

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC – SP**

**NeivorSchuck**

**O conceito de religião em Heidegger: uma possibilidade de  
superação pela fenomenologia da religião.**

**DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**SÃO PAULO 2015**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC – SP**

**NeivorSchuck**

**O conceito de religião em Heidegger: uma possibilidade de superação pela  
fenomenologia da religião.**

**DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Tese apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Luis Felipe de Cerqueira e Silva Pondé.

**SÃO PAULO 2015**

Banca Examinadora

---

---

---

---

---

São Paulo, .....de ..... 2015

## **DEDICATÓRIA**

Esta tese é dedicada ao supremo Criador por permitir que eu exista aos queridos amigos e professores que tanto me ensinaram, ao meu querido avô, a minha senhora Emilia Schuck, e em especial ao meu orientador Dr. Luis Felipe Ponde por acompanhar este trabalho com respeito e dedicação.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus por concluir mais uma etapa acadêmica em minha existência, aos responsáveis do CRE da PUCSP, aos professores da PUC-SP e a Capes pela contribuição na pesquisa.

Agradeço em especial ao nobre professor Dr. Pondé por me acompanhar nestes anos de pesquisa.

E, em geral, agradeço a todos os meus colegas da PUC-SP pela amizade e companheirismo durante as disciplinas e os congressos.

Aos Reitores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo no período da pesquisa e a atual reitora Dra. Ana Cintra.

## **Epígrafe**

**“O Ser é e o não Ser não é”  
(Parmênides de Eléia).**

**“A pedra que os pedreiros rejeitaram tornou-se agora a pedra angular”  
(Salmos).**

## RESUMO

A pesquisa que desenvolvemos nesta tese procura colocar o debate acerca do conceito de religião em Heidegger no centro do debate da fenomenologia da vida religiosa. Procuramos uma possibilidade do uso da fenomenologia fundada por Husserl para pensar a experiência religiosa como uma forma de dar sentido à existência humana. Nossa hipótese parte da ideia de unidade no pensamento de Heidegger que quer pela ontologia, mostrar a busca de Deus distinta da busca do ser. Pois ao filósofo cabe a busca do ser e ao filósofo da religião cabe a busca das razões de se postular Deus. Este tema aparece devido à crítica de Heidegger à teologia tradicional e, em especial às teologias periféricas como a Teologia da libertação, que confundiu o sagrado com apolítica. Sendo que, para Heidegger o artista e o poeta são os que melhor caminham na busca de Deus e o revelam em suas obras.

Palavras Chave. Sentido, Ontologia, Deus, Heidegger, Fenomenologia.

## **ABSTRACT**

The research developed in this thesis seeks to place Heidegger's concept of religion in the center of the debate about the phenomenology of religious life. We seek the possibility to use the phenomenology founded by Husserl to think of the religious experience and way to give meaning to human existence. Our hypothesis comes from the idea of unity Heidegger's that what by the ontology shows the search for God distinct of the search of being. Because for the philosopher it is the search for being and for the philosopher of religion it's the search for reasons to postulate God. This theme appears due the criticism of Heidegger about the traditional theology, and in special the peripheral theologies as the theology of liberation that confused the sacred with the political. For Heidegger the artist and the poet are the ones walking closer in the search of God, and reveal it in their work.

Key words. Sense, Ontology, God, Heidegger, Phenomenology

## **Sumário.**

**INTRUDUÇÃO----- p.13.**

### **CAPITULO I**

#### **O CAMINHO DO SER. ARISTOTELES ATÉ HEIDEGGER.**

- I. As diversas leituras sobreHeidegger-----p. 16**
- II. As controvérsias sobre Heidegger -----p. 26.**
- III. O Existencialismo em Heidegger?-----p. 34.**
- IV. O caminho do ser e a Moral-----p. 36.**
- V. O caminho do ser-----p. 38.**
- VI. Filosofia Moral e a Ciências da Religião-----p. 42.**
- VII. Heidegger e a crítica a Kant-----p. 44.**
- VIII. O conhecimento em Kant e Heidegger-----p. 51.**
- IX. A angústia em Heidegger e o limite da razão em Kant-----p. 67.**
- IX. I. Da razão pura ao nada de Heidegger-----p. 74.**
- X. O Dasein sentido e significado -----p. 83.**
- X.I- O caminho do ser, o Dasein-----p. 84.**
  
- XI- A arte e a experiência de vida -----p. 96.**

## CAPITULO II

### INTRODUÇÃO AO TEMA DA FENOMENOLOGIA.

- I- A arte em Hume frente a arte da vida em Heidegger-----p. 100.
- II- A necessidade do ser -----p. 103.
- III- Wittgenstein e a influência sobre o Dasein-----p. 110.
- IV- O pensamento de Wittgenstein, um caminho para o ser?-----p. 112.
- V- O Tractatus e a relação com a busca do ser de Heidegger---p. 114.
- VI- Ontologia e sentido de uma preposição -----p. 116.
- VII- A negação da metafísica e a explicação mística-----p. 117.
- VIII- O II Wittgenstein e Heidegger-----p. 118.

## **CAPITULO III**

### **A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO EM HEIDEGGER.**

- I- A fenomenologia da vida religiosa -----p. 130.**
- II- Fenomenologia da religião-----p. 135.**
- III- A teologia diante de Heidegger-----p. 144.**
- IV- O ceticismo e Heidegger -----p. 149.**
- V- Heidegger e Fichte -----p. 155.**

**CAPITULO IV**  
**O CAMINHO DA UNIDADE NA ONTOLOGIA.**

I-	A ontologia em Heidegger -----	p. 160.
II-	O argumento ontológico e Heidegger -----	p. 162.
III-	Ontologia e sociologia da religião -----	p. 178.
IV-	Agostinho e Heidegger -----	p. 183.
V-	A crítica cética a ontologia -----	p. 192.
<b>Conclusão-----</b>		<b>p. 199.</b>
<b>Referências bibliográficas -----</b>		<b>p. 205.</b>

## **Introdução.**

Essa pesquisa aborda a fenomenologia da vida religiosa de Heidegger. Consideramos o trabalho de Heidegger como ponto de partida para podermos pensar o conceito de religião.

No primeiro capítulo da tese, trabalhamos o conceito de religião como diversidade cultural, considerando as diversas posturas sobre o pensamento de Heidegger. Os comentadores entendem que há quatro posições e diversos Heideggers. Entretanto, nesta tese queremos demonstrar que se trata de um mesmo Heidegger que busca na ontologia a sua unidade.

O debate começa com o problema aristotélico da ontologia clássica, suas conseqüências sobre o problema da filosofia primeira e seus desdobramentos no problema da linguagem.

Sua problematização envolve o tema da verdade, o sentido do ser e o existencialismo que muitos projetam sobre Heidegger, desconsiderando que ele nunca aceitou estes rótulos.

Este debate inicial culmina na discussão do sentido do Dasein e seu significado último como construção de sentido para a existência, um modo de vida.

No segundo capítulo abordamos a problemática do sentido do ser, ou seja, da busca do homem por Deus. Este caminho, segundo Heidegger, foi esquecido e deixado de lado desde Platão até que o filósofo alemão retomou

Parmênides com o conceito de ser. O caminho do ser engloba diversas possibilidades, mas Heidegger quer retomar as duas hipóteses de Parmênides: o caminho do ser como ser; o caminho de aprendizado do ser. A ênfase que Heidegger dá ao primeiro caminho do ser mostra que a busca do conceito e do sentido do ser leva o homem à possibilidade da vida autêntica.

A discussão deste capítulo quer introduzir a questão da fenomenologia da religião no debate acerca do conceito de religião em Heidegger. Partiremos das visões de Hume e Wittgenstein sobre a arte, o artista e o gosto e das noções de linguagem de Wittgenstein para tentarmos chegar até o problema do ser em Heidegger que em seu interior gesta da fenomenologia da vida religiosa.

No terceiro capítulo da tese abordamos a fenomenologia da vida religiosa especificamente, sua relação com os demais pensadores e sua forma de explicar a realidade religiosa partindo da *εποχή epoché* de Husserl. Este capítulo procura demonstrar a estrutura argumentativa de Heidegger, passando por diversos filósofos até chegar à sua definição de religião como relação mística com o sagrado.

O objetivo deste capítulo é discutir esta noção de fenomenologia da religião com o ceticismo de Hume e, por conseguinte, com a chamada ciência experimental, retomando a polêmica e crítica de Heidegger ao idealismo, em especial à Fichte que representou o máximo do idealismo como método.

Este capítulo quer propor o método fenomenológico como caminho para sairmos do problema dos conteúdos derivados da teologia como comentário ao ser.

No quarto capítulo trabalhamos o conceito de ontologia em Heidegger, que nos mostra como o homem constrói o sentido do ser e a busca do sentido em Deus. Conforme tratamos neste capítulo, o problema teológico é igualar o ser a Deus. Uma solução viável será a busca do ser pela ontologia, que possibilita uma

abertura para a vivência do sentido de Deus, distinta do ser. Experiência esta, vivida pelos poetas e artistas na busca do ser, que é a beleza.

A retomada da pergunta pelo ser recoloca o homem no centro do debate acerca da busca do sentido de existir, e isto será confrontado com o idealismo que Heidegger tanto combateu.

Para mostrar este sistema de pensar, iremos recorrer ao pensamento de grande envergadura do Dr Puntel, que fez uma análise sistemática do ser em Heidegger.

Retomaremos a polêmica com Anselmo e mostraremos como podemos articular com Pe. Vazuma caminho místico sem negar a tradição assim como Heidegger o fizera com sua fenomenologia. Tentaremos demonstrar que nesta questão, Heidegger se mostra um pensador com unidade.

## **CAPITULO I. O CAMINHO DO SER. ARISTOTELES ATE HEIDEGGER.**

### **I. -AS LEITURAS SOBRE HEIDEGGER.**

Segundo INWOOD o modo como nos relacionamos com o mundo estabelece um sentido que construímos mediante a realidade interna que elaboramos e significamos.

De acordo com Heidegger (1889-1976) o ser é a coisa mais evidente e a sua discussão no âmbito ontológico deve levar o Ser humano à consciência de sua existência. Assim, a filosofia de nosso tempo quer relegar ao esquecimento a discussão da “metafísica”<sup>1</sup>, ou seja, não é em nível da conceituação tradicional do Ser, posta pelos Gregos, em outros termos parece uma aberração falar de tal questão (ver Platão, Teeteto, e Aristóteles, Ética Nicomaco).

Parece que Heidegger não é entendido de maneira a permitir uma reflexão acerca desses temas. Assim, “o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta resposta à questão do Ser, mas que a própria questão é obscura e sem direção” (HEIDEGGER, 2002: p.30). Deste modo é necessário a reelaboração da questão acerca do ser, partindo do nível ontológico, ou seja, “repetir a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro de maneira suficiente à colocação da questão” (HEIDEGGER, 2002: p.30). Portanto, na ótica de Heidegger é preciso pensar de maneira diferente daquela elaborada pelos Gregos.

No entanto, para iniciar a discussão sobre a questão, é importante situar o problema do sentido, ser que de acordo com Heidegger foi esquecido desde Platão. A retomada do sentido original do ser nos coloca novamente na trilha da

---

<sup>1</sup> Entendida na contemporaneidade como a discussão acerca da essência ontológica do Ser.

filosofia como busca pela estrutura original do ser conforme aponta Puntel,(ver Puntel, 2010: p.106) e também em sua obra, *Estrutura e Ser* (2008). Heidegger deixa claro que igualar Ser e Deus é um comum desde Tomás de Aquino e por isso caminhamos hoje no coisificar<sup>2</sup> e não somos capazes de retomar o sentido original da busca pela verdade do ser.

Segundo Heidegger, os Gregos postularam a questão do problema do ser de modo obscuro porque o colocaram além da física, ou seja, na metafísica. Devido a esse distanciamento é que Heidegger pretende estabelecer uma aproximação com o Ser, formulando a pergunta de maneira clara: “elaborar a questão do ser, significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser” (HEIDEGGER, 2002: p.33).

Assim, a maneira de responder ao questionamento sobre o ser implica necessariamente no modo de Ser, que no âmbito ontológico, é o ente. Mas a clareza acerca da questão depende da compreensão da presença do ente “no tocante de seu ser” (HEIDEGGER, 2002: p.33). Isto é determinar o ente em seu ser.

Com efeito, o que se apresenta de maneira fundamental na determinação do Ser é a necessária colocação ontológica da presença do ente e do Ser do ente no mundo. Contudo, “o privilégio da questão do ser só se esclarecerá completamente se o questionamento definir, de modo suficiente, sua função, seu propósito e seus motivos” (HEIDEGGER, 2002: p.34). Ora, com isso, atingimos o cerne do problema, pois além de definir o que é o ser, precisamos aludir sua função, sua extensão e sua abrangência. Assim, “o ser é sempre o ser de um ente” (HEIDEGGER, 2002: p.35).

Investigar sobre o objeto ou o ente é sempre uma questão muito profunda e requer que recorramos aos fundamentos da questão, ou seja, à raiz do

---

<sup>2</sup> Significa confundir o ser com o ente, ou seja, tornar a busca pelo ser uma busca por coisas materiais, físicas e deixar o problema do ser de lado. (nota do autor)

problema. No entanto, “a ciência mais rigorosa e de estrutura consistente, a metafísica, parece sofrer uma crise de fundamentos” (HEIDEGGER, 2002: p.35).

A existência é ontológica, ao mesmo tempo em que é contingente, é necessária, “a essência deste ente está em ter de ser” (HEIDEGGER, 2002: p.77), ou seja, o ente em sua essência se dá por aquilo que ele é enquanto existência, portanto, o ente é finito. E isto “há de ser concebido a partir de seu ser” (existência) (HEIDEGGER, 2002: p.77). Isso implica em uma oposição à concepção ontológica tradicional,<sup>3</sup> assim permanecemos em algo que é simplesmente dado. Ora, “a existência da presença está em sua existência” (HEIDEGGER, 2002: p.77). E esse ser é sempre em primeira pessoa (meu) nunca de outrem, fora de mim.

Heidegger propõe, portanto, uma mudança fundamental em relação a concepção Kantiana, porque a metafísica se encontra agora, no mundo, no ente, enquanto que em Kant ela era condição *a priori*, agora passa a ser *a posteriori*. Isto é, “la metafísica del ser-ahí no es solamente la metafísica del ser-ahí, si no que es la metafísica que se realiza necesariamente como ser-ahí” (HEIDEGGER, 1993: p.194).

Isso ocorre por causa de mudança de percepção do conceito de filosofia. Para Heidegger, a religião se encontra dentro do conceito de tempo e isso permite uma construção de sentido no mundo dado do *dasein*, e não uma oposição entre mito e filosofia, como ocorre a primeira vista.

---

<sup>3</sup> Tradicionalmente a ontologia se fundamentava no pensamento Aristotélico, isto é, compreender a realidade do ser via imanência sem deixar de lado o fim ( $\phi\mu$ ), ou seja, a busca pela transcendência (ver MORA, Tomo IV, p 2910-2914).

A pesquisa procura mostrar a virada da metafísica proposta por Heidegger porque este prepara uma verdadeira reelaboração da concepção tradicional de ontologia e metafísica, incorporando-os no âmbito da imanência e inculcando-as no ser ai (*Dasein*<sup>4</sup>) bem como aproxima o sentido de ambas, ou seja, investigação acerca do ser que transcende a questão de gênero, é uma questão universal. E, sobretudo um passo além da disputa acerca do conceito de Religião.<sup>5</sup>

A caminhada rumo ao novo horizonte Metafísico, pode ser encontrada na mudança realizada por Kant (1724-1804), quando este desloca a metafísica do sentido tradicional para o campo da moral. Isto ocorreu porque o princípio aristotélico não podia mais explicar a realidade patológica do período contemporâneo a Kant. Deste modo,

Kant critica a tentativa de aplicar o método matemático em filosofia, critica a tentativa de deduzir todas as doutrinas filosóficas de alguns princípios no topo dos quais está o princípio de não contradição - do mesmo modo que a geometria deduz todos os seus teoremas a partir de poucos axiomas (ROVIGHI, 2002: p.541).

Kant (1724-1804) quisera eliminar as obscuridades desse método tradicional<sup>6</sup> porque nesse nível “a metafísica assim concebida se encerra em obscuras abstrações difíceis de controlar” (ROVIGHI, 2002: p.541). Saindo com isso, de um dogmatismo<sup>7</sup> metafísico e estabelecendo os seus limites.

Com efeito, Heidegger (1889-1976) procurou ressaltar a necessidade da supressão da dicotomia imposta pela tentativa pela tentativa Kantiana de colocar a metafísica no âmbito da razão prática. Contribuiu decisivamente para a crítica ao modelo Kantiano o pensador alemão Nietzsche (1844-1900). Neste sentido a

---

<sup>4</sup> Entendido como ser jogado no mundo sem princípio *apriori*.

<sup>5</sup> A contenda acerca do conceito de religião permanece sem solução, adotaremos o conceito que Heidegger defendeu em sua fenomenologia, a vivência prática da vida fática como caminho para o sentido, mas sabemos que o filósofo vê com muita reserva qualquer definição pela razão de uma religião.

<sup>6</sup> Fundado na lógica Aristotélica.

<sup>7</sup> Confiar inteiramente nos seus princípios. (ver Aristóteles, metafísica cap. I.).

questão imperiosa que se coloca para Nietzsche é justamente o duplo modelo de homem, o natural e o moral.

Segundo Nietzsche<sup>8</sup> isso implica em “impor limites ao conhecimento humano, Kant coloca fora de seu alcance as questões morais” (MARTON, S. 1993: 71), automaticamente ao distinguir saber e crença Kant torna a moralidade invulnerável. A percepção de Nietzsche fora aguçada e a tentativa de Heidegger (1889-1976) provavelmente, ao trazer a metafísica da essência do ente para o ser como presença, é a tentativa de reunir aquilo que Kant separara, isto é, razão pura e razão prática.

Por tudo isso, Heidegger estabelece como o ponto de partida da ontologia justamente a presença do ser no mundo. Isto é “el ser-ahíelhomrelo determina como aquel ente que siendoenmedio de entes se conduce relativamente a ellos como tal: y este conducirse relativamente al ente lo determina em suproprio ser em um sentido essencialmente diferente de todos losotros entes que se patentizam em ser-ahí”(HEIDEGGER, 1993: p.196).

Por isso, o ponto de partida da metafísica já não pode ser mais a razão prática como em Kant, ou a lógica binária, utilizando-se do critério de correspondência de Aristóteles (384-322 A.C).

Abre-se, portanto, um novo horizonte de compreensão para a concepção de ontologia ou metafísica, que em seu fim são próximas, pois procuram investigar o ser, entende-se assim, a necessidade do ser, ele se impõe como presença (*Dasein*).

---

<sup>8</sup> A discussão acerca do ser e a verdade é chamada por Nietzsche como ilusão, um engano, ver o texto Verdade e Mentira no Sentido Extra moral (Nietzsche, 1973: p. 48).

A existência do ser no mundo sempre é um ser com os outros, isto é, *in der Welt- sein*, isso implica em um coexistir, isto se a existência for autêntica, caso seja inautêntica, apenas será um ser no mundo sem *um mit sein*<sup>9</sup>.

Assim, “o ser com os outros se expressa pelo cuidar dos outros, coisa que constitui a natureza basilar de toda possível relação entre os homens” (REALE; ANTISERI, 2003: p.585).

Isso implica necessariamente na ética no cuidado do outro, ação que garante a sustentabilidade do sistema social e garante a sobrevivência da humanidade.

Contudo, podem surgir dois diferentes níveis de cuidado: no primeiro, “procura-se subtrair os outros de seus cuidados” (REALE; ANTISERI, 2003: p. 585). Na segunda maneira de cuidado, “procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso temos um simples estar junto, e estamos diante da fórmula inautêntica de coexistência: no segundo caso ao contrário temos um autêntico coexistir (REALE; ANTISERI, 2003: p.585).

Deste prisma é possível pensar na resignificação dos valores de cada um dos entes (*Dasein*) no mundo. Assim, o papel do signo é configurar a existência como uma construção, assumindo um caráter fundamental porque garante o ponto de partida da reconstrução da ética no nível universal.

Com isso Heidegger (1889-1976) procura fugir do paradoxo da existência humana, que, ao mesmo tempo, é necessária e contingente. Assim, “a existência é poder ser, projeto, transcendência para como o mundo: estar no mundo significa originalmente fazer do mundo o projeto das ações e dos possíveis comportamentos do homem” (REALE; ANTISERI, 2003: p.584).

A construção no mundo e com o mundo implica necessariamente na redefinição dos termos, para tanto, a linguagem tem função essencial na construção de sentido para os símbolos, isso no entender de Cassirer.

---

<sup>9</sup>coexistir com os demais. (N.A.)

Mas essa linguagem não pode ser ensinada de modo metodológico porque “o ensino da linguagem não é aqui nenhuma explicação, mas sim um treinamento”(WITTGENSTEIN, 1975: p.11). Isso significa levar a discussão do sentido para o âmbito do jogo de linguagem, ou seja, a única maneira de dar um sentido para a linguagem e por isso aprender é pelo uso, mas isso implica em conhecer o jogo de linguagem. E, esse conhecer se dá unicamente de um modo, jogando.

No entender de Wittgenstein estes jogos devem ser denominados de tal forma porque são “jogos de linguagem, devido justamente ao fato de não poder, o conteúdo, ser aprendido previamente, somente jogando. Isso significa que a quantidade de sentidos dos jogos de linguagem é enorme, contudo, as regras gramaticais garantem a ordem dos termos de modo formal. Portanto, o sentido do ser se dá no seu uso, *a posteriori*.

Assim, Wittgenstein (1889-1951) propôs a possibilidade de diferentes sentidos para os termos mediante o uso, com isso, abrem-se novos horizontes de compreensão do ser, ou seja, a linguagem, no âmbito do jogo, assume características de esclarecimento dos termos. Por isso, “quando sei que alguém quer elucidar-me uma palavra para cor de elucidação ostensiva isto se chama ‘sépia’ ajudar-me-á na compressão da palavra” (WITTGENSTEIN, 1975: p. 25).

Com efeito, do mesmo modo que a concepção de coexistência de Heidegger estabelece em todas as ações uma coletividade, parece que no âmbito da linguagem de Wittgenstein podemos fazer o mesmo uma vez que esta sempre é coletiva. Assim, “o fato de que nas minhas elucidações referentes à linguagem, já sou obrigado a empregar a linguagem inteiramente (e não preparatória provisória) já nos mostra que posso apenas produzir algo exterior sobre a linguagem” (WITTGENSTEIN, 1975: p.55).

Heidegger entender a linguagem é a morada do ser, ou seja, ele é expresso pela linguagem, o homem só é dito pela linguagem, e isso difere da noção de uso do filósofo vienense em evidência.

A maneira de pensar do filósofo Vienense nos leva, de início, a defender uma destruição completa de metafísica, contudo, o fato de que “a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 1975: p.28) parece ser uma tentativa de reestruturação da pergunta original pelo ser, por um caminho terapêutico da linguagem. Assim, “os problemas filosóficos surgem quando a linguagem entra de férias” (WITTGENSTEIN, 1975: p.26).

Com a fundamentação da ação no ação no *a posteriori* entramos no terreno oposto àquele proposto por Kant, já que a migração do critério implica na supressão do conceito tradicional de metafísica. Deste modo, se a intuição da filosofia é fazer a mosca sair da garrafa, ou, nas palavras de Wittgenstein, “mostrar à mosca a saída do vidro” (WITTGENSTEIN, 1975: p.108), necessitamos de um caminho que nos leve a repensar o sentido do ser, mesmo que isto nos conduza por um caminho penoso. E nesta pesquisa algo que nos faça repensar o conceito de religião.

Essa maneira de reconstruir o sentido do ser a partir da presença ontológica deste no mundo implica no comprometimento ético de raiz metafísica, mesmo que a filosofia contemporânea em grande parte se furte a pensar um transcendente. Assim, “a presença é o ente que sempre eu mesmo sou, o ser é sempre meu. Essa determinação indica uma constituição ontológica. Ao mesmo tempo contem a indicação ôntica, se bem que, grosso modo, de que sempre esse ente é um eu e não um outro” (HEIDEGGER, 2002: p.165).

Isto é, a pergunta pelo sentido do ente sempre parte de um eu e nunca de um outro. Contudo, isso não elimina o outro, mas faz com que se perceba a presença de seu próprio ser. Portanto, retomamos a questão ético-antropológica porque o ser do ente não sobrevive e nem existe sozinho.

Com a constatação de que o ser existe como uma verdadeira presença no mundo, faz-se necessário admitir a existência ontológica e singular do ser do ente,

pois “o ser no mundo é uma estrutura continua e originalmente total” (HEIDEGGER, 2002: p.243). O todo è entendido como uma demonstração do fenômeno por inteiro. Contudo, um olhar acurado nos mostrará que o todo não será compreendido com “o olhar fenomenológico unificador” (HEIDEGGER, 2002: p.243) porque “pode facilmente se enganar acerca da unidade do todo como tal” (HEIDEGGER, 2002: p. 243). Surge então a questão crucial, como saber, do âmbito ontológico-existencial, a totalidade do todo estrutural?

Conceber a totalidade existencial ao fenômeno do *Dasein* (presença) sem levar em consideração a coexistência do ser do ente com os demais, seria igual a um recorte epistemológico restrito, fato que Heidegger atribuíra como problema. Assim, manifesta-se novamente a contradição entre contingência e necessidade do ser.

A análise da presença do ser no mundo precisa ser um ponto de partida para que, juntamente com a angústia da contradição se possa construir um significado do ser.

Portanto, “a analítica da presença que conduz ao fenômeno da cura deverá preparar a problemática ontológica fundamental, isto é, a questão do sentido do ser em geral” (HEIDEGGER, 2002: p.246).

No entanto, isso produz um problema epistemológico porque a realidade do ser não implica no principio de identidade original de Parmênides (IV A.C.)<sup>10</sup> e nem de Aristóteles (384-322 A.C.), pois ele não é necessariamente, pode também ser jogado, contingente.

---

<sup>10</sup> Filósofo Grego chamado de pré socrático, anterior a Sócrates, seu pensamento acerca do ser e seu sentido ultimo, bem como a busca, o fizeram segundo Heidegger aquele pensador que realmente trabalhou o problema a fundo, especialmente no “poema do ser”. (N.A.). (ver MORA, verbete Ser).

A possibilidade que aparece é a abertura do ser para a compreensão da presença, da realidade e da verdade. Portanto, retira a necessidade *a priori* do ser, mas não se suprime a mesma devido à construção de um sentido do ser. E também porque a presença do ser no mundo, mesmo contingente, é condição epistemológica, e, portanto, ética, da existencialidade da humanidade ou do humano.

Com isso, a abertura para formular o projeto e a construção metafísica ou ontologia do ser unitária e não singular, porque se for única terá o fechamento do ser fundamentar-se-á *a priori* e, caso seja singular, terá o fechamento do ser sobre seu eu como fundamento. Assim, entende-se a constante fuga do ser de seu ser próprio, mas longe de ser um ponto de partida (a fuga) para se por como ponto de partida rumo à abertura. A fuga é uma mera afirmação do ser.

O modelo de reconstrução do sentido do ser propugnado por Heidegger procura retirar a rigidez do modelo aristotélico. Mas, ao fazê-lo, retoma o sentido do “ser em geral, (1) o ser acidental; (2) outro é o ser como verdadeiro e o não ser falso; (3) ademais, existem as figuras das categorias, (4) existe o ser como potência e ato”(ARISTÓTELES, 2002: p.273).

Assim, a proposta de Heidegger e até mesmo a de Sartre (1905-1980), especialmente em O Ser e o Nada em sua primeira parte, apesar de radicalmente opostas à kantiana e à Aristotélica, trazem em seu bojo a necessidade da configuração do sentido do ser mesmo que este nasça sem sentido *a priori* e o busquequotidianamente, Ele (o ser, ou melhor, o ser do ente) necessita de uma resignificação a partir da realidade em que está inserido. Portanto, mesmo que a linguagem adquira sentido no uso, como dissera Wittgenstein, não cabe um relativismo extremo e fundamentado sobre uma tautologia.

Reconstruir o sentido do ser depende da relação e da aproximação entre epistemologia, metafísica, ontologia e as concepções existenciais. Um caminho possível seria a proposta de abertura de Heidegger, outro caminho seria a dialógica de Habermas e uma terceira via seria o aprofundamento da concepção ontológica de compromisso postulada por Sartre.

Com efeito, o preço que a contemporaneidade paga por ter se negado a pensar um universal metafísico pode ser atenuado, não resolvido pois, continuamos caminhando rumo à fragmentação. Percebe-se que o caminho para uma ética contemporânea é extremamente árduo devido à dissolução da fundamentação universal. Assim, garantir a existência pacífica implica em sair da singularidade como modelo de raciocínio ético. Em suma, a pergunta original pelo sentido do ser permanece e, se permanece, remete ao sentido metafísico que pode ser *a priori* ou existencialmente construído. Nesse caso Heidegger pensa em uma vida prática voltada para o ser e não para o ente, logo não é um existencialismo e sim uma busca pela verdade, pelo ser.

## **II-As controvérsias sobre Heidegger.**

A recepção do pensamento de Heidegger na Inglaterra pode ser entendida como uma explicação analítica da definição de *Dasein*. Esse modo de explicar a filosofia do grande pensador alemão do século XX retira toda a profundidade ontológica da ideia inicial de reconstruir o sentido do ser no caminho da existência sem um *a priori* estabelecido.

Tradicionalmente, tentou-se dividir o pensamento do filósofo alemão em vários períodos. Richard Kroner “opinou que há quatro fases: filosofia da morte..(até 1927); filosofia do nada... (até 1929); filosofia do ser...(1929-1936); filosofia do sacrifício e da graça (a partir de 1936)”.( MORA, 2001: p. 1303). Essa separação, por exemplo, acaba com a unidade do pensamento de Heidegger, que

pode ser encontrada na maior parte de seus escritos, sempre com a ontologia como centro ou norte, e Deus como busca de sentido na imanência para postular uma transcendência.

Heidegger quer construir desde o início de seu pensamento um caminho para o ser aí- *Dasein*- sem a necessidade de recorrer aos argumentos metafísicos tradicionais e, para tanto, quer colocar o debate na imanência, mas não restringe a possibilidade de construirmos um sentido pela transcendência. Esse caminho possui uma similaridade com Aristóteles, contudo não termina na metafísica.

A recepção inglesa ao pensamento de Heidegger o coloca como um analítico do *Dasein*. Diferente da proposta original de sua filosofia, de construir um sentido do ser a partir da existência no mundo da matéria. Isso pode ser observado quando se alude ao doutoramento de Heidegger, pois nela observamos uma tese sobre Scot, apontando para as dificuldades do catolicismo.

Na tese, sobre Duns Scotus, Heidegger considerava o sistema do catolicismo como problemático e inaceitável. Ele escreve na carta a Krebs: “Eu creio em minha vocação interior para a filosofia, e acredito fazer o possível pela destinação eterna do homem interior – e com este único fim – realizando essa vocação na investigação e no ensino, e creio justificar assim minha existência e minha atividade perante o próprio Deus” (OTT, 1990: p. 113).

Essa ruptura, o afastamento da fé católica, representará no pensamento heideggeriano, a entrada plena, intensa, na filosofia. No texto intitulado Interpretação fenomenológica de Aristóteles, escrito em 1922, para Natorp, expõe: “a filosofia é fundamentalmente ateia.” (Interprétations phénoménologiques d’Aristote, ed. Bilíngue, Mauvezin, 1922, p.27.). ‘ateia’ não no sentido de uma teoria qualquer, como o materialismo

Toda filosofia que se compreende a si mesma no que ela é deve necessariamente, enquanto modalidade factual da explicação da vida, saber – e isto precisamente quando ainda possui algum ‘pressentimento’ de Deus – que o rompimento pelo qual ela reconduz a vida a si mesma é, em termos religiosos, uma maneira de se declarar contra Deus. Mas é apenas nesse sentido que ela permanece leal diante de Deus, isto é à altura da única

possibilidade de que ela dispõe; atéia significa portanto aqui: livre de toda preocupação e da tentação de simplesmente falar de religiosidade. A própria ideia de filosofia da religião, sobretudo se não leva em consideração a faticidade do homem, não é um puro contra-senso?”(Interprétationsphénoménologiques d’Aristote, ed. Bilíngüe, MAUVEZIN, 1922, p.53.)

Embora para alguns a filosofia da religião seja um contra senso, pois se supõe que filosofia só se faz se formos ateus, entendemos que o próprio Heidegger que em vários momentos afirma a filosofia da religião como problemática, em outros a coloca como caminho pela fenomenologia.

Heidegger em conferência Fenomenologia e Teologia, proferida em 1928, busca esclarecer as relações entre ontologia fundamental e teologia. Ou seja, essa conferência procurava por possibilidades de mostrar fatidicamente (claramente) as relações entre a “teologia” e a “fenomenologia” (ou filosofia) a partir de Ser e Tempo. Tais possíveis relações, na concepção heideggeriana são iniciadas não a partir do conflito entre Fé e Saber, Revelação e Razão, mas como um problema das relações entre duas “ciências”, ou antes, dois tipos de cientificidade. A fenomenologia é colocada enquanto ciência ontológica, tendo como seu assunto o ser. Já em oposição, a teologia é colocada enquanto ciência positiva que apreende não o ser, mas o ente. Uma apreensão numa condição onde o ente é pré-posto (a priori) para a tematização objetivante que a teologia realiza dele. Seguindo essa ótica, podemos conceber a teologia como mais próxima enquanto ciência ôntica, positiva, da biologia ou da química que propriamente da filosofia. De fato, pensar não é o mesmo que filosofar. Filosofia, para Heidegger, é eine Sache de rratio (uma questão da razão), um modo de pensar a realidade pelo único viés da racionalidade, guiado, por sua vez, por uma linguagem lógica e objetificante que lhe fornece razão suficiente para toda a proposição de seu discurso. Nesse sentido, Heidegger não é um renovador da Filosofia como Descartes, um Kant, um Husserl o foram, pois com suas contribuições originais reafirmaram o lugar e o poder da ratio como sustentação do pensamento filosófico. A contribuição de Heidegger, todavia, ou antes, a sua revolução, não é a de renovar a Filosofia, mas a de resgatar o pensamento (CAPUTO 1986: 3-4). Tal revolução de Heidegger estaria, então, em saltar para fora da Filosofia, uma vez que, tal como ele mesmo afirma em um escrito tardio, infelizmente, “não há uma ponte que conduza da ciência ao pensamento, a única passagem possível é o salto. O lugar aonde este salto nos conduz não é só o outro lado do abismo, mas uma região totalmente diversa” (MICHELAZZO, 2010: p.11ss).

Esse salto para fora da filosofia seria aquele caminho capaz de levar o homem ao caminho do conhecimento e, sobretudo da construção de um sentido para sua existência. Isso nos leva a questão fundamental: de que modo o ser é dito? Explicado?

O impulso inicial da vocação de Heidegger para a ontologia, parte da Filosofia que estuda o problema do ser, já está presente desde 1907 quando, com a idade de dezoito anos e aluno do ginásio BertoldemFreiburg, recebe de presente o livro de Franz Brentano – Sobre o sentido múltiplo do ente em Aristóteles (1862) –, por meio do qual o jovem estudante se sente tocado por uma questão que o próprio Estagirita deixou indeterminada. Se o ser, para Aristóteles, se diz com muitos sentidos (tòónlegethaipollachós), indaga Heidegger, “qual é, então, a determinação dominante, simples, unificadora do ser que permite todos os seus múltiplos sentidos? O que significa, pois, ser?” (RICHARDSON 1974, p. 38).

Logo, percebemos que mito e filosofia se separaram, mas que a filosofia não consegue se deslocar para um continente distante do mito, ela se sente ligada de modo umbilical e, por isso, um método filosófico ou fenomenológico é difícil de sustentar.

Desde 1909 tentei me introduzir livremente, sem uma orientação correta, nas “Investigações Lógicas” de Husserl. Através de seminários de exercícios com Rickert conheci os escritos de Emil Lask e, intermediado por ambos, tentava eu ouvir os pensadores gregos (HEIDEGGER 1978: p.56).

Essa tentativa de ouvir os pensadores gregos demonstra como Heidegger queria se aproximar da fonte da raiz do problema do ser e do sentido geral da filosofia.

Segundo o Dr. Michelazzo da Unicamp, podemos perceber algumas tendências filosóficas de Heidegger desde seu início e embora o Dr. Michelazzo faça uma análise psicológica e direcionada do filósofo alemão merece destaque seu modo de ver como a mística influenciou sua filosofia.

Desde os primeiros passos do seu caminho filósofo já mostra, por conseguinte, grande interesse por esse traço basal e remoto do real que é sempre anterior às suas múltiplas manifestações singulares de sentido, expressas através da profusão dos entes. Através desse traço em que o ser em geral se mostra, Heidegger descobrirá – ao longo dessa primeira etapa de seu caminho até Ser e tempo –, que investigar esse ser só será possível por meio do seu sentido, palavra-chave que nos inclui nessa investigação. Mas o sentido aqui, entretanto, é sempre uma compreensão indeterminada, pré-ontológica, ainda não tematizada, do ser desse ente que somos nós mesmos, numa espécie de círculo de

unidade, por meio do qual perguntar pelo sentido do ser e, ao mesmo tempo, colocar a nós mesmos em questão façam parte de uma mesma experiência, de uma única trama inquisitiva. Também teríamos de falar do profundo interesse do jovem Heidegger em relação ao misticismo medieval, especialmente de Mestre Eckhart, despertado, talvez, pelo curso de Joseph Sauer, do qual participou no semestre de inverno de 1910-11. Esse professor era o editor do jornal católico Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, no qual Heidegger publicou alguns de seus artigos (MICHELAZZO, 2010: p.18).

Esse interesse parece demonstrar claramente como o pensamento de Heidegger foi influenciado por suas percepções místicas e permitiu uma abertura para a análise da arte e da filosofia como busca do sentido do ser.

