dá e a condição do homem que o apreende em sua liberdade sem “violentá-lo”, diferenciá-lo ou transformá-lo. Tal se dá na abertura do homem, atitude que é nossa, frente ao ente e, sobretudo, acrescenta o autor, nos “define” (cf. pág. 91).

A suposição de que a filosofia de Heidegger aparece como, de certa forma, realista, surge na consideração do homem e sua situação de homem presente, ser presente.

A. De-Waelhaens inverte a questão da apreensão do ente afirmando que ele não se apresenta por inteiro, num só golpe, dividido sobre a sua totalidade (pág. 91).

Quais as conseqüências deste passo ?

Ora, é preciso que o homem interprete o ente que se apresenta frente a ele, o que o animal não é capaz, e se comporte também a seu respeito.

Volta-se o problema do comportamento humano frente ao ente, agora como atitude do voltar-se ao mesmo ente e dele desviar-se num duplo movimento desse ato de distanciamento e dessa abertura ao ser, capacidade que o animal não desfruta. (1)

Há uma intencionalidade no ato humano sujeita a variações segundo o meio, à época histórica, às formas do mesmo agir e do saber.

(1) Ver este problema, tratado em nosso 1º seminário, no capítulo VII, anterior a este, sobre o qual estamos trabalhando na relação da experiência do homem como abertura ao ente enquanto tal (págs. 80 — 87) em comparação com a experiência do animal que não se caracteriza como presença, etc.

De-Waelhaens chega, assim, à necessidade da renúncia à dualidade ou oposição (pág. 91) entre realismo e idealismo tradicional, que, sem finalidade de desenvolver o problema do conhecimento, aqui é ultrapassado como problema.

Sabemos que Heidegger fecundou seu pensar na fenomenologia husserliana. A sua grandeza, sua originalidade, não só está na descoberta de uma noção nova, originalíssima, de verdade, mas também nas vias que toma para chegar a ela; nesta perspectiva ou programa de sua ontologia fundamental.

João Augusto Mac-Dowell salienta um problema tão importante para nós em relação à filosofia de Heidegger quanto em relação ao texto de De-Waelhaens sobre a filosofia de Heidegger. (2): Para o filósofo brasileiro, o que para a fenomenologia dos atos da consciência se realiza pelo anunciar-se a si mesmo dos fenômenos, foi pensado mais originalmente ainda por Aristóteles e em geral pelos gregos como "alétheia" = revelação (3) do que se apresenta, seu desocultar-se, seu mostrar-se, diz o autor, decide deixar que os fenômenos nos manifestem sem que possamos enquadrá-los em "idéias" preestabelecidas, livrando-os de "... problemas mal colocados, estéreis" (op. cit., pág. 129) fazendo com que esta chegue à identificação com aquilo que os gregos chamavam já de "alétheia", desocultamento. Isto parece patente e, não raras vezes, manifesto em Heidegger.

Também leva à última conexão o "alétheia" e o sentido grego de "phainomennon" e de "logos" (Cf. SER E TEMPO, § 7).

Por "fenômeno" entendemos aquilo que se mostra por si mesmo, o manifesto. Mas quanto a este particular adverte o autor, fica ainda suspenso se o que mostra é o "ente" ou o "ser" e as "estruturas ontológicas do ente" (cf. pág. 129). É evidente que, de certo modo já respondemos a esta questão, mas voltamos a ela porque temos a intenção de lembrar o apreço que Heidegger tem ao próprio conhecimento — e mesmo aos conceitos — e ao que é manifestação do vulgar, na sua caminhada em direção ao ser. (ver: SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE, primeiros capítulos).

E mais. Agora, em relação a esta retomada do sentido grego de verdade como "alétheia", mesmo que a questão do conhecimento como tal não nos seja uma questão primordial, mas não "superada" ou abandonada por nós, nem totalmente, nem de forma alguma, juntamente com a noção de fenômeno e

(2) Cf. Heidegger, SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE, caps. 4 e 5 págs. 31 a 37. //Veremos também mais adiante.

(3) Em Platão conota mais ou menos o significado de "desesquecimento" Ver: Sua "teoria da reminiscência"/DIÁLOGOS.

o apreço ao conhecimento vulgar — sobretudo aqueles conhecimentos que tiveram suas manifestações originais nos mitos — tudo isto nos faz crer que para Heidegger parecem águas diversas do mesmo caudal de um grande rio. Mac-Dowell nos admoesta numa hora importante: “Fica estabelecida a “coincidência” entre Fenomenologia e Ontologia”. Não deveríamos, há muito, ter chegado a esta mesma constatação ao falar de Heidegger em relação a Husserl e à tradição do pensar fenomenológico? (Cf. a abordagem que o prof. João Mc-Dowell faz para se chegar a esta constatação de fundamental importância para nós. (**op. cit.**, pág. 129ss.).

Por “logos” entendemos, o termo também tomado em sua origem, o deixar ver, manifestar, tomar algo como manifesto e acessível no ato do conhecer como ato da inteligência humana; tornar algo acessível inteligivelmente. Aqui, devemos lembrar, não como algo que tem relação mais direta com o comportamento ou a abertura do homem frente à coisa dada.

Ora, a verdade do significado de “alétheia” não é senão que a manifestação, a luminosidade, a patência e o “sentido” do dado, e do ser deste ente dado segundo o autor. Completando a idéia do autor, esta luminosidade manifesta no fenômeno, a partir dele, e que chega ao logos quando o filósofo “persegue” com seu “poder” esta alétheia que é original segundo cada um, mas que é a patência da mesma verdade — como “espetáculo” para o homem e não para o animal — do ser original para todos nós.

Então, verdade será, para Heidegger, dentro ou fora dos limites do filosofar, o (1) descobrir e patentear a partir do modo de ser humano, digamos, comportamental, mas que será tematizado no “logos” e (2) o ser descoberto, desvendado no/do ente enquanto este mesmo se torna manifesto como puro “phainomennon”, como “milagre”, mas não como mero fator a mais como o é para o animal.

