

A crítica de Heidegger ao esquema sujeito-objeto

Heidegger's critique of subject-object schema

DOI: 10.12957/ek.2017.30721

Dnda. Ana Carla de Abreu
carladeabreus@gmail.com
Universidade Federal do Ceará

Neste artigo, pretendemos avaliar como Martin Heidegger apresenta uma crítica ao esquema sujeito-objeto. Em um primeiro momento, explanamos o domínio do sujeito na época moderna. Para isso, discutimos o conceito na filosofia cartesiana. Em seguida, analisamos a relação entre sujeito e objeto, como também o método representativo. A intenção de Heidegger é apresentar uma nova maneira de pensar, com a qual podemos compreender os modos de ser dos entes e do próprio *Dasein* através da fenomenologia hermenêutica.

PALAVRAS-CHAVE Heidegger. Relação sujeito-objeto. Fenomenologia hermenêutica

In this paper, we pretend to evaluate how Martin Heidegger presents a critique of the subject-object schema. At first, we explain the dominance of the subject in the modern age. Therefore, we discuss the *cogito* in the cartesian philosophy. Then, we analyze the relationship between subject and object and also the representativ method. Heidegger's purpose is to present a new thinking, with which we can understand the ways of being from entities and *Dasein* itself throught the fenomenological hermeneutics.

KEY-WORDS Heidegger. Subject-object schema. Fenomenological hermeneutics

Era um procedimento familiar de Martin Heidegger transformar sua filosofia em uma destruição. Mas sua intenção não teria sido desacreditar os pensadores que o antecederam. Na verdade, trata-se muito mais de compreender e reestruturar conceitos que, segundo o filósofo alemão, não correspondiam à tarefa de trazer à discussão um sentido para o ser. Uma das questões que o ocuparam em alguns escritos iniciais e que se tornou problemática fundamental para o desenvolvimento de *Ser e tempo* (1927), sua obra mais decisiva, diz respeito ao conhecimento do modo de ser dos entes, inclusive do ente que nós mesmos somos. Nesse caso específico, Heidegger deixa de usar expressões já consagradas, tais como: sujeito, animal racional, pessoa e consciência.

Ele adota o termo *Dasein*, o ser-aí no mundo e que comporta em si experiências concretas, ocupações, relações com os outros entes, manuseio de utensílios e possibilidades. Além disso, ele é contemplado com um primado ôntico-ontológico, onde seu privilégio ôntico consiste em seu aspecto ontológico, isto é, na capacidade de estar aberto à revelação do ser. A análise do ser do *Dasein* foi um passo essencial para a modificação dos termos sobre o conhecimento do que as coisas são. Uma vez que não se fala mais em sujeito, torna-se inviável definir os fenômenos como objetos. Por essa razão, o conceito de fenômeno tem mais validade: fenômeno é aquilo que nos aparece e possui um modo de ser de forma independente das nossas determinações.

A partir dessa postura, Heidegger pretende seguir a máxima fenomenológica de se voltar para as coisas mesmas (*zu den Sachen selbst*). Certamente, uma das maneiras de esquecer o discurso sobre o ser está fundamentada na relação sujeito-objeto. Como seria possível falar do modo de ser que os entes possuem, se nossas concepções foram estabelecidas pelo entendimento de que os entes são objetos determinados pela consciência? Mesmo assim, é importante ressaltar que Heidegger não nega a importância da ligação entre sujeito e objeto. O filósofo tentou compreendê-la, para enfim dar início ao projeto de superação da metafísica da subjetividade. Em suas palavras:

[...] torna-se então um ponto de partida “evidente” para os problemas da teoria do conhecimento ou “metafísica do conhecimento”. Que pode, pois, ser mais-entendido-por-si-mesmo do que o fato de um “sujeito” relacionar-se a um “objeto” e ao inverso? Essa “relação sujeito-objeto” deve ser pressuposta. Mas isso – mesmo que seja incontestável em sua factualidade –, e precisamente por isso, permanece uma funesta suposição, se sua necessidade ontológica e sobretudo seu sentido ontológico forem deixados na obscuridade. (HEIDEGGER, 2012, p.185)