A influência de Eckhart<sup>11</sup> aparece no seu escrito de habilitação sobre Duns Scotus, em cuja conclusão Heidegger explicita, em nota, o desejo de futuramente apresentar um trabalho “sobre o problema da verdade, presente na mística eckhartiana” (MICHELAZZO, 2010: p.19).

O que era provocado entre os agitados anos de 1910 e 1914, não se deixa expressar devidamente, mas pode apenas ser sugerida através de uma pequena e seleta enumeração: a segunda edição, significativamente aumentada, da “Vontade de Poder” de Nietzsche; a tradução das obras de Kierkegaard e Dostoiévski, a poesia de Rilke e os poemas de Trakl; o conjunto dos escritos de Dilthey (HEIDEGGER, 1978: p.56).

A análise fenomenológica da religião é importante e pertinente em face ao fenômeno da pós-modernidade, que, paradoxalmente, reflete o antropocentrismo e o cientificismo da modernidade e o redimensionamento da religião, e não propriamente sua negação.

Isso significa que, mesmo que se tenha afirmado a “morte de Deus” (NIETZSCHE, 1993), o caráter meramente antropológico da religião (FEUERBACH, 1994) e a sua vertente alienadora (ARON, 2003), a religião continua sendo concebida como um fenômeno experimentado pelo homem pós-

---

<sup>11</sup>Místico medieval alemão que soube articular a relação entre fé, esperança e filosofia como caminho para a busca da verdade do mestre divino.

moderno. “Não se trata, porém, de um fenômeno que apenas confirma uma ou todas as afirmações negativas acima, mas que também afirma de modo novo a experiência religiosa como intrínseca e – quiçá – necessária ao homem” (GONÇALVES, 2011).

Diversas pesquisas científicas confirmam que a religião continua a ser um fenômeno experimentado pelo homem, em suas diversas culturas e formas sociais de representação, apresentando com clarividência o dinamismo histórico que o qualifica como fenômeno. Por isso, as instituições religiosas, por mais rigorosas que sejam em suas regras e prescrições morais e dogmáticas, não conseguem abordar a totalidade da experiência religiosa que o homem pós-moderno vivencia. Ao contrário, quanto mais tentam controlar, mais ainda há a possibilidade de emergências de formas novas de experimentar a religião. “Isso significa que a abordagem institucional ou de uma teologia apologética, que se constitui somente em torno de uma formulação de fé exclusiva, não é suficiente para compreender o fenômeno religioso” (CAMURÇA, 2008

Disso, resulta a apropriação da análise fenomenológico-hermenêutica, inferida de Martin Heidegger (1889-1976), cuja vastidão da obra, construída em diversas etapas, deixa três marcas fundamentais: a da *faktische Lebenserfahrung*, a da analítica existencial e a da Ereignis). Apesar de haver a possibilidade de encontrar a análise da religião nas três marcas, objetiva-se, apresentar a análise da religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, centrada na *faktische Lebenserfahrung*.

há uma incompatibilidade entre *tóon*, conceito de ser e da própria ideia de filosofia, e de *tóchrónos*, conceito de mito. Isto porque o primeiro é um conceito de permanência, enquanto que o segundo é um conceito de fluxo. Juntar esses dois conceitos foi verdadeiramente uma atitude desafiadora. Para Heidegger, o tempo, antes de ser uma noção filosófica, é uma noção religiosa (CASTILHO, 1998: p.22).

A verdade que Heidegger busca está diretamente ligada ao estabelecimento de uma ontologia que possa recolocar o ser no centro do debate, por isso retoma a ideia de Parmênides que representa o ponto de partida de todo o conhecimento do ser. A verdade do ser expressa no poema do Ser que aponta para a totalidade do ser que se mostra pela filosofia do ser.

Essas influências em Heidegger são acompanhadas pela ideia grega de *aletheia* desde os primórdios de sua ocupação com a questão do ser, especificamente na construção da história do ser, levando-o à sua inquietação em relação à metafísica e à necessidade de construir uma nova ontologia identificada com a fenomenologia.

A despeito de Heidegger ter elaborado de modo próprio sua visão filosófica a respeito de *aletheia* no momento em que se encontrava na mudança hermenêutica, não deixa dúvidas de que se apropriou dela desde os primórdios, inclusive no desenvolvimento de sua fenomenologia hermenêutica da facticidade (GADAMER, 2007).

*Aletheia*, para os gregos antigos, exprimia o vigor do pensamento que simultaneamente encobre e descobre, propiciando a abertura do pensamento ao que está velado e imbuído da possibilidade de desvelamento.

Assim sendo, ao se preocupar com a história do ser e, por conseguinte, constatar o esquecimento do ser, Heidegger relacionou a *aletheia* com a *lethe*, estabelecendo a relação entre desvelamento e velamento, evidenciando que o ser estabelece uma relação com o ente, mediante a efetividade do existenciário da existência, apresentando-se no mundo como abertura e possibilidade.

Mas, para que o desvelamento que possibilita a abertura se efetive, torna-se necessário um movimento de retração que denota a historicidade do ser, manifestada na existência do ente, concebida como *Dasein*, cuja consistência teórica encontra sua maturidade na obra *Sein und Zeit*, quando desenvolve sua analítica existencial (ver STEIN, 2011).

Essas heranças, de certo modo, já estavam presentes em obras de Heidegger sobre fenomenologia no início da década de 1920, a saber: *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (HEIDEGGER, 1995), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles* (HEIDEGGER, 1985) e *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (HEIDEGGER, 2004b).

A primeira é a conjunção de dois cursos ministrados também no período de 1920-21 em Freiburg. No primeiro curso são encontrados dois textos, um referente ao significado da fenomenologia ou filosofia da religião na era contemporânea e outro sobre a efetividade da *faktische Lebenserfahrung* na compreensão da vida religiosa das comunidades cristãs de algumas cartas paulinas. Trata-se de um curso que define fenomenologia da religião e seus conceitos fundamentais, tais como mundo, experiência, história, historicidade, experiência

A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana religiosa à luz da *Faktische Lebenserfahrung* (HEIDEGGER, 1995), e analisa cartas paulinas, em especial a carta aos Gálatas, a primeira carta aos Tessalonicenses e a segunda carta aos Tessalonicenses, remetendo-se à experiência religiosa enquanto modo de viver efetivamente a fé cristã, dentro dos nexos conjunturais da própria vida (ver HEIDEGGER, 1995).

No segundo curso também são encontrados dois textos. Um se refere à relação de Agostinho com o neoplatonismo, especificamente presente na análise da experiência religiosa do livro X das Confissões.

Nesse texto, a aplicação da *faktische Lebenserfahrung* aponta para as tensões histórico-existenciais vividas por Agostinho, na constante busca da *beata vita* (ver HEIDEGGER, 1995). O outro texto já havia sido esboçado no período de 1918-19 e corresponde à análise da experiência religiosa de alguns místicos Medievais principalmente Mestre Eckart e da posição de Alguns estudiosos contemporâneos do fenômeno religioso, Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto, mediante a aplicação da *faktische Lebenserfahrung* na própria experiência do encontro místico com Deus, caracterizado efetivamente como experiência religiosa (ver HEIDEGGER, 1978: p.196).

### III- O existencialismo em Heidegger?

O existencialismo como pensamento surge como uma crítica ao conceito tradicional de metafísica e representa um modo diferente de construir conhecimento considerando a realidade empírica como ponto de partida,

O *Dasein*, cunhado por Heidegger, representou uma revolução na língua alemã porque redirecionou os caminhos da ontologia. O *Dasein* é mais do que um simples ser aí, ele é o ser, que precisa buscar seu *Sinn*, (sentido) e não há nada a priori que lhe garanta ou indique o caminho que ele deve seguir. O *Dasein* precisa construir um sentido para o mundo ao seu redor, uma vez que não existe um ser que lhe garanta o próprio ser.

À medida que ele é jogado no mundo, não existe nenhuma religião ou filosofia que lhe garanta o sentido da existência. O ser aí é aquele corpo ou massa corpórea que se encontra enquadrado pelo tempo e espaço e não pode recorrer ao transcendente para construir um sentido. É ele que, com sua existência, deve construir o caminho até chegar ao ser, embora ele saiba que não é possível chegar ao ser em plenitude, ele precisa fazer o caminho, e não é escolher o caminho conforme diria Sartre é literalmente construir, *der Weg aufbauer*.

E, neste sentido, a palavra existencialismo assume uma dimensão ontológica de esforço, de luta do ser aí para sair de sua condição de ente para buscar o ser. E muito se deve ao ser aí neste trabalho, em tempos de comentários

e debates apenas repetitivos, Heidegger ousa ao escrever que o ser como *Dasein* foi esquecido, e tudo se tornou coisa, esquecemos o ser e valorizamos o ente.

Ao ôntificarmos tudo, deixamos de buscar o sentido do ser, simplesmente trocamos coisas e isso tornou a filosofia um mero comentário. Exatamente o contrario do que pensava o grande pré-socrático Parmênides de Eléia, que considerava a busca do ser como o papel da filosofia. Mas, voltando ao *Dasein*, seu sentido é dado á medida que se constrói como ser no mundo e faz ontologicamente suficiente. Isso significa que não existe nenhuma razão suficiente que garante a ordem neste mundo.

Heidegger quer deixar clara sua diferença em relação a Kant, não divisão da operação da razão essa separação causa uma diferença entre técnica, que se desenvolve, e ética, que permanece em seus universais. O *Dasein* é, antes de tudo, um nome para aquele ser que quer realmente se tornar um Ser.

Por isso, falar da metafísica clássica nos levará ao caminho do esquecimento do ser e trará os dilemas atuais da filosofia ao centro. Assim, novamente estaremos distantes do nosso objeto central que é o caminho do ser.

O caminho do ser é a busca do sentido do *Dasein*, uma vez que estamos jogados no mundo e esperamos construir um sentido para nossa existência com nossa vivência.

Percebemos que não há uma filosofia existencialista em Heidegger sobretudo na fenomenologia da vida religiosa que objeto desta pesquisa de modo especial o conceito de religião há uma filosofia da busca do ser, da busca da vida autêntica, da verdade, ou o caminho que nos leva ao ser e a verdade.

## IV- O Caminho do Ser e a Moral.

O caminho do ser, segundo Heidegger, por vezes foi desviado de sua real direção. A demonstração disso se dá através de um retorno à filosofia Grega, especialmente Aristóteles, e de seu herdeiro filosófico medieval, Tomás de Aquino.

Para começarmos a problemática, precisamos definir este ser chamado Deus. Para tanto deixaremos Leibniz falar:

Deus é um ser de cuja possibilidade (ou, de cuja essência) segue-se Sua existência. Se um Deus, definido de tal modo, é possível, segue-se que Ele existe. Para a existência, é o mesmo resultar da possibilidade de alguma coisa, como resultar da essência de alguma coisa. Pois a essência de uma coisa é o mesmo que uma razão singular para a possibilidade, ou seja, é da noção do que é entendido nitidamente, ou a priori, que a coisa é possível. Eu digo "a priori"; isto é, não a partir da experiência, mas da própria natureza da coisa, exatamente como concebemos ser possível o número 3, ou uma linha circular e outras coisas desse tipo, mesmo que nunca a experimentemos existir na realidade ou, de qualquer modo, não levando essa experiência em consideração. (LEIBNIZ, 1876: p.11).

Partindo deste entendimento de Deus, podemos supor duas posições gerais acerca da moral:

- I- Deus existe e ele, em sua infinita sabedoria, irá julgar os seres ao cabo de sua existência nesta vida. Ora, esta hipótese supõe que o indivíduo acredite em Deus e se preocupa, com o teor moral de sua ação na terra.
- II- Não sabemos se Deus existe e por isso a razão deve fornecer um imperativo categórico universal para guiar nossas ações neste mundo. Não podemos estar sujeitos a contingência.

Esta segunda hipótese é postulada pelo Filósofo alemão Kant em sua obra bem conhecida chamada *Crítica da Faculdade do Juízo*. Nela o autor estabelece os parâmetros de um debate moral. Em outro texto intitulado *Crítica da Razão Prática* o filósofo citado mostra como podemos pensar os fundamentos de nossa ação, bem como os transcendentais *a priori*.

Esta postura foi consagrada pela história da filosofia como sendo uma posição racionalista porque estabelece princípios *a priori* para a conduta moral através de um imperativo categórico: “age de tal modo que sua ação possa ser universalmente repetida por todos os indivíduos”.<sup>12</sup>

O problema da moral remonta a nossos ancestrais pré-históricos, e por estarmos distantes de um possível solução para as grandes questões morais:

- I- Como devemos agir?
- II- Qual é a melhor forma de termos uma vida feliz?
- III- Porque existe o mal?
- IV- Quais os padrões para uma vida moral justa?
- V- Existe algum julgamento para minhas ações?

Para discutir estas questões fundamentais, a filosofia ocidental desenvolveu inúmeras correntes de pensamento, mas quatro merece destaque por causa de sua envergadura:

- I- A escola das virtudes – Grécia – Platão e Aristóteles.
- II- A escola dos afetos (*pathos*) – Reino Unido – Hume e Locke.
- III- A escola Utilitarista – Reino Unido – Mill e Bentham.
- IV- A escola racionalista – Descartes – Kant.

---

<sup>12</sup> E o que é então que autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude afazer tão altas exigências? Nada menos do que a possibilidade que proporciona ao ser racional *participar na legislação universal*, tornando-o por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fins, para que estava já destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exatamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (KANT, 1974: p. 234).

Esses quatro grandes sistemas filosóficos monopolizaram todo o debate ético na história da filosofia ocidental, ora por si só, ora formulando teorias mistas ao se combinarem e produzirem variações.

### **V-O caminho do ser.**

Heidegger atribui ao pensamento socrático aristotélico o esquecimento do ser. O tempo, que poderia assumir a possibilidade de um sentido para a existência, passa a ser uma forma de vida inautêntica voltada para o controle moral da conduta humana.

O conhecimento humano é algo indispensável para guiar as ações, porém não é a única condição. É necessário que as ações aconteçam e que a teoria se torne realidade, mas nunca como norma imutável ou indiscutível. Porque, segundo Aristóteles, “as virtudes podem ser de duas origens ou espécies, intelectual e moral. A primeira cresce e gera-se graças ao ensino, por isso requer experiência e tempo. Enquanto que a virtude moral é adquirida em resultado do hábito.”<sup>13</sup>

Portanto, a primeira requer uma quantidade muito grande de reflexão, enquanto que a segunda é construída através da repetição. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos. Isso ocorre com a temperança e com a bravura. Embora agir de maneira justa seja algo propalado, para que as práticas se tornem justas é preciso que haja temperança nas ações. Ou seja,

o mesmo acontece com a temperança, a coragem e outras virtudes, pois o homem que a tudo teme e de tudo foge não se posicionando em nada, torna-se um covarde e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário, analogamente aqueles que se entregam a todos os prazeres, torna-se intemperantes (ARISTÓTELES, 1973: P. 268).

---

<sup>13</sup>ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. p. 267.

Logo, o que é imprescindível é a ação porque a ética aristotélica só tem sentido se for colocada em prática com o auxílio da razão para deliberar sobre os meios. E a ética esta ligada a verdade e pratica da verdade pelo ser.

Dessa forma, “a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela falta e preservadas pela mediania,”<sup>14</sup> ou seja a mediania garante uma quantidade adequada, uma medida adequada, um equilíbrio das ações.

Quando buscamos nos abster de prazeres para tornar-nos temperantes precisamos primeiro fazê-lo para realmente estar distante deles. Ou seja, “tornamo-nos temperantes abstendo-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção.”<sup>15</sup>

Portanto, a ação ética é aquela que leva em conta a medida, ou seja, um meio termo, “assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio termo, escolhendo o meio termo não no objeto, mas relativamente a nós.”<sup>16</sup>

A construção da ética Aristotélica se fundamenta na valorização do indivíduo virtuoso, ou seja, aquele age, com o auxílio da razão e do conhecimento, em vista do bem comum. Desta forma, “o excesso e a falta são características do vício, e a mediania da virtude.”<sup>17</sup> Assim, quando há falta ou excesso, existe vício e quando há mediania existe virtude, ou ação ética.

Comisso, Aristóteles coloca a virtude como “uma disposição de caráter relacionada com a escolha.”<sup>18</sup> A ética Aristotélica não é principialista como alguns poderiam imaginar devido às disposições de caráter. Porque a preocupação é com o agir em cada situação e não com a formula perfeita. Por isso, “a mediania é um principio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.”<sup>19</sup>

O intuito é demonstrar que a radicalização entre os extremos não permite uma ação ética do homem. Ou seja,

---

<sup>14</sup> Idem. p. 269.

<sup>15</sup> Idem. p. 269.

<sup>16</sup> Idem. p. 272.

<sup>17</sup> Idem. p. 273.

<sup>18</sup> Idem. p. 273.

<sup>19</sup> Idem. p. 273.

é um meio termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante as ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio termo.<sup>20</sup>

Segundo Aristóteles os vícios e as virtudes dependem desse equilíbrio na escolha, na decisão, no posicionamento diante de situações extremas. Com isso a ética proposta por Aristóteles pode ser um instrumento para se pensar as questões singulares da vida humana, sem perder de vista o todo. Não é uma tentativa de normalizar e se fundamentar no dever. Portanto, a ética Aristotélica proporciona a possibilidade de um estudo criterioso de cada caso.

O conhecimento é uma condição necessária, porém não é suficiente para a ação ética. Neste ponto Aristóteles difere da ética socrático-platônica, porque esta última considerava o conhecimento como condição suficiente para a ação ética e almejava um bem supremo totalmente estabelecido como norma fixa.

O homem possui uma capacidade de escolha, pode escolher, tomar posições usando a capacidade racional, ou seja, usar o aparato de conhecimentos para agir e, deste modo, não o fazer por simples costume, apetite ou cólera. Portanto, segundo Aristóteles, “a escolha envolve um princípio racional e o pensamento.”<sup>21</sup>

Segundo Aristóteles interesse de toda ação humana é a busca pela felicidade e o bem comum. Por ser o princípio motor de todas as ações humanas, a decisão cabe ao homem, porque possui a capacidade racional.

Assim,

a deliberação gira em torno de coisas a serem feitas pelo próprio agente e as ações tem em vista outra coisa que não elas mesmas com efeito o fim não pode ser objeto de deliberação, apenas o meio.<sup>22</sup>

Portanto, o meio deve ser refletido para se atingir o bem comum e a felicidade do homem.

---

<sup>20</sup> Idem. p. 273.

<sup>21</sup> Idem. p. 285.

<sup>22</sup> Idem. p. 286.

Deste modo, nem sempre o prazer causa felicidade e leva ao acerto, porque “na maioria dos casos, o engano deve-se ao prazer, que parece bom sem realmente sê-lo; e por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos a dor como um mal.”<sup>23</sup> Com efeito, é importante usar a capacidade racional para poder deliberar de maneira adequada sobre os meios.

Considerando que nossas ações se remetem a um fim, ou seja, buscam a realização da felicidade do homem no âmbito coletivo (homem político), a virtude está na escolha dos meios mais adequados.

Segundo Aristóteles “sendo o fim aquilo que desejamos e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntária.”<sup>24</sup> Portanto, do mesmo modo que o vício está em nosso poder, a virtude também nos pertence, porque a escolha é nossa, em agir ou deixar de fazê-lo. Desta maneira o homem se torna responsável por seus atos, porque são voluntários, cabíveis de escolha, de deliberação ou não.

Portanto, existem os homens virtuosos e os desvirtuados, ou seja, os que de maneira segura e confiante tomam as suas decisões, se os que fazem o contrário. Portanto, o covarde é um ser dado ao desespero porque teme todas as coisas. Por outro lado, o bravo possui confiança que é uma postura fundada na mediania

Por tudo isso,

a covardia, a temeridade e a bravura se relacionam com os mesmos objetos, mas revelam disposições diferentes para com eles, pois as duas primeiras vão ao excesso ou ficam aquém da medida, ao passo que a terceira mantém-se na mediania, que é a posição correta.”<sup>25</sup>

Portanto, a bravura é fundamentada na mediania, confiança, enquanto que a covardia e a temeridade se fundamentam em extremos, falta ou excesso.

---

<sup>23</sup> Idem. p. 287.

<sup>24</sup> Idem. p. 287.

<sup>25</sup> Idem. p.291.

Heidegger não concorda com essa definição aristotélica porque seu ponto de partida, o ser, não assume atributos *a priori* com características que lhe impedem a construção de um sentido.

## **VI- Filosofia Moral ea Ciências da Religião.**

Embora essas escolas filosóficas produzam um comportamento moral, Heidegger entende que a própria filosofia deve produzir dentro de si um sentido original que está atrelado ao fato das experiências pessoais significarem realidades diversas em cada sujeito. Recorrer ao controle moral seria uma forma de mostrar a fraqueza do homem que não sabe perguntar corretamente, sendo que a filosofia deve ensinar o homem a fazer as perguntas corretas.

Considerando as escolas referidas acima podemos considerar que o homem ao produzir uma religião leva em conta uma destas grandes narrativas morais. Mas que somente faz sentido se ela produzir religião dentro da linguagem filosófica da permanência do tempo.

Uma possível escolha resulta em eventuais consequências, por exemplo se optarmos pela escola das virtudes assumiremos que existe uma diferença substancial de natureza humana entre aqueles sujeito capazes moralmente de terem um vida equilibrada e os escravos que nem alma racional possuem. Já se nossa opção for uma visão mais votada aos sentimentos conforme aponta a escola inglesa de Hume e Locke. Assumiremos que os afetos, *pathos* guiam nossas condutas e teremos de assumir tais consequências.

Por sua vez, se nossa opção for a utilitarista teremos como resultado pratico imediato a maximização dos prazeres e a tentativa de eliminar a dor, conforme aponta Mill. Para tanto o preço é não poder existir nenhum *apriori* para a conduta moral.

E se nenhuma das três anteriores servir haverá opção de uma conduta moral racionalista que deixará os particulares, as demandas singulares de lado para tentar pensar uma moral universal e normativa que impeça, pela lei moral, o homem de escolher e praticar o mal.

Todas estas opções para Heidegger não fazem sentido caso não coloquemos a temporalidade do ser a frente. O tempo abre as possibilidades de o homem construir sentido, pois é nele que o homem faz sua realidade. A moral ao regular a priori a conduta retira a possibilidade de o homem escolher as opções de maneira inteiramente livre.

As ciências da religião ainda caminham na sombra de comportamentos morais pautados por outros âmbitos de conhecimento e lhe falta uma certa autonomia. Pois a liberdade não é um tipo de rebeldia, mas qualidade e clareza no que se faz, por isso precisamos voltar ao início, retomar Schleiermacher para podermos discutir as questões com um mínimo de profundidade.

Do mesmo modo que Heidegger critica a moral vigente e, sobretudo Kant. Precisamos retomar a fenomenologia da religião para entendermos com mais qualidade o fenômeno religioso e evitar permanecermos presos ao meio burocrático que tolhe a criatividade.

## VII- Heidegger e a crítica a Kant.

Segundo Heidegger todo o pensamento Kantiano acerca da estrutura do conhecimento se apoia em ideias *a priori* que retiram do homem a possibilidade de pensarmos a construção do sentido a partir do *Dasein*. O ser aí passa despercebido segundo Heidegger, pois Kant está preocupado em explicar o fenômeno do conhecimento com uma teoria epistemológica que não considera a realidade do *Dasein*. Faremos uma retomada das ideias de Kant para que fique clara a crítica de Heidegger.

O filósofo alemão Immanuel Kant conciliou, ou pelo menos tentou conciliar, o empirismo de Locke ao racionalismo de Descartes. A sua genialidade permitiu atribuir importância tanto para sensibilidade (*Empfindlichkeit*) como para o pensamento (*Denken*), ambos indispensáveis para que possamos conhecer algo. (Kant, 2001).

É necessário que algo seja conhecido *a priori* pela razão para que a ciência seja instaurada. Para isso, ele realiza uma “revolução copernicana”, que consiste na ideia que o objeto gira em torno do sujeito e não o contrário, sendo o ser humano o ponto central no processo de conhecimento.

Tendo compreendido que a razão não se limita ao campo dos objetos sensíveis, mas que é sempre impelida a ultrapassá-lo na busca de algo incondicionado que complete a série das cadeias formais, Kant propõe uma maneira de salvar este direito da razão, sem que, no entanto, ela caia em erros ou ilusões absurdas.

Ele pretende que esta característica da razão seja salva, exatamente porque é dessa atividade da razão que se chega aos princípios transcendentais, que oferecem as regras à razão como norte para as operações do intelecto de maneira coerente.

A filosofia crítica de Kant visa colocar em seus devidos lugares todos os elementos da razão, limitando-a, no campo empírico, ao conhecimento do fenômeno e atribuindo-lhe a incondicionalidade no campo da razão prática.

Esta divisão atribuiu novo caráter à metafísica, porque deixou de lado a busca tradicional da essência pelo mundo empírico, determinando que é possível pensar os seres transcendentais pela razão prática. Este movimento deslocou a metafísica tradicional para a metafísica dos costumes.

As concepções filosóficas tradicionais buscavam explicar o conhecimento humano apenas por uma visão radical, ou seja, por um lado o racionalismo e por outro o empirismo. Kant conciliou o aparato do intelecto dos racionalistas com a necessidade da experiência dos empiristas.

Segundo ele existe um objetivo comum a seguir, ou seja, um interesse pela metafísica tradicional que garanta um conhecimento seguro. É preciso deixar de lado o simples tatear para obter um conhecimento seguro e isso só é possível se deixarmos de lado a especulação sobre o ontológico, valorizando a razão teórica. Permitindo um conhecimento do fenômeno, ou seja, se fundamentado uma ciência. No entanto, ainda estamos distantes disso, para conseguirmos nos aproximar é preciso largar toda e qualquer reflexão vã acerca da metafísica tradicional.

A lógica possui um caráter limitado, ou seja, se restringe unicamente a organização formal do pensamento. Segundo Kant, “O limite da lógica acha-se determinado de maneira bem precisa, por ser ela uma ciência que expõe circunstancialmente e prova de modo rigoroso unicamente as regras formais de todo o pensamento” (KANT, 2005: p. 09).

O sucesso da lógica se deve ao fato de preocupar-se apenas com a verdade formal, ou seja, a validade dos raciocínios, sem averiguar a verdade efetiva e empírica do conhecimento, papel que cabe à ciência. A lógica é apenas uma propedêutica para o conhecimento. Por isso, a razão pura possui um caminho bem mais árduo a ser percorrido para chegar a um conhecimento seguro.

O conhecimento da razão pura pode relacionar-se com o objeto de dois modos. O primeiro é o conhecimento teórico e o segundo é conhecimento prático da razão. A matemática e a física constituem os conhecimentos teóricos da razão. A primeira determina o conhecimento de modo inteiramente puro, ou seja, sem contato com a experiência. A segunda deve obtê-lo, pelo menos em parte, da fonte pura, pois utiliza outras formas para chegar ao saber.

Embora Heidegger entenda a solução de Kant frente ao problema de Hume, ele sabe que a ciência empírica caminha a passos largos no estudo da religião e de outros fenômenos ainda não compreendidos.

Somente com Bacon (1561-1626) a maneira de pensar a ciência permitiu um aprimoramento no conhecimento empírico. A passagem da compreensão racional do mundo para compreensão empírica foi um processo árduo e cheio de percalços. Locke (1632-1704) contribuiu com o desenvolvimento pragmático da ciência, porque defendeu a prática e o conhecimento a partir do sensível. A contribuição de Kant permite evitar radicalismos, conciliando o empírico e o racional.

Heidegger entende que a solução dada por Kant tem seu valor enquanto moral e estrutura do sentido da sua teoria crítica, mas enquanto filosofia em geral deixa a questão do ser de lado ao colocar a metafísica em local seguro, ou seja a razão prática.

A consequência disso é que se introduz a ideia de controle. Quando o sujeito realiza a experiência, já sabe o que quer ouvir, já está com as questões prontas.

A razão deve ir à natureza tendo em uma das mãos os princípios, segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra a experimentação que imaginou segundo os seus princípios, na verdade para ser instruída por ela, não porém na qualidade de um escolar que se deixa ditar tudo o que o mestre quer, e sim na de um juiz, cujas funções obrigam as testemunhas a responder às questões que se lhes propõe. E assim, até mesmo a física deve a tão vantajosa revolução na sua maneira de pensar apenas à idéia de procurar na natureza o que ela deve aprender da natureza segundo o que a própria razão coloca nela e que ela não poderia saber por si própria (KANT, 2005: p.11).

Assim, a ciência da natureza foi levada definitivamente para o caminho do conhecimento seguro. Por outro lado, a metafísica, compreendida como especulação racional, puramente isolada, não conseguiu atingir um caminho seguro de uma ciência porque buscava a coisa em si pela razão teórica. Por ser uma especulação sobre conceitos não se conseguiu fundar um conhecimento seguro sobre ela. Portanto, sua ação é um mero tatear, e com um agravante sobre simples conceitos.

Qual é o motivo que impede que a metafísica se torne uma ciência segura? Provavelmente, devido à abstração de seus conceitos, mas isso pode ser resolvido quando os objetos forem regulados pelo nosso conhecimento. Porque isso concorda melhor com a possibilidade de um conhecimento *a priori*, ou seja, o conhecimento deve estabelecer algo sobre os objetos antes que nos seja dado pelos objetos. Assim, do mesmo modo que Copérnico mudou o centro do universo na metafísica deve-se tentar fazer o mesmo no que se refere à intuição dos objetos.

Vislumbro imediatamente uma informação mais fácil, porque a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra devo pressupor como a priori em mim ainda antes de objetos me serem dados, e que deve ser expressa por conceitos a priori, pelos quais, portanto, todos os objetos da experiência devem necessariamente regular-se e com eles concordar (KANT, 2005: p.13).

Só conhecemos, *a priori*, das coisas aquilo que nós mesmos colocamos nelas. Quando construímos um conceito colocamos nele aquilo que queremos. Ou seja, não observamos uma coisa empírica para formulá-lo. Por isso, a metafísica não pode chegar a atingir um caminho seguro de ciência, porque se ocupa apenas daquilo que lhe é atribuída pelo sujeito do conhecimento. A ciência segura se refere ao fenômeno e não a coisa em si. Mesmo que o incondicionado aponte para a coisa em si.

Porisso,

pode-se após esta transformação da maneira de pensar, esclarecer muito bem a possibilidade de um conhecimento a priori e mais anda, dotar as leis, que servem a priori de fundamento à natureza, considerada como o conjunto dos objetos da experiência, de suas provas satisfatórias, coisas impossíveis segundo a maneira de proceder adotada até agora (KANT. 2005: p.13).

O incondicionado não deve ser encontrado enquanto coisas que conhecemos, mas sim enquanto coisas que não conhecemos como coisas em si mesmas. O intuito da crítica da razão pura reside na tentativa de mudar o procedimento tradicional e promover assim uma completa revolução nele, seguindo o exemplo dos geômetras e dos investigadores da natureza. Assim, a razão pura deve mudar a sua potencialidade. Por isso é uma crítica sobre si mesma.

Pois a razão pura especulativa tem em si a peculiaridade de poder e dever medir o seu próprio poder pelas diversas maneiras de escolher os seus objetos de pensamento, como também de enumerar completamente os vários modos de ela propor-se tarefas e traçar o esboço de um sistema de metafísica. (KANT, 2005: p.14).

Dessa forma, o tesouro legado a posteridade é de duas origens. A primeira é negativa “não ousarmos jamais elevarmos com a razão especulativa acima dos nossos limites da experiência, e esta é, na verdade, a sua primeira utilidade” (KANT, 2005:15). A segunda, por sua vez, é positiva pois, “quando nos dermos conta de que os princípios, com cujo apoio a razão especulativa ultrapassa os seus limites, na verdade têm como resultado inevitável, se observarmos mais de

perto, não uma ampliação, mas uma restrição do uso da razão” (KANT, 2005: p.15).

Portanto, quando se limita a razão através da crítica se salva a possibilidade de usá-la de modo prático, ou seja, evita-se a possibilidade de ela eliminar-se por causa do uso inadequado. Assim, Kant salva o uso da razão pura no campo prático. Portanto, a metafísica passa do paradigma epistemológico para o paradigma ético. O papel da Filosofia consiste em evitar os erros e distanciar da dialética tudo o que for nocivo. Ou seja, o intuito da filosofia é proporcionar uma investigação que resulte em um conhecimento seguro, enquanto as ciências naturais são responsáveis pela investigação do fenômeno, ou seja, como as coisas se apresentam para obter uma determinada lei resultante do conhecimento sobre o fenômeno.

Desta forma, o papel da filosofia não é mais a clássica distinção entre abstração e prática. Ela passou a investigar o fenômeno e não mais a essência dos seres. No campo epistemológico, cabe investigar o fenômeno ou as leis de funcionamento da experiência, sendo que esta última também é tarefa da ciência.

É preciso, então, retirar todos os pré-conceitos e ilusões acerca da razão pura, para que se evite o falseamento das teorias e doutrinas. “Por meio desta somente podem ser cortados pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a incredulidade dos livres pensadores, o fanatismo e a superstição, que podem tornar-se prejudiciais em geral, e por fim também o idealismo e o ceticismo” (KANT, 2005: p.19).

A crítica se opõe ao dogmatismo e não ao conhecimento seguro proveniente da ciência. A crítica propõe-se a evitar a ilusão, a crença que se pode atingir um conhecimento verdadeiro no campo puro, sem se indagar sobre a procedência dos conceitos usados. “dogmatismo é o procedimento dogmático da razão sem uma crítica precedente do seu próprio poder” (KANT, 2005: p.19).

Kant estabeleceu que cada indivíduo possui as condições necessárias para conhecer. Ou seja, tem em si as condições de tempo, espaço e as categorias do entendimento. Portanto, quando o indivíduo entra em contato com a fonte do conhecimento, que é externa, possui um aparato *a priori* e interno que lhe permite conhecer.

Assim o sujeito possui um aparato prévio para conhecer, partindo da realidade empírica forma-se o fenômeno, ou seja, a sensação e o pensamento não permitem que conheçamos as coisas em si, mas permite que conheçamos o fenômeno. Por isso que organiza os dados é o intelecto do sujeito (KANT, 2005: p.20).

Essa distinção entre coisas que se mostram e coisas em si são duramente criticadas por Heidegger, pois seriam formas de salvaguardar formas antigas de uma metafísica<sup>26</sup> que perdeu completamente a razão de ser visto que sua pergunta original pelo ser fora deixado de lado, conforme já mencionamos.

Logo, dizer que todos podem conhecer depende de fazer ou não a busca ontológica e deixar de lado a busca metafísica tradicional e até a solução kantiana que colocou o homem dentro de uma cela, prisão.

---

<sup>26</sup> Chamada desde o século I a.C. de filosofia primeira, ver a controvérsia em Mora Tomo III, p. 1943-1950. Nesta tese usamos o termo no sentido aristotélico de Filosofia primeira dado por Andrônico de Rodas.

## VIII-O conhecimento em Kante Heidegger.

Embora Heidegger admita o conhecimento humano começa na experiência do ser aí jogado no mundo ele não compactua da teia kantiana de soluções transcendentais. Existe uma distinção substancial entre o prussiano e o alemão contemporâneo:

Heidegger defende o ponto de partida do conhecimento como sendo o momento em somos ser, somos feitos a cada experiência e tendemos para a busca ad verdade desse ser.

Já Kant caminha pelo meio de confluência do dilema do século anterior ao seu. Ora, se tivessem vivido na mesma época teríamos um embate fantástico entre a ontologia fundamental e a razão transcendental como fieis depositários do fundamento último do saber.

Faremos agora esse caminho de modo cronológico, primeiro a solução do dilema empirismo X racionalismo e depois uma retomada de Heidegger e sua crítica ao pensamento transcendental.

O conhecimento seguro e verdadeiramente digno de apreciação é aquele proveniente da realidade empírica, ou seja, o saber que pode ser demonstrado pela experiência. O conhecimento inicia-se na realidade, ou seja, a sua fonte é a realidade:

Não se pode duvidar de que todos os nossos conhecimentos começam com a experiência, porque, com efeito, como haveria de exercitar-se a faculdade de se conhecer, se não fosse pelos objetos que, excitando os nossos sentidos, de uma parte, produzem por si mesmos representações, e de outra parte, impulsionam a nossa inteligência a compará-los entre si, a reuni-los ou separá-los, e deste modo à elaboração da matéria informe das impressões sensíveis para esse conhecimento das coisas que se denomina experiência? No tempo, pois, nenhum conhecimento precede a experiência, todos começam por ela (KANT, 2005: p.53).

Contudo, a realidade é insuficiente para o conhecimento. Por isso, Kant traça uma distinção entre o conhecimento empírico e o conhecimento puro. Embora nenhum saber preceda a experiência, existem conhecimentos que independem dela. Isso significa que o nosso conhecimento não se encontra em sua totalidade no objeto, e nem no sujeito, ele acontece quando entramos em contato com o mundo empírico e por possuímos um intelecto apto, conseguimos unir sensibilidade e pensamento.

Mas se é verdade que os conhecimentos derivam da experiência, alguns há, no entanto, que não têm essa origem exclusiva, pois poderemos admitir que o nosso conhecimento empírico seja um composto daquilo que recebemos das impressões e daquilo que a nossa faculdade cognoscitiva lhe adiciona (estimulada somente pelas impressões dos sentidos); adiantamento que propriamente não distinguimos senão mediante uma longa prática que nos habilite a separar esses dois elementos (KANT, 2005: p.53).

Se o conhecimento humano é uma junção da experiência com o conteúdo do sujeito, nos aparece uma dúvida acerca da possibilidade de um saber sem contato com a experiência, e mais, se ele é possível, qual é sua fundamentação.

Surge desse modo uma questão que não se pode resolver à primeira vista: será possível um conhecimento independente da experiência e das impressões dos sentidos? Tais conhecimentos são denominados “*a priori*”, e distintos dos empíricos, cuja origem é “*a posteriori*”, isto é, da experiência. Aquela expressão, no entanto, não abrange todo o significado da questão proposta, porquanto há conhecimentos que derivam indiretamente da experiência, isto é, de uma regra geral obtida pela experiência, e que no entanto não podem ser tachados de conhecimentos “*a priori*” (KANT, 2005: p.53).