Não situamos, entretanto, o fenômeno ao nível do juízo, (cf. De-Waelhaens, cap. VII) como parece pretender a lógica tradicional, como já pudemos aludir à sua crítica à lógica escolástica, nem no conhecer puro e simples, pois este não é o modo fundamental de entrar em contato com o ser, mas, no plano pré-conceitual (Cf. 1º Seminário) e pré-predicativo. Aí Heidegger parece iniciar a descoberta original da verdade e supera também a antiga oposição entre sujeito e objeto. “Ser é o aparecer do que aparece. Compreendê-lo é simplesmente deixá-lo aparecer” (Cf. Mac-Dowell, **op. cit.**, pág. 131).

Não só; esta descoberta suprime, para o pensador jesuíta, o problema da possibilidade de uma verdade absoluta. Importantíssimo também este aspecto porque, a questão fundamental da verdade do/no fenômeno e sua “passagem” para o “logos” assume, diz ele, “... a feição de interpretação do sentido de ser” (pág. 131) Com isto retornamos ao início de nosso texto quando caracterizamos como marco fundamental do pensar de Heidegger como uma tentativa de compreensão, admiração do ser, o ser que está-aí porque o homem está-aí como presença, etc. para reconhecê-lo, admirá-lo, acolhê-lo, sobretudo.

Os passos dados por Heidegger e acompanhados por nós em *SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE*, chega a uma constatação — ou melhor, a um feixe de constatações — que não nos deixa de surpreender. Diz o filósofo alemão: “A essência da verdade é a liberdade” (Cf. cap. III, “O fundamento de uma conformidade”, *op. cit.*, pág. 30). E mais adiante: (“O fundamento da possibilidade intrínseca da conformidade) — analisada por nós anteriormente — “... porque recebe sua essência mais original — essencial — da única verdade verdadeiramente essencial” (pág. 32).

Estaria Heidegger intencionado em “brincar” com as palavras com o fito de nos “trair” pela riqueza semântica de sua linguagem acirrada, hermética, pessoal ?

Tenho a impressão de que chegamos/atingimos o cerne do nosso problema neste 1º plano: a relação fundamental entre verdade e liberdade.

O problema toma proposições gigantescas porque agora é a relação do modo humano que se torna importante ?

O mesmo Heidegger pergunta, pouco acima, se situar a essência da verdade não significa, por acaso, entregá-la ao arbítrio humano. (pág. 30). Coloca-a agora em relação à subjetividade que permanece um problema humano, uma subjetividade do sujeito, mesmo que este tenha acesso a determinada objetividade determinada pelo conhecimento.

Em relação à não-verdade, como contrário de verdade, e como algo originalmente humana, como por exemplo, a hipocrisia de fulano, a mentira de ciclano, confirma que a essência da verdade “reina acima do homem” (pág. 31).

Mas aí é que parece surgir um problema mais sério posto pelo próprio filósofo: o problema da essência da verdade encontrar seu apoio e funda-

mento na liberdade do homem (pág. 31), questão colocada, creio, devido a certos preconceitos e que será desenvolvido no capítulo precedente.

Entretanto, preconceituosamente ou não, o problema se apresenta, pelo menos para nossa leitura, como problema sério. A essência de uma dimensão humana encontrada noutra e a resposta sugerida pelo filósofo apresentando-nos um jogo bem entabulado de palavras. O que pretende Heidegger com tais afirmações? Esta é apenas aquele tipo de dificuldade que encontramos quando caminhamos em linha reta em face de um pensar que se dá em forma circular?

2 — A QUESTÃO DE QUE A ESSÊNCIA DA LIBERDADE É A VERDADE

Alphonse De-Waelhaens nos convida a um novo passo mesmo que esta apreensão fique por ora em aberto: buscaremos a essência da liberdade adentrando por vias da verdade — do ser//mas não como mera adequação — e observaremos mais de perto este problema.

2.1 — HÁ CONTRADIÇÃO ENTRE ESTAS DUAS PROPOSIÇÕES ANTITÉTICAS?

Voltamos ao problema da abertura do homem — questão bem caracterizada no capítulo anterior; págs. 80 — 87) — que permite deixar-ser o ente através de um “comportamento de reconhecimento”, então, fundamental para o homem (cf. **op. cit.**, pág. 92).

Mas o mesmo comportamento de reconhecimento pode ser deformado, recoberto, deturpado; por exemplo, o comportamento particular, concreto, de insistência como perversão do comportamento de que falamos, não por uma atitude qualquer, uma atitude banal, mas que exige determinada “ascese longa e penosa” (pág. 93).

O ente como objeto do deixar-ser, desocultar, pelo sujeito humano, é descoberto por nós. (1) Mas De-Waelhaens questiona o problema do comportamento aqui na sua tarefa de desvelar o ente COMO ENTE QUE É nesta abertura fundamental do homem. Ora, nossos atos não visam ao ente puro, como sabemos, mas ao ser; mas este problema é por demais difícil de caracterizar num

(1) Eis novamente o sentido de “alétheia” que Heidegger aproxima ao termo “alanthano”, como dois termos de mesma origem aplicada à filosofia de Platão em sua doutrina sobre o conhecimento como recordação. Ver: fábula grega da passagem do rio Lethes, etc.

“quadro sinótico acabado, estabelecido”. Onde “termina o ente” e onde “começa o ser”? parece uma pergunta obviamente inadequada; uma séria dificuldade filosófica, para sua linguagem, sua tarefa, sua justificação como filosofia — seja nos moldes de uma ontologia — que visa falar a respeito do ser. Esta dificuldade colocada pelo autor de FENOMENOLOGIE ET VÉRITÉ parece mais em relação à possibilidade filosófica do que à verificação do problema enfocado.

O autor fala da arte. O quadro, a estátua, etc. como uma “desrealização dela” (pág. 93).