Essa relação estava presente tanto nas teorias do conhecimento como no campo das teorias estéticas. Investigar essa dicotomia é uma tarefa indispensável, pois no contexto da analítica existencial não cabe um sujeito contemplativo e que acumula informações, mas se trata de um ente que vive no modo da ocupação. Portanto, através de um diálogo com a metafísica moderna, Heidegger rompe com esse mal-entendido da tradição, bastante comum àqueles que fazem ciência e filosofia (HEIDEGGER, 2011, p.87). Para isso, ele faz uma crítica à noção de sujeito pensante e ao método representativo da modernidade. Apenas ao modificar as bases do processo de conhecimento encontramos uma nova via de acesso ao modo de ser dos entes. Como consequência, é possível tentar subverter as relações de domínio que estão presentes nas ciências e na técnica, o que nos levaria a fazer um uso mais adequado dos entes e, assim, melhorar a vida humana sobre a terra.

A fundamentação do sujeito pensante na modernidade

No primeiro capítulo de *Ser e tempo*, Heidegger prepara a analítica existencial do *Dasein*. O passo inicial para esse projeto é uma crítica ao *cogito* cartesiano, o qual determinou o comportamento científico, a realidade do mundo e a estrutura do sujeito. A tese *cogito ergo sum*, elaborada por René Descartes, define o homem como uma substância que pensa e o pensamento bastaria para justificar sua existência. Todavia, essa descoberta impôs alguns limites às investigações em torno do nosso próprio modo de ser. Embora pensar e existir sejam inseparáveis, Descartes se detém a uma análise do pensamento e, sem colocar em discussão a existência propriamente dita, “investiga, dentro de certos limites, o *cogitare* do ego. Deixa porém inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do *cogito*.” (HEIDEGGER, 2012, p.149)

Descartes manifestou a intenção de alcançar o conhecimento verdadeiro e, nessa direção, elaborou um projeto que daria credibilidade ao pensamento. Conforme o filósofo francês, o conhecimento adquirido através dos sentidos e das coisas materiais está sujeito a dúvidas e prejuízos, reforçando nossas crenças a partir do espírito e da razão. Nesse caso, os sentidos são enganadores e fazem com que os homens caiam facilmente em ilusões.¹ Para sustentar o conhecimento sobre um solo firme e impedir que nossas convicções desabem, seria preciso modificar a estrutura do saber desde os alicerces mais frágeis. Isso exige esboçar um projeto seguro, além de limpar o terreno de dúvidas e erros.

¹ Ver DESCARTES, 2001, p.39.

A intenção de Descartes teria sido, através de um método específico² de análise, distinguir as opiniões e impressões verdadeiras daquelas que seriam falsas. Somente assim ele não se deixaria enganar pelos erros dos sentidos, que costumam cegar as certezas previamente estabelecidas. A partir da dúvida³, o método cartesiano se tornou o modelo de orientação mais indicado para se atingir o verdadeiro saber, em especial aquele saber que possibilita ao sujeito afirmar que ele mesmo existe. Ao colocar em suspeita as então consideradas certezas adquiridas, Descartes analisa o modo como os objetos se manifestam para o sujeito e como o sujeito percebe a si mesmo. Ele sugere o afastamento das falsas opiniões, incluindo aquelas que não sejam indubitáveis, até que encontre um ponto fixo que serve como o solo de onde surgem opiniões seguras.

O pensamento se torna um atributo que acompanha e determina o sujeito em qualquer ocasião. A evidência resulta no *cogito*, segundo o qual no instante em que o sujeito questiona, compara informações, escolhe e projeta qualquer possibilidade da dúvida, ele pensa e, ao pensar, sabe que existe. Enquanto os atributos do corpo geram enganos e ilusões, a validade das experiências é conduzida pelo espírito. Descartes admite que ele é (e cada um de nós também é) “uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (DESCARTES, 1987, p.94), o qual se senta diante da lareira e sente o fogo crepitar, tendo em mãos um papel para escrever um tratado filosófico, em vez de se definir como um animal racional⁴.