Para Kant é clara a distinção entre o saber seguro e verdadeiro e o saber provável. Assim, o intelecto humano possui condições *a priori* para que possa organizar os dados da experiência. Existem condições para o conhecimento que o indivíduo pode desenvolver, ou seja, o tempo, o espaço e as categorias. Assim,

sem essas condições *a priori* no intelecto do indivíduo, não é possível organizar os dados provenientes da realidade empírica.

O espaço não é um conceito empírico, derivado de experiências exteriores. Com efeito, para que eu possa referir certas sensações a qualquer coisa de exterior a mim (quer dizer, a qualquer coisa colocada em outro lugar do espaço diverso do que ocupo), e, para que possa representar as coisas como de fora e ao lado umas das outras, e por conseguinte como não sendo somente diferentes, mas colocadas em lugares diferentes, deve existir já em princípio a representação do espaço. Esta representação não pode, pois, nascer por experiência das relações dos fenômenos exteriores, sendo que estas só são possíveis mediante a sua prévia existência (KANT, 2005: p.73).

O conhecimento dos fenômenos só é possível mediante a existência de condições prévias no sujeito que permitem que se analise a maneira como eles aparecem, e se conhecendo a maneira como aparecem, podemos fazer ciência. Essas condições denominam-se categorias *a priori* do intelecto.

O espaço é uma representação necessária, “*a priori*”, que serve de fundamento a todas as intuições externas. É impossível conceber que não exista espaço, ainda que se possa pensar que nele não exista nenhum objeto. Ele é considerado como a condição da possibilidade dos fenômenos, e não como uma representação deles dependente; e é uma representação “*a priori*”, que é o fundamento dos fenômenos externos (KANT, 2005: p.73).

O espaço é o fundamento de todo e qualquer tipo de conhecimento possível, porque coloca as condições *a priori* no sujeito como uma estrutura formal dada e igual em todos os indivíduos. A estrutura, portanto, é a mesma em todos os seres humanos, mas o conteúdo captado com a experiência, como ela nos aparece, é diferente em cada um de nós. É por causa disso que as conclusões são diferentes, ou seja, um conteúdo diferente me leva a pensar de modo diferente, porém com o mesmo aparato dos demais seres humanos.

O espaço não é um conceito discursivo, ou, como se diz, universal das relações das coisas em geral, mas uma instituição pura. Com efeito, não se pode representar mais que um só espaço, e quando se fala de muitos, entende-se somente que se refere às partes do mesmo espaço único e universal. Estas partes só se concebem no espaço uno e onicompreensivo, sem que pudessem precedê-lo como se fossem seus elementos (cuja composição fora possível em um todo). O espaço é essencialmente uno; a variedade que nele achamos, e, conseqüentemente, o conceito universal de espaço em geral, fundam-se unicamente em limitações. Daqui se segue que o que serve de base a todos os conceitos que temos do espaço, é uma intuição “*a priori*” (que não é empírica) (KANT, 2005: p.73).

Segundo Kant, podemos comparar essa capacidade *a priori* com o aparato geométrico e sua infinita capacidade de aplicação. Desta forma, é possível postular que o conhecimento somente é possível devido às condições *a priori* presentes no sujeito e que ele, o conhecimento, deriva da característica dada do espaço. Por causa desta mudança Kant atribuiu mais capacidade ao sujeito do que ao objeto, mas o seu real interesse é salvar a metafísica, desviando-se da investigação da coisa em si, e superar a dicotomia empirismo e racionalismo.

A pretensão de Kant é fundamentar a ação moral na metafísica dos costumes. Ou seja, podemos pensar Deus, alma e liberdade por intermédio da razão prática, enquanto que a razão teórica se preocupa com a ciência partindo da realidade do fenômeno.

O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. É necessário considerar todo conceito como uma representação contida em uma multidão infinita de representações distintas (das quais é expressão comum); mas nenhum conceito como tal contém em si uma multidão infinita de representações. Sem embargo, assim concebemos o espaço (pois todas as suas partes coexistem no infinito). A primitiva representação do espaço é, pois, uma intuição “*a priori*” e não um conceito. Exposição Transcendental do Conceito de Espaço Entendo por exposição transcendental a aplicação de um conceito, como princípio que pode mostrar a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos “*a priori*”. Ora, isso supõe duas coisas: 1 — que realmente emanem do conceito dado tais conhecimentos; 2 — que esses conhecimentos não sejam possíveis senão sob a suposição de um modo de explicação dado e tirado desse conceito. A Geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e, portanto, “*a priori*”, as propriedades do espaço. Que deve ser,

pois, a representação do espaço, para que tal conhecimento seja possível? Deve ser, primeiramente, uma intuição; porque é impossível tirar de um simples conceito proposições que o ultrapassem, como se verifica em Geometria. Mas essa intuição deve achar-se em nós, “*a priori*”, quer dizer, anteriormente a toda percepção de um objeto, e, por conseguinte, ser pura e não empírica (KANT, 2005: p.73).

Nada pode ser conhecido fora de um determinado espaço. Entendendo-se que esse conceito existe *a priori* no sujeito. Assim, quando partimos para a experiência empírica devemos saber o que a ela perguntar. Por isso, quando perguntamos para a experiência: “Qual é o resultado?”, apenas esperamos que se confirme uma das hipóteses presentes *a priori* no sujeito.

O critério hipotético consiste em usar a experiência como submissa à razão porque esta última controla e manipula todo o processo de averiguação empírica. Se por um lado nada pode ser conhecido fora do espaço, o mesmo ocorre com o tempo. Porque um saber, para ser verdadeiro e plausível de análise deve se originar com a condição da temporalidade.

O tempo é uma representação necessária que serve de base a todas as intuições. Não se pode suprimir o tempo nos fenômenos em geral, ainda que se possa separar, muito bem, estes daquele. O tempo, pois, é dado “*a priori*”. Só nele é possível toda realidade dos fenômenos. Estes podem todos desaparecer; mas o tempo mesmo, como condição geral de sua possibilidade, não pode ser suprimido. Nesta necessidade “*a priori*” se funda também a possibilidade dos princípios apodícticos, das relações ou axiomas do tempo em geral, tais como o tempo não mais que uma dimensão; os diferentes tempos não são simultâneos, mas sucessivos (enquanto que espaços diferentes não são sucessivos mas sim simultâneos). Estes princípios não são deduzidos da experiência, porque esta não pode dar uma estrita universalidade nem uma certeza apodíctica. (...) A natureza do tempo possui uma característica essencial, a condição única que ele determina. Por isso, tudo o que existe só pode ser desse modo devido a singularidade desta condição “*a priori*”(KANT, 2005: p.73-78).

Do mesmo modo que espaço é uma condição intuitiva, o tempo também é uma condição “*a priori*” do sujeito. Isso permite que o sujeito conheça algo, ao menos como a coisa aparece.

Para explicar este ponto, posso reportar-me ao número 3 precedente, onde, para ser breve, coloquei o que propriamente é transcendental, sob o título de exposição metafísica. Aqui somente acrescento que os conceitos de mudança e de movimento (como mudança de lugar), só são possíveis por e na representação do tempo, e que se essa representação não fosse uma intuição (interna) “a priori”, não houve a possibilidade de uma mudança, quer dizer, a possibilidade de união de predicados opostos contraditoriamente em um só e mesmo objeto (por exemplo, que uma mesma coisa esteja e não esteja em um lugar). Somente no tempo podem encontrar-se essas duas determinações contraditoriamente opostas em uma mesma coisa, quer dizer, só na sucessão (KANT, 2005: p.78).

O tempo não está contido na coisa ou em algo externo ao sujeito. Portanto, o tempo não é uma condição real e objetiva presente no objeto. A intuição do tempo é uma condição interna ao sujeito, mas não é um conteúdo, é uma estrutura formal *a priori* que organiza o conteúdo externo para possibilitar o conhecimento. Ou seja, enquanto condição formal interna, o tempo é uma condição subjetiva que diz respeito aos fenômenos, uma condição imediata.

a) O tempo não subsiste por si mesmo, nem pertence às coisas como determinação objetiva que permaneça na coisa mesma uma vez abstraídas todas as condições subjetivas de sua intuição. No primeiro caso, o tempo, sem objeto real, seria sem embargo algo real; no segundo, sendo uma determinação das coisas mesmas, ou uma ordem estabelecida, não poderia preceder aos objetos com sua condição, nem ser conhecido e percebido “a priori” por proposições sintéticas (KANT, 2005: p. 79).

Por outro lado, o tempo entendido fora do sujeito nada é. Ou seja, não existe por si mesmo. Desta maneira ele depende de condições determinadas e internas à estrutura do sujeito para possibilitar algum fenômeno a ser conhecido. Apesar de ser condição subjetiva ele possui um valor empiricamente comprovado porque as condições para a realização de uma experiência empírica são dadas pelo espaço e pelo tempo.

Portanto, espaço e tempo são condições indispensáveis para que possamos conhecer o fenômeno (como a coisa em si se mostra, aparece) consequentemente, tempo e espaço são subjetivos.

O tempo, que não é senão uma condição subjetiva de nossa intuição geral (sempre sensível, quer dizer, só se produz quando somos afetados pelos objetos), considerado em si mesmo e fora do sujeito, não é nada. É, não obstante, necessariamente objetivo em relação a todos os fenômenos, e por conseguinte, também a todas as coisas que a experiência pode oferecer-nos. (KANT, 2005: p.80).

É preciso entender que a realidade empírica resultaria em defender um conhecimento da coisa em si e esse não é o objetivo de Kant. Segundo ele o que podemos conhecer é o fenômeno porque a coisa em si (essência dos objetos) é uma questão da metafísica tradicional que não cabe no uso controlado da razão para se obter conhecimento. Por isso o conceito de tempo não está no objeto e nem o conceito de espaço, ambos constituem condições do sujeito que os percebe.

Cumpra admitir a idealidade transcendental do tempo, no sentido de que se abstraem as condições subjetivas da intuição sensível, não é absolutamente nada não podendo ser atribuída, tampouco, as coisas em si mesmas (independentemente de toda relação com a nossa intuição). Todavia, esta idealidade, a mesma que a do espaço, não deve ser comparada aos dados subjetivos das sensações, porque aqui se supõe que o fenômeno mesmo a que se unem estes atributos tem uma realidade objetiva; a realidade que falta completamente aqui, a não ser que se considere só empiricamente, quer dizer, seja a título de substância, seja a título de qualidade (KANT, 2005: p.80).

Embora Kant não concorde com a realidade empírica de tempo e espaço, precisa responder ao questionamento acerca de seu conteúdo, ou seja, segundo ele o conteúdo é proveniente da experiência empírica.

A resposta não é difícil: aceito todo o argumento. O tempo, não resta dúvida, é qualquer coisa de real: é, com efeito, a forma real da intuição interna. Possui, pois, uma realidade subjetiva em relação à experiência interna: quer dizer, tenho realmente a representação do tempo e de minhas próprias determinações nele. Consequentemente, o tempo não é real como objeto. Mas, se eu mesmo ou um outro ente me pudesse perceber sem esta condição da sensibilidade, estas mesmas determinações que nós nos representamos atualmente como mudanças nos dariam um conhecimento em que não se encontrará mais a representação do tempo, nem, por conseguinte, a de mudança, não existiriam. Sua realidade empírica permanece, pois, como condição de todas as nossas experiências. Mas a realidade absoluta não se pode, segundo vimos, conceder ao tempo (KANT, 2005: p.81).

Segundo Kant o tempo e o espaço não são a mesma coisa como alguns poderiam vir a aludir. Tempo e espaço se caracterizam como condições indispensáveis para que o indivíduo possa conhecer. Por isso, ambos podem ser considerados como formas puras da intuição.

Eles são, ambos, formas puras de toda intuição sensível que tornam possíveis as proposições sintéticas “*a priori*”. Mas estas fontes do conhecimento “*a priori*”, pela mesma razão de que só são simples condições da sensibilidade, determinam o seu próprio limite, enquanto se referem aos objetos, considerados como fenômenos, e não representam coisas em si. O valor “*a priori*” de ditas fontes se limita aos fenômenos; não tem aplicação objetiva fora dos mesmos. Esta realidade formal do tempo e do espaço deixa intacta a seguridade do conhecimento experimental, porque estamos igualmente certos desse conhecimento, quer essas formas sejam necessariamente inerentes às coisas em si, quer somente à nossa intuição das coisas (KANT, 2005: p.76).

Para se juntar e completar os aparatos do entendimento humano visando o conhecimento, Kant afirmou que as categorias e os juízos presentes nelas são essenciais para que o sujeito possa conhecer de fato os fenômenos.

Por isso, a sua teoria do conhecimento depende fundamentalmente desses três requisitos presentes no sujeito: o espaço, o tempo, e as categorias do entendimento. Sendo as três *a priori*. Percebe-se uma crítica direta a Aristóteles, que afirmava que o conhecimento estava nas coisas.

Kant estabeleceu que os juízos devem ser de quatro modos distintos. Ou seja, quantidade, qualidade, relação e modalidade. O primeiro diz respeito à lógica e corresponde a análise para verificar se cabem em juízos gerais, particulares ou singulares. O segundo se refere a negação ou afirmação de um conteúdo, ou indefinição do fato a ser julgado pela razão. O terceiro corresponde a relação, ou seja, a identidade do juízo. Assim, por meio deste afirmamos se um juízo é categórico, hipotético ou disjuntivo. O último consiste em determinar a modalidade do juízo. Ou seja, se possuem caráter problemático, assertório ou apodítico.

1 QUANTIDADE DOS JUÍZOS Gerais, Particulares, Singulares. 2 QUALIDADE Afirmativos, Negativos, Indefinidos. 3 RELAÇÃO Categóricos, Hipotéticos, Disjuntivos 4 MODALIDADE Problemáticos, Assertórios, Apodíticos. Se examinarmos um juízo singular “judicium singulare”, não somente quanto ao seu valor intrínseco, como também como conhecimento em geral, segundo a quantidade que tem em comparação com outros conhecimentos, é, indubitavelmente, distinto dos juízos gerais “judicia communia”, e merece um lugar particular em uma tábua perfeita dos momentos do pensamento em geral (ainda que seguramente não em uma lógica limitada puramente ao uso dos juízos em si) (KANT, 2005: p.104).

Os juízos devem ser distintos justamente devido aos seus diferentes caracteres, ou seja, o seu conteúdo é distinto e sua forma lógica também. Não obstante, os juízos gerais devem ser distinguidos dos particulares e estes dos singulares, pois o critério para utilizar ou analisar um desses juízos tende ser intrínseco a cada um. Ou seja, não podemos usar o mesmo critério para analisar um juízo geral, um singular ou um particular. Isto também é válido para juízos afirmativos, negativos e indefinidos.

De igual modo, em uma lógica transcendental, os juízos indefinidos devem ser distinguidos dos julgamentos afirmativos, ainda que na lógica geral estejam incluídos na mesma posição e não formem subdivisão à parte. Esta última (lógica) faz abstração de toda a matéria do predicado (mesmo quando for negativo) e considera somente se esse atributo pertence ao sujeito ou lhe é oposto. Estes juízos indefinidos, em relação à circunscrição lógica, são realmente limitativos em relação à matéria do conhecimento em geral, e por isto não devem omitir-se na tábua transcendental de todos os momentos do pensamento nos juízos, porque a função exercida aqui pelo entendimento quiçá possa ser importante no campo de seu conhecimento puro “a priori”. Todas as relações do pensamento são: a) do predicado ao sujeito; b) do princípio à consequência; c) do conhecimento dividido e de todos os membros da divisão entre si (KANT, 2005:p.105).

Assim, nos juízos de quantidade os conteúdos são analisados, ou seja, a preocupação é estudar a estrutura. Já nos juízos de qualidade, o que se observa e analisa é o próprio juízo. Os juízos de relação são assim chamados porque averiguam as possíveis relações entre os dois primeiros e as hipóteses resultantes.

Na primeira espécie de juízo só se consideram os conceitos, na segunda os juízos, na terceira muitos juízos relacionados uns com os outros. Esta proposição hipotética: se há uma justiça perfeita o delinqüente será punido, contém própria mente a relação de duas proposições que são: “há uma justiça perfeita” e “o delinqüente será castigado”. Fica aqui sem solução a verdade peculiar de cada uma destas proposições, pensando-se nesse juízo somente na consequência. Finalmente, o juízo disjuntivo contém uma relação de duas ou mais proposições entre si; não de consequência mas de oposição lógica, no sentido de que a esfera de uma exclui a esfera de outra “O mundo existe ou por uma causa accidental, ou por uma necessidade interna, ou por uma causa externa ( KANT, 2005: p.106).

A organização dos juízos elaborada por Kant colocou a modalidade dos juízos em um patamar particular, pois não analisa os conteúdos destes. Preocupa-se com a análise do pensamento em geral, ou seja, sua organicidade.

Essas três condições (quantidade, relação e qualidade), juntamente com a modalidade, isto é, como os juízos se estruturam, caracterizam uma função do entendimento que permite ao sujeito o conhecimento do fenômeno. Por isso, essas são as funções gerais do pensamento.

A modalidade dos juízos é uma função completamente particular dos mesmos, cujo caráter proeminente é o fato de não entrarem no conteúdo dos juízos (conteúdo esse formado pela quantidade, pela qualidade e pela relação), mas sim referir-se unicamente ao valor da cópula em relação com o pensamento em geral. Juízos problemáticos são aqueles em que se aceita a sua afirmação ou sua negação, somente como possíveis (voluntárias); assertóricos são aqueles que são considerados como reais (verdadeiros); apodíticos, aqueles cuja afirmação ou negação são necessárias. (KANT, 2005: p.106).

Quaisquer que sejam a natureza e a extensão do conteúdo de nosso conceito de um objeto somos obrigados a sair desse conceito para lhe atribuir a existência. Com relação a objetos sensíveis, a passagem se faz por meio do encadeamento que liga o conceito a alguma de minhas percepções, seguindo as leis empíricas; mas, para os objetos do pensamento puro, não existe nenhum meio de reconhecer sua existência, já que seria preciso reconhecê-la inteiramente a priori; nossa consciência de toda existência (quer ela resulte imediatamente da percepção, quer resulte de raciocínios que unem alguma coisa à percepção) pertence inteiramente à unidade da experiência, e se uma existência fora desse campo não deve ser tida por absolutamente impossível, ela também não deixa de ser uma suposição que nada pode justificar. O campo do conhecimento puro para Kant se refere a análises metafísicas que fazemos quando tomamos uma decisão prática.

A proposição apodítica concebe a proposição assertórica como determinada por estas leis mesmas do entendimento e, afirmando, por conseguinte, “a priori”, manifesta em certa maneira uma necessidade lógica. Estas três funções de modalidade podem ser designadas “como

momentos do pensamento em geral”, porque tudo se une aqui gradualmente ao entendimento, de tal sorte, que o que antes se julgava como problemático, toma-se depois assertoricamente como verdadeiro, para concluir, por fim, por uni-lo inseparavelmente com o entendimento, quer dizer, por afirmá-lo como necessário e como apodítico (KANT, 2005: p.107).

Assim, o conhecimento do fenômeno requer, além do tempo e do espaço, as categorias do entendimento. A Lógica geral abstrai como já dissemos, toda a matéria do conhecimento e espera que lhe sejam dadas representações de outra parte para convertê-las em conceitos mediante a análise. A Lógica transcendental, pelo contrário, tem por objeto uma diversidade de elementos sensíveis “*a priori*”, a Estética transcendental oferece elementos para servir de matéria aos conceitos puros do entendimento. Elementos sem os quais a Lógica careceria de objeto, sendo completamente vazia.

Se a crítica não se enganou ao nos ensinar a considerar o objeto em dois sentidos diferentes, como fenômeno e como coisa em si; se a dedução dos conceitos do entendimento é exata e se, conseqüentemente, o princípio da causalidade só se aplica às coisas no primeiro sentido, ao passo que no segundo sentido essas mesmas coisas não mais lhe estejam submetidas, a mesmavontade pode ser concebida, sem contradição, de um lado, como estando necessariamente submetida, do ponto de vista fenomenal (o que podemos ver), à lei física, como não sendo livre e, de outro, enquanto faz parte das coisas em si, como escapando a essa lei, por conseguinte, como livre.

Embora sob esse último ponto de vista não seja possível conhecer a própria alma por intermédio da razão especulativa e, conseqüentemente, também não é possível conhecer a liberdade como a propriedade de um ser ao qual atribuo efeitos no mundo sensível - posto que seria necessário conhecê-la em sua existência, mas não no tempo (o que é impossível, pois aqui nenhuma intuição pode ser submetida ao meu conceito) – é possível, no entanto, pensar a liberdade, isto é, sua ideia não contém a menor contradição, desde que admitida a distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o intelectual), assim

como a restrição que daí deriva relativamente aos conceitos puros do entendimento e, por conseguinte, aos princípios decorrentes desses conceitos.

Admitamos que a moral suponha necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como uma propriedade de nossa vontade, colocando *a priori*, como dados da razão, princípios práticos que dela se originam e que, sem essa suposição, seriam absolutamente impossíveis; mas admitamos também que a razão especulativa tenha provado que a liberdade não fosse de modo algum concebida; será preciso então que necessariamente a suposição moral dê lugar àquela cujo contrário implica em evidente contradição, isto é, que a liberdade, e com ela a moralidade (cujo contrário não implica em contradição, quando não se supõe a liberdade previamente), desaparecem no mecanismo da natureza. Todavia, como é suficiente que, do ponto de vista da moral, a liberdade não seja contraditória e que, ela possa ser concebida, e como, desde que não se coloque como obstáculo ao mecanismo natural da própria ação (tomados num outro sentido), não há necessidade de se lhe ter um conhecimento mais amplo, a moral pode manter sua posição enquanto a física conserva a sua. Ora, é o que não teríamos descoberto se a crítica não nos houvesse previamente instruído sobre nossa inevitável ignorância relativamente às coisas em si e se ela não houvesse limitado aos simples fenômenos todo nosso conhecimento teórico.

Pode-se mostrar essa mesma utilidade dos princípios críticos da razão pura relativamente à ideia de Deus, de liberdade e de imortalidade segundo a necessidade que a razão tem em seu uso prático necessário, sem rechaçar ao mesmo tempo as pretensões da razão especulativa em suas visões transcendentais.

É necessário empregar princípios que na realidade só se aplicam a objetos da experiência sensível e que sempre transformam em fenômenos aquilo a que se aplicam, mesmo que esse algo não possa ser um objeto de experiência, e desse

modo declaram impossível toda extensão prática da razão pura. Suprimem então o saber, para substituí-lo pela crença.

Esta síntese é pura, quando a diversidade não é empírica, mas dada "a priori" (como a do espaço e do tempo). As representações devem ser anteriores a toda análise, e não há conceitos cuja matéria possa ser explicada analiticamente. Mas a síntese de uma diversidade (seja dada "a priori" ou "a posteriori") produz desde logo um conhecimento que em seu princípio pode ser in forme e confuso e que, por isso mesmo, necessita de análise; mas a síntese é, não obstante, a que propriamente junta os elementos para o conhecimento e os reúne de certa maneira para dar-lhes conteúdo; é, pois, o primeiro a que devemos dedicar nossa atenção quando queremos julgar a origem de nossos conhecimentos (KANT, 2005: p.107).

O papel da lógica difere justamente neste ponto da lógica geral, porque a primeira está preocupada com as abstrações que produzem o conhecimento puro e não com o conhecimento difuso. Assim, cabe à lógica transcendental investigar as abstrações e entendimentos dos conceitos. Deste modo, ela investiga os conceitos que originam a síntese pura.

É a síntese em geral, como proximamente veremos, a simples obra da imaginação, quer dizer, uma função cega, ainda que indispensável, da alma, sem a qual não teríamos conhecimento de nada, função de que raras vezes temos consciência. Mas é uma função que pertence ao entendimento, e que é a única que nos procura o conhecimento propriamente dito, o reduzir esta síntese a conceitos. A síntese pura, representada geralmente, nos dá o conceito intelectual. Mas entendo por síntese pura, a que se funda em um princípio da unidade sintética "a priori". Assim nossa numeração (o que se nota melhor ainda nos números elevados) é uma síntese segundo conceitos, porque tem lugar segundo um princípio comum de unidade (p. ex: o decimal). Sob esse conceito é necessária a unidade na síntese da diversidade. (KANT, 2005: p.108).

As categorias do entendimento determinam a forma como o sujeito organiza o conhecimento em seu intelecto. A tábua de categorias de Kant está inspirada na

de Aristóteles. No entanto o ponto central do conhecimento não é o mesmo. Ou seja, enquanto que em Aristóteles as categorias estavam inerentes à coisa ou objeto, e o sujeito era capaz de captar a essência, em Kant as categorias estão no sujeito e o objeto não pode ser captado em si (essência), só é possível conhecer é o fenômeno.

De modo que há tantos conceitos puros de entendimento, que se referem “a priori” aos objetos da intuição em geral como funções lógicas segundo a precedente tabela em todos os juízos possíveis. Porque o entendimento se acha completamente esgotado e toda a sua faculdade perfeitamente conhecida e medida nessas funções. Denominaremos a esses conceitos categoriais, seguindo a Aristóteles, pois igual é o nosso fim, embora haja muita diferença na execução. As categorias são: 1 DE QUANTIDADE: Unidade, Pluralidade, Totalidade 2 DE QUALIDADE: Realidade. Negação, Limitação 3 DE RELAÇÃO: Substância e acidente, Causalidade e dependência (Causa e efeito), Comunidade (Reciprocidade entre agente e paciente) 4 DE MODALIDADE: Possibilidade — Impossibilidade, Existência — Não existência, Necessidade — Contingência, O propósito de Aristóteles, ao buscar estes conceitos fundamentais, era digno de um homem tão elevado. Mas como ele não tinha um princípio, recolhia-os conforme se apresentavam e reuniu primeiramente dez, a que chamou categorias (predicamentos). Depois acreditou encontrar, todavia outros cinco e os aditou aos precedentes com o nome de pós-predicamentos. Mas sua tábua continuou sendo imperfeita (KANT, 2005: p.110).

Percebe-se a crítica que Kant faz a toda uma tradição Aristotélica, que se fundamentava no conhecimento da essência dos objetos externos ao sujeito. Ademais, Kant inverteu a tábua das categorias de Aristóteles sem negar a existência do que é externo ao sujeito. Suas categorias são formas lógicas. Todavia, a experiência empírica é valorizada.

Heidegger discorda veementemente de Kant tanto no que tange ao conhecimento quanto ao que se refere o papel da filosofia pra pensar a religião. Heidegger vê na filosofia uma possibilidade de pensar Deus sem igualar ser a Deus.

É nesse tempo religioso que o homem constrói sentido para sua existência mediante suas experiências e o modo como as significa na sua realidade cotidiana. Ao aproximarmos Kant e Heidegger procuramos encontrar uma nova saída para o problema da contingência que tanto assombrou Kant. Ora, podemos pensar Deus na imanência sem que precisemos recorrer aquele aparato transcendental que é inacessível a maior parte dos seres.

A vida que constrói a ideia de Deus é aquela, conforme aponta Puntel, que se faz a cada experiência do ser, é uma reação ao fato de estarmos jogados no mundo sem referência *a priori*. É desta vida que Heidegger fala “a nova vida que queremos ou, antes, que pode germinar em nós, renunciou a ser universal, isto é, inautêntica e superficial – [... para] participar do original, não o artifício das construções, mas a intuição total, tal como ela se impõe com evidência” (HEIDEGGER 1996:216). Essa vida autêntica de um ser que se furta a confusão entre filosofia e teologia que o homem quer construir na sua existência é autêntica porque não se rebaixa ao engano e autoridade externa.

O ser que busca o sentido da existência não está imerso no nada<sup>27</sup> ele está na verdade com um imenso leque de opções que ele precisa depurar para saber qual caminho construir.

O leque de opções somente pode aparecer se considerarmos o homem como fazedor de seu tempo fato oposto ao proposto por Kant que dera ao tempo a ao espaço a condição de *a priori*. Heidegger atribui ao tempo uma possibilidade de fazer-se de modo distinto dependendo da capacidade de cada ser encontrar seu ser. Mas para chegar ao sentido o homem deve passar pela angústia do ser. Angústia que questiona tudo até mesmo a si próprio, e ao mesmo tempo produz o movimento do ser.

---

<sup>27</sup>o nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma do ser (HEIDEGGER 1969:35), ou esta disposição de humor [angústia] apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada (HEIDEGGER 1969:52); ou ainda o nada enquanto o outro do ente é o véu do ser (HEIDEGGER 1969: p.58)

## **IX-A angustia em Heidegger e o limite da razão em Kant.**

A estrutura do pensamento desenvolvido por Kant fundamenta-se numa crítica sobre os abusos da razão, ou seja, a tentativa de pensar o que é incondicionado através do condicionado, e estabelece limites ao pensamento humano. No entanto, Kant não elimina a capacidade racional presente no sujeito porque pela razão teórica pode fazer ciência e a razão prática relacionar os conceitos metafísicos. Dessa forma que deve governar e limitar a razão é a própria razão.

Enquanto que para Heidegger a razão só pode ser governada após superar a angustia da escolha e da constrição do sentido. É importante ressaltar que o transcender de Heidegger não é o mesmo de Kant. Para Heidegger,

“Transcendência”, “significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar [, que] pode ser compreendida como uma ‘relação’ que se estende ‘de’ algo ‘para’ algo” (HEIDEGGER, 1971: p. 41).

A separação proposta entre objeto e sujeito não é dada do mesmo modo para Heidegger, pois há uma construção de sentido e não uma interação simples.

Ao afirmar que o saber empírico é fundamental e que o conhecimento puro organiza os dados da experiência, Kant determinou de maneira inédita, até então, que conhecer depende tanto do sujeito como da realidade.

Assim, a junção entre racionalismo e empirismo proposta por Kant não excluiu uma das duas e realça o valor da razão na condução do processo de

conhecimento. Para tanto estabeleceu que a estética transcendental deveria ser responsável e discorreria sobre o conhecimento proveniente da realidade empírica e a dialética transcendental discorreria sobre os conceitos transcendentais.

Kant denominou estética transcendental,

À ciência de todos os princípios “*a priori*” da sensibilidade. É pois esta ciência que deve constituir a primeira parte da teoria transcendental dos elementos, por oposição àquela que contém os princípios do pensamento puro e que se denominará Lógica transcendental. Na Estética transcendental, nós começaremos por isolar a sensibilidade, fazendo abstração de tudo quanto o entendimento aí acrescenta e pensa por seus conceitos, de tal sorte que só fique a intuição empírica. Em segundo lugar, separaremos, também, da intuição tudo o que pertence à sensação, com o fim de ficarmos só com a intuição pura e com a forma do fenômeno, que é a única coisa que a sensibilidade nos pode dar “*a priori*”. Resultará desta pesquisa que existem duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento “*a priori*”, a saber: o espaço e o tempo, de cujo exame vamos agora ocupar-nos. (KANT, 2005: p.72).

O fenômeno do conhecimento é possível porque existem condições a partir da realidade dada que permitem ao sujeito analisar, e de modo crítico obter um saber proveniente da experiência. Por outro lado, a dialética transcendental é responsável pela organização do conhecimento puro, ou seja, sem contato com a experiência. Ela determina a forma de pensamento e deve regulamentar os limites do raciocínio do indivíduo. Aqui a razão deve governar a si mesma. Portanto a dialética transcendental consiste em determinar que existem juízos puros, ou seja,

Em toda subsunção de um objeto só num conceito, a representação do primeiro deve ser homogênea àquela do segundo, quer dizer, que o conceito deve encerrar aquilo que é contido no objeto que motivou a subsunção. Em verdade é isso o que se entende quando se diz que um objeto está contido em um conceito. Assim, por exemplo, o conceito empírico de um prato tem qualquer coisa semelhante com o conceito puramente geométrico de um círculo, posto que a forma redonda que no primeiro se pensa, se concebe no segundo. Mas os

conceitos puros do entendimento comparados com as intuições empíricas (ou sensíveis em geral) são por completo heterogêneas, dessemelhantes, e não se encontram jamais em intuição alguma. Como, pois, é possível a subsumação dessas intuições sob esses conceitos, e, por conseguinte, a aplicação das categorias aos fenômenos, posto que ninguém pode dizer de tal categoria, por exemplo:~a causalidade se percebe pelos sentidos e que está contida no fenômeno? E esta pergunta, é tão natural e tão importante, que faz com que uma doutrina transcendental do julgamento seja necessária para explicar como os conceitos puros do entendimento podem aplicar-se aos fenômenos em geral. Em todas as outras ciências, onde os conceitos pelos quais o objeto é pensado de um modo geral não são essencialmente distintos dos que representam este objeto "in concreto", tal como é dado, não é necessário dar qualquer explicação para a aplicação do conceito ao objeto (KANT, 2005: p.203).

Quando, então, concebo uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados por meio dos quais a concebo (mesmo que a determinem completamente), e só por isso eu acrescento que essa coisa existe, não estarei acrescentando absolutamente nada à coisa. Se assim fora, não existiria mais a mesma coisa, mas algo além do que pensei no conceito; com isso eu não mais poderia dizer que é exatamente o objeto do meu conceito que existe. Se numa coisa eu concebo toda realidade, exceto uma, e pelo fato de dizer que essa coisa defeituosa existe, a realidade que lhe falta não lhe será acrescentada por isto; mas ela existe precisamente tão defeituosa quanto a concebo, pois, de outro modo, existiria outra coisa diferente do que concebi. Se, por conseguinte, eu concebo um ser como a suprema realidade (sem falhas), sempre resta saber se esse ser existe ou não.

De fato, embora em meu conceito não falte nada do conteúdo real possível de uma coisa em geral, ainda falta, porém, alguma coisa com relação a todo meu estado intelectual, a saber, que o conhecimento de um objeto seja possível a posteriori. E aqui se mostra a causa da dificuldade que reina nesse ponto. Caso se tratasse de um objeto dos sentidos, não poderíamos confundir a existência da coisa com seu simples conceito. De fato, o conceito só faz conceber o objeto

como concordante com as condições universais de um conhecimento empírico possível em geral, enquanto a existência faz concebê-lo como compreendido no contexto de toda experiência; e, se o conceito do objeto não é de modo algum aumentado para sua ligação com o conteúdo de toda experiência, nosso pensamento dele recebe em acréscimo mais percepção possível. Se, ao contrário, quisermos pensar a existência unicamente por intermédio da pura categoria, não será de espantar que não possamos indicar nenhum critério que sirva para distingui-la da simples possibilidade.

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura da diversidade em geral. O tempo, como condição formal das representações diversas dos sentidos internos, e, por conseguinte, de sua ligação, contém uma diversidade “*a priori*” na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea, semelhante à categoria (que faz a unidade) enquanto é universal e assenta sobre uma regra “*a priori*”. Mas, por outro lado, é homogênea ao fenômeno enquanto também o tempo está contido em todas as representações empíricas da diversidade. Será, pois, possível a aplicação da categoria aos fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo; e esta determinação, por seu turno, torna possível a subsunção dos fenômenos à categoria como esquema dos conceitos do entendimento (KANT, 2005: p. 203).

Kant defendeu a necessidade tanto do pensamento quanto da sensibilidade para que o indivíduo possa conhecer o fenômeno, porque a coisa em si não pode ser conhecida, no campo da razão teórica. Mas Heidegger parte de outra perspectiva a da imanência radical como constituinte do conhecimento e do sentido do ser.

*ODasein* é, para Heidegger, essencialmente histórico, temporal; ele é temporalidade e sob este aspecto originário ele é, ou seja, ele habita este fundo de nada que expõe radicalmente a finitude de sua condição ontológica. *Ek-sistir* é ser *ex-tendido*, isto é, estar continuamente *transcendendo* em suas possibilidades mundanas, limitadas entre dois acontecimentos polares fundamentais: o seu nascer e o seu morrer. O habitar sob este horizonte de finitude e de negatividade do *Dasein* significa, então, o seu pertencer circular a este *entre dois* que nasce de sua temporalidade, ou seja, o futuro é a antecipação do seu fim (morte), o passado é a dependência inelutável em relação às condições primitivas do seu ser-lançado (nascimento) e o presente é um agir que responde tanto à atração do seu futuro, quanto às constrições do seu passado. Por isso que ser *Dasein* é *ek-sistirex-tensivamente* no tempo originário circular,

no interior do qual ele verdadeiramente *é*, ou seja, *essência (west)*, e não no tempo derivado e linear dos relógios e dos calendários em que ele, tal como acontece com os entes subsistentes, simplesmente passa.(MICHELAZZO, 2010, p. 91).

Heidegger se refere à experiência contingente como forma de levar o homem a angústia, esta por sua vez pode levá-lo ao conhecimento do ser caos sua duvida permanece voltada para a procura do sentido do ser. Pois é no ser que se da o conhecimento e a realidade. Contudo é preciso ver porque Kant defende uma instancia superior da dialética transcendental para podermos entender a critica de Heidegger.

A palavra “dialética” foi cunhada pelos pensadores antigos, tendo assumido vários significados, tanto positivos quanto negativos. Kant, predominantemente, se atém ao aspecto negativo. Como se trata de um termo do qual a filosofia moderna e a filosofia contemporânea, depois de Kant, farão um verdadeiro abuso, é necessário precisar e explicitar algumas coisas a seu respeito.

Kant propõe, que, por mais variado que tenha sido o significado em que os antigos usaram essa denominação de uma ciência ou arte, a dialética nada mais era do que a lógica da aparência. Trata-se de uma arte sofística de dar às próprias ilusões voluntárias, as tintas da verdade, imitando o método de pensar fundamentado prescrito pela lógica geral e servindo-se da tópica para colorir todo modo de proceder vazio

Entretanto, quando Kant usa o termo “dialética transcendental”, embora mantendo a conotação “negativa” que vimos, o faz num sentido próprio e novo, ligado à sua “revolução copernicana”, e não simplesmente no sentido sofistico-erístico que é dado na passagem que vimos. Em Kant, o homem possui formas ou conceitos puros do intelecto que precedem a experiência, mas que, no entanto, só valem se considerados como condições da experiência real ou, de qualquer modo, possível, mas que por si sós, permanecem vazios. Portanto nós não podemos ir além da experiência possível

Quando a razão tenta fazê-lo, cai inexoravelmente em uma série de erros e em uma série de ilusões, que não são casuais, mas necessários. Esses erros não são ilusões voluntárias, mas sim ilusões involuntárias e, portanto, ilusões estruturais. Por isso, a dialética funciona como crítica a essas ilusões, como Kant escreve expressamente nesta passagem.