Por quê? Porque nossa presença, nosso olhar, se dirigem em primeiro/primordial plano ao ente “determinado”?

Não. Essa dicotomia já fora superada por nós mesmos e já dissemos que fora muito bem explorada pelo autor no capítulo precedente quando fala da necessidade de uma pré-compreensão ontológica e não ôntica pura e simplesmente, do comportamento humano e sua presença. (2) Sobre este particular voltaremos mais adiante.

2.2 — O PROBLEMA DA LIBERDADE COMO DEIXAR-SER DO ENTE

Agora não só o comportamento aberto, o comportamento tido como comportamento de reconhecimento, mas a liberdade mesma vai ser encarada como condição de possibilidade do deixar-ser do ente.

Por que a manifestação de um mundo não pode vir a ser “plenamente” (pág. 93) MANIFESTAÇÃO, senão deixando de ser sujeitada, submissa a nossos “projetos pragmáticos”?

De-Waelhaens nota a esse respeito e necessidade de um “desinteresse”, um desinteresse que não se desvia mas que visa ao ente para que o juízo sobre o mesmo ente possa ser ADEQUADO.

Parece muito a propósito tal assertiva do autor sobre a situação do juízo a partir do desinteresse como necessidade do homem que visa ao ser, se retornamos, por exemplo, à questão da “presença” da obra de arte.

(2) Interessante notar o intenso grau de positividade do pensamento de Heidegger. Ela nunca fala em termos de uma “repulsa” do homem frente ao ente. Seu pensamento não é arrastado por certo pessimismo, moção espiritual que muito caracteriza os filósofos de sua geração. Fala de contemplação, de acolhimento, coisas assim.

Mas como não confundir este projeto pragmático com a consciência biologicamente pragmática do mundo que o animal tem pelo seu “comportamento” sincrético e moldável ao mesmo mundo que o rodeia ? (Ver este problema no capítulo anterior da presente obra de De-Waelhaens, § 3, pág. 81).

O pensador de Heidegger fala de uma atitude SIMBÓLICA do homem, como capacidade impossível ao animal e só admissível ao homem. Sabemos que o animal não faz/elabora juízos sobre seu mundo. Mesmo assim esta questão do desinteresse — só pode ter desinteresse no sentido profundo do termo; quem estabelece uma hierarquia de valores — e do comportamento simbólico não parecem observações suficientes em primeiro plano para esclarecer a diferença existente entre este tal caráter utilitário do animal e pragmático do homem. Isto é, mesmo sabendo que o juízo e/ou julgamento não é o lugar original da verdade.

Bem. Se o animal não vai à verdade, não a reconhece; o homem também não a atinge só pelo juízo que arquiteta sobre seu mundo humano, de sentido humano. Daí, a necessidade de se aplicar esta atitude simbólica a uma realidade mais profunda que, inclusive, parece nortear o próprio comportamento humano e inclusive sua práxis, sua atividade, seu empenho, sua atitude no mundo, como quer que usemos o termo mais adequado. (Ver este problema do comportamento simbólico explorado pelo autor no capítulo anterior ao nosso, § 17, pág. 87).

De uma maneira ou de outra, este caráter utilitário cortaria a possibilidade da verdade e, apenas tomado em si mesmo, “animalizaria” o homem, sobretudo se pudermos considerar que ele, a partir de então, “deturparia” certo sentido mais originário de seu comportamento simbólico que ficaria à mercê deste utilitarismo, posto como funcionalidade de seus interesses imediatos.

O animal também tem interesses, no sentido de desejos biológicos: comer, dormir, etc. Será esta atitude de desinteresse tão fundamental assim ? Como ele é possível ao homem que, inclusive, tem forças para projetar juízos e enunciar seus desejos em direção ao que pretende ? Em outras palavras: para que o juízo, para que o enunciado, se eles não situam, não visam ao lugar ou à “dimensão originária, essencial da verdade ? Ou será que o homem não é o ser que visa ao essencial das coisas ? Situa-se o juízo como mera ponte entre as “coisas” e os desejos humanos ?

2.3 – A NOÇÃO DA EK-SISTÊNCIA HUMANA

Mais uma vez parece que voltamos ao problema, isto é, a determinado problema que permanece obscuro no tocante ao comportamento humano, como contemplação, como “alétheia”, seja como for. O desinteresse não pode ser entendido como pura e simples relação das coisas. (1)

Agora De-Waelhaens traz um elemento de fundamental importância: a idéia da ek-sistência humana. Este ser que vai ao Outro, diz o autor, deixando-se medir por este Outro (pág. 94).

O animal “não vai ao Outro” visto que carece dessa capacidade de abertura, de deixar ser, dessa atitude simbólica de que há pouco falamos. Esta ida que representa também certo grau de perigo. (1) Daí, o juízo do homem e o juízo das coisas só para sua utilidade. Aqui parece sugerir o texto que superamos a questão da utilidade pelo problema do significado, de sua busca, de seu alargamento de dimensão, de sua originalidade.

O deixar-ser, Da-sein, exposição ao ente (pág. 94), é existente. O da-sein existe, digamos, porque existe o homem. Isto é a liberdade. Eis, agora, a liberdade que era vista como certa (1) distância, verificando-se também como (2) proximidade.

Esse movimento de ida e retorno é inseparável como dois blocos monolíticos; sugerem duas faces de uma mesma moeda: outra grandeza de que o animal não goza. De-Waelhaens chama-nos a atenção para não confundirmos estas duas expressões que parecerão “contraditórias, mal compreendidas” (pág. 94). Vamos aprofundar isto:

O homem, diz, está situado no vazio (2). Para conseguir ou mesmo recuperar sua “ipseidade” é preciso que ele se abandone em direção ao Outro, ao ipse do Outro. Aí entra em diálogo com o mundo e cumpre o destino de sua liberdade que, neste caso, revela-se como o sentido original heideggeriano de ek-sistenz.