Um legado da tese cartesiana para a história da filosofia é a substancialização do sujeito. Porém, Heidegger observa que, ao invés de entrar em unidade com o mundo e os entes, o sujeito coloca o próprio mundo e os entes como objetos à sua disposição. Além disso, a metafísica é configurada a partir do sujeito evidente: o homem encontraria em sua própria consciência o suporte⁵ para as determinações que realiza e, de acordo com esse pressuposto, é o pensamento

2 O método consiste em quatro passos específicos: “O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; (...) que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos [...]. E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir.” (DESCARTES, 2001, p.23)

3 Nas palavras de Descartes: “mas, como então desejava ocupar-me somente da procura da verdade, pensei que precisava fazer exatamente o contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se depois disso não restaria em minha crença alguma coisa que fosse inteiramente indubitável.” (DESCARTES, 2001, p.37)

4 Descartes não entra, contudo, em pormenores acerca da sua recusa desta definição.

5 Sobre isso, Michel Haar define que “a palavra sujeito quer dizer: ‘suporte’”. (HAAR, 1997, p.126)

que nos qualifica enquanto homens e mulheres. Ter encontrado a certeza fundamentada no sujeito levaria Descartes a dar continuidade ao esquecimento do ser, visto que a evidência torna desnecessária a pergunta sobre um sentido de ser que todo ente possui.

Heidegger entende que a diferença ontológica (*die ontologische Differenz*) é um dos temas mais importantes da sua própria filosofia. Esse conceito marca a ideia de que há uma distinção que não nos permite falar do ente sem a concepção prévia do ser. Como o filósofo afirma: “Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente. *Ser é o transcendens pura e simplesmente.*” (HEIDEGGER, 2012, p.129) Heidegger pretende ir além da pergunta sobre os entes, suas condições de ocorrência no mundo e seus variados atributos para indagar o que existe de mais fundamental e originário: “qual o sentido do ser?”. O que é ser enquanto ser? Essa interrogação certamente não seria exequível enquanto o sujeito fosse determinante de qualquer verdade que os entes comportam e o enquanto o método daí resultante fosse tomado como modelo de orientação para o conhecimento.

Análise e crítica da relação sujeito-objeto e do método representativo

O método da representação⁶, mediação que tem origem na separação entre a consciência e os demais entes, é atribuído aos pensadores modernos. Que há uma diferença entre o ente que nós somos e o mundo fica explícito a partir das concepções que se apoiam na tradição, assegurando a certeza e a primazia do pensamento. Para introdução, é essencial mostrar como o homem foi transformado em sujeito, no sentido estrito da palavra. Na modernidade, ocorreu uma passagem do termo *hypokeimenon* para o *subjectum*, onde este termo significa “a tradução e interpretação latina do *hypo-keimenon* grego e significa o que subjaz e está-na-base-de, o que já está-diante de si.” (HEIDEGGER, 1991, p.115) Entrementes, as duas palavras resguardam em si o mesmo sentido fundamental: aquilo que subjaz como um suporte para o que vem a ser lançado e está pronto para receber o que é colocado junto a si.

6 “*Stellen* é “localizar [algo], pôr de pé”. A preposição *vor* significa “diante, em frente a etc.” Portanto, *vorstellen* é “trazer, mover adiante; pôr algo em frente a algo”; assim “representar, querer dizer, significar” e “introduzir, apresentar uma pessoa” etc.” (INWOOD, 2002, p.161)

Assim, foi natural para Heidegger questionar como o homem passou a ocupar essa posição, recebendo uma designação peculiar e como esse aspecto se tornou tão central no advento de uma época. Seu ponto de partida para a discussão consiste na questão do método. A partir do momento no qual uma via acessível à verdade é procurada, que seja ao mesmo tempo irrefutável e teórica, coloca-se em questão qual seria o seu fundamento. Não haveria mais um retorno aos antigos modelos, como as iluminações cristãs, levando o homem a romper com a necessidade de uma revelação divina e externa para buscar a partir de si mesmo a evidência e a autoridade exigidas por seu tempo⁷.

Enquanto o método da tradição se ocupava com a tematização, as descrições e o domínio dos objetos, convertendo o homem essencialmente em *subjectum*, a filosofia heideggeriana busca a apreensão do ser-no-mundo e das suas experiências concretas, onde qualquer método é um caminho a ser tomado, não exatamente um conjunto de regras. Nas palavras do filósofo:

‘Método’ não é mais simplesmente uma sequência ordenada em vários estágios de observação, verificação, exposição, e síntese de conhecimento e ensinamentos, à maneira da *Summa* escolástica, a qual tem sua própria estrutura regular e repetitiva. ‘Método’ é agora o nome para assegurar, conquistando um processo contra os seres, a fim de capturá-los como objetos para o sujeito. (HEIDEGGER, 1991, p.120)