Chama-se dialética transcendental não como uma arte de suscitar dogmaticamente tal experiência, mas como crítica do intelecto e da razão em relação ao seu uso hiperfísico, a fim de desvelar a aparência falaz de suas infundadas presunções e reduzir as suas pretensões de descobertas e ampliação de conhecimentos, que ele se ilude de obter graças aos princípios transcendentais, ao simples julgamento do intelecto puro e à sua preservação das ilusões sofísticas (KANT, 1989: p.295).

Mesmo tendo sido denunciada, a ilusão permanece, precisamente porque se trata de uma ilusão natural, da qual podemos nos defender, mas não afastá-la. Uma vez desmascarados, os sofismas erístico-dialéticos e as aparências sofístico-dialéticas são eliminadas e afastadas, mas as ilusões e aparências transcendentais permanecem.

Em conclusão, podemos resumir o pensamento de Kant sobre a dialética transcendental nos seguintes pontos:

- 1) O pensamento humano, do ponto de vista cognoscitivo, limita-se ao horizonte da experiência.
- 2) Entretanto, a sua tendência a ir além da experiência, é natural e irrefreável, visto que corresponde a uma precisa necessidade do espírito e a uma exigência que faz parte da própria natureza do homem enquanto homem.
- 3) Mas, tão logo se aventura fora dos horizontes da experiência possível, o espírito humano cai fatalmente em erro.
- 4) Essas ilusões e esses erros, que acometem o espírito humano quando este extrapola a experiência, têm uma “lógica precisa”. Eles consistem naqueles tipos de erros que não podem deixar de serem cometidos.

- 5) A última parte da Crítica da Razão Pura estuda exatamente quais e quantos são esses erros e as razões pelas quais é cometida, a fim de disciplinar a razão nos seus excessos.
- 6) Kant chamou de “dialética” tanto esses erros e essas ilusões da razão quanto o estudo crítico desses erros, como veremos agora

Toda essa esquematização desenvolvida por Kant acaba por se perder na direta crítica que Heidegger estabelece ao lançar o Dasein como ser desorientado, jogado no mundo, ou seja, a força do argumento lógico de Kant se perde na contingência, na cotidianidade. Mesmo o sentido de razão se perde na confusão do mundo dos fatos.

É justamente da contingência que parte a filosofia de Heidegger, o que é insuportável para Kant é a matriz principal do pensamento Heideggeriano, ou seja, o homem jogado no mundo deixado de lado, esquecido que precisa de um sentido para o nada que está vivendo.

É nessa angústia que se mostra a possibilidade de um viver com os outros como caminho ontológico de retorno ao ser, de retomada do caminho da vida autêntica, vida em constante mudança. Nisso Heidegger impõem uma releitura hermenêutica da realidade do homem como tal.

## **IX. I-Dos conceitos da razão pura ao nada de Heidegger.**

Heidegger estabeleceu uma definição para o aniquilamento da vontade do ente para evitarmos os arroubos metafísicos tradicionais. Assim começamos pelo modo como Kant distinguiu conceitos puros da razão e ideias em geral que podem nos confundir e retomar a metafísica sem percebermos.

O termo “ideia” no, contexto kantiano, é mudo de significado e de dimensão, dado que Kant queria retomá-lo no sentido platônico originário, com oportunas melhorias, para inseri-lo no quadro da filosofia transcendental. Tanto em Platão como em Kant, ideia pode ser entendida como paradigmas absolutos, como emanções da razão suprema em Kant e como algo acima da própria razão em Platão. Mesmo através de conhecimento indireto, Kant compreende que, melhor do que qualquer outra figura teórica, as ideias expressavam o objeto supremo da transcendência metafísica. E, como, para Kant, a metafísica não é ciência, mas pura exigência da razão, assim as idéias tornam-se os supremos conceitos da razão, no sentido de supremas “formas” ou exigências estruturais da razão.

Portanto, a sensibilidade tem duas formas ou estruturas a priori, que são o “espaço” e o “tempo”; o intelecto tem doze, que são as “categorias”; a razão tem três que são precisamente as “Ideias”. As ideias para Kant são arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis como as categorias.

Eis uma passagem de Kant mais clara e significativa a esse respeito:

Entendo por Ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar são, pois *idéias transcendentais*. São conceitos da razão pura porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último, são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado à ideia transcendental (KANT, 1989: p.317).

Compete-nos agora conhecer rigorosamente, o uso transcendental da razão pura, seus princípios e ideias, para poder determinar e avaliar convenientemente a influência da razão pura e o seu valor.

A forma dos juízos, convertida em conceito da síntese das intuições, produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo, podemos esperar que as formas dos raciocínios, quando aplicadas à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, contenham a origem de conceitos particulares *a priori*, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou ideias transcendentais. Estas determinam, segundo princípios, o do entendimento no conjunto total da experiência.

A função da razão na sua atividade de inferência consiste na universalidade do conhecimento por conceitos, e o próprio raciocínio é um juízo determinado *a priori* em toda a extensão da sua condição. “Assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da totalidade das condições relativamente a um condicionado dado”. No entanto, só o incondicionado possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesmo incondicionada, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado.

Na razão, há tantos conceitos puros quanto as espécies de relações que o entendimento se apresenta mediante as categorias: em primeiro lugar, um incondicionado da síntese categórica num sujeito, em segundo lugar, um incondicionado da síntese hipotética dos membros de uma serie, em terceiro lugar, um incondicionado da síntese disjuntiva das partes num sistema.

Heidegger não concorda com nenhum desses conceitos puros ou a priori que foram colocados nessa seção de nosso texto, pois seu ponto de partida não é anterioridade, mas *aposteriori*. Ou seja, o homem como fazedor de seu destino e de sua busca original pelo ser e pela vida autêntica.

Aprimeira ideia ou incondicionado da razão é a alma. A psicologia visaria então encontrar aquele princípio incondicionado, metaempírico e transcendente, um sujeito absoluto do qual derivariam todos os fenômenos psíquicos internos. Mas a “ilusão transcendental” em que cai a razão, ou seja, os “erros transcendentais” que ela comete tentando construir tal pretensa ciência constituem “paralogismos” ou “silogismos defeituosos”.

Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes das quais a primeira contem a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a Segunda, a unidade absoluta da serie das condições do fenômeno e a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral (KANT, 1989: p. 321).

Na psicologia racional, esse paralogismo consiste no fato de que se parte do “Eu penso” e da “Autoconsciência”, ou seja, da unidade sintética da percepção, transformando-se em unidade ontológica substancial. Mas é evidente que a substância, que é uma categoria, pode se aplicar aos dados da intuição, mas não ao “Eu penso”, que é pura atividade formal, da qual dependem as próprias categorias. Essa atividade formal nada mais é do que atividade do pensamento, por cujo meio não é dado nenhum objeto e à qual, por isso, não se pode aplicar a

categoria de substância como aquela que supõe sempre dada intuição; porém, esse sujeito não pode absolutamente ser concreto.

Nesse aspecto Heidegger concorda com Kant, pois a psicologia nos leva a vida inautêntica, a vida guiada por alguém e retira a capacidade do homem se mostrar fazedor de si, e responsável por suas ações.

O sujeito das categorias, pelo fato de pensá-las, não pode alcançar um conceito de si mesmo como objeto das categorias, porque, para pensá-las, deve pôr como fundamento a sua autoconsciência pura, que, no entanto, deveria ser explicada. Em suma, temos consciência de nós mesmos como seres pensantes, mas não conhecemos o substrato *noumênico* do nosso eu.

Nós nos conhecemos somente como fenômenos, espacialmente e temporalmente determinados segundo as categorias, mas nos escapa aquele “substrato ontológico” que constitui cada um de nós (a alma, ou seja, o eu metafísico). Quando queremos ultrapassar esses limites, caímos necessariamente naqueles erros ou paralogismos que descrevemos.

A segunda ideia da razão é a do “mundo”, entendido não só como conjunto de fenômenos regulados por leis, mas como totalidade ontológica vista em suas causas *noumênicas* últimas, ou seja, como um “todo metafísico”.

As ilusões transcendentais em que cai a razão e os erros estruturais que comete quando quer passar da consideração fenomênica do mundo à consideração noumênica, e descobrir a unidade incondicionada de todos os fenômenos, cedem lugar uma a série de “antinomias” cujas “teses” e “antíteses” se anulam reciprocamente. E, no entanto, tanto uma como a outra são defensáveis no nível da pura razão e, ademais, ambas não podem ser confirmadas ou desmentidas pela experiência.

O termo “antinomia”, literalmente, significa “conflito de leis”. Kant o usa no sentido de “contradição estrutural” e, como tal, insolúvel. Essas antinomias são estruturais e insolúveis, porque, quando a razão ultrapassa os limites da experiência, não pode deixar de pender e oscilar de um oposto a outro. Fora da experiência, os conceitos trabalham no vazio.

A antinomia da razão pura em suas ideias cosmológicas é superada demonstrando que ela é meramente dialética, constituindo o conflito de uma aparência que nasce de se aplicar a ideia da totalidade absoluta, que só tem valor como condição das coisas em si, aos fenômenos, que, ao contrário, só existem na representação e, se constituem uma série. Existem somente no regresso sucessivo, e não de outra forma.

A terceira ideia da razão é Deus (a ideia de um incondicionado supremo, de um absolutamente incondicionado e condição de todas as coisas). Neste caso, diz Kant, mais do que de uma ideia, trata-se de um “Ideal”, aliás, o Ideal por excelência da razão. Mas segundo o próprio Kant, “ele é também o único ideal verdadeiro de que a razão humana é capaz, já que somente nele é conhecido um conceito em si mesmo universal de uma coisa, completamente determinado por si mesmo e como representação de um indivíduo”. Deus é “ideal” porque é modelo de todas as coisas, que, na realidade de cópias, ficam infinitamente distantes dele, como aquilo que é derivado fica longe daquilo que é originário: Deus é o ser do qual dependem todos os seres, é a perfeição absoluta.

Mas essa ideia ou Ideal que formamos com a razão nos deixa na total ignorância sobre a existência de um ser de tão excepcional proeminência. Daí as provas ou caminhos para provar a existência de Deus que a metafísica elaborou desde a antiguidade.

Segundo Kant, esses caminhos são apenas três.

- 1) A prova ontológica a priori, que parte do puro conceito de Deus como absoluta perfeição para deduzir a sua existência;

- 2) A prova cosmológica, que parte da experiência e infere Deus como causa;
- 3) A prova físico-teológica, que partindo da variedade, da ordem, da finalidade e da beleza do mundo, remonta a Deus, considerado como Ser último e supremo, acima de toda possível perfeição e considerado como causa.

Entretanto nenhuma destas possíveis provas da existência de Deus é assimilada por Kant, e ele demonstrará a insuficiência de cada uma delas. Segundo Kant, a prova ontológica cai no erro de trocar o predicado lógico pelo real. Não se pode extrair a existência real de tal conceito ou Ideia, porque a proposição que afirma a existência de uma coisa não é analítica, mas sintética. Na prova cosmológica, Kant encontra um verdadeiro viveiro de erros, erros em que se incorre necessariamente, quando se toma esse caminho. Destaquemos os dois principais: Primeiro, o princípio que leva a inferir do contingente uma sua causa só tem significado no mundo sensível, mas fora dele não tem nenhum sentido, porque o princípio de causa-efeito em que se baseia a experiência só pode dar lugar a uma proposição sintética no âmbito da experiência (a inferência de uma coisa não contingente representa, portanto, uma aplicação da categoria fora do seu correto âmbito). Segundo, a prova cosmológica recoloca o argumento ontológico camuflado: com efeito, uma vez que se chega ao Ser necessário como condição do contingente, fica por provar precisamente aquilo de que se tratava, ou seja, a sua existência real. O mesmo raciocínio vale para a prova físico-teológica, dado que ela poderia quando muito demonstrar um arquiteto do mundo, que seria muito limitado pela capacidade da matéria por ele elaborada, mas não um criador do mundo, a cuja ideia tudo se submete. Ademais, essa prova nos remete para a prova cosmológica, que por seu turno, nada mais é do que uma prova ontológica mascarada.

Dado isso, as conclusões são as seguintes: é impossível uma metafísica como ciência, porque a síntese *a priori* metafísica suporia um intelecto intuitivo, isto é, diferente do intelecto humano. A dialética mostra os erros e as ilusões em que a razão incorre quando pretende fazer metafísica.

Nesse caso podemos dizer que as ideias não têm uso constitutivo, como as categorias, mas assumem esse sentido apenas quando usadas como se determinassem o objeto do conhecimento, aí elas produzem “aparências” que são esplêndidas, mas enganosas. Segundo Kant, isso não seria uso, mas abuso.

Kant queria justificar as próprias ideias, dando uma “dedução transcendental”, do ponto de vista crítico. Segundo ele as ideias têm uso “normativo”, isto é, valem como “esquemas” para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível e valem como regras para organizar os fenômenos de maneira orgânica: a) “como se” todos os fenômenos relativos ao homem dependessem um de princípio único (a alma); b) “como se” todos os fenômenos da natureza dependessem unitariamente de princípios inteligíveis (liberdade) e; c) “como se” a totalidade dependesse da totalidade suprema. (Deus).

As ideias, portanto, valem como princípios heurísticos: elas não ampliam o nosso conhecimento, regulando-o de modo constitutivo. Tal unidade é a unidade do sistema, que se serve para promover e fortalece um intelecto, bem como para estimular a busca ao infinito. Esse, precisamente, é uso positivo da razão e das suas ideias.

Kant, com a sua genialidade, conseguiu construir um sistema filosófico que permite à razão o uso em todas as dimensões e potencialidades, sem, no entanto desviar-se por um caminho de erros e ilusões.

Para isso ele fez uma delimitação das capacidades e dos campos de atuação de cada faculdade racional, e propôs uma forma de manter o seu funcionamento de maneira eficiente, observando-se algumas diretrizes.

Dessa forma, há uma especificidade de cada faculdade da razão, que desempenhando bem as suas funções permite a construção de um conhecimento e de uma ciência sobre bases sólidas.

A introdução das categorias do entendimento no sujeito e a afirmação de que não é possível ao homem, pela razão, o conhecimento da essência marca definitivamente a filosofia moderna. Modificou-se o paradigma clássico e deixou-se de investigar a coisa em si para enfatizar o fenômeno

Dessa forma, Kant não destruiu a metafísica, pelo contrário estabeleceu uma maneira de pensar voltada para o aprimoramento científico sem deixar de lado à ética. O limite que Kant impôs possibilitou o uso adequado da razão como uma maneira de obter um conhecimento válido e aplicável.

Com isso, o campo empírico possui sua importância, mas o campo da razão pura não pode ser desprezado. Por conseguinte, o pensamento e a sensibilidade são dois requisitos indispensáveis para a sua Teoria do Conhecimento.

Embora Kant reconheça papel da empiria, Heidegger entende que o contingente, o acaso é o que constitui as possibilidades do conhecimento humano. Por isso superar a linguagem religiosa não se dá com o uso metódico da razão, mas com a significação de uma realidade a nossa volta que como Parmênides o fez, com olhos e coração de poeta, de artista, pois são eles que podem falar de Deus sem cometer enganos ou exageros.

Ao admitir uma concepção de tempo diferente daquela de Aristóteles Heidegger procura explicar a relação do movimento da matéria e realidade dos seres de modo a proporcionar um sentido ao ser que produza uma existência com significado.

Segundo Heidegger a experiência e realidade são distintas. “o trabalho da teoria do conhecimento da religião é crítico: quer separar o fático-psicológico do válido a priori” (HEIDEGGER, 2010: p. 25). Para Heidegger a procura da filosofia da religião faz sentido se pensarmos a filosofia como capaz de produzir condições para o estudo da religião. Contudo a fenomenologia não é propedêutica, mas a

própria filosofia. É a partir dela que podemos ver a diferença entre os fatos da realidade e as conjecturas a priori que servem de base para a reflexão mas não há divisão em partes como em Kant.

Os fenômenos religiosos devem ser divididos em duas partes. Inicialmente temos os fundamentais que podem ser descritos como fé ou crença, em segundo lugar temos os periféricos que são os resultantes da sociologia, da ética, do mundo histórico. Pra Heidegger “os fenômenos religiosos são considerados ingenuamente, por não terem sido polidos e assim deve ser considerados em suas condições transcendentais primordiais” (HEIDEGGER, 2010: p. 24). Ora, Heidegger entende que o fenômeno mais importante é a fé pois ela permite que pensemos Deus e ao pensarmos Deus deste modo há uma implicação ética contida que resulta na possibilidade de pensar a realidade supra sensível através da imanência.

Contudo, sobre Deus o filosofo e o teólogo sucumbem ao tentar definir sua essência e seus atributos. Por isso, a essência de Deus não pode ser postulada pelo *Dasein* que meramente é um ser ai, e que não pode pensar a realidade suprassensível de maneira adequada devido a distancia ontológica já apresentada por Parmênides em seu poema do ser. Logo, o Teólogo também não pode fazê-lo esta no engano de igualar Ser a Deus. E a fenomenologia nada mais e do uma possibilidade decorrente do pensamento kantiano, como caminho para evitar o engano clássico da teologia da filosofia.

## X-O Dasein sentido e significado.

A pergunta pelo sentido do ser coloca a necessidade de retomarmos o problema do *Dasein*, pois é o homem jogado no mundo que precisava constituir sentido para a existência. O sentido do ser se apresenta como um desafio ao homem que coloca a existência como possibilidade da saída de uma realidade que aparentemente não possui sentido algum.

Segundo Heidegger não é na metafísica clássica ou na teologia das coisas instituída que o ser irá conseguir um sentido para a existência. Na verdade ele deve retomar a pergunta original pelo sentido do ser<sup>28</sup>, pois é nela que podemos construir um caminho para retomarmos a busca original da verdade do desvelamento do ser como os pré-socráticos haviam estabelecido.

O poema do ser de Parmênides apresenta os dois caminhos para o ser. A verdade e caminhar rumo ao ser. Estes pressupostos norteiam a filosofia de Heidegger pois ele estabelece um sentido que deve ser construído a partir do ser aí, não há pressuposto metafísico a ser seguido a priori seu caminho deve ser feito unicamente com os elementos fácticos disponíveis. É uma ontologia que coloca Deus e ser em lugares distintos e não juntos como a tradição teológica ocidental.

---

<sup>28</sup>Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeitsich als Fortschrittanrechnet, die »Metaphysik« wieder zubejahen. Gleich wohlhalt man sich der Anstrengung geneinerneuzuent fachen den gigant  $\delta\alpha\pi\epsilon\rho\tau\tau\omega\sigma\alpha\phi$  fur enthoben. Dabei ist die angeruhrte Frage doch von keine beliebige. Sie hat das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atemgehalten, um freilich auch da an zuverstummen– *alsthematische Fragewirklicher Untersuchung*. Was die beidengewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und »Übermalungen« bis in die »Logik« *Hegels* durch gehalten. Und was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phanomenen abgerungen wurde, wenn gleich bruchstuckhaft und in ersten Anlaufen, ist langst trivialisiert (HEIDEGGER, 2002: p. 02).

Essa pergunta recoloca o ser na busca da verdade se e não apenas a estrutura formal do discurso. A contaminação inicial da filosofia precisa ser redefinida. A luz de que fala Heidegger é justamente este caminho que Parmênides de Eléia havia feito com seu poema do ser, e justamente caracterizar a pergunta pelo ser e ver o que esta sua volta, e o modo como vivemos o sentido do ser. Mas tudo só será esclarecido quando tornarmos a pergunta pelo ser clara, ou a luz.

### **X.I.-O caminho do ser, o *Dasein*.**

O conhecimento humano é algo indispensável para guiar as ações, porém não é a única condição. É necessário que as ações aconteçam e que a teoria se torne realidade, mas nunca como norma imutável ou indiscutível. Porque segundo Aristóteles as virtudes podem ser de duas origens ou espécies, intelectual e moral. A primeira cresce e gera-se graças ao ensino, por isso requer experiência e tempo. Enquanto que a virtude moral é adquirida em resultado do hábito.<sup>29</sup>(ARISTÓTELES, 1973: p.267).

Portanto, a primeira requer uma quantidade muito grande de reflexão, enquanto que a segunda é construída através da repetição. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos. Isso ocorre com a temperança e com a bravura. Embora agir de maneira justa seja algo propalado, para que as práticas se tornem justas é preciso que haja temperança nas ações.

O que é imprescindível é a ação porque a ética aristotélica só tem sentido se for colocada em prática com o auxílio da razão para deliberar sobre os meios.

---

<sup>29</sup>ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. p. 267.

Dessa forma, “a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela falta e preservadas pela mediania,”<sup>30</sup> ou seja a mediania garante uma quantidade adequada, uma medida adequada, um equilíbrio das ações.

Quando buscamos nos abster de prazeres para tornar-nos temperantes precisamos primeiro fazê-lo para realmente estar distante deles. Ou seja, “tornamo-nos temperantes abstendo-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção.”<sup>31</sup>

A ação ética é aquela que leva em conta a medida, ou seja, um meio termo, “assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio termo, escolhendo o meio termo não no objeto, mas relativamente a nós.”<sup>32</sup>

A construção da ética Aristotélica se fundamenta na valorização do indivíduo virtuoso, ou seja, aquele age, com o auxílio da razão e do conhecimento, em vista do bem comum. Desta forma, “o excesso e a falta são características do vício, e a mediania da virtude.”<sup>33</sup> Assim, quando há falta ou excesso, existe vício e quando há mediania existe virtude, ou ação ética.

Aristóteles coloca a virtude (τιρτυδε) como “uma disposição de caráter relacionada com a escolha.”<sup>34</sup> A ética Aristotélica não é principialista como alguns poderiam imaginar devido às disposições de caráter. Porque a preocupação é com o agir em cada situação e não com a formula perfeita. Consequentemente, “a mediania é um principio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.”<sup>35</sup>

O intuito é demonstrar que a radicalização entre os extremos não permite uma ação ética do homem. Ou seja,

é um meio termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante as ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio termo.  
<sup>36</sup>(ARISTÓTELES, 1973: p.273)

---

<sup>30</sup>Idem. p. 269.

<sup>31</sup>Idem. p. 269.

<sup>32</sup>Idem. p. 272.

<sup>33</sup>Idem. p. 273.

<sup>34</sup>Idem. p. 273.

<sup>35</sup>Idem. p. 273.

<sup>36</sup>Idem. p. 273.

Segundo Aristóteles os vícios e as virtudes dependem desse equilíbrio na escolha, na decisão, no posicionamento diante de situações extremas. Com isso a ética proposta por Aristóteles pode ser um instrumento para se pensar as questões singulares da vida humana, sem perder de vista o todo. Não é uma tentativa de normalizar e se fundamentar no dever. Portanto, a ética Aristotélica proporciona a possibilidade de um estudo criterioso de cada caso.

O conhecimento é uma condição necessária, porém não é suficiente para a ação ética. Neste ponto Aristóteles difere da ética socrático-platônica, porque esta última considerava o conhecimento como condição suficiente para a ação ética e almejava um bem supremo totalmente estabelecido como norma fixa. Para Aristóteles não basta o homem o conhecimento ele precisa agir, de modo justo, e temperante e sem perder de vista o bem comum, ou seja, a busca do homem pela felicidade deve convergir com a realização da comunidade

O homem possui uma capacidade de escolha, pode escolher, tomar posições usando a capacidade racional, ou seja, usar o aparato de conhecimentos para agir e deste modo não o fazer por simples costume, apetite ou cólera. Portanto segundo Aristóteles “a escolha envolve um princípio racional e o pensamento.”<sup>37</sup>

Este caminho do pensamento, conforme aponta Heidegger em seu texto chamado de “Sobre o Humanismo” não é apenas um engajamento na ação é “engajamento pela e para a Verdade do ser, cuja História nunca passou e sempre esta por vir” (Heidegger, 1967: p. 26).

Isto difere de Aristóteles que afirmava que a atitude humana busca a felicidade, ao fazer isto ele não se preocuparia com a verdade mas com o método para agir bem.

Ora, para Heidegger o caminho do pensar é do caminho do ser e não apenas uma lógica de formalidades e raciocínios determinados, ele é a busca última do homem no mundo, a busca pelo ser completo da verdade.

---

<sup>37</sup> Idem. p. 285.

Segundo Aristóteles o interesse de toda ação humana é a busca pela felicidade e o bem comum. Por ser o principio motor de todas as ações humanas, a decisão cabe ao homem, porque possui a capacidade racional. Assim, ‘a deliberação gira em torno de coisas a serem feitas pelo próprio agente e as ações tem em vista outra coisa que não elas mesmas, com efeito, o fim não pode ser objeto de deliberação, apenas o meio’.<sup>38</sup>

Portanto, o meio deve ser refletido para se atingir o bem comum e a felicidade do homem, mas nem sempre o prazer causa felicidade e leva ao acerto, porque “na maioria dos casos, o engano deve-se ao prazer, que parece bom sem realmente sê-lo; e por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos a dor como um mal.”<sup>39</sup> Com efeito, é importante usar a capacidade racional para poder deliberar de maneira adequada sobre os meios.

Considerando que nossas ações se remetem a um fim, ou seja, buscam a realização da felicidade do homem no âmbito coletivo (ηομεμ πολίτιχο), a virtude está na escolha dos meios mais adequados, “sendo o fim aquilo que desejamos e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntária.”<sup>40</sup> Portanto, do mesmo modo que o vício está em nosso poder a virtude também nos pertence, porque a escolha é nossa, em agir ou deixar de fazê-lo.

A busca do homem se direciona, em suas ações, para uma unidade, isto é, o bem, aliás, como diz Aristóteles “o sumo bem”, (Aristóteles, 1973: p.249). Pois bem, “a política nos mostra ser dessa natureza” (Aristóteles, 1973: p.249).isso, no caso de Heidegger também pode ser encontrado na busca constante pela ontologia.

Mas o caminho de Heidegger é distinto daquele de Aristóteles aqui apresentado como um caminho pela relação de causalidade e pela atitude ética. Heidegger parte para a vida autêntica que se mostra como aquela capaz de

---

<sup>38</sup> Idem. p. 286.

<sup>39</sup> Idem. p.287.

<sup>40</sup> Idem.p. 287.

colocar o homem mais próximo da verdade. Verdade que justamente aquela escolha pela vida autêntica.

Em um estado a política condiciona o que deve ser estudado nas demais ciências. E a finalidade da ação humana, tendo em vista um fim (*τελος*), é o bem comum. Assim, o bem do estado ocorre quando se visa o bem comum, coisa que é superior ao bem individual isolado. Isso pode ser afirmado no âmbito da política.

Em Heidegger não há um *telos* prévio, mesmo ele afirmando que, somos um ser para a morte, há na verdade a necessidade do homem se fazer constitutivo de si, parte da sua existência, fazedor de um sentido para sua caminhada rumo a morte.

Enquanto Aristóteles está preocupado com os valores, Heidegger esta preocupado com os fatos da vida, como eles se impõem e mostram uma verdadeira luta pela busca de um sentido ou a falta dele.

Aristóteles argumenta em favor da instrução para que possamos fazer dos valores um norte e aplicar bons juízos em vista da virtude do bem. Deste modo, Aristóteles parte do princípio de que todo o trabalho é sempre em vista de um bem. Qual seria então esse bem para o qual todos são conduzidos, “pois tanto o vulgo quanto os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz” (Aristóteles, 1973: p. 250).

Os homens do vulgo consideram a felicidade como algo prazeroso , ou a riqueza, ou ainda as honras. Por seu turno, os outros acreditam que existam determinados bens ou bem que sejam auto - suficientes e causa da bondade de todos os demais. Aristóteles acredita verdadeiramente no fato de que é preciso construir uma base fundada nos bons hábitos, educacionais, sociais e políticos.

É o ponto de partida, e se foi suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar porque é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade (ARISTÓTELES, 1973: p. 251).

Posteriormente Aristóteles se refere a Hesíodo para exemplificar a referência feita aos que aprendem, configurando como inúteis os que não se dedicam a tal atividade;

ótimo é aquele que de si mesmo conhece todas as coisas; bom, o que escuta os conselhos dos homens judiciosos. Mas o que por si não pensa, nem acolhe a sabedoria alheia, esse é, em verdade, uma criatura inútil (ARISTÓTELES, 1973: p.251).

Deste modo, Aristóteles define que existem três tipos de homem em relação ao tipo de vida que levam.

1º “os homens do tipo mais vulgar, que parece identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos”(Aristóteles, 1973: p. 252).

2º a vida política, configurada pela busca da honra e da promoção em meio a comunidade, identificando a felicidade com a honra. Com efeito, apresenta-se como indivíduos de grande sabedoria prática, para eles “a virtude mais excelente deveria ser a vida política, contudo, continuam incompletos” (Aristóteles, 1973: 252).

3º contemplativa; quanto a este tipo de vida Aristóteles defende que é uma vida forçada, apenas algo de útil nada, além disso. Parece que ao fazer tal distinção Aristóteles acredita ter levantado um problema difícil que é a questão da vida feliz, por isso por ora prefere mudar de assunto. Deste modo, como é difícil encontrar o bem em si, precisamos nos preocupar em praticá-lo.

Aristóteles indaga acerca do que seria este bem, pois ele se manifesta de modos diferentes. Uma vez que os bens da medicina são diferentes dos bens da estratégia, pois à primeira cabe buscar a saúde, enquanto que para a segunda o bem almejado é a vitória, então, o bem precisa ser entendido como uma finalidade “pois tendo em vista que os homens realizam o resto”. (Aristóteles, 1973: 254).

Desta maneira, caso exista uma finalidade realizável, esta será sempre o bem mediante a ação. “E se há mais de uma serão bem realizáveis através dela” (Aristóteles, 1973: p.254), ou seja, a finalidade. Para deixar a questão dos bens e da finalidade do bem, Aristóteles afirma “nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem é claramente algo absoluto” (Aristóteles, 1973: 254).

Com efeito, se existe apenas um bem absoluto será o que buscamos e se existir mais de um que buscamos na verdade é o sumo bem. “Chamamos de

absoluto e incondicional aquilo que sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa”(ARISTÓTELES, 1973: p.254).

Parece que este é o conceito de felicidade que temos por que

ela procura sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, na razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum deles, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria (ARISTÓTELES, 1973: p.254).

No entender de Aristóteles se pensarmos a questão do ângulo da autossuficiência percebemos que “o bem absoluto é considerado como autossuficiente” (Aristóteles, 1973: p.255). O conceito de autossuficiência vai além do homem solitário, estende-se para os pais, os filhos, a esposa e em geral aos amigos e concidadãos.

Ora Heidegger entende que uma vida feliz , como diz Aristóteles, não passa de uma aspiração metafísica e como tal não cabe na busca da ontologia fundamental do ser.

Por ora Aristóteles prefere ficar com a seguinte definição de auto-suficiência: “como aquilo que em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada” (Aristóteles, 1973: p.255). Estendendo-se a mesma definição para a felicidade, a mais desejável de todas as coisas. Portanto, “a felicidade é algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação”(Aristóteles, 1973: p.255). Contudo, dizer que a felicidade é o sumo bem parece algo banal.

Aristóteles argumenta em favor da função para determinar a felicidade, mas esse argumento parece fraco em relação ao homem. Seria ele sem função? Ou qual seria sua função?

Inicialmente surge a questão acerca da vida que parece ser comum a todas as espécies de plantas e animais. O que seria então peculiar à vida do homem?

No caso da vida de nutrição e crescimento somos praticamente iguais às plantas, mas surge um segundo tipo de vida, de percepção. Contudo esta também parece ser comum a dos animais, boi, cavalo e outros. A terceira forma de vida que aparece “é a vida ativa do elemento que tem um princípio racional”

(Aristóteles, 1973: p.256). Aristóteles refere-se neste terceiro modelo a vida como atividade, pelo uso racional.

Desta maneira,

se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou implica em um princípio racional. Se realmente assim é, o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, como a melhor e mais completa (ARISTÓTELES, 1973: p.256).

No entanto, Aristóteles deixa claro que é preciso juntar a vida diária com uma completude, isto é uma vida completa e não apenas permanecer na accidentalidade. Para tanto usa da metáfora da andorinha e do verão:

uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso (ARISTÓTELES, 1973: p.256).

Portanto, um dia não torna um homem feliz e nem uma andorinha faz verão sozinha. Aristóteles reafirma a importância de estudarmos os princípios.

Neste momento existe uma divisão natural dos bens em três espécies distintas, ou classes, remetendo a Eutidemo, 279: Filebo, 48: Leis, 743 de Platão.

Assim, alguns foram descritos como exteriores outros como relativos a alma ou ao corpo. “Nós consideramos como mais propriamente e verdadeiramente bem os que se relacionam com a alma” (ARISTÓTELES, 1973: p.257). “E como tais classificamos as nossas atividades psíquicas”. Logo, nossa concepção deve ser correta.

Podemos considerar ainda como correto o fato de “identificarmos o fim com certas ações e atividades”(Aristóteles, 1973: p.257). Incluindo-se entre os bens da alma e não nos exteriores.

## Segundo Aristóteles

Outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação (ARISTÓTELES, 1973: p.257).

As características atribuídas a felicidade parecem ser realmente o que ela é, por que

alguns identificam a felicidade com a virtude, outros com a sabedoria prática, outros com uma espécie de sabedoria Filosófica, acompanhadas ou não de prazer (Aristóteles, 1973: p.257).

Apesar da diversidade nenhuma parece equivocada totalmente, pelo menos em parte acaba por ocultar. Também parece plausível a proximidade entre felicidade e virtude, pois parecem identificar-se, mas é importante ressaltar o estado de ânimo em que se manifesta a virtude.

Assim, não é virtuoso o homem que dorme permanentemente e permanece inativo. O bom resultado advém da “necessidade de agir bem” (Aristóteles, 1973: p.257).

O maior exemplo disso é o que ocorre nos jogos olímpicos, pois não são os mais fortes e belos que recebem a coroa, mas os que competem deste modo, as coisas nobres e boas da vida dependem do agir retamente.

Por isso, Aristóteles define o prazer como um estado da alma “e para cada homem é agradável aquilo que ele ama” (Aristóteles, 1973: p.258). Isso vale para várias situações como, por exemplo, no caso dos que amam espetáculos e os amigos dos cavalos, “mas também os atos justos ao amante da justiça e os atos virtuosos aos amantes da virtude” (Aristóteles, 1973: p.258).

Contudo, na maioria dos homens observa-se um conflito entre os prazeres de uma ordem com os de outra “porque não são apazíveis por natureza” (Aristóteles, 1973: p.258). Enquanto que nos amantes das coisas nobres existe uma relação entre os prazeres dessa ordem e de sua ação, existe uma identificação de qualidade.

Segundo Aristóteles “tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza” (Aristóteles, 1973: p.258).

Assim, a vida possui um prazer em si mesmo, não carecendo de nada. Logo “as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas” (ARISTÓTELES, 1973: p.258).

Mas o maior valor delas é justamente por serem ao mesmo tempo boas e nobres, é por isso que “o homem bom sabe aquilatá-las bem; sua capacidade de julgar é tal como descrevemos” (Aristóteles, 1973: p.258). Portanto, a felicidade é a coisa mais nobre e aprazível do mundo.

A argumentação de Aristóteles neste capítulo permite que entendamos porque “bem é aquilo que todas as coisas tendem” (ARISTÓTELES, 1973: p. 249), pois não se busca algo que está fora do âmbito da ação humana, mas em seu bojo.

Deste modo, mesmo que aparecem diferentes fins, o sumo bem deve ser incluído entre os fins fundamentais porque deve ser o fim (φιν) desejado por si mesmo. A preocupação de Aristóteles consiste justamente na determinação das diferentes buscas, uma vez que as diferentes ciências se preocupam com buscas distintas .

Ao fazer essa distinção no capítulo primeiro, ou seja, “o fim da medicina é a saúde, o da construção naval é o navio, o da estratégia é a vitória e o da economia é a riqueza” (ARISTÓTELES, 1973: p.249), Aristóteles quer preparar o caminho para no segundo capítulo poder estabelecer que ‘para todas as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim (ARISTÓTELES, 1973: p.249). Com efeito, a aspiração máxima que temos é a ação em vista de um fim (φιν) que é bom por si mesmo.

O que buscamos em nosso agir “é o bem, ou antes, o sumo bem” (ARISTÓTELES, 1973: p.249). Isto é, a nossa busca se direciona para algo que pode ser expresso em nossa atividade. Contudo, esse agir nunca ocorre em vista de um indivíduo, porque a arte mestre (πολῆτιχα) parece ser inclinada para o bem

do todo, uma vez que para Aristóteles o homem é um *ανιμαλ πολῖτιχο* ( animal político).

Com isso, o individuo se realiza plenamente no todo. Para Aristóteles “a política mostra-se dessa natureza, pois ela determina as ciências que devem ser estudadas num estado” (ARISTÓTELES, 1973: p.249).

Deste modo, entendemos o porquê do sumo bem ser desejado por si mesmo e o motivo pelo qual tudo segue em direção a esse fim. Uma vez que, mesmo buscando fins diversos, a busca pelo bem, fim supremo é a mais nobre e mais virtuosa. E este bem somente pode ser “para uma nação, ou para cidades-estado” (ARISTÓTELES, 1973: p. 250). Portanto, o individuo somente pode se realizar no âmbito coletivo e o bem do estado é sempre maior do que o do individuo.

No entanto, para agir bem e em vista de um fim supremo é preciso conhecer (*επιστεμολογια*), implicando na ligação íntima entre epistemologia e ética. Deste modo existe uma conexão intrínseca entre agir político, a ação em vista de um fim e bem supremo. Portanto, a conduta humana assume um grau de comprometimento ético com a política.