(1) Sobretudo se abirmos uma angulação antropológico cultural a este riquíssimo termo e buscarmos o seu significado em sua origem etmológica: inter-esse = estar entre/situar-se entre alguma coisa, no meio de algo.

(1) O perigo, o animal também não o conhece — talvez justamente porque não é dotado da capacidade de escalar valores e julgar.

(2) Precisamos enxergar esta palavra não naquele sentido do existencialismo mas relacionado com o problema do nada (positivo) heideggeriano como uma das dimensões humanas onde o ser faz sua morada e revelação.

O autor nota a importância desta forma gráfica do ek-sistenz atual e não o existens, outrora termo utilizado em SER E TEMPO (SEIN UND ZEIT). Antes esta idéia visava sobretudo ao caráter do Da-sein que faz o homem lançar-se ao encontro dele mesmo e à interpretação das coisas. Agora o Da-sein está sempre “junto às coisas”. Existir e compreender permanecem sinônimos” (pág. 94).

Mas o termo comum pelo qual esta sinonímia é continuada não é tanto a “projeção” para o ente, entendida nesta nova perspectiva do comportamento que já exploramos. Entretanto, não eliminamos de maneira alguma a idéia de projeção. Neste particular o autor afirma, citando a participação de Malebranche, que as coisas não nos tocam senão com respeito a esse movimento de retratação que constitui essa nossa abertura, que é vista também como uma subida de nós mesmos para as coisas (pág. 95). Aqui é que, parece-me, o autor francês parece mais original em sua observação sobre este particular: “O homem aspira a essa subida posto que ele não pode ser senão as coisas, que, sendo-o, vêm preencher e medir o vazio que ele é” (pág. 95).

Assim mesmo, não seria agora, o caso de abrirmos uma discussão alusiva ao problema da relatividade da liberdade do homem ?

De-Waelhaens coloca em nota no rodapé da página 95 — e diz que fará referências, posteriormente, sobre isto — a idéia de que nós não apreendemos o ente senão pela “captura” do ser — idéia já bastante desenvolvida por nós e pelo autor no capítulo precedente. A verdadeira existência é a inserção no ser, elemento propriamente ek-stático de nossa “natureza” (pág. 95).

De tal forma volta-se à tão fundamental questão de toda a análise heideggeriana desde SER E TEMPO em que a “definição” de homem, — seu reconhecimento por nós — deve surgir em função do próprio ser; sendo isto o suficiente como afirmação não contraditória, é — o enquanto devemos reconhecê-la como o ato originário da liberdade ? Então, a nota colocada acima sobre a subida às coisas que “preenchem o vazio” precisam ser compreendidas num ângulo mais aberto e numa nova dimensão de positividade. O nada heideggeriano é um nada positivo por que não é um nada do ente mas do ser ?

3 — EM BUSCA DA VERDADE MAIS ORIGINÁRIA

3.1 — NOÇÕES CORRENTES DE LIBERDADE E A LIBERDADE ONTO-LÓGICA

É o autor mesmo quem parece intervir a nosso favor alegando que estamos BEM LONGE DO QUE SE COMPREENDE ORIGINARIAMENTE

SOB A NOÇÃO DE LIBERDADE que, como deve ser entendida, pelo menos a que nós falamos, não como uma “faculdade qualquer” (pág. 95).

Necessitamos, no caso, basear o tratado presente numa noção ontológica de liberdade.

A liberdade, anterior a todo poder de fazer ou não fazer, — lembremos a observação de Heidegger em SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE: “O homem não possui a liberdade como uma propriedade” (pág. 35) — está na capacidade ontológica de ser presente ao ente, definindo-o segundo a dupla modalidade de retratação e de proximidade e fundamentando a própria possibilidade do deixar-ser. A verdadeira liberdade, completa De-Wae-lhaens, está “na origem de todas as liberdades” (cf. pág. 95).

O homem então se (1) recupera e se (2) conquista na sua relação livre com as coisas. Ele não se compreende senão literalmente, afirma; e completamos, porque “sua” liberdade não é uma posse de si mesmo — e alie-mos isto ao caráter utilitário do comportamento aberto que acima discorremos.

O filósofo chama de: passagem do “se-fato” para o “se-facticidade”, para o Outro e do Outro para o Se transformado pelo Si mesmo, o “Um wille” ou “Wille” (vontade, de/pela vontade, com vontade). Nela se ancoram os comportamentos. Mesmo a vontade — idéia assaz interessante vista em confronto ao problema do desinteresse — tida como faculdade psicológica é ainda a própria liberdade, (pág. 96) ou, pelo menos, não rompeu com o seu círculo “fechado” enquanto liberdade pessoal do indivíduo.

Perguntamos paralelamente acerca desta idéia de vontade que parece ter “caído de pára-quadras” no texto: Que relação, que complemento, ou mesmo que empecilho tem ela, em se tratando da necessidade do desinteresse, enquanto este é levantado como prioridade do homem para se chegar ao ente como Da-sein ?

Adverte o autor: Esta liberdade, — digamos, carregada de vontade — nos “define” não como uma onipotência arbitrária, mas como POSSIBILIDADE DE NOS LIGARMOS E SERMOS LIGADOS” (págs. 96 — 97). A idéia de encontro a esta “estranha” possibilidade — de qualquer maneira é uma força que irrompe de dentro do homem e questiona aquele “desinteresse” se tomado num sentido mais estreito — mostra mais uma vez o quão difícil é caminhar numa “análise” — stricto sensu — das formas circulares do pensamento do tipo heideggeriano. (ver nota 1, pág. 12).

3.2 – LIBERDADE COMO POSSIBILIDADE DE TRANSCENDÊNCIA

Liberdade e espontaneidade. Eis, agora, uma relação tida como de certa forma “cabível” ao tema, mas também carente de uma fundamentação, se tomado separadamente à questão da liberdade. Seu fundamento mesmo, alega o autor, é a liberdade, mas a liberdade entendida como transcendência.