Por trás dessa crítica, portanto, havia a intenção de modificar o ideal de método que não levava em consideração que o *Dasein* é influenciado pelos acontecimentos históricos e pela facticidade, isto é, a situação inescapável na qual ele foi lançado. A filosofia moderna não incorporou às suas questões a noção de um ente inserido no mundo, comprometido com sua ocasionalidade e suas tarefas cotidianas. Na verdade, a abordagem da modernidade colocava o homem na característica privilegiada de sujeito a partir do *cogito* cartesiano – o que não significa que as teorias subsequentes sejam necessariamente cartesianas, seguindo com rigor e identidade o seu padrão.

Se o sujeito não tivesse certeza de sua racionalidade, não poderia ter qualquer segurança nas representações nem no conhecimento adquirido a partir do seu próprio método de inquirição. A possibilidade de conhecer estava baseada no

⁷ Ver HEIDEGGER, 1991, p.97.

cogito, o qual buscaria garantir a validade das informações adquiridas. Em consequência, o modelo de um sujeito orientado a um objeto foi convertido no método indicado para se alcançar qualquer certeza. De acordo com Heidegger, o par conceitual sujeito-objeto formava um recurso metodológico bastante utilizado nas pesquisas, mas seu emprego foi característico e definitivo na filosofia. Após o reconhecimento da consciência enquanto um critério seguro para o saber diante dos erros dos sentidos e de possíveis enganos aos quais estamos submetidos, cada um deveria se orientar pela razão a fim de obter o verdadeiro conhecimento.

Na medida em que o homem estabeleceu a si próprio como o fundamento de qualquer saber, as teorias do conhecimento se ocuparam em determinar quem é o sujeito. No entanto, ele aparece como parte de uma dicotomia. Se sujeito é aquele que permanece subjacente, isso só acontece porque ele é capaz de trazer algo para si e atuar como seu suporte. Chama-se de objeto tudo aquilo que vem ao seu encontro e está à disposição das projeções da consciência, onde tudo o que é apreendido pela consciência traz em si o caráter de objetualidade. A partir dessa conjunção, o esquema sujeito-objeto passou a servir como método de orientação em qualquer esfera do saber.

Portanto, há duas esferas distintas, a saber, o sujeito e os objetos; em torno destes, a subjetividade articula suas crenças e adquire conhecimento. Trata-se da existência de um sujeito pensante, evidente e capaz de ir ao encontro dos objetos. Mas em vez de compreender a si mesmo a partir da sua própria estrutura e do seu modo de ser, ele apenas se compreende a partir dos entes e da conexão que mantém com eles. Ao levantar a questão se o sujeito é dependente do objeto, se o contrário acontece ou se ambos estão em relação de interdependência, a apreensão da vida fática não virou tema de meditação filosófica (HEIDEGGER, 2011, p.87). Nesse caso, até mesmo o ser se reduziria a um mero objeto de investigação e, por isso:

O que primeiramente deve ser evitado é o *esquema: que há sujeitos e objetos*, consciência e ser; que o ser é objeto do conhecimento; que o ser verdadeiro é o ser da natureza; que a consciência é o “eu penso”, portanto, egoico, a eguidade, o centro dos atos, a pessoa; que os eus (pessoas) possuem diante de si: entes, objetos, coisas da natureza, coisas de valor, bens. (HEIDEGGER, 2011, p.87)

Se os objetos estão diante da consciência, é porque existem separadamente, embora só possam ser conhecidos a partir do ente que pensa. A dificuldade que surge diz respeito à constituição dos objetos circundantes, pois mesmo que sejam heterogêneos e externos, o sujeito confere valores, atributos e funções de acordo com seus interesses particulares. De acordo com a leitura heideggeriana da questão, é possível afirmar que a tradição explica o conhecimento como o resultado de um processo interno, teórico e intangível, no qual a mente e o olhar do sujeito se direcionariam para um ente passível de ser conhecido. Desvendar o problema que se refere à heterogeneidade entre a mente e o mundo seria uma tarefa ontológica, levando-nos a questionar como é possível a relação cognitiva do ser de um ente fixo, pensante e interior com o ser de um objeto e também com um fluxo de eventos que fazem parte de uma dimensão exterior.