Embora pareça clara, a ação boa e justa precisa de pré-requisitos fundamentais. Isto é, hábitos educacionais que podem ser adquiridos o desenvolvidos durante a vida. Contudo, a extrema entrega a falta de atividade torna o homem sem busca pelo bem supremo. Assim, “o homem que já foi educado possui esse pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade” (ARISTÓTELES, 1973: p. 251). Por outro lado, como dissemos acima, aquele homem que não os possui e nem os tem sua aspiração deve ouvir aquilo que Hesíodo diz:

Ótimo é aquele que de si mesmo conhece todas as coisas. Bom, o que escuta o conselho dos homens judiciosos. Mas, o que por si não pensa, nem acolhe a sabedoria alheia, esse é, em verdade, um inútil (ARISTÓTELES, 1973: p.251).

Portanto, o conhecimento dos apetites pessoais implica na governança racional das ações. Isso aparece claramente no quarto capítulo, ao fazer menção à questão do bem agir e do bem viver, ou seja, à felicidade. Mas com isso retornamos aos capítulos iniciais que nos remontam a ação boa devido a busca de um fim, que nada mais do que o sumo bem. Implicando no que Aristóteles afirma no capítulo sétimo ao defender que “em todas as ações e propósitos ela (felicidade ou bem) é a finalidade: pois é tendo-o em vista que realizam o resto” (ARISTÓTELES, 1973: p.254), assim, o homem escolhe a felicidade não tendo nada, além dela em vista. Portanto parece ser ela um bem absoluto a ser buscado, mediante o conhecimento para garantir a ação justa e sabia.

Isso implica, no entender de Aristóteles que “o bem do homem nos parece como uma atividade da alma em consonância com a virtude” (Aristóteles, 1973: p.256). Que por sua vez implica na atividade racional. Portanto, se no capítulo sétimo Aristóteles determina que o bem almejado seja a felicidade, no quarto capítulo parece claro que este é o fim da política.

## XI. A arte e a experiência de vida.

Muitos pensadores trabalharam o problema da arte e sua relação com o fenômeno religioso e o modo de viver essa relação. Hume entendia que o gosto é uma questão particular, individual dos sujeitos e isso implica uma individualidade do gosto humano pela arte, pela religião pelos hábitos.

Deste modo, há diferentes modos de entender a relação da arte, da expressão com a religião e com a cultura em geral.

Heidegger percebe na arte a possibilidade da relação do homem com Deus pois é justamente o poeta quem melhor e o artista, se quisermos, que melhor se relaciona e se aproxima de Deus. Experienciar não significa “tomar-conhecimento (HEIDEGGER, M. 2010, p.9.) Experienciar se aproxima muito mais do colocar-se diante de ou confrontar-se com p.64 (*Sich-Auseinander-Setzen mit*)” o experienciado”(HEIDEGGER, 2010, p.09).

Segundo Heidegger eu não experiencio a mim mesmo na vida fáctica como um complexo de vivências nem como um conglomerado de atos e processos, nem tampouco como um eu-objeto qualquer em sentido delimitado, mas sim no *que* realizo, sofro, no que me vem ao encontro, nos meus estados de depressão e euforia, etc...

Ao realizar e sofrer sobre a consequência se pode pensar na criação artística ou na poesia como meio para superar o limite cético imposto por Hume.

*Tampouco experiencio meu eu em separação, mas, sim, estou sempre atrelado ao mundo ao redor. Esse experienciar-se-a-si-mesmo não é uma 'reflexão' teórica, nem uma 'percepção interna', etc., senão experiência do mundo do si mesmo (HUME, 1973: p. 13).*

De maneira alguma podemos esperar que isto se torne imediatamente compreensível, mas apenas que estas coisas se tornem acessíveis no processo contínuo do filosofar, que se desenvolve sempre novo. “Aqui estamos preocupados somente em conseguir o ponto de partida para o entendimento da filosofia ela mesma.”(HUME, 1973: p. 14).

A filosofia só pode ser reprovada por voltar-se constantemente às questões preliminares se o critério para avaliação partir da ideia das ciências, e se for demandado da filosofia a resolução de problemas concretos e a construção de uma visão-de-mundo. Na história da filosofia, foram muitas as tentativas de “elevar a filosofia ao patamar da ciência” (HEIDEGGER, 2010, p.4-9).

A vida na sua facticidade é um contexto de significância. Que representa uma forma de ver e se relacionar com o mundo do *Dasein*. É claro que a significância pode ser nivelada pela tendência humana à reificação ou ‘objetificação’ – de fato, a tendência à objetificação tem sido postulada na filosofia moderna como a ideia do conhecimento científico ele mesmo.

Entretanto, a objetificação deve ser concebida como a ‘des-vivificação’ da vida. A vida é privada de sua ‘vida’, sua estrutura tendenciosa e as relações de significância com seu mundo. A vida, que facticamente se dá em contextos de significância, existe em ‘situações’”(PÖGGELER, 1985: p.17).

Estas situações representam na verdade modos de expressão do *Dasein* que é uma unidade, mas se mostra de diferentes formas. Nesse ponto entendemos de modo distinto de toda a fortuna crítica até agora elencada. Entendemos o pensamento de Heidegger como um meio de pensar a ontologia partindo do ser aí que busca uma unidade, ou seja, identificar o sentido do ser e como consequência não existem diferentes períodos em Heidegger. O que existe são temas sendo abordados, mas todos eles convergem para a unidade ontológica.

O problema se coloca claramente quando o próprio Heidegger elenca o esquecimento do ser. Ora é o caminho do *Dasein*, do particular ao geral. “Aí a atitude não está ligada à materialidade das coisas, mas está livre em termos de seus conteúdos materiais.

Também está livre de qualquer ordem de estágios: eu não preciso percorrer as generalidades inferiores para ascender gradualmente à ‘generalidade maior’ ‘objeto em geral’ (HEIDEGGER, 2010: p. 58)

Heidegger aponta um dos problemas do pensamento contemporâneo que mais lhe afeta, a falta de criatividade, os seres deixaram o ser para trás e seguindo os sofistas apenas embelezam seus discursos e a procura pela verdade se perde na teia do palavras que são vazias.

Hoje se sente o histórico com mais força como peso. Ele inicia nossa ingenuidade de criar. A consciência histórica acompanha continuamente como uma sombra toda tentativa de nova criação. Logo a seguir, se aviva a consciência da transitoriedade e tira de nós o entusiasmo pelo absoluto. Na medida em que se insiste numa nova cultura espiritual, a consciência histórica neste sentido oneroso deve ser extirpada e, assim, o afirmar-se contra o histórico é mais ou menos uma luta aberta contra a história. (HEIDEGGER, 2010 p. 36).

Para romper este ciclo é imprescindível o retorno ao pensamento de Parmênides especialmente ao caminho ser e sua duas vias. A verdade e o caminho propriamente dito o caminhar.

Isso colocaria novamente o ser no centro de toda a discussão e todo nominalismo resultante do pensamento do segundo Wittgenstein poderia ser reorganizado em aprimoramento da linguagem que busca uma verdade. E mesmo que nunca a encontro libertaria a teologia das amarras do relativismo e colocá-la em seu lugar de origem, a busca de explicar Deus.

O *primeiro* caminho postula a norma absoluta como uma realidade superior contra o histórico. O *segundo* caminho renuncia às normas; ele vê a realidade no histórico ele mesmo, nas 'culturas'. O *terceiro* caminho reconhece um mínimo de valores absolutos, mas dados apenas em formas relativas no histórico. A realidade histórica é, em todos os três caminhos, postulada como um *ser objetivo* (Heidegger 2010: p. 47-8).

Destes três caminhos, o caminho do ser, o caminhar em busca da verdade e a busca da teologia para explicar Deus, entendemos que é no caminho do ser que deve estabelecer a distinção entre ser e Deus. E esta distinção livraria a teologia ocidental de sua cela, e a colocaria na trilha de Deus. Mas isto não é um caminho místico é um caminho criativo, feito e vivido pelo ser aí, este homem que olha o mundo e precisa construir um sentido.

Um sentido para sua vida, para seu Ser. Por isso que a linguagem não é mera retórica vazia, se quisermos retomar o ser e o sentido, devemos construir uma ontologia que não coloque o ôntico como ontológico, que não coloque o ter acima do ser.

Este processo de construção começa com um método que para Heidegger é a fenomenologia. E partindo de Husserl, mas indo além da suspensão do juízo, e caminhando na direção da construção do sentido Heidegger quer um Ser que não permaneça perdido no mundo, mas que faça do mundo uma relação de ser e não de coisas.

## CAPITULO II.

### UMA INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA.

#### I-Arte em Hume frente a arte da vida em Heidegger.

Muitos dirão que a fenomenologia não um modo de pensamento seguro e claro, pois seu método propõe a *epoché*, ou seja, a suspensão do juízo prévio sobre aquilo que precisamos aprender ou conhecer. Os céticos como Hume dirão que algumas coisas, como o gosto, não são passíveis de discussão, visto que variam de sujeito para sujeito.

Pensando do ponto de partida de Hume, “mesmo os homens de parcos conhecimentos são capazes de notar as diferenças de gosto dentro do estreito circulo de suas relações, inclusive entre pessoas que foram educadas sob o mesmo governo e quem desde cedo foram inculcados os mesmos preconceitos” (HUME, 1973: p.315).

Hádiferentes concepções de gosto que implicam em diferentes entendimentos acerca do juízo sobre o belo. Nesta perspectiva existe uma contradição entre esses gostos na história.

Se olharmos a realidade mais de perto a realidade histórica se mostrar ainda mais controversa e desafiadora. Segundo o autor “aqueles para quem a moral depende mais do sentimento do que da razão tendem a englobar a ética na primeira observação, sustentando que em todas as questões respeitantes à conduta e aos costumes as diferenças entre os homens são maiores na realidade do que à primeira vista podem parecer” (HUME, 1973: p. 315). Contudo, universalizar tal preceito implica em desconsiderar a diversa quantidade de gostos existente.

Assim, “é natural que procuremos encontrar um padrão de gosto, uma regra capaz de conciliar as diversas opiniões dos homens, pelo menos uma decisão reconhecida, aprovando uma opinião e condenando outra” (HUME, 1973: 316). Porém, esta busca nos parece um tanto difícil dada à multiplicidade de gostos existentes.

Existe uma Filosofia que distingue sentimento de julgamento e por isso impede de alcançar intento em nossa tarefa. “O sentimento está sempre certo – porque o sentimento não tem outro referente senão ele mesmo, e sempre real, quando alguém tem consciência dele” (HUME, 1973: p.316). Por isso, um sentimento somente pode ocorrer quando da conformidade entre ele à realidade. Portanto, não existe beleza em objeto a beleza é subjetiva.

Os indivíduos percebem a beleza de modo distinto, por isso “ beleza não é uma qualidade das próprias coisas, existe apenas no espírito que as contempla, e cada espírito percebe uma beleza diferente” (HUME, 1973: p.316). Por conseguinte tentar estabelecer uma beleza real ou uma deformidade real é infrutífero na mesma proporção de determinar uma doçura real ou um amargor real.

Segundo Hume o fundamento da composição artística é a experiência, portanto não pode ser dado a priori e nem confundida com uma conclusão abstrata do entendimento.

Mas, embora todas as regras gerais da arte assentem unicamente na experiência e na observação dos sentimentos comuns da natureza humana, não devemos supor que, em todos os casos, os homens sintam de maneira conforme a essas regras. Estas emoções mais sutis do espírito são de natureza delicada e frágil, precisam do concurso de grande numero de circunstancias favoráveis para fazê-las funcionar de maneira fácil e exata, segundo seus princípios gerais e estabelecidos (HUME, 1973: p.317).

Desta forma, toda definição de beleza depende da delicadeza de espírito e do contexto existente, bem como momento e lugar adequado. Por isso, é indispensável “uma perfeita serenidade de espírito, concentração de pensamento, a devida atenção ao objeto: se faltar qualquer dessas circunstâncias, nosso experimento será falacioso e seremos incapazes de avaliar a católica e universal beleza” (HUME, 1973: p.317). Isto é, a dificuldade para relacionar sentimento e forma, portanto a delicadeza, que é a sensibilidade às emoções mais sutis com o sentido da arte.

Assim, “uma causa evidente em razão da qual muitos não experimentam o devido sentimento de beleza é a falta daquela delicadeza de imaginação que é necessária para se ser sensível àquelas emoções mais sutis” (HUME, 1973: p. 318).

No entender de Hume “a capacidade de perceber de maneira mais exata os objetos mais diminutos, sem permitir que nada escape à atenção e à observação, é reconhecida como a perfeição de cada um dos sentimentos e faculdades” (HUME, 1973: p.319). Assim, a sensibilidade consiste em perceber a variação das pequenas diferenças de paladar, “de maneira semelhante, a rápida e aguda percepção de beleza deve ser a perfeição de nosso gosto mental, nenhum homem pode sentir-se satisfeito consigo mesmo se suspeitar que lhe passou despercebida qualquer excelência ou deficiência de um discurso.

É essa a capacidade de percepção que torna o ser humano mais nobre, ou seja, “a delicadeza do gosto pelo espírito ou pela beleza será sempre uma qualidade desejável, porque é a fonte de todos os mais finos e inocentes prazeres de que é suscetível da natureza humana” (HUME, 1973: p.319). Portanto, a maneira de ser aprovado é seguir os costumes estabelecidos pelas nações. Contudo, é na prática das artes que se verifica grande qualidade e delicadeza.

A prática é indispensável para o bom exercício da arte e a compreensão da beleza. Com efeito procura eliminar todo o tipo de pré-conceito e definição a priori de arte e beleza, o habito se sobrepõe a tudo isso.

## **II-A necessidade do Ser**

De acordo com Heidegger (1889-1976) o ser aié a coisa mais evidente e a sua discussão no âmbito ontológico deve levar o Ser humano à consciência de sua existência. Assim, a filosofia de nosso tempo quer relegar ao esquecimento a discussão da “metafísica,”<sup>41</sup> ou seja, não é no nível da conceituação tradicional do Ser, posta pelos Gregos, em outros termos parece uma aberração falar de tal questão (Platão e Aristóteles). Já afirmamos no capítulo I que a busca pela ontologia e o sentido do ser foi equivocada para Heidegger e o problema é Platão. Isso no entender de Heidegger por fazer as perguntas erradas.

Parece que Heidegger não é entendido de maneira a permitir uma reflexão acerca desses temas. Assim, “o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta resposta à questão do Ser, mas que a própria questão é obscura e sem direção” (HEIDEGGER, 2002: p.30). Deste modo é necessário a reelaboração da questão acerca do ser, partindo do nível ontológico, ou seja, “repetir a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro de maneira suficiente à colocação da questão” (HEIDEGGER, 2002: p.30). Portanto, na ótica de Heidegger é preciso pensar de maneira diferente daquela elaborada pelos Gregos.

No entanto, para iniciar a discussão sobre a questão é importante situar o problema do sentido ser, os Gregos postularam a questão do problema do ser de modo obscuro porque colocaram-no além da física, ou seja, na metafísica. Devido a esse distanciamento é que Heidegger pretende estabelecer uma aproximação com o Ser, formulando a pergunta de maneira clara: “elaborar a questão do ser,

---

<sup>41</sup> Entendida na contemporaneidade como a discussão acerca da essência ontológica do Ser.

significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona –em seu ser” (HEIDEGGER, 2002: p.33).

Assim, a maneira de responder ao questionamento sobre o ser implica necessariamente no modo de Ser, que no âmbito ontológico, é o ente. Mas a clareza acerca da questão depende da compreensão da presença do ente “no tocante de seu ser” (HEIDEGGER, 2002: p.33). Isto é determinar o ente em seu ser.

Com efeito, o que se apresenta de maneira fundamental na determinação do Ser é a necessária colocação ontológica da presença do ente e do Ser do ente no mundo. Contudo, “o privilégio da questão do ser só se esclarecerá completamente se o questionamento definir, de modo suficiente, sua função, seu propósito e seus motivos” (HEIDEGGER, 2002: p.34). Ora, com isso, atingimos o cerne do problema, pois além de definir o que é o ser, precisamos aludir sua função, sua extensão e sua abrangência. Assim, “o ser é sempre o ser de um ente” (HEIDEGGER, 2002: p.35).

Investigar sobre o objeto ou o ente é sempre uma questão muito profunda e requer que recorramos aos fundamentos da questão, ou seja, à raiz do problema. No entanto, “a ciência mais rigorosa e de estrutura consistente, a metafísica, parece sofrer uma crise de fundamentos” (HEIDEGGER, 2002: p.35).

A existência é ontológica ao mesmo tempo em que é contingente é necessária, “a essência deste ente está em ter de ser” (HEIDEGGER, 2002: p.77), ou seja, o ente em sua essência se dá por aquilo que ele é enquanto existência, portanto, o ente é finito. E isto “há de ser concebido a partir de seu ser” (existência) (HEIDEGGER, 2002: p.77). Isso implica em uma oposição à concepção ontológica tradicional,<sup>42</sup> assim permanecemos em algo que é simplesmente dado. Ora, “a existência da presença está em sua existência”

---

<sup>42</sup> Tradicionalmente a ontologia se fundamentava no pensamento Aristotélico, isto é, compreender a realidade do ser via imanência sem deixar de lado o fim ( $\phi\iota\mu$ ), ou seja, a busca pela transcendência.

(HEIDEGGER, 2002: p.77). E esse ser é sempre em primeira pessoa (meu) nunca de outrem, fora de mim.

Heidegger propõe, portanto, uma mudança fundamental em relação a concepção Kantiana, porque a metafísica se encontra agora, no mundo, no ente, enquanto que em Kant ela era condição *a priori*, agora passa a ser *a posteriori*. Isto é, “la metafísica del ser-ahí no es solamente la metafísica del ser-ahí, si no que es la metafísica que se realiza necesariamente como ser-ahí” (HEIDEGGER, 1993: 194).

Assim, Heidegger prepara uma verdadeira reelaboração da concepção tradicional de ontologia e metafísica, incorporando-os no âmbito da imanência e inculcando-as no ser aí (*Dasein*<sup>43</sup>) bem como aproxima o sentido de ambas, ou seja, investigação acerca do ser que transcende a questão de gênero, é uma questão universal.

A caminhada rumo ao novo horizonte Metafísico, pode ser encontrado na mudança realizada por Kant (1724-1804), quando este desloca a metafísica do sentido tradicional para o campo da moral. Isto ocorreu porque o princípio aristotélico não podia mais explicar a realidade patológica do período contemporâneo a Kant.

Kant critica a tentativa de aplicar o método matemático em filosofia, critica a tentativa de deduzir todas as doutrinas filosóficas de alguns princípios no topo dos quais está o princípio de não contradição - do mesmo modo que a geometria deduz todos os seus teoremas a partir de poucos axiomas (ROVIGHI, 2002: 541).

Kant (1724-1804) quisera eliminar as obscuridades desse método tradicional <sup>44</sup> porque nesse nível “a metafísica assim concebida se encerra em obscuras abstrações difíceis de controlar” (ROVIGHI, 2002: 541). Saindo com isso, de um dogmatismo<sup>45</sup> metafísico e estabelecendo os seus limites.

---

<sup>43</sup> Entendido como presença.

<sup>44</sup> Fundado na lógica Aristotélica.

<sup>45</sup> Confiar inteiramente nos seus princípios.

Com efeito, Heidegger (1889-1976) procurou ressaltar a necessidade da supressão da dicotomia imposta pela tentativa Kantiana de colocar a metafísica no âmbito da razão prática. Contribuiu decisivamente para a crítica ao modelo Kantiano o pensador alemão Nietzsche (1844-1900). Neste sentido a questão imperiosa que se coloca para Nietzsche é justamente o duplo modelo de homem, o natural e o moral

Para Nietzsche isso implica em “impor limites ao conhecimento humano, Kant coloca fora de seu alcance as questões morais” (MARTON, S. 1993: p. 71), automaticamente ao distinguir saber e crença Kant torna a moralidade invulnerável. A percepção de Nietzsche foi aguçada e a tentativa de Heidegger (1889-1976) provavelmente, ao trazer a metafísica da essência do ente para o ser como presença é a tentativa de reunir aquilo que Kant separara, isto é, razão pura e razão prática.

Heidegger estabelece como o ponto de partida da ontologia justamente a presença do ser no mundo. Isto é “el ser-ahí el hombre lo determina como aquel ente que siendo en medio de entes se conduce relativamente a ellos como tal: y este conducirse relativamente al ente lo determina em su propio ser em um sentido essencialmente diferente de todos los otros entes que se patentizam em ser-ahí” (HEIDEGGER, 1993: p.196). Por isso, o ponto de partida da metafísica já não pode ser mais a razão prática como em Kant, ou a lógica binária, utilizando-se do critério de correspondência de Aristóteles (384-322 a.C).

Abre-se um novo horizonte de compreensão para a concepção de ontologia ou metafísica, que em seu fim são próximas, pois procuram investigar ser, entende-se assim, a necessidade do ser, ele se impõe como presença (*Dasein*).

A existência do ser no mundo sempre é um ser com os outros, isto é, in der Welt- sein, isso implica em um co-existir, isto se a existência for autêntica, caso seja inautêntica apenas será um ser no mundo sem um mit sein.

Isso já fora dito, sabemos no capítulo inicial da tese, mas agora assume novo sentido na medida em que o diálogo se coloca com Hume e a dúvida cética sobre o belo e o divino e Wittgenstein e os modos de dizer o divino. Pela linguagem.

Ao colocarmos estes dois gigantes do pensamento em debate com Heidegger queremos mostrar que o debate acerca do valor da religião não é pedra morta.

Assim, “o ser com os outros se expressa pelo cuidar dos outros, coisa que constitui a natureza basilar de toda possível relação entre os homens” (REALE/ANTISERI, 2003: 585). Isso implica necessariamente na ética no cuidado do outro, ação que garante a sustentabilidade do sistema social e garante a sobrevivência da humanidade.

Com a constatação que o ser existe como uma verdadeira presença no mundo faz-se necessário admitir a existência ontológica e singular do ser do ente. Pois, “o ser no mundo é uma estrutura continua e originalmente total” (Heidegger, 2002: p.243). O todo entendido como uma demonstração do fenômeno por inteiro. Contudo, um olhar acurado nos mostrará que o todo não será compreendido com “o olhar fenomenológico unificador” (Heidegger, 2002: p.243) porque “pode facilmente se enganar acerca da unidade do todo como tal” (HEIDEGGER, 2002: p. 243). Surge então a questão crucial, como saber, do âmbito ontológico-existencial, a totalidade do todo estrutural?

Conceber a totalidade existencial ao fenômeno do *Dasein* (presença) sem levar em consideração a coexistência do ser do ente com os demais seria igual a um recorte epistemológico restrito, fato que Heidegger atribuíra como problema.

Assim, manifesta-se novamente a contradição entre contingência e necessidade do ser. A análise da presença do ser no mundo precisa ser um ponto de partida para que, juntamente com a angústia da contradição se possa construir um significado do ser. Portanto, “a analítica da presença que conduz ao fenômeno da cura deverá preparar a problemática ontológica fundamental, isto é, a questão do sentido do ser em geral” (Heidegger, 2002: p.246).

No entanto, isso produz um problema epistemológico porque a realidade do ser não implica no princípio de identidade original de PARMÊNIDES<sup>46</sup> e nem de Aristóteles (384-322 a.C.), pois ele é, não necessariamente, pode também ser jogado, contingente. A possibilidade que aparece é a abertura do ser para a compreensão da presença, da realidade e da verdade. Portanto, retira a necessidade *a priori* do ser, mas não se suprime a mesma devido a construção de um sentido do ser. E também porque a presença do ser no mundo, mesmo contingente, é condição epistemológica, e, portanto ética, da existencialidade da humanidade ou do humano.

Com isso, a abertura para formular o projeto e a construção metafísica ou ontologia do ser unitária e nem singular porque se for única terá o fechamento do ser fundamentar-se-á a priori e caso seja singular terá o fechamento do ser sobre seu eu como fundamento. Assim, entende-se a constante fuga do ser de seu ser-próprio, mas longe de ser um ponto de partida (a fuga) para se por como ponto de partida rumo a abertura, a fuga é uma mera afirmação do ser.

O modelo de reconstrução do sentido do ser propugnado por Heidegger procura retirar a rigidez do modelo aristotélico. Mas ao fazê-lo retoma o sentido do “ser em geral, (1) o ser accidental; (2) outro é o ser como verdadeiro e o não ser falso; (3) ademais, existem as figuras das categorias, (4) existe o ser como potência e ato” (Aristóteles, 2002: p.273).

---

<sup>46</sup> Ser nesta tese significa aquilo que é conforme aponta Aristóteles e mesmo Heidegger, mas na história da filosofia se debate o sentido se Ser, o Ser ou aquilo que é, para vera controvérsia em IV p. 2655-2661.

A proposta de Heidegger e até mesmo a de Sartre (1905-1980), especialmente no ser e o nada em sua primeira parte, apesar de radicalmente opostas à kantiana e a Aristotélica trazem em seu bojo a necessidade da configuração do sentido do ser mesmo que este nasça sem sentido a priori e busque-o quotidianamente, ele (o ser, ou melhor, o ser do ente) necessita de uma resignificação a partir da realidade em que está inserido. Portanto, mesmo que a linguagem adquira sentido no uso, como dissera Wittgenstein, não cabe um Relativismo extremo e fundamentado sobre uma tautologia.

Contudo, reconstruir o sentido do ser depende da relação e da aproximação entre epistemologia, metafísica, ontologia e as concepções existenciais. Um caminho possível seria a proposta de abertura de Heidegger, outro caminho seria a dialógica de Habermas e uma terceira via seria o aprofundamento da concepção ontológica de compromisso postulada por Sartre.

Com efeito, o preço que a contemporaneidade paga por ter se negado a pensar um universal metafísico pode ser atenuado, não resolvido porque continuamos caminhando rumo a fragmentação. Percebe-se que o caminho para uma ética contemporânea é extremamente árduo devido a dissolução da fundamentação universal. Assim, garantir a existência pacífica implica em sair da singularidade como modelo de raciocínio ético. Em suma a pergunta original pelo sentido do ser permanece e se permanece remete ao sentido metafísico que pode ser a priori ou existencialmente construído.

### **III- Wittgenstein – A influência sobre o Dasein.**

O filósofo que nasceu em Viena no ano de 1889 e morreu em Cambridge em 1951. Ingressou na escola técnica superior de Berlim em 1906 e permaneceu até 1907. No ano seguinte transferiu-se para a Faculdade de Engenharia de Manchester. Em 1911 transferiu-se novamente, sob influência de Frege, mudou-se para Cambridge, para o Trinity College, com o intuito de estudar os fundamentos da matemática.

Como sabemos, em 1914 eclodiu a primeira Guerra Mundial. Envolveu-se por um tempo com a Batalha, mas foi seqüestrado pelo exército Italiano. Depois da Guerra encontrou-se com Russel na Holanda a fim de discutir o trabalho manuscrito, que recebera o título proposto por Moore “ Tractatus Lógico-Philosophicus, isso em 1921.

Foi professor de 1929 até 1939, escreveu também as Investigações filosóficas. As principais teses defendidas por Wittgenstein no tractatus são: 1- o mundo é tudo o que acontece. 2- o que acontece, o fato, é a existência dos fatos atômicos. 3- a representação lógica dos acontecimentos é o pensamento. 4- o pensamento é a representação exata. 5 a proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (...) 7- aquilo do que não se pode falar, deve-se calar.

Heidegger fora contemporâneo do Austríaco e por ter tido contato com algumas obras, especialmente o Tractatus, percebeu a grande preocupação do

chamado primeiro Wittgentein com as questões ontológicas. Embora o enfoque seja outro notamos que pensamento filosófico da época secXX , debatia os problemas da linguagem com extremo ardor e convicção.

Percebemos que existe uma ontologia no tractactus porque a realidade e o pensamento relacionam-se através das representações que parecem possuir uma relação direta com a realidade ontológica dos fatos. ( 1.1, 2, 2.01, 2.2)

A relação ontológica entre coisa e pensamento. O autor procura demonstrar que o conhecimento e construção de uma linguagem dependem da relação que se tem com o mundo. Assim, se a realidade é o mundo, então nós figuramos o mundo pelas representações.

#### IV-O pensamento de Wittgenstein: um caminho para o ser?

Percebemos inicialmente que existe uma no Tractatus porque “o mundo se divide em fatos” (1.1<sup>47</sup>). no entanto, o próprio fato é divisível. Ou seja, “aquilo que acontece, o fato, é a existência de fatos atômicos” (2). Já estes fatos são constituídos de objetos simples: e estes são a substância do mundo. Porque “o fato atômico é uma combinação de objetos, ou seja, entidades, coisas”. (2.01). Já “o objeto é simples”. (2.02).

Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos (2.021). O fixo, o consistente, e o objeto são uma só coisa. (2.017). Portanto, o objeto é o fixo, o consistente : a configuração é o mutável, o instável. (2.0271).

De certa forma, parece que a teoria da realidade corresponde à teoria da linguagem. Isso de acordo com o que aparece no Tractatus, ou seja, a linguagem é uma representação projetória da realidade. Isso se mostra quando ele afirma que “Nós fazemos representações dos fatos” (2.1). e quando diz que “a representação é um modelo da realidade”. (2.12). e “o que a representação deve ter em comum com a realidade para poder representá-la (exatamente ou falsamente), segundo o seu próprio modo, e a forma de representação”. (2.17).

---

<sup>47</sup> Para facilitar a busca nesta parte da tese iremos citar os trechos do Tractatus diretamente, referindo aos parágrafos.

## Nas palavras de Wittgenstein

a primeira vista não parece que a proposição, assim como, por exemplo, a que está estampada no papel, seja representação da realidade de que trata. Mas a notação musical também não parece, à primeira vista, representação da música, assim como nossa estrutura fonética também não parece uma representação da nossa linguagem falada. E, no entanto esses símbolos se revelam também sentido do comum do termo, como representação daquilo que representam. (4.011).

Devido a isso, o disco fotográfico o pensamento musical a notação e as ondas sonoras, estão todas entre si, naquela relação interior representativa que se estabelece entre linguagem e mundo. O que é comum a todas essas coisas é a estrutura lógica. (4.14).

Com efeito, o pensamento ou proposição representa ou espelha projetivamente a realidade. E a cada elemento constituído do real corresponde outro elemento no pensamento. A realidade consta de fatos que se resumem em fatos atômicos, compostos de objetos simples.

Podemos considerar analogamente que a linguagem é formada (analogamente) de proposições complexas (moleculares) que podem ser divididas em proposições simples ou atômicas (elementares), não ulteriormente divisíveis em outras proposições. Essas proposições elementares constituem dos fatos atômicos. E são combinações de nomes, correspondentes dos objetos; para o autor “o nome significa o objeto. O objeto é o seu significado”. (3.203).

Como exemplo podemos dizer que “Sócrates é ateniense”, isto é uma proposição atômica que descreve que Sócrates é ateniense. Por outro lado se dissermos que “Sócrates é ateniense é mestre de Platão”, estaremos formulando uma proposição molecular (Sócrates é ateniense e mestre).

Segundo Heidegger as pressuposições lógicas de Wittgenstein estabelecem amarras ao pensar filosófico e sobretudo produzem uma restrição ao pensamento humano.

A fenomenologia da religião surge justamente para colocar o debate acerca do divino na rota do pensamento filosófico. A filosofia, embora questione tem muito a dizer da experiência de vida em relação ao místico, ao divino e não pode se restringir somente a matéria como querem os seguidores de Marx e de Freud.

Heidegger quer abordar a religião de dentro para fora, da vivência individual e pessoal, mas também da perspectiva do esclarecimento do problema do ser que resultou no ateísmo contemporâneo.

### **V-O Tractatus: a relação com a busca do Ser de Heidegger.**

Wittgenstein defende que “a realidade total é o mundo”(2.063). Isto é, tudo faz parte do mundo. Assim, “figuramos os fatos” (2.1). Ou seja, formulamos representações. “Essa figuração consiste na determinação no espaço lógico se os fatos existem enquanto estado de coisas”. (2.11).

Ao estabelecer isto, defende que “a figuração é um modelo da realidade” (2.12). Desta maneira, “podemos considerar que os objetos correspondem aos elementos da figuração”. (2.13). Em si os elementos de figuração substituem os objetos. (2.131). Essa figuração só pode ser entendida “se considerada a relação dos elementos de uns para com os outros”.(2.14). Disso decore que “a figuração é um fato”. (2.141)

Isso significa que as coisas precisam estar em relação uma para com as outras. Essa necessidade de vinculação chama-se “estrutura e a possibilidade de sua forma de afiguração. (2.151) Neste sentido estabelece-se um enlace com a realidade, ou seja, a figuração se enlaça com a realidade. “A figuração atinge a realidade” (2.1511). “Como se houvesse uma régua aposta a realidade. (2.1512). Na medição apenas os pontos externos tocam o objeto (2.1521). De acordo com

isso, “a figuração se relaciona diretamente com a figuração “. (2.1513). Por isso, a relação afigurada é a coordenação entre os elementos da figuração das coisas. (2.1514) “Essas coordenações são as antenas dos elementos de figuração com os quais ela toca a realidade”. ( 2.1515) Portanto, “o fato deve ter algo em comum o afigurado” (2.16).

Nestes dois níveis (figuração e afiguração) deve haver uma coisa em comum, algo de idêntico, “para que se estabeleça uma figuração do outro” (2.161). com efeito, “ o que a figuração precisa ter em comum com a realidade é a sua de afiguração (2.17).

Se assim entendermos “a figuração pode afigurar toda a realidade cuja forma tenha”. (2.171). No entanto, “a forma de afiguração não pode figurar; ela apenas exhibe”.(2.172). Se considerarmos dessa forma, a figuração representa seu objeto de fora. É esse o motivo pelo qual representa seu objeto correta ou falsamente. (2.173). porém, em nenhum momento, a figuração pode colocar-se fora de sua forma de representação. (2.174).

Deve haver uma conformidade lógica, isto é, o que toda figuração tem em comum com a realidade e portanto, forma da realidade. Por isso, se a figuração for à forma lógica, a figuração chama-se forma lógica. Uma figuração *a priori* é impossível de ser concebida, não existe. (2.225).

Segundo Wittgenstein o pensamento é uma proposição com sentido. A totalidade de proposições é a linguagem. A linguagem para Wittgenstein é um disfarce que o pensamento veste.

Assim, a maioria das proposições não é falsa, mas contra-senso, ou seja, existe uma diferença entre lógica aparente das proposições e a forma real lógica. Podemos nos perguntar pelo sentido da filosofia.

Ao perguntar pelo sentido das proposições Wittgenstein faz uma pergunta que Heidegger também faz, ou seja, qual o sentido do ser? Embora as perguntas sejam distintas no final a questão ontológica aparecem ambos os filósofos.

## **VI- A Ontologia e o sentido da proposição**

A proposição representa a existência e a inexistência dos estados das coisas (4.1). Às proposições verdadeiras entendemos como sendo as da ciência natural. (4.11) a filosofia não é uma das ciências naturais, a palavra significa algo que esta acima ou abaixo das ciências naturais. (4.11).

Com efeito, a finalidade da Filosofia é esclarecer e elucidar a seqüência lógica dos pensamentos. (4.112) desta maneira, a filosofia não é uma teoria ela é uma atividade. Assim, a função da obra filosófica é elucidar os argumentos, fatos ou realidades. Portanto, o resultado da filosofia é tornar as proposições claras (lógica pragmática). A filosofia deve delimitar claramente os pensamentos.

As proposições tautológicas entram no tractatus por causa da questão metafísica, ou seja, busca da verdade do ser e devido à questão lógica de organização dos raciocínios. Portanto, as proposições contraditórias precisam ser tratadas por causa da necessidade de identidade e de não contradição interno pensamento.

Conseqüentemente, entre os grupos possíveis de condições de verdade, existem dois casos extremos; 1º- a proposição é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. Neste caso as condições de verdade são tautológicas. 2º- a proposição é falsa para todas as possibilidades de verdade. As condições de verdade são contraditórias.

Portanto, no primeiro caso elas se denominam tautológicas e no segundo caso contraditório. Ambas não dizem nada porque a primeira é completamente incondicionada e a segunda é uma contradição. O autor apresenta o exemplo da chuva.

## **VII- A negação da metafísica, a explicação mística.**

Para Wittgenstein o que se pode descrever pode também acontecer. O processo de indução não possui fundamentação lógica é puramente psicológico. Para exemplificar isso o autor apresenta o exemplo de Hume acerca do nascimento diário do sol, pois não existe relação de causalidade necessária que garante o nascimento do sol no dia seguinte, é uma questão de hábito. Portanto, não existe coerção, o que existe é uma necessidade lógica. (6.37).

A visão moderna se equivoca ao considerar que as leis naturais explicam os fenômenos naturais. Porque, “essa aparente explicação esquece que o mundo é independente de minha vontade”. (6.373) Portanto, “não existe um vínculo lógico entre vontade e mundo”. (6.374). .

Assim, do mesmo modo que existe apenas necessidade lógica, há também impossibilidade lógica. (6.375). Com efeito, no mundo as coisas são o que são, o valor é atribuído externamente. (6.4) o sentido está fora dele. Portanto, não pode haver proposições condicionadas à causalidade do mundo físico. É esse o motivo pelo qual a ética não se deixa exprimir, ou seja, ela é transcendental e se une à estética, formando um todo. Fica difícil agir puramente pelo dever, queremos uma recompensa mesmo que seja escondida. Desta forma, a revelação divina não se dá neste mundo, aparece a figura do místico. O problema do sentido da vida não possui uma resposta metafísica. (6.53) Porque, “sobre aquilo de que não se sabe não se pode falar, deve-se calar”. (p.7).

A linguagem possui uma vinculação direta com as coisas, ou seja, procura expressar aquilo que as coisas são. A filosofia se transforma de doutrina em atividade classificadora das afirmações das ciências empíricas, das tautologias lógicas, das assertivas matemáticas e da atividade dissolutória das pseudo-assertivas da metafísica.