Que quer dizer isto ? Seria uma aparição gratuita a mais no texto ?

Sabemos que não estamos tratando da liberdade entendida pelo senso comum, nem a procura da liberdade de ação ou não do sujeito, nem da disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade. Heidegger explora este pormenor, afastando toda “noção particular” de verdade na obra *SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE* (pág. 33), afirmando que ela é tida e reconhecida no abandono do ente como tal na presença, no eis-aí-o-ser, no abandono a ele, na idéia de ek-sistência. (pág. 34 de nosso texto básico). Acreditamos que outro não deve ser o nosso modo de encará-la.

Esta ek-sistência, enraizada na verdade como dimensão originária da liberdade de cujo modo de ek-sistência o homem é como homem à diferença do animal. Tal liberdade, diz Heidegger, “...realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente” (pág. 35). (2)

O problema da transcendência está ligado diretamente a esta idéia do deixar ser, do contemplar. Como ligar esta dimensão nova de transcendência à idéia heideggeriana de partir do ordinário, do comum, para se chegar à verdade essencial e, conseqüentemente, à liberdade nela fundamentada ? (Ver, a este respeito, todo o início do nosso texto básico).

Esta liberdade como “justificadora” – como correção e adequação. (Cf. idéias sobre o “fundamento de uma conformidade” e a “possibilidade intrínseca de uma concordância”; pág. 26 – 31) – diz o pensador, encontra sua fonte na abertura – (curiosamente utiliza neste capítulo o termo “apérite” e no capítulo precedente “ouverture” – como verdade ontológica. A ek-sistência como ex-posição do caráter desvelado do ente como tal (Cf.

(1) Agora faz o autor uma breve alusão à tese “kantiana” de Heidegger: *KANT UND DAS PROBLEM DES METAPHISIK* sobre “o problema do projeto do Si mesmo que traz na submissão da possibilidade total e fundamental de existência autêntica, possibilidade aberta pela lei moral e a essência do Ser-em-Si agente, isto é, da razão prática” (Cf. pág. 97 e nota de De-Waelhaens – nº 2).

(2) Mesmo que tenhamos encontrado aquela idéia nova ainda não desenvolvida de que a liberdade recebe a sua essência na essência mais originária, etc. (pág. 32).

De-Waelhaens op. cit. cap. VII) radica na verdade como liberdade. Até então, parece que não “inauguramos” nenhuma novidade que venha aprofundar esta idéia de transcendência.

3.3 – A PRÉ-COMPREENSÃO ONTOLÓGICA (IMPLÍCITA) DO SER EM BUSCA DA VERDADE MAIS ORIGINÁRIA

Mas agora Heidegger, via De-Waelhaens, vai questionar o próprio pensar, a filosofia (e a ciência) para esclarecer o problema da história questionada à luz dessa verdade buscada, dessa “conquista” da humanidade pelo ser — ou vice-versa ?

A filosofia, como compreensão do ser do modo humano, não é uma compreensão é algo questionável para Heidegger. A compreensão, conforme entende, não é algo explícito, tematizado, necessariamente. Quando fala da necessidade de uma pré-compreensão ontológica, — e, mais uma vez, temos de voltar ao capítulo VII do livro — o filósofo alemão quer-se referir ainda ao exercício interno do homem que se encontra diante do ser mesmo que esta apreensão esteja “imbricada de uma intenção” (pág. 98), torna possível uma posterior tematização do mesmo problema do ser. Não se trata de uma apreensão (uma “saisie”) que precede o ser. Ela não precede diacronicamente coisa alguma. O problema do anterior e do posterior é inadequado aqui.

3.4 – A FILOSOFIA COMO REFLEXÃO (COMPREENSÃO) DA COMPREENSÃO DO SER

Aplicada a um exercício do que há de implícito na “Seinsverständnis” — compreensão inteligível do ser que se dá de forma explícita, senão não seria inteligível — aqui parece surgir o problema da filosofia, isto é, a filosofia-como-problema.

Onde começa a reflexão; onde, pela reflexão do ser: “seinsverständnis”, ele, o ser, torna-se “objeto” de reflexão, temos a filosofia, e toda sua linguagem, pelo menos no seu uso corrente e tradicional. (1)

O afronto explícito do pensador diante do ente pensado, questionando-o no que ele na verdade é, — no seu ser — não deixa de se nos pare-

(1) Volta-se aqui o problema, já tratado, da lógica e/ou teoria do conhecimento com que Heidegger busca sua fundamentação e crítica a partir de uma posição da filosofia escolástica, etc.

cer a procura da verdade pela via da “tão estreita” racionalidade do pensamento sistematizado, isto é, “a verdade sobre a verdade” (pág. 98), do tipo da atitude filosófica. Se a questão do Da-sein heideggeriano, seu significado para o homem como possibilidade de situar-se num comportamento aberto questionando o imediato de qualquer situação dada, etc. busca, ensaia, uma nova “forma” de tratamento para este ente em vista do ser, oculto/revelado nele. Toda nossa dificuldade não sai desta questão do ser, deste “programa heideggeriano de uma nova ontologia”, de um novo tratamento” dado à questão que, segundo ele, permanecera esquecida pela tradição — pensar original que deita raízes na fenomenologia husserliana.

Será que em relação à questão da Verdade-Liberdade chegaremos a “formalizar” uma compreensão clara, ou apenas percebermos a “mágica” da intenção heideggeriana sempre se “escondendo” de nós, de nossa intenção carregada de uma linguagem “vazia” para ele? (2)

(Heidegger fala do fato de que o desvelamento do ente, apreendido como possibilidade antitética do não-desvelamento. (Sobre esta questão voltaremos mais adiante.))