Esse problema não constituía uma tese central para a teoria do conhecimento, cujo objetivo principal era determinar que um ente conhece (sujeito) e algo é conhecido (objeto). Em outras palavras, o sujeito que representa e o objeto representado. Apesar da separação entre as duas esferas, o ponto de encontro ocorre com a representação, cujo sucesso depende de uma orientação segura. Além de determinar a si mesmo a partir dos seus interesses, o sujeito diz o que as coisas são ao definir os critérios de determinação e avaliação da verdade. No entanto, não deveria significar um processo particular do *eu*, mas uma relação condicional porque, no fundo, isso ocorre de acordo com o modo que o sujeito é afetado pelas relações com o objeto e os eventos do mundo.

Não obstante, se o sujeito encontra em si próprio a solidez das suas crenças, mesmo depois de se ter desfeito de ideias equivocadas e opiniões enganosas, o pensamento não poderia ser tomado como algo que está presente para lhe dar garantias de que suas percepções e sua visão de mundo sejam determinantes da verdade, sem levar em conta a ocasião de cada um, as situações históricas e o seu envolvimento peculiar com o mundo. Ainda que pensar seja a tradução predominante para o *cogito*, Heidegger acredita que essa associação revela que não sabemos ao certo qual o significado de pensar. Em contraposição, ele defende que o sentido mais apropriado para o *cogito* seja representar, atitude que consiste em colocar algo diante de um sujeito que tem a tarefa de determinar o que são os entes.

O sujeito coloca à sua frente apenas o que é suscetível de representações, do mesmo modo que nunca se deixa de fora nem permite que alguém além de si mesmo atribua aos objetos alguma certeza. Sob essa perspectiva, um ente que pensa e conhece a si próprio também é capaz de perceber as coisas com a mes-

ma validade. A representação traz consigo um critério de certeza e, nesse caso, o pensamento sobre algo é rigoroso e decisivo, fazendo com que cada fenômeno seja confrontado por avaliações subjetivas e em concordância plena com suas deliberações. A centralidade do sujeito se torna evidente quando o *cogito* é atingido em sua essência, que reside, segundo a interpretação heideggeriana, na característica daquele que representa ser capaz de se colocar na representação: “O ser daquele que representa e que assegura a si mesmo na representação é o ser daquilo que é representado como tal.” (HEIDEGGER, 1991, p.116)

Nesse sentido, o sujeito se determina como aquele que é representante e coloca o objeto sob a forma de representado, não como algo sobremaneira independente ou, por exemplo, dotado de serventia e parte componente do seu mundo. Uma consequência disso é que o homem se coloca igualmente como uma representação objetiva para si mesmo e, portanto, ele se coloca em cena (HEIDEGGER, 1991, p.108). Porém, fica além de seus limites a investigação acerca da facticidade concreta e suas tarefas práticas. Heidegger levanta uma observação para a sua própria interpretação do *cogito*. Dizer que o sujeito está fixado na representação feita por ele mesmo não significa que a cada ato representativo a consciência mude para se definir como o objeto em questão nem se move numa flutuação de objetualidades e representações.

Colocar-se como um ente representante é estabelecer a consciência como uma esfera indispensável da projeção de todo objeto que está diante de si. Heidegger nos explica esse comportamento através do exemplo da representação da catedral de Freiburg: quer seja quando ele se coloca em frente a essa obra arquitetônica, ou melhor, percebendo-a logo diante de si, quer seja ao torná-la manifesta apenas na mente através da sua lembrança, o filósofo reconhece que ele mesmo se torna presente em cada representação. Essa disposição é confirmada através da evidência de que, a partir do momento em que pensa e existe, na “intuição imediata de algo, em toda presentificação, em toda memória, em toda expectativa” (HEIDEGGER, 1991, p.107), tudo é representado pelo sujeito pensante, transformado em princípio de qualquer conhecimento.