Wittgenstein percebe que embora a ciência represente projetivamente o mundo, existe algo além do mundo, ou seja, “há verdadeiramente o inexplicável. Ele se mostra, é aquilo que é místico”. (6.522). Portanto, o que é místico não é como o mundo é, mas o que ele é”. (6.44)

Dessa forma devemos encontrar o sentido do mundo fora dele. Pois, “no mundo tudo é como é e acontece como acontece: nele não há nenhum valor e se houvesse não teria nenhum valor” (6.41). Assim, ainda que todas as perguntas da ciência fossem respondidas, mesmo assim, os problemas de nossa vida não seriam arranhados, ou seja, as perguntas continuariam a existir. (6.52). Com efeito, “o problema da vida se resolve quando se desvanece”. (6.521).

Portanto, o místico aparece para tentar uma referência sobre aquilo que a ciência não conhece, ou seja, como o mundo é, como as coisas são de fato.

## VIII- Oll Wittgenstein e Heidegger.

O *Tractatus* possui um pouco da fascinação da primeira *Crítica* de Kant, ou seja, a fascinação de um doutrina que, na medida do possível, luta para descrever os limites do inteligível, somente para, ao fazê-lo, ser compelida a transcendê-los. Em momento algum Wittgenstein reconhece a semelhança de seu pensamento com o de Kant, ou, de fato, com o de qualquer outro, exceto o de Russell, mas a comparação entre os dois filósofos torna-se cada vez mais impressionante, de tal modo que alguns têm considerado a argumentação de sua obra póstuma, intitulada *Investigações Filosóficas*, o complemento final da Dedução transcendental de Kant.

A filosofia posterior de Wittgenstein desenvolveu-se a partir de uma reação à anterior, ou a determinada interpretação dela extremamente influente. No *Tractatus*, a metafísica do atomismo lógico é apresentada quase que sem referência a qualquer teoria específica do conhecimento. A própria versão de Russell sobre a teoria era decididamente empirista, identificando os "fatos atômicos" como relativos ao conteúdo imediato da experiência (ou dados sensoriais, como Russell os chamou). Utilizando o aparato da teoria de Wittgenstein, Russell foi capaz de reformular uma versão empirista com o espírito cético de Hume, propondo interpretar toda entidade no mundo que não seja dado sensorial como "construção lógica".

Caso de fato, queiramos, ou não referindo-nos a tabelas referir-nos a construções lógicas a partir de dados sensoriais, isso é tudo que, de acordo com Russell, podemos pretender. Como ele assinala, "onde for possível, as construções lógicas devem ser substituídas por entidades inferidas". Desse modo, a filosofia dá um passo na direção do positivismo lógico pelo qual todas as doutrinas metafísicas, éticas e teológicas são sem sentido, não devido a algum defeito do pensamento lógico, mas por não poderem ser verificadas. O slogan do positivismo - o significado de uma sentença é seu método de verificação - é tirado do *Tractatus*, como grande parte do aparato mediante o qual se buscou livrar o mundo de entidades metafísicas.

Mas estava imbuído do mesmo espírito que Hume, e suas principais teorias eram reformulações das doutrinas humanas concernentes à causalidade, ao mundo físico e à moralidade, em termos não de uma teoria "genética" do significado, mas de uma teoria "analítica".

A época em que tal programa estava em andamento, com a obra de Rudolf Carnap (1891-1970) e outros pensadores do chamado "Círculo de Viena" (ver especialmente a obra de Carnap intitulada *Estrutura Lógica do Mundo*, 1928), Wittgenstein renunciou totalmente ao atomismo e seus resultados, parou de publicar e iniciou uma existência hermética e nômade, a que assegurou, até sua morte, que sua influência se exercesse apenas sobre os que tiveram o privilégio de conhecê-lo pessoalmente ou que chegaram a ver os manuscritos que ele ocasionalmente nos mostrou. O mais famoso desses manuscritos.

Os cadernos azuis e marrons - chegou a Oxford na década de 1940, precipitando a escola de "análise lingüística", para a qual J. L. Austin (1911-60) e Gilbert Ryle ( 1900-1977 ) já tinham preparado o terreno. No entanto, não discutirei essa escola, composta por tantas e tão inexpressivas figuras que se caracteriza menos por abraçar qualquer doutrina que por ter-se recusado a apoiar alguma delas. Nem tecerei considerações sobre o desenvolvimento ulterior do positivismo lógico na América, onde realizou um casamento prolífico - através de

Nelson Goodman e Willard Von Orman Quine, alunos de Carnap - com o "pragmatismo" local de C. S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) e C. I. Lewis (1883-1964).

Ao contrário, concluirei este Livro com um esboço de certas doutrinas expressas em *Investigações filosóficas* (1953), *As observações sobre os fundamentos da matemática* (1956) e outras obras. Em virtude do fato de se relacionarem diretamente com a história da filosofia tal como a tenho descrito até aqui, essas doutrinas propiciarão alguma indicação, ainda que superficial, de até que ponto a filosofia posterior de Wittgenstein tem transformado e até mesmo destruído a tradição de investigação intelectual iniciada com Descartes.

A ênfase da filosofia posterior de Wittgenstein é decididamente antropocêntrica. Embora ainda estivesse centrada em questões concernentes ao significado e aos limites dosignificante, seu ponto de partida se tornaram, não as imutáveis abstrações de um ideal lógico, mas os esforços falíveis da comunicação humana. Ao mesmo tempo, o elemento humano não seguiu a via usual da epistemologia, mas um caminho totalmente surpreendente.

Wittgenstein o introduz por meio de reflexões a priori sobre a natureza da mente humana e sobre o comportamento social que dota essa mente de sua estrutura característica. O que é "dado" não são os "dados sensoriais" dos positivistas, mas as "formas de vida" da antropologia filosófica kantiana. Isso quer dizer que o objeto de qualquer teoria do significado e do entendimento é a prática pública do proferimento e tudo que torna tal prática possível.

Assim sendo, Wittgenstein inicia suas investigações ulteriores sobre a natureza da linguagem no ponto em que Frege parou. Ele aceita a tese do "caráter público" do sentido que já levava Frege a rejeitar as teorias empiristas tradicionais do significado. Isso resultou não apenas em nova avaliação da natureza da linguagem, mas também numa revolucionária filosofia da mente. Os problemas

metafísicos que Kant, Hegel e Schopenhauer tentaram resolver são re-expressos como dificuldades na interpretação da consciência. Assim entendidos, repentinamente se afiguraram capazes de serem resolvidos.

A perspectiva social levou Wittgenstein a afastar-se da ênfase fregeana no conceito de verdade ou a considerar que tal ênfase reflete uma exigência mais fundamental, isto é, a de que o ato de expor uma frase no humano seja responsável por um padrão de correção. Tal padrão não é dado por Deus, nem jaz oculto na ordem natural, sendo um artefato humano, que tanto produz as práticas lingüísticas que o regem quanto é por elas produzido. Isso não quer dizer que um indivíduo pode decidir por si mesmo o que é certo e o que é errado na arte da comunicação.

Ao contrário, o constrangimento da publicidade refreia não somente cada um de nós, mas também todos nós; além disso, tal constrangimento está intimamente vinculado à concepção que fazemos de nós mesmos como seres que observam um mundo independente e nele agem. Todavia, é verdade que o único constrangimento envolvido no uso comum é o próprio uso. Se nos opomos a verdades que nos parecem necessárias, tal se dá apenas porque fomos nós que criamos as regras que as fazem ser assim; e também podemos abrir mão daquilo que criamos. A compulsão que experimentamos na inferência lógica, por exemplo, não é compulsão, independentemente de nossa disposição para experimentá-la.

Esse tipo de reflexão levou Wittgenstein a uma forma muito sofisticada de nominalismo: uma negação que podemos localizar fora da prática lingüística para a coisa que a rege. Os fatos últimos são linguagem e as formas de vida que se desenvolvem a partir da linguagem e a tornam possível. O nominalismo não é recente, nem lhe têm faltado representantes em nossa época. Nelson Goodman (nascido em 1906), por exemplo, tem defendidas, utilizando argumentos que geralmente se assemelham aos de Wittgenstein, uma espécie de nominalismo que incorpora toda uma filosofia da ciência a uma teoria do conhecimento. O que

caracteriza Wittgenstein é a transição que ele realiza no plano da articulação da filosofia da linguagem com a filosofia da mente. Ao realizar tal transição, tenta subverter a principal premissa de quase toda a filosofia ocidental desde Descartes - a premissa da "prioridade do caso da primeira pessoa".

Wittgenstein usa vários argumentos destinados a mostrar o que essa premissa realmente significa e, ao fazê-lo, tenta demonstrar sua insustentabilidade. Ao serem reunidos, esses argumentos proporcionam o que pode ser descrito como uma "figuração" da consciência humana. Tal figuração possui muitos aspectos; alguns são metafísicos, outros, epistemológicos. Ela envolve a rejeição da busca cartesiana da certeza, o aniquilamento da concepção de que os eventos mentais são episódios privados que só podem ser observados pela própria pessoa e a recusa de todas as tentativas de compreender a mente humana isoladamente das práticas sociais por meio das quais ela encontra expressão. Nesta obra, é impossível apresentar todas as considerações com que Wittgenstein sustenta "a prioridade do caso da terceira pessoa". Portanto, mencionarei apenas um ou outro item central da referida argumentação, extraindo algumas conclusões com relação à importância histórica e filosófica da tese.

O mais famoso argumento desenvolvido pela posição wittgensteiniana é o que veio a ser conhecido como "o argumento da linguagem privada". Ele ocorre em diversas versões das *Investigações Filosóficas* e tem sido objeto de muitos comentários. Parece-me que, em resumo, o argumento é o seguinte: há um "privilégio" peculiar ou "imediatez" envolvidos no conhecimento das nossas próprias experiências atuais.

Em certo sentido, é absurdo sugerir que tenho de ou poderia descobrir estar equivocado a respeito delas no curso normal das coisas. (Esse é o pensamento que também subjaz a tese kantiana da "Unidade Transcendental da Apercepção", ver pp. 141-42. ) Isso tem resultado no que podemos chamar de "ilusão da primeira pessoa". Posso ter mais certeza de meus estados mentais que dos seus. Isso só ocorre porque observo diretamente meus estados mentais e, os seus,

indiretamente. Quando vejo você sentir dor, vejo o comportamento físico, suas causas, determinado estado complexo de um organismo. Mas isso não é a dor que você sente, apenas algo que a acompanha de modo contingente. A própria dor está oculta por sua expressão, só podendo ser diretamente observada por aquele que a sofre.

Essa é, em suma, a teoria cartesiana do espírito, apresentada como explicação do caso da primeira pessoa. Wittgenstein alega que tanto a teoria quanto aquilo que ela deve explicar são ilusões. Suponhamos que a teoria fosse verdadeira. Wittgenstein afirma que, então, não nos poderíamos referir a nossas sensações por meio de palavras inteligíveis numa linguagem pública. Pois as palavras, numa linguagem pública, adquirem seu sentido publicamente, ao serem associadas a condições publicamente acessíveis que asseguram sua aplicação. Tais condições determinarão não somente seu sentido, mas também sua referência. Wittgenstein alega que a suposição de que essa referência seja privada (no sentido de, em princípio, só poder ser observada pela própria pessoa) é incompatível com a hipótese de que o sentido é público. Por conseguinte, se os eventos mentais são como Descartes os descreve, nenhuma palavra em nossa linguagem pública poderia realmente referir-se a eles.

Contudo, realmente os cartesianos e sua progênie empirista têm sempre, intencionalmente ou não, aceito essa conclusão e escrito como se cada um de nós descrevesse nossas sensações e outros episódios mentais atuais numa linguagem que, em virtude de seu campo de referência ser, em princípio, inacessível a outros, só é inteligível para quem a usa. Wittgenstein opõe-se à possibilidade de tal linguagem privada. Tenta provar que não pode haver diferença, para quem fala essa linguagem, entre como as coisas lhe parecem e como elas são, pois ele perderia a distinção entre ser e parecer. Entretanto, isso significa perder a ideia de referência objetiva. Na realidade, não se visa de maneira alguma a linguagem; ao contrário, ela torna-se um jogo arbitrário. O que parece certo é o que é certo; conseqüentemente, não se pode mais falar do certo.

Isso leva a seguinte conclusão: não podemos referir-nos aos eventos mentais cartesianos (objetos particulares) numa linguagem pública, nem nos referir a eles numa linguagem privada. Em consequência, não podemos referir-nos a eles. No entanto, seria possível dizer que eles, não obstante, podem existir! Wittgenstein opõe-se a tal possibilidade de um modo que faz lembrar o ataque kantiano ao *noumenon*, dizendo que um nada desempenhará a mesma função que um algo sobre o qual nada se possa dizer. Ademais, podemos referir-nos a sensações; desse modo, o que quer que sejam, as sensações não são eventos mentais cartesianos.

Wittgenstein faz acompanhar esse argumento de uma penetrante descrição, a partir do ponto de vista da terceira pessoa, de muitos fenômenos mentais complexos – particularmente, os da percepção, intenção, expectativa e desejo. E, como ele reconhece, seus argumentos, se bem-sucedidos, refutam a possibilidade de uma "fenomenologia pura", visto que implicam que nada se pode aprender sobre a essência do mental ou sobre a essência de qualquer coisa com o estudo (em isolamento cartesiano) apenas da primeira pessoa. A "imediatez" do caso da primeira pessoa é unicamente um indício de sua superficialidade. De fato, conheço meus próprios estados mentais sem observar meu comportamento; mas isso não se deve ao fato de eu estar observando algo *mais*. É simplesmente uma ilusão, suscitada pela autoconsciência, de que a autoridade necessária que acompanha o uso público do "eu" é uma autoridade sobre alguma coisa da qual só o "eu" possui conhecimento.

Apesar de ter rejeitado assim o "método" da fenomenologia, Wittgenstein manifestou, contudo, simpatia para com uma postura teórica que se torna - mediante uma série de acidentes históricos - aliada deste método. Pensadores como o kantiano Dilthey (ver p. 259) buscaram os fundamentos de uma compreensão peculiarmente "humana", pela qual o mundo seria considerado, não cientificamente, mas sob o aspecto do "significado". Como alguns fenomenologistas, tais como Merleau-Ponty e Sartre, Wittgenstein argumentou que percebemos e compreendemos o comportamento humano de maneira

diferente daquela pela qual percebemos e compreendemos o mundo natural. Explicamos o comportamento humano apresentando razões e não causas. Dirigimo-nos ao nosso futuro tomando decisões e não fazendo previsões. Compreendemos o passado e o presente da humanidade por meio de nossos objetivos, emoções e atividade, e não mediante teorias preditivas.

Todas essas distinções parecem suscitar a idéia, se não de um mundo especificamente humano, pelo menos de um modo especificamente humano de conceber as coisas. Grande parte da filosofia posterior de Wittgenstein volta-se para a tarefa de descrever e analisar as características do entendimento humano, bem como de aniquilar o que ele considerou a vulgar ilusão de que a ciência poderia produzir uma descrição de todas essas coisas com as quais nossa humanidade (ou, para falar de maneira mais filosófica, nossa existência como agentes racionais) está mesclada. Ele defende não somente a posição de que nosso conhecimento de nossas próprias mentes pressupõe o conhecimento das mentes de outros, mas também a de que – como assinala o fenomenologista Max Scheler (1874-1928) – "a convicção que temos da existência das mentes de outros é anterior e mais profunda que nessa crença na existência da natureza". Em outras palavras, apesar de ter atacado o método e a metafísica da fenomenologia, Wittgenstein compartilha com os fenomenologistas o sentido de que há um mistério nas coisas humanas que não será revelado pela investigação científica. Tal mistério não é dissipado pela explicação, mas apenas pela cuidadosa descrição filosófica do "dado". Para Wittgenstein, a diferença reside no fato de que o que é "dado" não é o conteúdo da experiência imediata, mas as formas de vida que tornam possível a experiência.

A destruição da ilusão da primeira pessoa tem duas conseqüências. Em primeiro lugar, não podemos iniciar nossas investigações a partir do caso da primeira pessoa e pensar que ela nos proporciona um paradigma de certeza. Pois, considerada isoladamente, ela nada nos proporciona. Em segundo lugar, embora a distinção entre ser e parecer não exista para mim no momento em que contemplo minhas próprias sensações, isso só ocorre porque falo uma linguagem

pública que determina essa propriedade peculiar do conhecimento da primeira pessoa.

O colapso do ser e parecer é um caso "degenerado". Assim sendo, posso saber que, se esse colapso é possível, é porque há outras pessoas no mundo além de mim e porque tenho em comum com elas uma natureza e uma forma de vida. De fato, habito um mundo objetivo em que as coisas são ou podem ser diferentes do que parecem. Desse modo, de maneira surpreendente, o argumento da Dedução Transcendental de Kant acaba fundamentado. A precondição do autoconhecimento (da Unidade Transcendental da Apercepção) é, afinal de contas, o conhecimento dos outros e do mundo objetivo que os contém.

Muita coisa mudou na filosofia desde que Wittgenstein produziu seus argumentos, e muita coisa não mudou. Entretanto, de uma coisa se pode ter certeza. A suposição de que existe a certeza da primeira pessoa, que proporciona um ponto de partida para a investigação filosófica e que levou ao racionalismo de Descartes e ao empirismo de Hume, bem como a grande parte da epistemologia e da metafísica modernas, foi finalmente deslocada do centro da filosofia.

A ambição de Kant e Hegel de obter uma filosofia que remova o "eu" [*self*] do limiar do conhecimento; de modo a finalmente transformá-la numa forma enriquecida acabada, talvez tenha sido agora realizada.

Heidegger entende que este caminho puramente da linguagem pode levar o ser a perder sua única morada, o seu modo de dizer, o modo como se diz o ser pela linguagem. Para tanto ele volta e defende que há vários modos de se dizer o ser.<sup>48</sup>

A filosofia está em dificuldade. Na filosofia é de outro modo e eu não posso mudar isso, pois não inventei a filosofia. Eu gostaria, entretanto, de me salvar dessa calamidade e assim interromper estas considerações abstratas e lecionar história para vocês a partir da próxima sessão; sem mais considerações sobre o ponto de partida ou método, eu vou de fato tomar um fenômeno concreto particular como ponto de partida, sob a pressuposição para mim, entretanto, de que vocês não entenderão o estudo inteiro, do princípio ao fim. (HEIDEGGER, M. EPR, p.65. 'Experiência' traduz *Erfahrung*, da raiz *fahren*(viajar, ir) INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p.60).

---

<sup>48</sup>Das »Sein« ist der »allgemeinste« Begriff: το ὄν οἰστί καὶ ὀλοὺμ ἐλισταπέ ντwn. Illud quod primo cadit sub apprehensione est, cuius intellectus includitur in omnibus, quae cum que quis apprehendit. »Ein Verständnis des Seins ist je schon mit Inbegriffen in allem, was einer am Seiendenerfaßt.« Aber die »Allgemeinheit« von »Sein« ist nicht die der *Gattung*. »Sein« umgrenzt nicht die oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: οὐτὲτ ὀγγῶnoj. Die »Allgemeinheit« des Seins »übersteigt« allegattungsmäßige Allgemeinheit. »Sein« ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein »transcendens«. Die Einheit dieses transzendental »Allgemeinen« gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon *Aristoteles* als die *Einheit der Analogie* erkannt. Mit dieser Entdeckung hat *Aristoteles* bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung *Platons* das Problem des Seins auf eine grundsätzliche neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. Und wenschließlich *Hegel* das »Sein« bestimmt als das »unbestimmte Unmittelbare« und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner »Logik« zugrundelegt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur daß er das von *Aristoteles* schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen »Kategorien« aus der Hand gibt. Wenn man dem nach sagt: »Sein« ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterungen bedürftig. Der Begriff des »Seins« ist viel mehr der dunkelste. (EPR p.09).

Heidegger desenvolve sua ontologia numa tentativa de superar a metafísica. Segundo ele, esta nunca pensou o ser nele mesmo ficando sempre presa a um ou outro tipo de ente. “Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser” (HEIDEGGER, 1983, p. 55).

A superação da metafísica em Heidegger, no entanto, não tem o caráter de destruição. A metafísica nunca pode ser destruída por que ela é o próprio ser-aí. “A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. Ela é o próprio ser-aí” (Kinesis , ver HEIDEGGER, 1983, p. 44).

## Capítulo III.

### I- A fenomenologia da vida religiosa.

A fenomenologia da religião procura estabelecer um método de pesquisa pelo caminho da *epoché*, ou seja, a suspensão do juízo prévio. Husserl estabeleceu que para chegarmos ao fundo de uma realidade que apresenta há devemos tentar captar o máximo possível como ele se nos mostra.

Heidegger também estipulou que o método da fenomenologia pode servir para pensarmos a experiência religiosa. Embora haja muitas críticas e a fenomenologia no Brasil e na Europa está praticamente relegada ao ostracismo, pensamos que ela pode servir bem para refletirmos sobre como a religião.

Para iniciarmos o debate sobre o ser aí voltaremos ao problema levantado por Heidegger que se questiona: o que é o ser aí? O *dasein*?

O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente ao se suspender dentro do nada. O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à "natureza do homem". (HEIDEGGER, 1983, p. 44)

E como para dar mais clareza ao fato de precisamos ir além da metafísica Heidegger continua.

O homem – um ente entre outros – “faz ciência”. Neste “fazer” ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente, mas de tal maneira que, na e através desta irrupção, se descobre o ente naquilo que é em seu modo de ser. Este irrupção reveladora é o que, em primeiro lugar, colabora, a seu modo, para que o ente chegue a si mesmo. (HEIDEGGER, 1983, p. 36)

Nesse caso, não caberia uma auto crítica e a percepção de que a CRE muitas vezes se auto intitula ciência, caindo no mesmo fosso que o velho Heidegger apontou o fosso das coisas e por ser coisa não produz conhecimento;

A ciência, na sua sobranceira indiferença com relação ao ele [nada], rejeita-o como aquilo que “não existe”. (HEIDEGGER, 1983, p. 37). Afinal temos que nos questionar somos entes que fazemos ciência?

A fenomenologia da vida religiosa que é o objeto desta tese aponta para um entendimento da religião com o modo de experiência na vida dos seres, embora muitos dirão que não passaram de entes, esse viver a religião é a forma com a qual Heidegger aponta para um aprofundamento do místico. O místico que vive e entende a religião sem todos os instrumentos para matar Deus. A busca do nada, da anulação de nossas vontades que nos levam aos vícios e ao engano de nada são proveitosas se não entendermos primeiro que somos jogados no nada para fazermos um sentido para o ser, o ente permanece no estado de coisa, enquanto nós somos seres que buscamos nos fazer como tais.

Logo precisamos ir além do ente, suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência. (HEIDEGGER, 1983, p. 41).

Heidegger, embora tenha, em *Ser e Tempo*, aberto a possibilidade de se discutir o nada em articulação com a questão do ser, ele trabalha a questão do nada de maneira mais apurada em sua aula inaugural “Que é Metafísica?” proferida em 1929. Ele inicia sua exposição mostrando que a ciência, enquanto comportamento de um ente (ser-aí humano) que surge em sua totalidade, na medida em que ele mesmo, o ser-aí humano, a faz, é uma tentativa de se buscar o ente e somente ele e, além disso, nada. Heidegger observa, no entanto, que esta tentativa da ciência de recorrer ao ente abandonando o nada é uma atitude que merece esclarecimento. (Kinesis, 2010: p. 08-09)

Mas o estranho é que precisamente, no modo como o cientista se assegura o que lhe é mais próprio ele fala de outra coisa. Pesquisado deve ser apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele – nada; unicamente o ente e, além disso, – nada. (HEIDEGGER, 1983, p. 36). Onde procuramos o nada? Onde encontramos o nada? Para que algo encontremos não precisamos, por acaso, já saber que existe? Realmente! Primeiramente e o mais das vezes o homem somente então é capaz de buscar se antecipou a presença do que busca. [...] Seja como for, nós conhecemos o nada mesmo que seja apenas aquilo Sobre o que cotidianamente falamos inadvertidamente. (HEIDEGGER, 1983, p. 38).

Acontece no ser-aí do homem semelhante disposição de humor na qual ele seja levado à presença do próprio nada?”Este acontecer é possível e também real – ainda que bastante raro – apenas por instantes, na disposição de humor fundamental da angústia”. (HEIDEGGER, 1983, p. 39).

Não é apenas nesta obra (Que é Metafísica?) que Heidegger expõe a angústia como aquele modo pelo qual o ser-aí do homem é colocado diante do nada. Já, em Ser e tempo, lançado em 1927, Heidegger vê na angústia a possibilidade do nada vir ao ser-aí. “Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’” (HEIDEGGER, 2000, p. 250).

A angústia nos coloca numa indiferença com os demais entes. Isto ocorre porque nela o ente foge em sua totalidade revelando o ser-aí humano como um ente capaz da transcendência. No momento em que surge esta indiferença entre o ser-aí humano e os demais entes irrompe, desta forma, o ontológico (no) do ser-aí humano. Diante desta fuga do ente em sua totalidade resta ao ser-aí, no entanto, apenas este nenhum.

Deste modo, o nada se revela em seu ser. [Na angústia] Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença.. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Esse afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este nenhum.

A angústia manifesta o nada. (HEIDEGGER, 1983, p. 39). O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser- aí humano. “O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada”. (HEIDEGGER, 1983, p. 41).

É este constante, ainda que ambíguo desvio do nada, em certos limites, seu mais próprio sentido. Ele, o nada em seu nadificar, nos remete justamente ao ente. O nada nadifica ininterruptamente sem que nós propriamente saibamos algo desta nadificação pelo conhecimento no qual nos movemos cotidianamente. (HEIDEGGER, 1983, p. 41)

No entender de Heidegger é a negação que testemunha a revelação do nada no ser-aí humano. Entretanto a negação também tem sua origem no nadificar do nada. “Mas a negação é também apenas um modo de uma relação nadificadora, isto quer dizer, previamente fundado no nadificar do nada.” (HEIDEGGER, 1983, p. 42).

É interessante a relação estabelecida por Heidegger entre o estar suspenso dentro do nada e a possibilidade da liberdade. É o fato de se manter, previamente, suspenso dentro do nada que permite ao ser-aí humano a possibilidade de transcender. É somente neste transcender que o ser-aí humano pode estabelecer uma relação com o ente, bem como, consigo mesmo, na medida em que ele também é um ente. A liberdade, portanto, é pensada em Heidegger como uma possibilidade dada ao ser-aí humano porque este se encontra suspenso dentro do nada, na medida em que o ser-aí pode transcender ao ente.

Suspendendo-se dentro do nada o ser aí sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência. Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos

agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo. Logo, o que importa de fato é a pergunta pelo ser.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup>Fundamental frageist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit. Daher muß kurzerörtert werden, was überhaupt zu einer Frage gehört, um von da aus die Seinsfrage als seine aus gezeichnete Sicht bar machen zu können. Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Richtung aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und So sein. Das erkennende Suchen kann zum »Untersuchen« werden als dem freilegen den Bestimmungen dessen, wo nach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragennach... sein Gefragtes. Alles Fragennach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragengehört außer dem Gefragten ein Befragtes. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann das eigentlich Intendierte das Erfragte, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als »Nur-so-hinfragen« oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, daß das Fragen sich zu vornehmlich allen den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird. (HEIDEGGER 2010: p.05).

## II A fenomenologia da religião

A fenomenologia da religião, na forma de uma simples disciplina ou na forma de um método basilar na compreensão do fenômeno religioso, sempre desfilou simultaneamente com desconfiança e apreço exagerado no meio dos estudos religiosos, seja no Brasil ou no exterior. Muitos dos preconceitos metodológicos tendem, por um lado, a marginalizar seus métodos e propostas e, por outro, supervalorizar o seu caráter essencial. Assim, muitos, antes de acusar as especificações dadas pelos pioneiros no aditamento da fenomenologia filosófica às questões religiosas, denunciam a própria filosofia por sua preocupação global e pelo seu conseqüente imiscuir-se em um campo no qual o conceitual e, portanto, o abstrato, tem um influxo deveras polêmico. Já outros preferem a busca nostálgica por uma unidade que reside em qualquer lugar e a qualquer custo, em detrimento da diversidade das manifestações religiosas como um todo. Faz-se importante queremos apenas vislumbrar a possibilidade de se pensar, mesmo que de forma ainda incipiente, um pano de fundo fenomenológico nas considerações sobre a religião de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) comparando-as com Husserl e Heidegger.

Cabe agora definirmos, visto o uso muitas vezes descuidado do termo, a qual fenomenologia nos referiu (Brandt, 2006, p. 143) ao apresentar os passos cruciais do pensamento de Schleiermacher, pretende-se mostrar afinidades importantes desse autor com a fenomenologia, tanto oriunda da tradição transcendental desenvolvida, sobretudo, com Rudolf Otto e Wilhelm Dilthey, como também da virada fenomenológica instaurada por Edmund Husserl no final do século XIX e início do século XX.

Husserl representou uma inovação metodológica, principalmente no que tange à preocupação de uma busca conceitual universal através de uma intuição de essências que se pretende desvinculada de qualquer juízo e/ou fundamentação metafísica, a famosa *epoché* (Schaeffler, 1992, p. 78-80). Husserl é a orientação

geral de autores clássicos da fenomenologia da religião – são os casos de Eliade, Otto, van der Leeuw e muitos outros, que encontraram em seu *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* a base de seus aportes investigativos (Schaeffler, 1992, p. 76-77). Para tentarmos visualizar uma aproximação entre a concepção religiosa de Schleiermacher com a fenomenologia da religião, trabalharemos duas ideias básicas que comparecem interligadas de forma fundamental, tanto na fenomenologia filosófica quanto na subsequente fenomenologia da religião, a saber: a questão do primado da experiência e a questão da intencionalidade da consciência.

Schleiermacher inaugura, em grande medida, uma metodologia toda própria de abordagem acerca da religião. Na verdade, seus escritos se encontram na origem e no fomento desse novo campo investigativo do século XIX que veio a ser designado como filosofia da religião. Pois, como bem salientou Arsenio G. Fernández, quem se ocupava com a religião antes eram basicamente os teólogos (Fernández, 1981, p. 99).

Ora, a religião entendida como tema filosófico não normativo, a possibilidade de uma abordagem da religião distinta e não necessariamente comprometida com a direção eclesiástica era praticamente impensável antes da crítica Iluminista e da secularização.

Desse modo, a disciplina filosofia da religião, que surge no século XIX, considerada como tendo seu início com Kant, no escrito intitulado *A religião nos limites da simples razão* (1793), alcançará sua consolidação enquanto campo próprio de investigação com a publicação de Schleiermacher de seu escrito, quiçá um dos mais famosos escritos de sua autoria, *Über die Religion* (1799).

No texto *Über die Religion*, a ênfase no caráter subjetivo e individual da religião, não obstante seu alcance universal e fundamental, efetuou um deslocamento significativo da compreensão do conceito de religião instaurado na modernidade pela *Aufklärung*. O título completo de *Über die Religion*, a saber, “Sobre a religião: discurso a seus menosprezadores eruditos [Gebildeten]”, faz

referência direta à crítica de Schleiermacher à cultura “esclarecida” de sua época que menosprezava a religião como algo do passado e empecilho para o progresso. Schleiermacher pretendia superar o pensamento reducionista desse período a respeito da religião, ao qual mesmo Kant não teria escapado, e, desse modo, esse texto marcou um momento importante do embate entre a Aufklärung e o primeiro romantismo (Crouter, 1988, p. 11). Schleiermacher pode ser considerado o porta-voz da noção de religião do movimento inicial do grupo de românticos de Berlim liderados por Friedrich Schlegel.

Vários foram os comentadores e os estudiosos que investigaram a religião natural, haviam as investidas da religião natural e do supranaturalismo, ambas oriundas de uma perspectiva eminentemente racionalista da religião, como bem mostrou Otto, e, desse modo, tinham por fio condutor uma abordagem excessivamente cognitiva da religião (Otto, 1963, p. 174).

Apesar de superar o reducionismo cognitivo da religião, Kant, ao tratar a religião a partir da esfera da liberdade e da razão prática, trouxe a problemática da redução da religião à moralidade. Para Schleiermacher, tanto o âmbito cognitivo quanto a esfera da moralidade são insuficientes para se compreender a religião em sua essência.

A concepção de essência para Schleiermacher pretende ser, como ressalta Andreas Arndt, mais fundamental e original que o conceito e, por isso, ele se interroga, no segundo discurso de *Über die Religion* pela essência e não pelo conceito de religião (Arndt, 1996, p. 1149). Essa ênfase em um aspecto pré-conceitual fundamental da experiência religiosa é o ponto de partida para compreendermos a mudança metodológica básica deste autor e sua afinidade com a noção de *Lebenswelt* de Husserl.

Além disso, justamente por causa dessa importância que Schleiermacher concede à experiência, entendida como instância pré-conceitual, tornar-se-á possível a investigação de Rudolf Otto acerca do Sagrado. Como é sabido, Otto será fortemente influenciado por essa perspectiva vivencial da religião, Erlebnis, tendo sua fonte, tal como Schleiermacher reivindica, no âmago – Gemüt – do homem (Otto, 1963, p. 175).

Schleiermacher distingue, junto com Kant, duas atividades básicas do homem, a saber, a atividade teórica ou cognitiva e a atividade prática ou moral. Em ambas as atividades o homem se relaciona com o mundo ora buscando leis na natureza ora se guiando por leis morais, mas sempre em um tipo de relação conceitual com o mundo, ora como inteligibilidade teórica ora como inteligibilidade prática.

Segundo Schleiermacher, a religião, ou melhor, o essencial da religião, está aquém do conceito. Possui, portanto, uma primazia em relação ao conhecimento conceitual das coisas, designado por Schleiermacher, por um lado, de metafísica e, por outro lado, de moral.

Em *Über die Religion*, metafísica é entendida amplamente como qualquer tipo de atividade científico-teórica com o mundo, ela se preocupa em “classificar e determinar o universo, deduzir a necessidade do real e suas leis”, ou seja, trata-se de uma atividade eminentemente teórica, também designada de pensar (Schleiermacher, 1996, p. 95-96).

E a moral corresponde à inteligibilidade prática do imperativo e das máximas, “desenvolve um sistema de deveres a partir da natureza do homem e da sua relação com o universo”, trata-se, pois, de uma atividade eminentemente prática ou, em outras palavras, o agir (Schleiermacher, 1996, p. 96).

Mas, e a religião, onde ela se dá em sua essência? Diz-nos Schleiermacher, “sua essência não é nem pensar nem agir, mas intuição [Anschauung] e sentimento [Gefühl]” (Schleiermacher, 1996, p. 100). Desse modo,

a religião possui uma província própria, ao lado da metafísica e da moral. Ora, Schleiermacher assume uma posição claramente crítica à concepção de religião kantiana, que segundo ele, apresenta-se como desmembramento da moral, e, portanto, não tem autonomia. Consiste também em uma reação ao idealismo especulativo, por exemplo, de Schelling – onde imperava a imbricação de religião e filosofia (metafísica) – e de Hegel, onde a filosofia superaria (aufheben) a religião.

A religião, neste sentido, originalmente e, portanto, na sua essência, não busca nem o conhecimento da realidade, nem muito menos o aperfeiçoamento moral. O elemento essencial da religião para esse autor pertence à esfera do sentimento, i.e., assenta-se sobre um “dado experiencial fundamental da consciência do ser humano” (Dreher, 2004, p. 64), entendido como um modo de ser fundamental e íntimo de relação do homem com o Universo ou o Infinito. Segundo Hermann Süsskind, visto que tanto a moral quanto a metafísica lidam com o finito enquanto finito, a religião busca apreensão do infinito no finito. O órgão dos primeiros é o entendimento e a razão, seu papel é explicar e analisar – trata-se de uma explicação científica. O órgão do último é o sentimento, sua função é a intuição – não se trata de explicar, mas de sentir (Süsskind, 1909, p. 19-20). O conceito de sentimento se apresenta, portanto, como fonte originária da essência da religião, na medida em que somente na intuição ou no sentimento, o universo se manifesta como infinito: pois, “religião é sentimento e gosto pelo infinito” (Schleiermacher, 1996, p. 101).

A metafísica, a moral e a religião possuem o mesmo objeto, a saber, o Universo. Porém, na medida em que os primeiros correspondem à atividade, o último é pura receptividade. Corresponde à ação do próprio Universo sobre o homem. Interessante notar aqui a tentativa antecipada de Schleiermacher de superar a predominância de uma metafísica da subjetividade, sobretudo, ao idealismo alemão, que será um dos alvos principais da filosofia da existência do século XX, e principalmente, da filosofia de Heidegger. E, não seria aleivoso afirmar que as análises do sentimento em Schleiermacher, o deslocamento das

investigações filosóficas às disposições fundamentais do homem (Stimmung), foram um protótipo das análises fenomenológicas contemporâneas.

Segundo Otto, Schleiermacher entrevê a faculdade de contemplação que ocorre quando o ânimo, a alma – Gemüt – se “abre às impressões do universo, e neste estado contemplativo, fica suscetível de experimentar intuições e sentimentos” (Otto, 1963, p. 175). Trata-se de conhecimentos, segundo Otto, que são da ordem da intuição e do sentimento (e não da reflexão): são sugestões e presságios de uma realidade misteriosa, última. Para Otto, esta intuição tem uma analogia com os juízos estéticos analisados na terceira crítica de Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, sob dois aspectos.

Em primeiro lugar, porque Kant opõe à faculdade do juízo estético o juízo lógico, i.e., ao pensamento conceitual, o sentimento. Em segundo lugar, porque a intuição em Schleiermacher, segundo Otto, pretende ser objetivamente válida, de valor geral e necessário. Segundo Kant, “Contrariamente, o juízo de gosto é meramente contemplativo, isto é, um juízo que, indiferente em relação à existência de um objeto, só considera sua natureza em comparação com o sentimento de prazer ou desprazer”. E, adiante, acrescenta: “Mas esta própria contemplação é tampouco dirigida a conceitos; pois o juízo de gosto não é nenhum juízo de conhecimento (nem teórico nem prático) e por isso tampouco é fundado sobre conceitos e nem os tem por fim” (Kant, 2005, p. 54).