3.4.1 – A QUESTÃO DA HISTÓRIA PARA A FILOSOFIA (ONTOLOGIA)

Também a história parece ser assim. Articulada sobre os diferentes modos efetivos de interpretação que o filósofo propõe. De-Waelhaens acrescenta: “A História é feita pela compreensão do ente do ser, pela compreensão que temos da compreensão” (pág. 98), isto é, pela via explícita, ou explicitada, de se compreender em que ao ente se atribui prioridade pelos menos como primeiro movimento de compreensão mesmo que o ser não seja eliminado mas apenas reconhecido no interior, agora não só do ente mas da própria história.

A tradição da metafísica elaborou outra além desta tarefa explicitável, temática? Isto seria querer demais do pensamento? Que dizer do questionamento que Heidegger faz à tradição do ser tal como ele entende?

Sendo a história armada pelas “peripécias da verdade” (pág. 98) ou das diversas maneiras em que a verdade é verdade, em que a verdade

(2) Esta alusão a um pensar implícito nada tem a ver com a questão do “inconsciente” do vocabulário das ciências psicológicas, como ciências também entitativas, mesmo que algum relacionamento entre os termos não é demais, digo, por demais absurdo. Mas este vocabulário não nos pertence pelo menos tematicamente.

parece desocultar-se, não seria o caso ver mesmo que aparentemente fora de nosso problema — se esta questão não é endereçada ao idealismo — sobretudo do tipo hegeliano — em que a Idéia se identifica com a História? Existe superação nesta nova ontologia ao problema levantado? Em outras palavras, teria Heidegger “condição” de refletir este problema nos moldes de seu pensar em círculo uma vez que a História descreve uma transversal pelo tempo visando aos caminhos de uma teleologia não só que a dirige mas que a identifica? Ou será que a filosofia — ou melhor, o “pensar” e o questionamento do pensar — de Heidegger não passa de uma injustificável “alienação” quando colocado em vista deste problema? Esta questão ora colocada é típica daquelas que faz o senso comum? A mesma linha de reflexão sobre a história e o pensamento na/da história inaugurada por Hegel é possível aliar-se ao problema do Ser e todo o seu emaranhado nesta chamada nova ontologia fundamental? Como se dá, se processa, o ser e seu significado em termos de história nesta alusão, se não for entendido senão relacionado com o problema diacrônico e dialético — do tipo hegeliano — do tempo histórico? (1)

(1) A respeito da questão da história e do programa da ontologia de Heidegger a partir da crise da metafísica, o escritor e crítico literário Benedito Nunes, — num conjunto de ensaios a que atribui o nome de O DORSO DO TIGRE — nos apresenta, no capítulo chamado “Os círculos de Heidegger”, a “destruição” da ontologia, isto é, da história da ontologia, descrevendo os caminhos descritos pelo filósofo desde SEIN UND ZEIT.

Para ele esta destruição apresenta dois sentidos, a saber: (1) “o desmascaramento dos pressupostos da ontologia e (2) a superação deles em busca de um modo de pensar que se situe além de todo e qualquer pressuposto” (pág. 79).

Remonta, então, toda a história da metafísica em breve síntese, desde os gregos, Platão, Aristóteles, passa aos posteriores escolásticos: daí, Descartes e a transferência de sua “ruptura” a Kant que aprofunda o problema por ele iniciado; por fim chega à grande síntese dialético-histórica de Hegel.

O que mais nos interessa nesta descrição no presente trabalho é, sobretudo, a — esperada — afirmação de Nunes de que “... o alvo maior da crítica heideggeriana atinge é a concepção de Hegel, segundo o qual todas as doutrinas filosóficas fazem parte, com igual direito, de uma mesma história que desenvolve contradições e que as ultrapassa, tornando-se mais concreta e mais verdadeira em cada um de seus momentos evolutivos” (op. cit., pág. 82); observação esta que se vem enquadrar, bem a propósito, nos problemas levantados por nós há pouco nalgumas perguntas.

Sabemos que em Hegel não existe uma experiência originária da verdade a se substituir. Preocupado que esteve com a totalidade, Hegel, em seu sistema, busca, na realidade, um verdadeiro começo a cujo “final”, as “filosofias” se colocam em direção, mesmo que situadas em angulações diversas. Benedito Nunes nesta lembrança nos convida a uma leitura da INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA de Hegel como base de aprofundamento do problema.

SEIN UND ZEIT pretende, na afirmação do autor, “des-historizar” a ontologia (82) ao tentar desfazer o “círculo mágico” que a História traçou em torno dela, onde reside inclusive a pergunta pelo Ser.

Mas Heidegger, continua B. Nunes, destruindo o círculo histórico, constrói outro (s) círculo (s) tão significativo que é o que chama de “círculo lógico” (pág. 83). Este desmascaramento, acredita, incorre ao mesmo tempo noutro circularismo que é o da “análise existencial” (83) e outros círculos mais a que Heidegger incorre com muita significação para o programa de sua nova ontologia, a saber, por exemplo, também o do método fenomenológico.

3.4.2 — A QUESTÃO DA CIÊNCIA PARA A ONTOLOGIA COMO CONHECIMENTO TÍPICAMENTE ÔNTICO.

A ciência, se vamos agora escavá-la desde suas origens tradicionais no Renascimento, se estabelece, — com seu método e processo, sua linguagem própria, etc. — como saber ôntico, em direção às suas determinações; mas não o ente como tal, o ente visado do ser; apenas o ente determinado, e só !

Não pode ser uma ontologia. Não é, igualmente, uma filosofia, não postula nenhuma doutrina — apesar do espírito cientificista tão em voga a partir da invasão positivista e neopositivista no conhecimento filosófico — nem parece ser um “Seinsenthüllung” (uma descoberta/revelação do ser).

Apesar da ciência também surgir após uma pré-compreensão ontológica do cientista que está “como homem que é”, à procura do dado a ser manipulado como objeto ôntico de conhecimento. Sabe, o cientista, que uma raiz, — para dar um exemplo banal mas pertinente — é uma raiz, e uma raiz como ente como ente dado se apresenta ao homem cientista como ser antes que ela faça ciência em cima do dado apresentado para ser “medido” como ente, apenas ente, seus elementos entitativos e nada mais.