Por trás desse pressuposto, está ancorada uma visão sólida do significado da relação sujeito-objeto para Heidegger: o objeto é contraposto (*Gegenstand*) ao sujeito, colocado à disposição de sua abstração e passível de suas avaliações devido à consciência de si, afirmada na medida em que cada um já reconhece a própria consciência. A consciência de si e aquela que está relacionada aos objetos estão interligadas, possuindo na sua base a própria subjetividade (HEIDEGGER, 1991, p.108). O *cogito* seria, portanto, essencialmente representati-

vo, visto que é através desse ato que os demais comportamentos e as sensações se manifestam. Aberto à recepção dos objetos, o sujeito teria a capacidade de dominá-los e conhecer seria uma capacidade do ente que busca assegurar a posse de toda e qualquer informação.

Na ontologia fundamental, em vez de objetos serem constituídos como produtos da consciência, o que aparece são entes que podem ser manejáveis e compreendidos porque possuem um *modo de ser*. Existem os entes simplesmente dados, com caráter de subsistência (*Vorhandenheit*) e, a partir do momento em que algo se mostra dotado de sentido e passa a influenciar nosso cotidiano após sua descoberta, mesmo sem permanecer em uso imediato, tem a característica de estar acessível à mão (*Zuhandenheit*). Um martelo, por exemplo, é um utensílio e seu modo de ser é o da manualidade. Cabe ao existente humano conhecer os entes nesse modo de ser e isso só se tornaria possível a partir de um projeto filosófico que se distanciasse do método representativo.

O conhecimento como modo de ser do *Dasein*: a solução da fenomenologia hermenêutica

O reconhecimento do ser-utensílio de um ente só é possível devido à noção de abertura: para Heidegger, “ao mundo pertence a abertura do ente enquanto tal, do ente *enquanto* ente.” (HEIDEGGER, 2006, p.351) Portanto, a única possibilidade que temos de conhecer e experimentar os entes reside nesse campo de acesso ao sentido. Ao apreender qualquer informação ou mesmo ao fazer uma breve indicação aos entes, o *Dasein* nunca permanece limitado à consciência pura porque ele existe como *já-ser-junto-ao-mundo* e *ser-com* os outros. Se antes a racionalidade era o parâmetro para compreender algo e determinar o que as coisas são, na analítica existencial é a construção *ser-em* que indica nossa aptidão ao conhecimento.

Ser-em não designa uma propriedade de extensão, pois sempre que um indivíduo diz “eu sou” já deve estar subentendido que essa expressão significa “moro, detenho-me em... o mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.173). Embora o conhecimento apareça como um modo de ser do *Dasein*, ele só é capaz de conhecer e ter qualquer experiência porque existe enquanto ser em um mundo. Em outras palavras, o *Dasein* é pensado com um caráter mundano assim como só atribuímos um sentido para o mundo através da referência mútua com a existência. Essa relação entre mundo e existência modificou também o modo como o conhecimento é estruturado em suas cinco fases específicas e interligadas. Po-

rém, não se trata de um processo linear, senão marcado por um aspecto circular, prova de que o conhecimento não se limita à representação de um sujeito sobre objetos que permanecem em seu horizonte e também não se encerra, pois está sempre se desenvolvendo e aperfeiçoando.

A primeira fase do conhecimento consiste em se direcionar a algo, atitude constante de um ente que pertence ao mundo e se depara continuamente com os demais entes. Segue-se ao primeiro passo a noção de que o ser-no-mundo que conhece está sempre envolvido com os entes previamente dados e circundantes. Isso conduz à segunda fase, que surge a partir da exigência da co-habitação com todas as coisas para as quais o *Dasein* se direciona, cultivando uma relação de familiaridade e convivência. O outro significado dessa etapa converge para a noção de que estamos sempre em alguma posição prévia, uma vez que “se direcionar a significa escolher uma vista, entendida como o ‘de onde’ observar.” (HEIDEGGER, 1979, p.220)

No processo do conhecimento, a permanência em um determinado ponto de vista é essencial e a partir do momento em que é adotado, já está subentendido que possuímos ideias formuladas na apreensão do mundo e que essas ideias são suscetíveis a mudanças. O terceiro passo é a interpretação dos conceitos anteriormente descobertos, articulados e colocados à disposição do *Dasein*. Tanto apreender quanto preservar as concepções e informações elaboradas consiste em mais um requisito para o conhecimento e aparece como o quarto passo desse processo. E por último, o quinto e decisivo passo se resume ao fato de que o ser do *Dasein* deve se relacionar com o modo de ser de cada ente que se mostra no seu fluxo de experiências, possibilitando debates filosóficos, procedimentos científicos e as demais atividades do saber.