Toda consciência de si é ao mesmo tempo, segundo Schleiermacher, “a consciência de um estado de si variável”. Isso significa dizer que a objetivação do “Ego” enseja um espaço de determinação da autoconsciência que escapa da ação individual. Isso porque, obviamente, toda variação, se atrelada à inconstância e à diferença, não pode ter sua origem puramente no “eu-idêntico”. Schleiermacher atenta para dois elementos diferentes presentes em todo estado de autoconsciência: a) um elemento auto-causado (einSichselbstsetzen), um ser

(Sein) e b) um elemento não auto-causado (ein Sich selbst nicht so gesetz haben), um ter-por-algum-meio-vindo-a-ser (ein Irgend wie gewor den sein).

Tal elemento não auto-causado aponta para um fator além do “Ego”, um “outro”, que é a origem (Woher) “da determinação particular, sem a qual a autoconsciência não seria precisamente o que ela é” (Schleiermacher, 1989, p. 13). Aqui há claramente um elemento de intencionalidade na autoconsciência que designa uma origem que transcende o indivíduo. A autoconsciência não pode ser realizada sem a consciência intencional de um “outro” para além do indivíduo.

Tais elementos, conforme descreve Schleiermacher nas páginas ulteriores, correspondem à receptividade (Empfänglichkeit) e à atividade (Selbsttätigkeit) no sujeito. A receptividade, enquanto uma determinação da autoconsciência afetada por algum agente exterior, é designada por Schleiermacher como “sentimento de dependência” (Abhängigkeits gefühl).

O elemento comum em todas as determinações que expressa movimento espontâneo e atividade é designado como “sentimento de liberdade”(Freiheitsgefühl). Se no sentimento de dependência a ação de um “outro” é imprescindível para que se tenha tal estado de determinação, no “sentimento de liberdade” o “outro” é determinado pela atividade individual, não podendo ser determinado de outra forma.

A primazia sempre é do “sentimento de dependência”, sendo a liberdade uma forma de resposta a tal dependência, i.e., uma contra-influência exercida sobre uma dependência já presente. Schleiermacher pensa, de fato, o “sentimento de dependência” e o “sentimento de liberdade” como um, posto que o sujeito e o “outro” correspondente são os mesmos para ambos. Neste sentido, sempre há uma reciprocidade e uma interação (Wechselwirkung) entre o sujeito e o “outro” correspondente, uma vez que tanto aquilo que apela para a receptividade do

indivíduo quanto o que é sujeitado pela sua atividade espontânea permanecem interligados com o indivíduo como uma totalidade, ou, nas palavras de Schleiermacher, “como um Mundo”.

Schleiermacher nega a possibilidade da irrupção no indivíduo de um “sentimento de liberdade absoluta”. Tal sentimento pressupõe uma atividade da parte do indivíduo em relação a um objeto dado, o que implica, por sua vez, uma influência do objeto sobre a receptividade do indivíduo.

A influência do objeto sobre a receptividade é sempre já uma forma de determinação, o que nega a possibilidade de uma liberdade absoluta, sem reciprocidade e interação. O “sentimento de dependência absoluta”, por sua vez, ressalta Schleiermacher, não pode jamais proceder da influência de um objeto que é dado ao indivíduo. Esta relação entre sujeito e objeto é diferente da relação de dependência absoluta. Entre sujeito e objeto há influência mútua, ainda que mínima.

Se o objeto que representa a origem do sentimento de dependência absoluta é um dado, então, sobre tal objeto, de alguma forma, “sempre haveria uma contra-influência”. Tal relação não seria jamais uma absolutamente dependente, posto que em relação a objetos dados sempre haja um “sentimento de liberdade” da parte do indivíduo. A origem (Woher) do “sentimento de dependência absoluta”, a origem da existência receptiva e ativa do indivíduo, é identificada por Schleiermacher com a palavra Deus, caracterizado como “a significação realmente original desta palavra”.

Apesar de o homem estar em uma relação livre, embora limitada, com o Mundo, a origem do “sentimento de dependência absoluta”<sup>50</sup> não é o Mundo, nem mesmo uma parte dele. Isso porque, conforme explicitado acima, o indivíduo, enquanto uma existência livre no mundo exerce nele uma influência contínua,

---

<sup>50</sup> Segundo Schleiermacher a religião é propriamente o sentimento de dependência do limitado em relação ao ilimitado, do finito em relação ao infinito. (MORA, F. Tomo IV. p. 2613-2614).

permitindo apenas um sentimento de dependência, excluindo a possibilidade da *absolutesz*.

Também tal “sentimento de dependência absoluta” não é condicionado por algum conhecimento prévio de Deus, uma vez que *Gefühl* é, primeiramente, um sentimento pré-reflexivo. A representação (*Vorstellung*) expressa linguisticamente pela palavra Deus é sempre um segundo momento, já caracterizado por certo aparato mental de conceituação.

Retomando Schleiermacher a idéia de Deus como a origem do “sentimento de dependência absoluta” só pode ser “inferida da descrição ou interpretação da consciência religiosa essencial”. Tal caracterização verbal do sentimento é sempre uma realização a *posteriori*, sendo uma “interpretação conceitual de um estado não- conceitual de consciência, e enquanto tal pode ser mal compreendido” (Adams, 2005, p. 38-39). Neste sentido, cabe enfatizar, como o faz Adams, que o sentimento é pré- reflexivo e não-conceitual somente na medida em que não pode ser estruturado por conceitos. Entretanto, tal sentimento não deve ser designado como algo independente de pensamento conceitual, tendo em vista que “ao lado da absoluta dependência que caracteriza não somente o homem, mas toda a existência temporal, há dada ao homem a autoconsciência imediata dela, que se torna uma consciência de Deus” (Schleiermacher, 1989, p. 18).

### **III – A teologia diante de Heidegger.**

Desde sua origem a teologia busca explicar racionalmente Deus e mesmo sem poder chegar ao seu conhecimento o homem tenta lhe conferir certas definições que podem nos tornar mais próximos dele.

Isso se configura como sendo uma escravidão da exterioridade (para usar um termo Agostiniano), pois se valoriza muito mais as coisas fora de si, em detrimento das sensações da alma e do cultivo do mestre interior (De Magistro).

O valor fundamental deixou de ser o Ser para migrar rumo ao fazer. Deste modo, saber deve implicar em fazer, o saber deixou de configurar-se como uma atividade formativa e completa. Passou-se para a necessidade de adquirir determinadas competências em vista de produzir, opondo-se a própria existência como Ser.

A grande raiz do problema parece ser a exacerbação excessiva do pragmatismo destruindo-se por completo a possibilidade de reflexão e crítica uma vez que ambas nada contribuem para a prática.

No entanto, existe uma possibilidade de saída desse cenário nefasto. No entender de Vaz a perspectiva possível é justamente a discussão e reconfiguração do espaço interior, fundada na vida espiritual e no cultivo da interioridade. Poder-se-ia pensar na dimensão religiosa e espiritual do humano.

Isso não significa um sistema rígido e ditatorial, mas uma tentativa de discutir e definir o conceito de espiritualidade e conferi-lhe um fundamento no cultivo da vida interior.

Essa tentativa poderia resultar na sensível melhora das condições de vida dos indivíduos, bem como no respeito ao próximo. Contribuindo de maneira substancial para aproximar o homem de Deus e permitir que o indivíduo possa lidar com sua existência com mais consciência e responsabilidade.

A tentativa de revolta do movimento ateu pode ser entendida justamente como a expressão da falta de uma experiência interior de Deus.

A identificação do chamado a ser cristão não acontece meramente pela adoção de uma religião, mas pela espiritualidade que permite responder ao chamado que nos coloca a caminho de ser cristão.

Esse chamado pode ser entendido em três diferentes aspectos que se complementam.

1º Chamado existencial: a ser algo, Ser ontológico.

2º chamado a ser humano: ser chamado a humanidade. Resposta fundamental ao que é o homem? A conceituação do homem sem permanecer na imanência e no fechamento do ser à transcendência. A importância da experiência mística e da antropologia.

3º chamado a transcendência da imanência. Uma conceituação antropológica do ser humano, ser cristão, discípulo ao estabelecer esses diferentes níveis de chamado procuramos a identificação do indivíduo com a sua mais perfeita realização nestes. Contudo, emerge outro problema que se expressa justamente pela falta de maturidade do indivíduo que se candidata a ser Cristão. Essa maturidade é entendida em três diferentes ângulos:

1º emocional

2º intelectual

3º espiritual

O papel da maturidade espiritual é justamente permitir o amor pelas coisas e o amor maior as coisas divinas de Deus (frui). Permitindo a fundamentação no amor a Cristo, acentuando mais a essência do cristianismo.

A construção de uma interioridade somente é possível mediante a busca de Deus e aproximação ontológica que é intrínseca ao ser humano.

Deste modo VAZ estabelece que existem três dimensões dentro da mística: chamamos de intencionalidade existencial. Ao fazer uma síntese entre Heidegger e o pensamento Cristão Vaz procura estabelecer um caminho para a chegada do homem ao seu sentido sabendo da dificuldade de se estabelecer uma teologia voltada ao ser. O caminho místico é uma possibilidade que para Vaz e Heidegger não excluem a razão ou o intelecto.

Deste modo “o místico é o sujeito da experiência. o mistério seu objeto, a mística a reflexão sobre a relação místico-misteriosa”. (VAZ, 2002: p.17). No entender de VAZ o ocidente apresenta três grandes formas de experiência mística, a saber:

1º mística especulativa

2º mística mistérica

3º mística profética (VAZ, 2002: p.29)

A primeira pode ser chamada de um “prolongamento da experiência metafísica em termos de intensidade experiencial” (VAZ, 2002: p.30).

A segunda é “uma forma de experiência do divino ou de deus” (VAZ, 2002: p.47). Pode ser entendida como sendo os ritos litúrgicos nos gregos e no catolicismo.

A terceira é “uma mística que floresce no terreno da palavra de Deus, ouvida e obedecida, que cresce até alcançar o caminho mais perfeito, que dá realidade e consciência a todos os outros caminhos: o caminho da *ágape*” (VAZ, 2002: p. 57).

O caminho da deturpação do conceito místico no ocidente passou pela modernidade até atingir no pensamento contemporâneo o âmbito da política resultando no fundamento ideológico do conceito de mística na política.

Heidegger esta muito perto da mística, mas em nenhum momento abandonou a boa teologia, aquela que quer entender Deus e não ficar no ser e perder nele. Logo, para ele teologia não pode virar filosofia atéia.

A busca de uma síntese teológica levou Tomas de Aquino ao estabelecimento de provas para podermos pensar a existência de Deus. Este caminho coloca o pensamento ocidental a serviço da teologia.

Ao estabelecer uma hierarquia entre os seres Tomas tenta resolver um dilema iniciado no pensamento ocidental por Platão e continuado por Aristóteles. É Platão o responsável pela completa definição de ser como uma copia do mundo perfeito que ele chamou, tomando emprestado do hofismo<sup>51</sup>, de mundo das ideias. Ora, a teologia de Agostinho segue bem este rastro mas é na definição de Deus como o ser que Tomas de Aquino retoma Aristóteles e lhe confere com brilhantismo graus distintos.

Heidegger identifica na teologia crista um problema que já esta na semente do próprio modo de ser dela, ou seja, tomar emprestada a definição de ser para falar de Deus. Ao se distinguir do Judaísmo o cristianismo procura se fundamentar na filosofia grega para dar a possibilidade de mediação com Deus.

Essa solução trouxe em si um problema filosófico-teológico muito bem trabalhado por Duns Scotus ao estabelecer a igualde ontológica e colocar sem ter esta pretensão Deus em cheque. Ao igualar Ser a Deus surge um problema ontológico que deixa Deus de lado e continuar com o Ser.

---

<sup>51</sup> Uma antiga religião grega que defendia a ideia da existência de dois mundos, perfeito e copia usada por Platão para explicar a reminiscência. (ver MORA, Tomo IV, p. 2509-2510), ou Platão, Fédon, 72E, 77A).

Para Heidegger é neste momento que Deus é colocado em cheque todo ateísmo posterior bebe nesta vertente. Isto ocorre porque o ser acaba por engolir a categoria de pensamento Deus. E ao engolir esta permite que se deduza sua precariedade. Contudo, esta não era a intenção de Scott e o uso que se faz é descontextualizado. Por outro lado, se pensarmos a história do problema de igualar ser a Deus precisamos retomar Parmênides pois nele podemos pensar o ser e pensar Deus distintamente.

#### **IV- Ceticismo e Heidegger.**

O problema de como podemos aprender o ser passa pela dúvida cética retomada por Hume, respondida por Kant e que influenciou a ontologia de Heidegger a ponto de retomar a crítica dos antigos a Platão.

Como objetos da razão, isto é, da investigação humana, as associações de idéias classificam-se em relação de ideias e relação de fatos. As primeiras correspondem às ciências matemáticas, cujas ideias, imediatamente perceptíveis, são claras e distintas. Suas proposições, por isso, são demonstradas pela simples operação do pensamento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo.

Outro é o caso da relação de fatos, a que correspondem todas as associações de ideias por causalidade. Aqui, o que conta não é o encadeamento lógico das ideias, mas a experiência: quem nunca tenha sofrido um ferimento não poderá jamais lhe associar a idéia de dor, pois na idéia de ferimento não há nada que conduza racional e necessariamente à de dor. Causa e efeito são eventos distintos e não há nenhum termo intermediário que os una em uma relação necessária; cada vez que algo nos feriu tivemos também a impressão de dor. No entanto temos certeza dessa relação de causa e efeito, e, mais do que isso, também prevemos que o ferimento sempre será - como sempre foi - a causa da dor. O que autoriza essa previsão?

Mais: como sempre, o sol nasceu hoje; amanhã também nascerá. Para Hume, essa certeza não se fundamenta em nenhum raciocínio ou demonstração, tampouco em intuição, isto é, em todas as operações mentais tradicionalmente admitidas como únicas válidas para o verdadeiro conhecimento racional. E o que dizer então dessa certeza sobre o futuro sem dele nem sequer ter experiência?

Ora, como o homem se faz e constrói um sentido na existência não há certeza previa. A certeza só pode ser uma crença. Vimos o sol nascer ontem e hoje, e disso formamos a crença? Para Hume, a resposta é apenas uma: por repetição de experiências semelhantes, isto é, por hábito (ou costume). Habitamo-nos a sentir dor quando nos ferimos e acreditamos que o mesmo ocorre com todas as afirmações sobre relações de fato, que constituem as ciências da natureza.

Visto que todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo de entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do costume. Utilizando este termo, não supomos ter dado a razão última de tal propensão. Indicamos apenas um princípio da natureza humana, que é universalmente reconhecido e bem conhecido por seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações mais longe e nem aspiramos dar a causa desta causa; porém, devemos contentar-nos com que o costume é o último princípio que podemos assinalar em todas as nossas conclusões derivadas da experiência (HUME, 2000: p.61).

O ceticismo torna-se inevitável: o conhecimento científico, que sempre pretendeu guiar-se pela razão e pela evidência da intuição e da demonstração para estabelecer relações de causa e efeito, tem bases não racionais, como a crença e o hábito.

O que Hume diz é que somente existe nossa experiência de que uma coisa segue outra, que os padrões de uma experiência passada se repetem e dão a ilusão de causa e efeito, e simplesmente porque A foi seguido de B, tomo A como causa necessária de B.

Hume diz que há uma probabilidade que resulta de uma superioridade de possibilidades a favor de uma das partes e, à medida que a superioridade aumenta, exercendo as possibilidades opostas, recebe um aumento proporcional gerando maior grau e crença. Para isso Hume dá o seguinte exemplo: se um dado fosse marcado com um algarismo em quatro faces e com outro algarismo nas restantes seria mais provável que saísse uma das quatro do que das duas. Embora não haja tal coisa como acaso no mundo, nossa ignorância da causa real de

qualquer evento tem igual influência sobre o entendimento gerado equivalente tipo de crença ou opinião (HUME, 2000: p. 71).

Todavia se mil faces fossem marcadas idênticas e apenas uma fosse diferente a probabilidade seria maior. Com a probabilidade das causas ocorre o mesmo que com a dos acasos. Há algumas causas que são inteiramente uniformes e constantes na produção de determinado efeito e não apresentam nenhum exemplo de falha ou irregularidade em seu procedimento. Por exemplo: o fogo tem sempre queimado e asfixiado a todo ser humano.

Hume também afirma que há, contudo, outras causas que têm sido consideradas irregulares e incertas. Por exemplo: o ruibarbo (planta medicinal) nem sempre tem se mostrado purgativo as todas as pessoas que o tomam. Os filósofos não atribuem esta falha (quando a causa deixa de produzir seu efeito habitual) a uma irregularidade da natureza, pelo contrário, supõem que algumas causas desconhecidas, situadas na estrutura dos elementos, têm impedido a operação.

Hume afirma que ficará satisfeito se os filósofos virem quão deficiente são todas as teorias vigentes quando discorrem sobre objetos tão curiosos e sublimes. Este texto procura destacar definição de gosto enfatizando as concepções de arte. Por isso Hume entende que o gosto é uma questão de hábito, ou seja, varia conforme a realidade vivida. Não há, portanto nenhuma definição metafísica de arte.

Desta maneira o autor entende que é importante destacar qual é a definição de beleza, o que se entende por sentimento e quais os padrões de beleza estabelecidos na sociedade? Portanto, o autor procura destacar de modo profundo e objetivo a importância da compreensão do conceito de gosto na formulação dos juízos acerca da beleza.

Partindo de HUME, “mesmo os homens de poucos conhecimentos são capazes de notar as diferenças de gosto dentro do estreito círculo de suas

relações, inclusive entre pessoas que foram educadas sob o mesmo governo e quem desde cedo foram inculcados os mesmos preconceitos” (HUME, 1973: p.315).

Deste modo, há diferentes concepções de gosto que implicam em diferentes entendimentos acerca do juízo sobre o belo. Nesta perspectiva existe uma contraditoriedade entre esses gostos na história.

Na Grécia antiga muitos debateram o tema do belo e sua relação com o ser. Mas foi Aristóteles que colocou uma proximidade muito grande entre o ser e a beleza. A realidade do mundo empírico que se aproxima do belo e da verdade última do primeiro motor demonstram como o caminho do ser é voltar a perfeição.

Se olharmos a realidade mais de perto a realidade histórica se mostrar ainda mais controversa e desafiadora. Segundo o autor “aqueles para quem a moral depende mais do sentimento do que da razão tendem a englobar a ética na primeira observação, sustentando que em todas as questões respeitantes à conduta e aos costumes as diferenças entre os homens são maiores na realidade do que à primeira vista podem parecer” (HUME, 1973: p.315). Contudo, universalizar tal preceito implica em desconsiderar a diversa quantidade de gostos existente.

Assim, “é natural que procuremos encontrar um padrão de gosto, uma regra capaz de conciliar as diversas opiniões dos homens, pelo menos uma decisão reconhecida, aprovando uma opinião e condenando outra” (HUME, 1973: p. 316). Porém, esta busca nos parece um tanto difícil dada à multiplicidade de gostos existentes.

Existe uma Filosofia que distingue sentimento de julgamento e por isso impede de alcançar intento em nossa tarefa. “O sentimento está sempre certo – porque o sentimento não tem outro referente senão ele mesmo, e sempre real, quando alguém tem consciência dele” (HUME, 1973: p.316). Por isso, um sentimento somente pode ocorrer quando da conformidade entre ele à realidade. Portanto, não existe beleza em objeto a beleza é subjetiva.

Os indivíduos percebem a beleza de modo distinto, por isso “ beleza não é uma qualidade das próprias coisas, existe apenas no espírito que as contempla, e cada espírito percebe uma beleza diferente” (HUME, 1973: p.316). Por conseguinte tentar estabelecer uma beleza real ou uma deformidade real é infrutífero na mesma proporção de determinar uma doçura real ou um amargor real.

O fundamento da composição artística é a experiência, portanto não pode ser dado a priori e nem confundida com uma conclusão abstrata do entendimento. É neste aspecto que Heidegger coloca o problema da busca de Deus. É o artista ou o poeta que mais se aproximam de Deus.

Mas, embora todas as regras gerais da arte assentem unicamente na experiência e na observação dos sentimentos comuns da natureza humana, não devemos supor que, em todos os casos, os homens sintam de maneira conforme a essas regras. Estas emoções mais sutis do espírito são de natureza delicada e frágil, precisam do concurso de grande numero de circunstancias favoráveis para fazê-las funcionar de maneira fácil e exata, segundo seus princípios gerais e estabelecidos (HUME, 1973: p. 317).

Desta forma, toda definição de beleza depende da delicadeza de espírito e do contexto existente, bem como momento e lugar adequado. Por isso, é indispensável “uma perfeita serenidade de espírito, concentração de pensamento, a devida atenção ao objeto: se faltar qualquer dessas circunstancias, nosso experimento será falacioso e seremos incapazes de avaliar a católica e universal beleza” (HUME, 1973: p.317). Isto é, a dificuldade para relacionar sentimento e forma, portanto a delicadeza, que é a sensibilidade às emoções mais sutis com o sentido da arte.

Deste modo, “uma causa evidente em razão da qual muitos não experimentam o devido sentimento de beleza é a falta daquela delicadeza de imaginação que é necessária para se ser sensível àquelas emoções mais sutis” (HUME, 1973: p. 318).

No entender de HUME “a capacidade de perceber de maneira mais exata os objetos mais diminutos, sem permitir que nada escape à atenção e à observação, é reconhecida como a perfeição de cada um dos sentimentos e faculdades” (HUME, 1973: p.319). Assim, a sensibilidade consiste em perceber a variação das pequenas diferenças de paladar, “de maneira semelhante, a rápida e aguda percepção de beleza deve ser a perfeição de nosso gosto mental, nenhum homem pode sentir-se satisfeito consigo mesmo se suspeitar que lhe passou despercebida qualquer excelência ou deficiência de um discurso”.

É essa capacidade de percepção que torna o ser humano mais nobre, ou seja, “a delicadeza do gosto pelo espírito ou pela beleza será sempre uma qualidade desejável, porque é a fonte de todos os mais finos e inocentes prazeres de que é suscetível da natureza humana” (HUME, 1973: p. 319). Portanto, a maneira de ser aprovado é seguir os costumes estabelecidos pelas nações. Contudo, é na prática das artes que se verifica grande qualidade e delicadeza.

Portanto, HUME entende que a prática é indispensável para o bom exercício da arte e a compreensão da beleza. Com efeito procura eliminar todo o tipo de pré-conceito e definição a priori de arte e beleza, o hábito se sobrepõe a tudo isso.

Embora haja uma distinção substancial entre Hume e Heidegger o conceito de hábito de Hume, criticado por Kant, serve para a empiria pensar a forma como a religião se comporta e como o homem constrói sentido nesta existência. Logo, o ceticismo metodológico serve para chegarmos há uma verdade provisória sobre o ser. O ser é e o que pode se fazer como sentido de ser.

Heidegger aproxima o artista de Deus, pois ele usa uma linguagem íntima, distinta, diferente da filosófica, que é limitada e como Hume muito bem aponta fica presa ao gosto particular.

## **V- Heidegger e Fichte.**

Colocar Fichte no debate pode parecer um tanto desproporcional, mas refletirmos um pouco para o conjunto da obra de Heidegger notaremos que ele rejeita todo tipo de doutrina a priori e universal, não para cair no existencialismo de Sartre, mas para buscar o ser em sua última instância. Assim, debater com Fichte é colocar em pauta a fragilidade do romantismo e da ciência em geral para explicar Deus.

J. G. Fichte (1762-1814), nascido em Rammenau, na Saxônia no ano de 1762, proveniente de uma família modesta ele era o primeiro de oito irmãos. Sempre se orgulhou de sua origem popular e camponesa. Menino muito inteligente e de memória notável, ingressou no ginásio de Pforta, porém devido a sua condição precária no campo financeiro esse período é muito difícil. Consegue ingressar na universidade de Jena em 1780, porém os proventos financeiros da família eram muito restritos o que o obrigava a lecionar aulas particulares para conseguir sobreviver.

No entanto, em 1790 ocorreu um fato que mudaria totalmente a vida de Fichte. Porque um estudante lhe pediu aulas particulares sobre Kant obrigado a estudar Kant, Fichte dedicou-se por inteiro a análise da obra do pequeno grande homem de Königsberg, cujo pensamento era desconhecido para ele até então. Esse foi o período mais feliz de sua vida porque a afirmação kantiana acerca da

liberdade o arrebatou de tal maneira que ficou muito entusiasmado, mas o que lhe aprouvera melhor fora a filosofia moral de Kant.

Os escritos filosóficos de Fichte não são de fácil compreensão por isso o autor escreveu alguns textos dedicados aos leigos. Um desses textos é de 1797 e se intitulava *Primeira introdução à doutrina da ciência*. Esse escrito parece muito importante porque ilustra as origens éticas do pensamento de Fichte, e indica as ilações que ele extraiu daquela afirmação da liberdade que encontrou em Kant e que tanto o impressionara.

Por meio desta introdução procuramos apresentar o pensamento fichtiano para indicar os motivos obscuros que estão escondidos nas abstrações *da doutrina da ciência*.

Segundo o autor, não podemos inferir algo que tenha apenas o caráter especulativo sem poder existir de modo efetivo. Por isso, a doutrina da ciência não é algo que existe de maneira independente de nós. Muito pelo contrário, é algo que só pode existir e ser produzido pela liberdade de nosso espírito, atuando segundo uma direção determinada, caso essa liberdade de espírito exista.

Deste modo, a doutrina da ciência deve ser uma ciência da ciência em geral. Toda a ciência possível tem um princípio, que não pode ser demonstrado no seu interior, mas tende ser posto anteriormente, ou seja, deve ser verdadeiro antecipadamente. Com isso, a doutrina da ciência tem duas coisas à fazer: fundar a possibilidade dos princípios em geral, ou seja, mostrar como, em que medida, sob que condições e talvez em que graus algo pode ser certo e o que quer dizer ser certo. A segunda coisa a fazer é demonstrar em particular os princípios de todas as ciências possíveis, porque esse princípio não pode ser demonstrado no interior delas mesmas.

Toda ciência, que não seja uma única proposição, possui forma sistemática. Ou seja, um sistema é fundamentado no EU, e por isso possui decorrências necessárias, não podendo existir nada que esteja concatenado fora

do sistema. Deste modo, recai sobre a doutrina da ciência universal a incumbência de fundar a forma sistemática de todas as ciências possíveis.

A doutrina da ciência é uma ciência, por isso ela deve ter um princípio que não pode ser demonstrado. Essa proposição ou princípio é certa e não pode ser superada por nenhuma outra proposição. Portanto, esta proposição que fundamenta a doutrina da ciência acompanha todo o saber, está contida em todo saber, e todo saber a pressupõe.

A doutrina da ciência deve ter uma forma sistemática própria. Por conseguinte a doutrina da ciência deve ter a sua própria forma e deve fundá-la em si mesma.

Para elucidar o que afirmamos tomamos como exemplo o ouro, ou seja, quando dissemos que o ouro é um corpo, nesta expressão está pressuposta a existência de um conteúdo e de uma forma.

Portanto, nenhuma proposição pode ser verdadeira sem conteúdo ou sem forma. Ou seja, tem de haver algo de que se sabe algo e algo que se sabe desse algo. Portanto, toda a proposição da doutrina da ciência tende ter conteúdo e forma. Deste modo, várias podem ser as proposições, mas apenas um é o princípio da doutrina da ciência, ou seja, o próprio EU. Por isso, o princípio deve ser um só, pois se fosse mais de um perderia a sua identidade e A não seria mais igual aA.

Caso haja várias proposições na doutrina da ciência, então todas as proposições devem ser determinadas enquanto forma e conteúdo, pelo princípio fundamental. Portanto, a doutrina da ciência determina por si mesma, a forma de seu todo.

A doutrina da ciência tem validade necessária para o seu conteúdo, porque o princípio absolutamente primeiro é imediatamente certo, ou seja, sua forma só caminha para o seu conteúdo e seu conteúdo somente caminha para sua forma.

No entanto, não basta a doutrina da ciência dar um fundamento para si mesma. Ela deve conceder um fundamento à todas as ciências possíveis, e garantir, além da forma, a validade dessa forma.

Segundo Fichte, se nossa proposição é correta e há um princípio absolutamente primeiro de todo o saber, o conteúdo dessa proposição fundamental teria de ser aquele que contivesse, em si todo o conteúdo possível, mas por sua vez não estivesse contido em nenhum outro conteúdo. Ou seja, seria o conteúdo puro e simplesmente, o conteúdo absoluto.

Pressupor a existência da doutrina da ciência é pressupor que no saber humano há efetivamente um sistema. Desta forma, é possível demonstrar que existe um princípio absoluto da doutrina da ciência .

Mas se indagarmos sobre o fundamento do saber humano percebemos a sua fragilidade. Porque as certezas obtidas sempre são muito precárias.

Deste modo, caso não tenhamos uma certeza o nosso conhecimento não passaria de uma concha de retalhos. Ou seja, diariamente teríamos de esperar que se manifeste uma nova verdade inata. E por isso não seria necessário um fundamento único da doutrina da ciência.

No entanto, se é, como afirmamos, necessário um fundamento único para as ciências em geral, todas elas devem estar firmadas em um único elo comum, que se sustenta por sua própria força e o próprio sistema.

Por tudo isso, não é possível afirmar que tal sistema ou princípio não existe porque não foi encontrado. Isto seria uma arrogância tamanha que nem mereceria refutação. Portanto, um princípio que só existe por si mesmo é que pode fundamentar o saber no EU. Por conseguinte pode derivar um sistema verdadeiro e coerente. Desta forma o saber é sistemático porque se funda no próprio EU. Ou seja, o EU é o primeiro e único saber de todas as ciências. Com isso, a doutrina da ciência é o fundamento da lógica. Portanto, conteúdo e forma estão juntos e no

caso específico da lógica a forma é o próprio conteúdo dela. Por causa disso ela é uma ciência particular que se preocupa com a forma do saber.

Deste modo, a fenomenologia da vida Religiosa de Heidegger quer evidenciar a vivência da fé nos seres individuais e na busca última da revelação conforme muito bem aponta nas cartas que ele comenta no texto.

Nem o ceticismo de Hume e tampouco o idealismo de Fichte podem colocar sombra sobre sua crítica à ontoteologia que Heidegger funda em Parmênides apontando a distinção entre ser e Deus. Logo, a fenomenologia da religião ganha espaço e desenvolve em terreno fértil, embora a academia a acuse de falta de objeto.

A religião<sup>52</sup> vista como um modo para revelar Deus coloca o homem mais perto da verdade. A crítica dura de Heidegger ao Cristianismo de sua época é plenamente compreensível se consideramos que toda a teologia fundada no ser põe o homem na prisão das coisas. Ao estar preso ao ente permanecemos totalmente alijados da busca pelo ser e sua verdade última.

---

<sup>52</sup> Entendida como prática da Fé, para ver a controvérsia em MORA a religião pode ser entendida de duas maneiras *religio*, *religare* que podemos chamar de religar, vincular; e a outra de Cícero, denominamos de *religiosus*, ser escrupuloso. (MORA, Tomo IV. p. 2506-2508).

## Capítulo. IV.

### I- A ontologia em Heidegger

A ontologia<sup>53</sup> busca o ser e este caminho percorrido por toda a filosofia de Heidegger, e embora muitos comentadores entendessem que há uma divisão em seu pensamento não entendemos que haja. Sua busca desde os textos da juventude se direciona a tentativa de explicar o ser e para tanto retoma Parmênides.

Parmênides em seu poema aponta o caminho do conhecimento e caminho da sabedoria. O caminho do conhecimento confere a possibilidade do homem ser levado no caminho da verdade, ou seja, no caminho do ser em sua completude, da essência do ser.

Já no caminho da sabedoria o homem é levado a ser sábio um tipo de conhecimento que é diferente da *επιστημη*, ou seja, dá um passo muito mais longo e mais próximo da verdade da vida. Este modo é próprio do filósofo que propõem um modo de vida evive segundo este modo.

Esse caminho do ser foi confundido em toda a história da teologia cristã permitindo se pensar o ateísmo de dentro para fora, ou seja, ficamos com o ser

---

<sup>53</sup> Ontologia significa a busca do ser, ou a parte da filosofia que estuda o ser, para Aristóteles é a filosofia primeira (MORA, Tomo III: p. 2144-2149).

Tomas de Aquino, mas quando ele é questionado pelo pensamento moderno colocamos Deus de lado e afirmamos que a busca do ser é laica.

Heidegger aponta que o problema é justamente pensar que o ser nos leva a Deus, pois o que notamos é que o ser nos leva ao ateísmo irremediavelmente. Logo, para evitarmos o ateísmo precisamos partir desde Parmênides e distinguir a busca de Deus da busca do Ser. Em termos mais clara busca do ser é um caminho filosófico e a busca de Deus é uma busca Teológica sem afirmar o ser.

## **II-O argumento ontológico e Heidegger.**

Abusca da por Deus é um caminho da filosofia desde seus primórdios e isto lhe impõe uma condenação necessária de optar afirmar ou não sua existência. O argumento ontológico para a existência de Deus tem uma longa história. Ele foi proposto inicialmente por Santo Anselmo de Canterbury (c. 1033–1109). Nascido no Vale de Aosta na Itália, de família nobre; depois de uma vida um tanto “livre”,

Anselmo converteu-se, fazendo-se monge beneditino aos 27 anos de idade; eleito Abade do Mosteiro com cerca de 46 anos. Como na época a Europa era, sob certos aspectos, “uma coisa só”, foi parar na Inglaterra e feito Arcebispo de Carterbury, Primaz na Inglaterra. Ele sofreu perseguições do Rei, tendo sido exilado duas vezes. Tinha uma excelente cabeça filosófica e é considerado o fundador do Escolasticismo, que tem sido a filosofia e teologia dominantes na Igreja a partir do século XII, com períodos de apogeu e declínio.

É, sem dúvida alguma, um dos grandes doutores da Igreja; o Papa João Paulo II, o colocou ao lado de São Tomás de Aquino e São Boaventura como os três maiores da Idade Média. Segundo alguns, o argumento ontológico foi elaborado primeiramente por Avicenna da Persia (Ibn Sina, falecido em 1037); esta é a posição de [4, p. 24] e [5]. Mas é discutido se o argumento dele foi de fato equivalente ao argumento ontológico. O argumento ontológico foi apresentado por Santo Anselmo nos capítulos II e III do seu texto

“Proslogium”, escrito em 1077 - 1078. A questão acerca do sentido da existência de Deus nos mostra como Anselmo leva o homem a refletir sobre seu ser.

Assim se exprime ele no capítulo II em forma de oração: “Efetivamente nós cremos que Vóssois um ser maior do que qualquer outro que possamos conceber

e, portanto não pode existir somente no entendimento”. (ANSELMO) Com efeito, suponha que ele exista somente no entendimento; mas ele pode ser concebido como existindo também na realidade, que é mais, um ser maior.

Portanto não há dúvida que existe um ser que é maior que qualquer outro que possa ser concebido e que existe tanto no nosso entendimento como na realidade. Observo que o termo “maior” que Santo Anselmo usa, não deve, claramente, se referir a algo espacial, mas se trata de maior na ordem do ser. (Poderíamos talvez, entendendo-a bem, usar a palavra “grandeza” para caracterizar o que Santo Anselmo chama de “grande”). Ou seja, um ser é tanto maior, quanto “mais de ser” ele tem. Ou ainda, um ser é maior que outro se ele for mais perfeito. Assim, neste sentido, o ser humano é “maior” que qualquer planta.

E continua Santo Anselmo no capítulo III: “e ele existe tão certamente que não pode ser concebido como não existindo. Com efeito, é possível conceber um ser que não pode não existir este ser é maior do que qualquer outro ser que pode ser concebido como não existente.

Portanto se o ser que é maior que qualquer outro que possamos conceber, puder ser concebido como não existindo, ele não será o ser que é maior que qualquer outro que possa ser concebido. Gaunilo de Marmoutiers foi um monge beneditino, contemporâneo de Santo Anselmo.

O argumento dele é também o daqueles que afirmam que se pode provar a existência de qualquer coisa com a ideia de ser mais perfeito. Assim, Gaunilo construiu um argumento para provar a existência de uma ilha perfeita. Como podemos conceber a ideia da mais perfeita das ilhas, então ela existiria. Mas como notado em, o problema com o arrazoado de Gaunilo é o conceito de “perfeito”. Com efeito, não há consenso sobre em que consista uma ilha perfeita: clima tropical, ou pelo contrário, temperado? deserta ou habitada? E assim, por diante. Outra objeção ao argumento de Gaunilo é o próprio uso “perfeito” a uma ilha: por definição, uma ilha é uma terra cercada de água por todos os lados. E só! Então, neste sentido, qualquer ilha é perfeita.

Narealidade, Anselmo trata de um ser necessário e isto basta para refutar Gaunilo, porque nenhum ser de nossa experiência no dia a dia é necessário. Só existe um! São Tomás e Kant argumentaram que não se pode confundir a existência no mundo das ideias com a existência no mundo real, estaríamos confundindo o mundo real com o mundo mental (Kant, 2005:p. 29).

São Tomás (1225 – 1274) textualmente: “talvez quem ouve o nome “Deus”, não entenda que se trate de algo que não possa ser pensado maior, pois alguns acreditaram que Deus fosse um corpo. Mas mesmo que todos entendam que este nome “Deus” signifique algo que não pode ser pensado maior, isto não significa que entendam que o que é significado por este nome exista na realidade, mas somente na apreensão da inteligência.

Esta é, pelo que me consta, a única refutação de São Tomás de Aquino ao argumento ontológico, notando que ele não menciona –certamente por respeito – o nome de Santo Anselmo. (Mas é bem possível que ele tenha voltado de passagem e brevemente ao ponto em outros dos seus textos). Ele é incisivo, mas não creio que seja definitivo. Como veremos, a sua “quarta via” para chegar à existência de Deus é bem próxima do argumento ontológico.

Estas vias estabelecidas para a busca e conhecimento de Deus parecem para Heidegger provas somente retóricas e postulam um problema de ordem ontológica já colocado em discussão no cap I, isto é a confusão entre ser e Deus.