De-Waelhaens, em boa hora, nota que a explicitação de uma compreensão “particular” do ente científico num panorama mais global do conhecimento ocidental, antes pertencente ao panorama da “filosofia pura” como sua tarefa, nos tempos medievais, agora é trabalho desenvolvido pela chamada “filosofia das ciências”, tão em voga em nossos dias.

Sabemos: Nem é preciso ir à metafísica para se criar uma explicitação. Quer seja pelo socorro da metafísica tradicional ou não. Mesmo a grandeza ou a presumível miséria de toda ciência como “mero” sistema de conhecimento não compete a ele refletir. O próprio Wittgenstein, o filósofo que representa a mentalidade científica nos dias de hoje, afirma em seu TRACTATUS LOGICUS-PHILOSOPHICUS: “... quando a ciência tiver resolvido todos os problemas da esfera de sua competência, ainda não tocou sequer em nenhum dos

Depois desta breve análise o autor brasileiro confere o fato de haver por sobre a História Universal em que Hegel se deteve, uma história pré-teorética em/sob “movimentos de existência.” condicionando o movimento geral das idéias de que as possibilidades do pensamento dependem. “A história da ontologia — continua — é, assim, do ponto de vista heideggeriano, precedida por uma ontologia da História. Culmina, pois, num paradoxo, a “destruição das destruições” de Heidegger. Destroí-se a história da ontologia, e constrói-se, no lugar das ruínas, a “ONTOLOGIA DA HISTÓRIA” (pág. 85).

Entretanto, acreditamos que esta circularidade dá-nos a entender como algo necessário em Heidegger. Nela se manifesta — ou quer-se manifestar — o Ser. E é dentro dela que a História também parece-se circunscrever.

grandes problemas da vida" (*op. cit.* prop. 6.52). É lógico que aqui incorremos numa diferença do modo de entender a ciência no mundo moderno — e é desta que parece que Heidegger se detém — e a "ciência" medieval.

Um problema: O "sábio" moderno (cientista, inegavelmente) que constitui o ente, a realidade com o objeto dos seus cálculos, não pode preceder tal constituição anterior de pré-compreensão senão se, doravante, esse ente, essa realidade, é encontrada já estabelecida como imagem, como objeto, — (como "espetáculo científico") — no sentido mais geral da palavra. Todavia, eis o problema que emerge de tal conhecimento, correlativamente a estas camadas de constituição implicam naquelas — do saber prévio — de um sujeito cientista que vai, primeiramente, se "definir" (de-finir/no verdadeiro sentido latino do termo) e se "esgotar" em seu modelamento do objeto desde a função de sua consciência de cientista que não é ela mesma — desse "homo-theoreticus" que vai visar à técnica, o "homo-faber") senão no pensamento de seu objeto e de sua representação.

Daí, o sujeito (agente) humano — lembremos que o animal não pode ser sujeito de maneira alguma — vai-se "definir", existir, para ser mais exato, em função da ciência. Ele mesmo é, enquanto social, psíquico, etc., objeto mesmo da ciência que agora, de certa forma, o engloba e o "aprisiona", esta maravilha das maravilhas que o homem tão bem soubera arquitetar no tempo, na descrição evolutiva de sua presença no mundo. Ele mesmo objeto das chamadas "ciências humanas", portanto, devemos reconhecer, também um não-sujeito.

Independente de estar fundada numa pré-compreensão ontológica no caso ele é, o cientista, inegavelmente, o "sábio" (pág. 100) e se reencontrará em todas as expressões e em todas as realizações da Civilização da ciência e da tecnologia. Tal grau de civilização a que chegamos não deixa, contudo, de "definir" uma espécie de compreensão do ser (pág. 100) e uma época, portanto, da verdade em termos de civilização, "uma peripécia da história da verdade" no complemento que faz o autor (pág. 100).

(O tratamento que Heidegger dá ao conhecimento científico, portanto, um conhecimento explícito, sistematizado, entitativo, apenas e tão-somente dentro da modalidade de conhecimento sobre o ente meramente ente mesmo que precedido por tal pré-compreensão, natural do homem, portanto, também do cientista, neste caráter implícito da compreensão do ser de que até agora discorreremos largamente. Isto, convém mais uma vez ressaltar, está muito bem desenvolvido no capítulo anterior de De-Waelhaens//cf. *op. cit.* pág. 84, sobretudo, § 6 //).

Mesmo assim o problema levantado agora em relação às “peripécias de verdade histórica”, chega a nos colocar em dúvida, se, definitivamente, a civilização, por meio do conhecimento científico, seu sucesso e seu progresso desmedido, não pode, tão bem, chegar a um “suficiente” conhecimento do ser, uma vez que o conhecimento humano parece necessitar ser sistematizado. E mais. Mesmo no caso do conhecimento científico a “contemplação” a admiração do ser existe de certa forma, naquela pré-compreensão natural de que falamos do cientista, e como “coisa humana” talvez não necessite explicitação dado o desinteresse que o mesmo problema determinado do ser representa para qualquer ciência. (1)

Ciência. História. Filosofia. A ciência tratada aqui não é, no fundo, pelo seu círculo evolutivo e sua presença em nossos tempos, antes de tudo, um problema de história ?

A História, por sua vez, Heidegger não a questiona em vista do problema do esquecimento da metafísica tradicional e seu “esquecimento do ser” no programa de sua ontologia fundamental ?

A filosofia, na sua tradição — o problema da lógica etc., — não é questionada em Heidegger pela inclusão de sua original modalidade de pensar a questão do ser ?