Para Heidegger, o conhecimento se converte na questão mesma sobre o existente humano, sem se limitar a uma atividade puramente cognitiva do pensamento e distante da vida prática. Qualquer modo de conhecer já é histórico e, de maneira geral, todo saber é prévio, negando uma fundamentação indubitável no sujeito. Todavia, a ruptura com a tradição não significa a libertação absoluta de um ponto de vista, pois a cada vez que tenta apreender um horizonte de significados, o *Dasein* necessariamente parte de alguma compreensão de sua constituição fundamental, do mundo e do que significa ser. Essa postura hermenêutica é justamente o que dá ocasião para a conformidade entre o problema em questão e o investigador.

A fenomenologia hermenêutica é o resultado de uma transformação feita por Heidegger daquele método desenvolvido por Husserl. Mas ao evitar o caminho

seguido por seu professor, o qual teria dado continuidade ao *cogito* cartesiano⁸, Heidegger aplicou elementos da hermenêutica na sua concepção de método fenomenológico. Assim, ele desenvolve a noção de que:

A fenomenologia do *Dasein* é uma hermenêutica na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação. Agora, na medida em que pela descoberta do sentido-do-ser e das estruturas-fundamentais do *Dasein* em geral se põe à mostra o horizonte para toda outra pesquisa ontológica do ente não-conforme ao *Dasein*, essa hermenêutica se torna ao mesmo tempo “Hermenêutica”, no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. (HEIDEGGER, 2012, pp.128-9)

Heidegger não pretendia descrever os entes, mas apreender cada ente em seu modo de ser. Por essa razão, ele tentou superar o paradigma da subjetividade pura e a *Epoché* fenomenológica. Husserl havia sugerido pôr entre parênteses as teses sobre qualquer objetividade que faz parte do mundo natural disposto ao sujeito. No entanto, uma vez que o homem é ser-no-mundo, é impossível suspender o mundo concreto e das experiências. A partir da analítica existencial do *Dasein*, a fenomenologia heideggeriana não faz uma redução fenomenológica, isto é, ela não tem por tarefa reduzir a atualidade de qualquer ente e a noção de mundo à condição de elementos da consciência. Encontramos na historicidade o âmbito que possibilita a variedade de princípios que sustentam nosso modo de conhecer. A experiência no mundo histórico, que faz do *Dasein* um ente em acontecimento, seria uma base muito mais sólida para conhecer algo do que a autonomia da consciência. Enquanto a fenomenologia husserliana é imanente e se aproxima da relação sujeito-objeto, a fenomenologia de Heidegger é uma hermenêutica: fazer uma análise das coisas como elas aparecem exige conhecê-las em seus modos de ser.

Assim, a hermenêutica não é apenas uma interpretação de textos. Ela também serve para compreender quem nós somos em meio a ocupações, possibilidades e construções teóricas. A hermenêutica é fenomenologia na medida em que nos voltamos às coisas mesmas e tentamos sempre compreendê-las. Não podemos atribuir uma definição limitada e imutável para os fenômenos sem colocá-los antes em um horizonte de sentido e sem levar em consideração

⁸ Ver HUSSERL, 2006, p.86.

pressupostos específicos. Tudo o que é útil, belo, agradável ou importante para a vida humana, por exemplo, só recebe essas designações porque faz parte de um mundo marcado por situações históricas e temporais. Compreender nosso modo de ser e o modo de ser dos fenômenos deveria consistir na primeira tarefa da filosofia que, no fundo, é um comportamento humano, sem o qual não poderíamos encontrar qualquer sentido para nossas ações e escolhas.

Recebido em: 07.10.2017 Aprovado em: 29.01.2018

Referência Bibliográfica

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. “Meditações metafísicas”, in: *Os Pensadores*. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

GUIGNON, Charles. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. “A época da imagem do mundo”. In: *O outro pensar*. Tradução de Paulo Rudi Schneider. Ijuí: Unijuí, 2005.

_____. *Nietzsche II*. Volume IV: Nihilism. Translated by Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row, 1991.

_____. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MELO, Rebeca Furtado de. “Entre compreensão e interpretação: para uma hermenêutica filosófica no pensamento de Heidegger”. In: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, p. 84-99. v. 2, n. 1 (2013).

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. 10ª edição. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.