Precisamos salientar que não estamos querendo fazer nenhuma apologia destes três problemas dados, mas tão-somente relacioná-los com o problema da pergunta sobre o ser nos moldes heideggerianos, aqui, em vista da relação da verdade & liberdade. Uma e outra igualmente dissimulada, neste modo circular do pensar heideggeriano.

Retornemos à questão: Acontece que o tratamento que De-Waelhaens dá ao problema acima colocado chega a um fato curioso. Diz ele que esta proposição da ciência como tal pode, de resto, inverter-se: “A experiência do homem, do mundo humano e a concepção de ser são inseparáveis” (pág. 100). Um não é causa e o outro efeito e vice-versa, acrescentamos. Não parece esta, uma idéia assaz interessante ?

Não sendo a civilização técnica que engendra a visão do ser que temos descrito, nem esta visão que engendraria, como conseqüência, o mundo em que vivemos, um e outro formam, indissolúvelmente — e isto é importan-

(1) Convém ressaltar que há termos que precisam ser bem entendidos em nosso trabalho. Quando falamos em conhecimento, nunca estamos falando de saber ou sabedoria, assim como em Heidegger pensar e pensamento são duas coisas diversas.

te — como que aquilo que funda o que é fundado, um certo momento da história do homem que “se compreende” como história da compreensão do ser. Esta idéia sugere que a história da compreensão do ser abarca a própria história como pensamento realizado no tempo, seja ou não, nas modalidades do conhecimento científico.

Então a pergunta que fizemos sobre a “condição” de Heidegger — momentos atrás — pensar a/sobre a História, parece mesmo aquele tipo de preocupação dentro dos limites, das determinações daquele tipo de conhecimento fundado e subordinado ao ente, ao objeto, pois, queira ou não, a História pensada se tornaria um objeto de conhecimento ou de uma sistematização de alguma filosofia sobre ela. Mas como o Ser pode-se revelar de outra forma que não nesta ? Novamente voltamos à dificuldade de se abarcar o horizonte total desta compreensão, deste dar-se e ocultar-se do Ser Total ou do ser particular do ente dado ao homem, agora não como sujeito social e histórico, mas como indivíduo.

Esta compreensão do Ser/ser devemos assumi-la, em todo caso, em termos relativos ou absolutos ?

No tocante à liberdade, lembremos que já arredamos os lugares-comuns que nos atravancavam o caminho, sobretudo o daquela liberdade entendida como propriedade do homem/indivíduo. Mesmo assim, já que levamos o tema para o prisma da história, em que sentido a experiência do homem, o mundo e a compreensão do ser são inseparáveis ? Só pelo dado implícito da natureza de tal compreensão ?

4 — CONCLUSÃO NÃO-CONCLUSIVA

Pilatos perguntara a Cristo: “Quid est Veritas ? ”

Cristo respondera com uma presença silenciosa !

O problema surgido dessa relação Verdade & Liberdade em que a essência de uma leva a relacionarmos a essência de outra, pode resolvido nos estreitos liames de um pensar sistemático, de uma análise, ou mesmo nos limites do linguajar do saber ou conhecimento humano ?

Cá entre nós, frente ao problema heideggeriano, ainda não analisamos a questão particular (?) da não-verdade enquanto dissimulação (pág. 39/cap. 6, do nosso texto básico); enquanto errância (cap. 7. pág. 42), etc.

Portanto, parece, temos mesmo é que esperar por uma "iluminação".

Teremos nós, deveras "caminhado" algum passo significativo nesta análise em direção ao Ser ?, ao "Da-sein", ao eis-aí-o-ser, ou, definitivamente malogramos e sua impossibilidade será revelada como conhecimento, como saber, como filosofia ou como ontologia por mais circular e revolucionária que seja ?

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, Martin; SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE (VOM WESSEM DES WAHRHEIT//Trad. bras. Ernildo Stein); 1ª edição; Livraria Duas Cidades; São Paulo, 1 970.

HEIDEGGER, Martin; O QUE É METAFÍSICA ? (WAS ITS METAPHISYK ? //Trad. bras. Ernildo Stein); 1ª edição; Livraria Duas Cidades; São Paulo, 1 969.

MAC-DOWELL, J. Augusto; GÊNESE DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER (Caracterização do modo de pensar do "Sein und Zeit"); 1ª edição; Ed. Herder (e Univers. São Paulo); São Paulo, 1 970.

NUNES, Benedito; O DORSO DO TIGRE (ensaios); 1ª edição; Ed. Perspectiva (Univ. São Paulo); São Paulo, 1 969.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

DE-WAELHAENS, Alphonse; PHÉNOMENOLOGIE ET VÉRITÉ; 2eme ed.; Éditions Nauwelaerts; Louvain, 1 965.

LEITURAS DE COMPLEMENTAÇÃO

HEIDEGGER, Martin; DA EXPERIÊNCIA DO PENSAR (trad. Maria do Carmo Tavares de Miranda); 1ª edição; Ed. Globo; Porto Alegre, 1 969.

HEIDEGGER, Martin; SOBRE O HUMANISMO (ÜBER DER HUMANISMUS) trad. bras. Emmanuel Carneiro Leão; 1ª edição; ed. Tempo Brasileiro Ltda; Rio de Janeiro, 1 967.

- MARZOA, Felipe Martínez; HISTÓRIA DE LA FILOSOFÍA (Filosofia moderna e contemporânea); vol. II, Col. Fundamentos 22; Ediciones Istmo; 1ª edição; Ed. Ed. ISTMO LTDA; Madrid, 1 973.
- PANDOVANI, Umberto e Luís Castagnola; HISTÓRIA DA FILOSOFIA; (com o estudo: "O problema da Hist. da Filosofia; do Prof. Arthur V. Veloso); 10ª Edição; Ed. Melhoramentos; São Paulo, 1 974.
- SCIACCA, M. Federico; LA FILOSOFIA NEL SUO SVILUPO STORICO; (A filosofia em seu desenvolvimento Histórico); 12ª edição; Ed. Cremonese; Roma, 1 970.