Embora pareça difícil devemos retomar a Leibniz para pensar a seqüência lógica e ontológica de modo a permitir o esclarecimento do problema de Deus.

Leibniz (1646 – 1716). Inteligência universal, dos maiores filósofos do ocidente, Leibniz é considerado muito comumente como um dos três maiores lógicos de todos os tempos, juntamente com Aristóteles e Kurt Gödel. (E é de notar que dentre os três, dois esposaram o argumento ontológico, o próprio Leibniz e

Gödel). Para Leibniz, o ser perfeito é, por definição, aquele que tem todos os predicados positivos e somente estes predicados. Para um conceito ser possível, ele não pode conter contradições internas. Mas se o conceito de ser perfeito contém somente predicados positivos, é impossível derivar dele alguma contradição interna.

Logo, não há contradição interna em Deus, sua perfeição já diz tudo sobre a sua coerência lógica. Mas, diz ele, a existência é um predicado positivo e, portanto, o ser perfeito existe necessariamente. Como em todas as formas de argumento ontológico, esta depende da convicção platônica que os conceitos universais são anteriores e mais reais que suas instâncias particulares.

Deus é o conceito supremo no qual a essência e a existência coincidem e é a fonte não somente dos conceitos subordinados, mas dos seres existentes contingentes. Kant pensou que havia liquidado com o argumento ontológico, ao verificar que a existência não é um predicado. Mas Leibniz não teria discordado dele a não ser neste caso (Deus).

Deus é aquilo que inclui todas as perfeições, ou o maior possível dos seres, também inclui a existência na sua essência, visto que a existência é uma das perfeições: de outra forma, algo poderia ser acrescentado ao que é perfeito. Eu estou a meio caminho entre aqueles que consideram o argumento um sofisma e aqueles que consideram o argumento uma prova perfeita. Ou seja, concordamos que seja uma prova, mas discordamos que ela seja perfeita, porque supõe tacitamente que Deus, ou o ser perfeito, é possível. Se este ponto fosse provado também – como deveria ser – poder-se-ia dizer que a existência de Deus teria sido provada geometricamente a priori.

Pode-se dizer que esta prova é digna de consideração e tem, por assim dizer, uma validade anterior: Por que todo ser deve ser considerado possível enquanto sua impossibilidade não for provada. Heidegger não nega a existência de Deus, nem acredita nela; na sua metodologia fenomenológica, ele suspende a ideia de Deus. Ele não é um agnóstico, tampouco um crente. Não é um agnóstico

porque ele não concebe um Deus possível e improvável de tal modo que seria impossível negar-lhe o ser, mas que também seria impossível provar-lhe isso, forçando o aparecimento do agnosticismo.

Não é um crente porque não pauta a sua vida pela dinâmica do sagrado. O que Heidegger faz é tratar a questão de Deus por um outro viés. Por isso ele não se enquadra nem como ateu, nem como crente. Sua filosofia vai para além do teísmo e do ateísmo.

E, isso se dá assim em Heidegger porque ele elabora uma ontologia fundamental, que busca cavar por baixo da velha metafísica, expondo suas raízes e apontando seus problemas. Por isso a pergunta sobre o que é o ser? Ele só pode responder: “é ele mesmo” Qualquer coisa menos que isso transforma o ser em ente. E o “o ser é mais amplo que todo ente.”

Essa radicalidade ontológica leva inevitavelmente a discussão sobre Deus para outro lugar. É por isso que mais adiante, nesta mesma obra, Heidegger pode escrever que “não é apenas apressado, mas já falso no modo de proceder, afirmar que a interpretação da essência do homem, a partir da relação desta essência com a verdade do ser, é ateísmo.” Por outro lado, também não se pode falar em teísmo, conforme ele mesmo assevera: “Todavia, com esta indicação não se quer já ter decidido, de maneira alguma, pelo teísmo.” (Heidegger, 2002: p. 112).

É por isso que se pode argumentar que essa ontologia fundamental não pode ser nem teísta, nem ateu. “Isso, porém, não levado por uma atitude de indiferença, mas por respeito aos limites, postos ao pensar enquanto pensar, e isto através daquilo que se lhe dá a pensar pela verdade do ser.

A questão de Deus está, para Heidegger, num contexto mais amplo que o da ontologia. Ela está relacionada à problemática da história do esquecimento do ser, à ilusão da metafísica tradicional. Por isso, conforme afirma Perotti, “nem teísmo nem ateísmo preocupam Heidegger; ele tem superado ambas as posições metafísicas.” Heidegger baseia a reversão da problemática sobre Deus na sua

ontologia radical, denominada por ele mesmo de ontologia fundamental, que acompanhando e completando

Kant afirma que “é impossível um conceito unitário de ser, um conceito universal de ser.” Ademais, uma vez que “o ser foge do alcance do conhecer,” que ele está sempre além, ele não pode ser coisificado.

Esse é o grito de Heidegger contra a metafísica tradicional que viveu iludido pensando estar abordando o ser, quando na verdade estava falando do ente. Na ontologia heideggeriana, fica claro que o problema estava em atribuir qualidade ôntica do ser, sendo que o “ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança doente” (Heidegger). Inclusive, para ele a “metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem mesmo a suscita como questão... Ela visa o ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente.”

No curso desse pensamento, vê-se unida ao ser como presença a dimensão grega de causalidade, na qual mais tarde é inscrita a concepção bíblica de criação. Onde o ser como ato puro, sumo ente, perfeição absoluta e verdade suprema, a que se dá o nome de Deus. Em seguida, com o triunfo da metafísica subjetiva, os atributos que eram dados ao Deus criador passam ao eu puro, como fonte última do conhecer. Assim, o sumo ente, definido anteriormente como Deus e depois como eu puro, permanece no âmbito do pensamento que representa e, portanto, sob o poder das categorias lógicas. (HEIDEGGER, 2010:p 304).

Heidegger chega a essas conclusões após se colocar a seguinte questão: “de onde se origina a essencial constituição onto-teo-lógica da metafísica? Essa questão, por suavidade, leva à outra mais fundamental: “como entra o Deus na filosofia?” Para chegar às respostas, Heidegger lança mão da noção de passo de volta em filosofia.

Este passo anterior faz da reflexão filosófica preparatória e capaz de ser a ideia de que o passo de volta está relacionado ao apontamento do impensado, a partir do qual o que foi pensado “recebeu o seu espaço essencial”. Por isso, para

ele, o passo de volta “aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada.”

Diante disso, seu pensamento aponta para o fato de que “a diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica.”

Assim, o passo de volta se torna necessário porque ele permitirá o movimento para dentro do âmago da metafísica, sem, contudo movimentar-se dentro da metafísica.

Para Heidegger é importante essa problematização porque a metafísica se tornou teologia na medida em que permitiu a entrada de Deus para dentro da filosofia. Por isso, inclusive, é possível afirmar que a “metafísica é onto-teo-logia”.

Pöeggeler sintetiza bem a ideia de Heidegger sobre como Deus entra na filosofia: Ela (a metafísica) pensa o ente na sua totalidade conforme seu ser, pensa este ser platonicamente como ‘ideia’, modernamente como representação de objetos e, finalmente, como a vontade de poder.

Assim a metafísica é a doutrina do ser do ente, ontologia. Essa ontologia aceita como evidente, para o fundamento do ser, a presença constante. O ente pode ser fundado no ser como presença constante e, por isso, também disponível. Mas o ser mesmo precisa de fundamento, para que possa ser o ser constantemente presente. Assim, a metafísica procura aquele ente que, de modo especial, preenche a exigência da presença constante.

Heidegger não faz uma procura metafísica, sua busca é ontológica, pois não procura explicar o ser pelo ente como a metafísica tradicional o faz. A busca ontológica procura o ser pelo ser.

Ela encontra esse ente no divino subsistente em si, no ‘theion’. Com isso, a metafísica não é só fundamentação do ente no ser, mas também fundamentação do ser no ente supremo, no ‘*theion*’, portanto, teologia.

Pelo fato de representar o ente enquanto ente é a metafísica em sua unidade destas duas concepções de verdade do ente, no sentido geral e do supremo. De acordo com sua essência ela é, simultaneamente, ontologia no sentido mais restrito e teologia. A essência ontoteológica da filosofia propriamente deve estar sem dúvida, fundada no modo como lhe chega ao aberto o  $\hat{\nu}$ , a saber, enquanto  $\hat{\nu}$ .

O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica ter sido assumida mais tarde pela teologia eclesial do cristianismo e ter sido por ela transformada. O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a Antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a teologia cristã se apoderar da filosofia grega. “Deus entra na filosofia como uma exigência lógica. O pensamento exige um fundamento, e cria o fundamento para o ser que, por sua vez, sustenta os entes na sua presença.”

Mas Heidegger “critica a entrada de Deus como exigência lógica na Filosofia porque, ou o ser é transcendental e, portanto, é seu próprio fundamento, e assim teremos uma autêntica ontologia, ou o ser é transcendente que funda o transcendental, tirando-lhe seu conteúdo e entificando-o, e teremos uma teologia.”

A análise fenomenológica da religião é importante e pertinente em face do fenômeno da pós-modernidade, que, paradoxalmente, reflete o antropocentrismo e o cientificismo da modernidade e o redimensionamento da religião, e não propriamente sua negação. Isso significa que, mesmo que se tenha afirmado a “morte de Deus” (NIETZSCHE, 1993), o caráter meramente antropológico da religião (FEUERBACH, 1994) e a sua vertente alienadora (ARON, 2003), a religião continua sendo concebida como um fenômeno experimentado pelo homem do século XXI.

Não se trata, porém, de um fenômeno que apenas confirma uma ou todas as afirmações negativas acima, mas que também afirma de modo novo a experiência religiosa como intrínseca e – quiçá – necessária ao homem (GONÇALVES, 2011).

Diversas pesquisas científicas confirmam que a religião continua a ser um fenômeno experimentado pelo homem, em suas diversas culturas e formas sociais de representação, apresentando com clarividência o dinamismo histórico que o qualifica como fenômeno. Por isso, as instituições religiosas, por mais rigorosas que sejam em suas regras e prescrições morais e dogmáticas, não conseguem abordar a totalidade da experiência religiosa que o homem pós-moderno vivencia.

Ao contrário, quanto mais tentam controlar, mais ainda há a possibilidade de emergências de formas novas de experimentar a religião. Isso significa que “a abordagem institucional ou de uma teologia apologética, que se constitui somente em torno de uma formulação de fé exclusiva, não é suficiente para compreender o fenômeno religioso” (CAMURÇA, 2008: p. 49).

A fenomenologia hermenêutica formulada por Heidegger tem seu ápice na expressão *Faktische Lebenserfahrung*, elaborada nos primórdios de sua obra. Essa formulação não está isenta da ocupação com questões religiosas por parte do Heidegger, especialmente por esse filósofo ter estudado filosofia e teologia com jesuítas, apreendendo o neotomismo, e ter desenvolvido sua livre-docência sobre Duns Scotus, excelente pensador cristão do período medieval (HEIDEGGER, 1978: p. 118).

Heidegger preocupou-se com a história do ser, tomada da metafísica clássica, para quem atribuiu o esquecimento do ser e o aprimoramento do ente. Além disso, Heidegger preocupou-se com a história do ser tomada da metafísica clássica, para a qual atribuiu o esquecimento do ser e o aprimoramento do ente, principalmente do ente supremo – Deus.

Preocupou-se, também, com o neokantismo que surgia com densidade messiânica na história da filosofia moderna e recebeu influência de Edmund Husserl, considerado o pai da fenomenologia contemporânea, de quem herdou a concepção de fenomenologia como “acesso às coisas mesmas” e a noção categorial de “intencionalidade” (MAC DOWEL, 1993: p. 08).

A filosofia da existência formulada por Soren Kierkegaard serviu-lhe para inferir ôntica e ontologicamente a caracterização da existência. Verifica-se, ainda, a influência da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher e de Wilhelm Dilthey, dos quais herdou respectivamente a articulação, na análise textual, entre gramática e psicologia e a concepção de história como Erlebnis, experiência de vida vivida, propiciando que a hermenêutica deixasse de ser concebida como mera interpretação gramatical de textos clássicos, para se configurar como epistemologia da compreensão e da interpretação de textos e de eventos, marcados pela historicidade humana (PÖGGELER, 1986: p. 37).

Essas influências em Heidegger são acompanhadas pela ideia grega de *aletheia* desde os primórdios de sua ocupação com a questão do ser, especificamente na construção da história do ser, levando-o à sua inquietação em relação à metafísica e à necessidade de construir uma nova ontologia identificada com a fenomenologia.

A despeito de Heidegger ter elaborado a modo próprio sua visão filosófica a respeito de *aletheia* no momento em que se encontrava na “viragem”, não há dúvidas de que se apropriou dela desde os primórdios.

Inclusivo desenvolvimento de sua fenomenologia hermenêutica da facticidade e (GADAMER, 2007). A *aletheia*, para os gregos antigos, exprimia o vigor do Pensamento que simultaneamente encobre e descobre, propiciando a abertura do pensamento ao que está velado e imbuído da possibilidade de desvelamento.

Assim, ao se preocupar com a história do ser e, por conseguinte, constatar o esquecimento do ser, Heidegger relacionou a *aletheia* com a *lethe*, estabelecendo a relação entre desvelamento e velamento, evidenciando que o ser estabelece uma relação com o ente, mediante a efetividade do existenciário da existência, apresentando-se no mundo como abertura e possibilidade. Mas, para que o desvelamento que possibilita a abertura se efetive, torna-se necessário um movimento de retração que denota a historicidade do ser, manifestada na existência do ente, concebida como *Dasein*, cuja consistência teórica encontra sua maturidade na obra *Sein und Zeit* (HEIDEGGER, 1977) quando desenvolve sua análise existencial (STEIN, 2001).

No primeiro curso são encontrados dois textos, um referente ao significado da fenomenologia ou filosofia da religião na era contemporânea e outro sobre a efetividade da *faktische Lebenserfahrung* na compreensão da vida religiosa das comunidades cristãs de algumas cartas paulinas.

Trata-se de um curso que define fenomenologia da religião e seus conceitos fundamentais, tais como mundo, experiência, história, historicidade, experiência religiosa à luz da *faktische Lebenserfahrung*, ou seja, experiência da fática da vida (HEIDEGGER, 1995), e analisa cartas paulinas – em especial a carta aos Gálatas, a primeira carta aos Tessalonicenses e a segunda carta aos Tessalonicenses –, remetendo-se à experiência religiosa enquanto modo de viver efetivamente a fé cristã, dentro dos nexos conjunturais da própria vida (HEIDEGGER, 1995).

No segundo curso também são encontrados dois textos. Um se refere à relação de Agostinho com o neoplatonismo, especificamente presente na análise da experiência religiosa do livro X das Confissões. Nesse texto, a aplicação da *faktische Lebenserfahrung* aponta para as tensões histórico-existenciais vividas por Agostinho, na constante busca da *beata vita* (HEIDEGGER, 1995). O outro texto já havia sido esboçado no período de 1918-19 e corresponde à análise da

experiência religiosa de alguns místicos medievais—principalmente Mestre Eckart—e a posição de alguns estudiosos contemporâneos do fenômeno religioso – Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto, mediante a aplicação da *faktische Lebenserfahrung* na própria experiência do encontro místico com Deus, caracterizado efetivamente como experiência religiosa (HEIDEGGER, 1995).

A segunda obra é um curso ministrado por Heidegger em Freiburg, no semestre de inverno de 1921-22, encontrado por Paul Nartop ainda como texto datilografado, com diversas intervenções manuscritas efetuadas pelo próprio Heidegger e que serviu de base não apenas para conceituar facticidade, mas também para iniciar a elaboração de uma fenomenologia associada a uma hermenêutica da facticidade (GADAMER, 2007).

Nessa obra, Heidegger justifica tomar Aristóteles como uma das fontes de seu pensamento, apresentando o caráter de contemporaneidade histórica da filosofia, à medida que o pensar filosófico requer a tomada dos filósofos antigos, tornando-os sempre atuais. Por isso a tese começa com uma retomada do problema do ser e da conduta moral na metafísica e na ética a Nicomaco.

Com isso, define a filosofia como ato de filosofar a partir da própria vida, compreendida no dinamismo do próprio homem, concebido em seu comportamento, em sua situação de acesso, em seu mundo com todas as suas relações e nexos contextuais, em evidente conotação do que seja a facticidade (HEIDEGGER, 1985).

Ao conceituar facticidade, Heidegger desenvolve diversos conceitos fundamentais em dois grandes temas: a vida fática e a ruína. No primeiro desenvolve as categorias vida, mundo e cuidar – *Sorgen* – enquanto sentido relacional da vida, as diretivas do cuidar, as categorias no sentido relacional da vida – propensão, distância, trancamento e “fácil” –, as categorias de movimento –

reluzência e pré-estruturação – e os nexos contextuais que indicam movimento e execução do cuidado (HEIDEGGER, 1985).

No segundo desenvolveu o conceito de ruinação, a retomada e a repetição da interpretação, os caracteres indicativo-formais da ruinação – função proibitiva da indicação formal, o para-onde – Wohin – da ruinação, a objetualidade – Gegenständlichkeit, E a questionabilidade–Fraglichkeit, Que propriamente caracteriza o que se denomina fenomenologia hermenêutica da facticidade(HEIDEGGER, 1985).

Naterceiraobra,HeideggeridentificaOntologiacomfenomenologia (HEIDEGGER, 2004) e a associa à hermenêutica (STEIN, 2001). Com isso, elabora uma fenomenologia hermenêutica da vida fática, apresentando as vias de interpretação do existirem sua ocasionalidade, mediante a conjugação dos conceitos de hermenêutica e de facticidade (HEIDEGGER, 2004), convergindo em uma conceituação de homem, em que se ressalta a atualidade humana na experiência de vida fática (HEIDEGGER, 2004b).

Além disso distingue fenômeno de fenomenologia (HEIDEGGER, 2004b), conceitua o existir como ser no mundo (HEIDEGGER, 2004b), apresenta o significado da concepção prévia (HEIDEGGER, 2004b) – ou pré-compreensão – no processo de interpretação dos fenômenos e realça, também, a importância do significado na ocorrência do mundo, realçando o cuidado e a abertura como elementos intrínsecos à hermenêutica da facticidade(HEIDEGGER, 2004b).

Do conjunto dessas obras, é possível inferir o conceito de fenomenologia hermenêutica da facticidade e aplicá-lo à análise da religião, tendo como elemento analítico de concentração fundamental a faktische Lebenserfahrung.

Ao herdar o pensamento de Husserl, que afirmava ser a fenomenologia o “acesso às coisas mesmas”, e considerando que a filosofia da religião tomada como exemplo é aquela de Ernst Troeltsch, identificada com psicologia e com gnosiologia da religião, Heidegger distingue fenomenologia – identificada com filosofia – de ciência, para dar à primeira adireta associação à experiência de vivências e à segunda a conotação ôntica de empiria (HEIDEGGER, 1995).

Por isso, a fenomenologia está relacionada à experiência, concebida como atividade de experimentar algo com o que o sujeito humano se identifica. Essa atividade está, então, relacionada ao que é histórico e, por conseguinte, ao que se concebe como mundo. Este é conceituado como a experiência que o homem realiza de seu ambiente – Umwelt –, constituído por um mundo próprio – Selbstwelt – e relacionado ao mundo dos outros – Mitwelt. Esses mundos são compreendidos como mundos genuínos de vida – genuine Lebenswelt –, de cuja análise a fenomenologia infere a faktische Lebenserfahrung, mediante o alcance do significado mundano de seu conteúdo.

Essa mundanidade do significado do conteúdo é justificável em função de ser o resultado da experiência fática devida, pertencente a um mundo determinado. Assim sendo, “a fenomenologia possibilita o acesso ao mundo do homem, tal como se manifesta na sua relação com outros mundos e com o mundo ambiente” (HEIDEGGER, 1995).

A hermenêutica, por sua vez, é o modo unitário de ter acesso, de questionar, de organizar, de abordar e explicar a facticidade (HEIDEGGER, 2004: p. 11). Esta é o objeto da hermenêutica, porque é a vida fática que está capacitada a ser compreendida e interpretada.

Cabe à hermenêutica propiciar que a facticidade, que é o existir próprio do homem, concebido em seus diversos momentos, em sua temporalidade, se efetive no “como” realizar a vida enquanto vida vivida. Nesse sentido, a hermenêutica não

se relaciona com a facticidade da mesma maneira como a apreensão de um objeto se relaciona com o objeto apreendido, mas sua tarefa de interpretar é um “como” possível distintivo do caráter de ser da facticidade.

O viver fático é, segundo Heidegger, o próprio ser da interpretação, uma vez que é coexistir o tema da investigação hermenêutica, que conduz o viver fático ao “como” do ser do ser possível ele mesmo (HEIDEGGER, 2004: p. 21). A possibilidade mais própria do existir é a facticidade, correspondente à existência, cuja mediação do questionamento hermenêutico propicia situar, em seu ser, a própria facticidade como concepção prévia.

Trata-se de conceber que o homem possui uma situação hermenêutica que o caracteriza previamente do que deverá compreender e interpretar. O ser possível está amparado nessa concepção prévia, que possibilita colocar o homem em marcha para compreender e interpretar a relação de mundos (HEIDEGGER, 2004: p.33).

Disso resulta a importância do cuidado, enquanto exprime inquietude que causa angústia e medo, e da ousadia – o lançar-se ou projetar-se como constituinte do processo de compreensão e de interpretação. Hermeneuticamente, cuidar significa atender à facticidade da vida, dar razão a cada momento vivido, abrir-se à possibilidade de decadência e de acesso, configurar-se no tempo que ultrapassa a cronologia e penetra na kairologia dos acontecimentos vivenciados pelo homem (HEIDEGGER, 1985).

A efetividade da fenomenologia hermenêutica, centrada na *faktische Lebenserfahrung*, está em conceber o cuidado em sua qualificação de autosuficiente, à medida que sua ocupação é tanto com a decadência quanto com o acesso do homem, compreendido em sua existência.

Justifica-se essa posição com o fato de que da experiência fáctica de vida decorre a significação do que se experimentou, no decorrer da própria mutabilidade da vida. A significação encontra-se no sentido da referência da experiência efetiva de vida, pois emergiu do próprio cuidado autosuficiente da experiência de vida.

No que tange a experiência de vida é a sociologia da religião que parece articular uma solução provisória do dilema da religião como prática. Embora Heidegger não tenha pensado deste modo.

### **III-Ontologia e Sociologia da Religião.**

A sociologia da religião se preocupa com os elementos constitutivos da religião que estão ligados a prática social da religião. A religião possui várias dimensões e uma delas é justamente o aspecto social que envolve ritos e hábitos culturais que se mostram na experiência humana como modos ou hábitos conforme aponta Bourdieu em seu texto economia das trocas simbólicas.

Para ele a religião é um campo simbólico específico que opera de diferentes modos e permite a intercambialidade de artigos religiosos e ideias religiosas. Esta forma de expressão da dinâmica da religião aparece de diferentes modos nas igrejas, nos ritos e no modos de vida dos sujeitos variando de classe para classe, por isso o mesmo conceito de religião não pode ser aplicado para as diferentes camadas sócias, cada classe consome sua própria forma de religião.

Embora a definição de religião possa ser questionada de diferentes modos temos que entender a necessidade de uma definição provisória ou de trabalho plausível. Nas palavras de Durkheim, gostaria de colocar em evidência a razão fundamental que permite preparar melhor os espíritos a fim de aceitar a explicação que propus da religião.

Essa razão diz respeito a uma característica fundamental da religião, mas que não é imediatamente perceptível, precisamente porque é essencial. Aparece progressivamente, na medida em que o estudo avança, e que a colocamos em evidência. Esse caráter é o que poderíamos chamar, a virtude de toda espécie de religião. Numa primeira abordagem, a religião se nos apresenta como um sistema de representações.

Por isso foi geralmente concebida como uma especulação sobre o sonho ou sobre a morte, sobre a natureza infinita ou sobre o ideal. Parece que todo o problema consiste em procurar como, para além do real, o espírito humano

chegou a conceber alguma coisa que ele não pode conhecer pelos mesmos processos que a realidade empírica.

Para resolver a questão colocada nestes termos, a palavra ideal é particularmente cômoda, porque tem um duplo sentido. O ideal é, num certo sentido, uma coisa humana; ele se elabora nas nossas consciências. Mas, ao mesmo tempo, ele parece voltar-se para um não sei quê, que supera o dado. Parece pois que, se conseguirmos explicar como os homens chegaram a pensar outra coisa além daquilo que é, teríamos, ao mesmo tempo, explicado aquilo que há de mais fundamental na mentalidade religiosa. Aí não está, entretanto, o essencial da religião. Esta é, antes de tudo, da ordem da ação (DURKHEIM, 1977).

Neste sentido, a religião é muito mais do um sistema de sentido que se entrelaça na solidariedade mecânica das sociedades arcaicas, mas na modernidade assumem a definição de solidariedade orgânica, os indivíduos particulares é que conferem legitimidade ou sentido para a religião.

Assim, as forças religiosas só podem ser forças naturais. Por outro lado, como elas têm, manifestamente, a função de agir sobre os espíritos, é preciso que sejam forças morais. É preciso que elas emanem de consciências, pois somente as consciências podem agir sobre as consciências.

Ora, na natureza, no mundo observável, as únicas forças que são superiores àquelas de que dispõe o indivíduo enquanto indivíduo são aquelas que são produzidas pela fusão de uma pluralidade de forças individuais numa mesma resultante: são as forças coletivas.

As únicas consciências que estão acima da consciência do indivíduo, são as consciências dos grupos. Todavia, a superioridade de que falo não é puramente física: ela é moral. Com efeito, a sociedade é, ao mesmo tempo, autora e depositária de todos esses bens intelectuais cujo conjunto constitui a civilização onde se nutrem as consciências humanas. A sociedade é, pois, a fonte eminente da vida moral na qual se alimenta a vida moral dos indivíduos.

A religião como construtora de um sentido moral único e amplo produz em seu bojo um sentido universal que lhe garante legitimidade histórica e teológica. Além disso, seu aspecto prático como bem ressalta a sociologia da religião de Durkheim permite entender que nos passamos de uma sociedade puramente coletiva e com uma solidariedade mecânica para uma sociedade fragmentada e dividida em inúmeros campos de atuação em que opera a solidariedade orgânica. Com efeito, o que outrora produzira um modelo de religião fundado na moral coletiva na chamada modernidade estabelece elementos de uma moral fragmentada pela lógica do mercado e operando com uma moral individual e não coletiva.

Através da sociologia percebemos que a religião é sobretudo um produto do homem, uma construção é através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o ser humano é um produto da sociedade (Berger, 2004: p.16)

Para entendermos como o homem produz religião e sentido precisamos descobrir como funciona os mecanismos sociais e o modo de construção destes. “a existência humana é um continuo ‘pôr-se em equilíbrio’ do homem com seu corpo, do homem com seu mundo. É nesse processo que o homem produz o mundo”(Berger, 2004,p.18).

A produção do mundo por sua vez implica na produção de religião. Neste sentido a religião “é a cosmificação feita de maneira sagrada” (Berger, 2004, p. 38).

A parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de “situar” os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. A legitimidade religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. Os *nomoi* humanamente construídos ganham um status cósmico. (BERGER 1985: pp. 48-49)

A palavra “mundo” em *O dossel sagrado* deve ser entendida fenomenologicamente, ou seja, “omitindo-se a questão do seu estatuto ontológico último” (BERGER, 1985: p.15). Por “mundo dos homens” entende-se uma realidade que, por não vir pronta da natureza como a do mundo biológico dos

animais, precisa ser construída pelos homens. Uma realidade peculiar, explicada por Berger nos seguintes termos: “Como os outros mamíferos, o homem está *em* um mundo que precede o seu aparecimento. Mas à diferença dos outros mamíferos, este mundo não é simplesmente dado, pré-fabricado para ele. O homem precisa *fazer* um mundo para si” (BERGER 1985: p.18).

Mais adiante ele afirma que o homem, “Biologicamente privado de um mundo do homem, constrói um mundo humano. Esse mundo, naturalmente, é a cultura” (BERGER 1985: p.19). Berger entende a cultura como o produto da atividade e da consciência humanas, ou seja, o conjunto de tudo aquilo que constitui o mundo socialmente construído dos homens.

E a religião entra em cena como o meio necessário para a manutenção desse mundo. Não é à toa que Berger inicia seu texto dizendo: “Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento” (BERGER 1985: p.15). Embora como pesquisador tenha que ressaltar a dificuldade deste conceito amplo de cultura derivado da sociologia de Berger.

No entanto, a construção artificial exige uma manutenção artificial, visto que o mundo humano não se mantém de modo natural. O mundo socialmente construído pelos homens se apresenta estruturalmente muito menos sólido do que o mundo biológico dos animais: “Todos os mundos socialmente construídos são intrinsecamente precários” (Berger 1985: p.42). Isso implica na necessidade dos esforços para se manter o mundo humano em pé.

Essa manutenção se realiza por meio de discursos legitimadores, sendo o discurso da religião o mais eficaz para tal tarefa. Isso se deve ao fato de que a legitimação religiosa fundamenta a ordem social em origens que transcendem a história e o homem. Nas palavras do autor: “a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguida pelas sociedades empíricas” (BERGER 1985: p.45).

Temos então o princípio das ideologias: os discursos legitimadores ajudam a sustentar os mundos humanos. Todavia, a legitimação por si só não garante a manutenção do mundo – antes de tudo, é preciso que haja condições na estrutura da sociedade para que a legitimação tenha efeito. Berger acredita que a realidade (objetiva e subjetiva) perdurável do mundo construído depende de processos sociais específicos “que permanentemente reconstróem e mantêm os mundos particulares em apreço” (BERGER 1985: p.58).

O mecanismo de rememoração das “respostas legitimadoras” através do ritual religioso é inútil se não houver uma “base” sócio estrutural que garanta a validade das legitimações. Esse pré-requisito de qualquer sociedade é o que Berger denomina “estrutura de plausibilidade” (BERGER 1985: p.58).

Não basta que as respostas legitimadoras sejam repetidas indefinidamente. É preciso que a sociedade esteja estruturada de tal forma que essas respostas *façam sentido*. Afinal, a construção social do mundo se movimenta em direção oposta ao caos, visando um sentido para o universo (ou seja, uma teodicéia).

Quanto melhor a estrutura de plausibilidade da sociedade, mais auto-explicável é o mundo e, logo, menos discursos legitimadores são necessários para a sua manutenção. No limite, o que se deseja é uma estrutura de plausibilidade que seja capaz de resistir não apenas aos “fenômenos anômicos (...) do sofrimento, do mal e, sobretudo, da morte” (BERGER 1985: p.65), mas a todo e qualquer tipo de ameaça à integridade da estrutura, como por exemplo, um sentido de mundo alternativo oferecido por uma outra sociedade.

E ainda, no caso de uma situação de pluralidade de sistemas religiosos, Berger faz uma analogia geográfica, comentando que a manutenção desses sistemas “envolve a proteção dos limites territoriais de cada estrutura de plausibilidade (sendo a fronteira militar entre os dois mundos igualmente uma fronteira cognoscitiva), estendê-los se possível e a manter controles eficazes sobre os desviados dentro dos respectivos territórios” (BERGER 1985: p.62). A manutenção de uma estrutura de plausibilidade é de tal importância na realidade

socialmente construída, que os esforços da sociedade são não apenas defensivos, mas também ofensivos. Berger ilustra isso com o seguinte exemplo:

A ameaça mútua do Cristianismo e do Islã na Idade Média exigiu que os teólogos de *ambos* os mundos sócio religiosos produzissem legitimações que defendiam o próprio mundo de cada um contra o mundo contrário (e que, por sinal, incluíam, uma ‘explicação’ do outro mundo nos termos do seu próprio mundo) (BERGER 1985: p.60).

Manter íntegra a estrutura de plausibilidade de um mundo socialmente construído (seja ele religioso ou não) é uma questão tão crucial para a sociedade (ou melhor, para os “promotores” institucionais dos mundos) a ponto de justificar, sem nenhuma crise de consciência, as guerras mais violentas contra todas as estruturas adversárias.

Quer seja com conflitos ou posturas liberais a secularização é um processo irreversível dentro da sociedade ocidental visto que cada indivíduo procura sua própria narrativa de sentido, ou seja, sua própria religião, não existe mais o dossel sagrado e universal que outrora mantinha a sociedade coesa e em bloco.

Parece que estamos destinados a experimentar a experiência da fragmentação e particularização da religião e este processo resulta a retomada da velha regra de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas”. Essa percepção da sociologia da religião a torna ao mesmo tempo distante e próxima da fenomenologia proposta por Heidegger.

Distante por trabalhar com objetos seletos e não permitir a visão geral de unidade e próxima por fornecer dados para uma possível suspensão do juízo primeiro passo para a fenomenologia como método de pesquisa em religião.

## IV-I- Agostinho e Heidegger.

O texto abordado com mais profundidade nesta tese sobre Heidegger chamado de fenomenologia da vida religiosa permite uma maior compreensão da experiência religiosa se entendermos que Heidegger dialoga com as cartas paulinas e com Santo Agostinho,

Deste modo antes de entender o que Heidegger quer ao retomar as escrituras precisamos entender como Agostinho trabalha a relação do homem com o mestre interior.

A alma governa o corpo de maneira que existe uma hierarquia entre Deus e os homens. Com efeito, consideramos que existe Deus-alma-corpo, sendo que o último depende da penúltima, e esta depende de Deus. Assim, quem sente é a alma e ela não se limita ao mundo. O Sentimento é um sentimento da alma. A alma sente qualquer alteração que ocorre no corpo, ela percebe, e extrai uma imagem do que está sendo pensado.

Neste ponto Heidegger remete a ideia clássica de que os gregos trágicos já falavam, ou seja, a impossibilidade de entender pela razão a linguagem dos Deuses. Agostinho resolve o problema de modo a expressar um modo de Deus falar ao íntimo do homem.

A relação entre pensamento e linguagem se manifesta na ligação da interioridade e da exterioridade. Sabendo que o ensinar ocorre pela interioridade e a exterioridade contribui com a adaptação. Portanto, nessa relação o aprender não ocorre pela linguagem, ele acontece pelo mestre interior. Não existe uma trajetória linear entre falar e ouvir. O caráter ativo do aluno aponta para a dificuldade de entender que não existe assimilação quando do ensinamento do mestre exterior.

Por isso, a questão fundamental não é como funciona a linguagem. Mas, como é inseparável o fato de apreender e ensinar. A linguagem é um médium (meio) no qual a relação se estabelece.

Já a palavra remete algo. Por isso, as palavras sinalizam coisas a serem aprendidas ou recordadas. As palavras são essencialmente signos. E esses expressam ideias ou coisas.

Nós expressamos ideias por intermédio da linguagem. O ato de indicar apresenta a relação entre as palavras e as coisas, entre sinal e coisa. O sinal indica diretamente, quando presente, para que se cumpra a função. Assim, as ideias não estão diante de nós como coisas.

Expressão e designação divergem. Na relação palavra ideia precisamos da coisa. A ideia deve estar presente na alma, pois ela possibilita passar da palavra a aquilo que a coisa é. A ideia deve estar presente para compreender o signo.

A compreensão das palavras não é só assimilar os sons. É preciso ascender constantemente rumo a significação constante devo reparar a relação entre sinal e coisa. Isso significa que os atos da alma (Juízos de significação) representam as decisões da alma. A atividade da alma nos leva a compreensão das palavras. Assim, a alma compreende melhor do que quem está falando, porque discerne a verdade presente nas palavras. Pois munida com a capacidade de compreensão ela consegue entender. Com efeito, a mudança deve ser interior, ou seja, é algo pessoal. Portanto, o valor está nas idéias e não nas palavras. Por isso existe a falsidade. Assim, deve haver um acordo entre palavras e as coisas. No entanto, a palavra é somente um sinal tornado-se presente significação de algo.

Com efeito, o significado depende da visão da coisa. Mas, só compreenderemos as palavras conhecendo as coisas ou as ideias na alma. É por isso que ver é aprender pelo mesmo olhar interior, e não só pela visão física, porque conhecemos através do olhar da alma.

No entanto, se não for possível indicar a coisa, usaremos palavras. Porém, sem a relação direta com a coisa a palavra é um mero som. Pois, não se conhece pela palavra, só é possível conhecer mediante a realização da significação da coisa. Portanto, ninguém aprende unicamente pelo signo.

Logo, conhecimento e transmissão do saber são duas coisas distintas. Porque as palavras não mostram as coisas, ou seja, o sinal por si só é vazio, não tem conteúdo. Portanto, quem ensina é o Mestre Interior. Existe um trabalho interno de articulação entre alma e coisa. Esse processo de articulação e apresentação é composto de três procedimentos:

1-mostrar internamente.

2- designar externamente.

3- teoria da reminiscência. (articulação entre memória e palavra).

Desta forma, existe um primado da interioridade, e a palavra é uma admoestação, porém nunca um ensinamento porque quem ensina é o Mestre Interior. Tanto no conhecer como na linguagem o primado é da interioridade. Por isso, é possível ter imagens prévias e uma compreensão prévia das coisas. A projeção da interioridade nos faz compreender a verdade da narrativa, a compreensão é precedida de Crença. Se não credes não compreendereis. A narrativa nos insita a consultar as coisas significas, ou seja, a instância interior da coisa significada.

Portanto, toda alma racional consulta o Mestre Interior. Ou seja, consulta o interior da própria crença. Em alguns momentos recorreremos a memória através da rememoração dos acontecimentos pela intelecção. Portanto, temos documentos ontológicos armazenados em nossa memória. Assim, além do sensível e do inteligível nós temos as imagens. Esse documento presentifica, traz à luz a coisa, ou seja, nos traz a lembrança do passado e a torna presente. A lembrança é a presentificação a partir da memória de si. É presentificação da verdade na memória de Deus. Portanto, é uma segunda visão de si.

Em suma existem duas visões: a das coisas e da memória e da própria visão de Deus. A primeira é em si, e a segunda é em si e de Deus. Assim, a segunda é uma visão em Deus, pois é a visão das próprias coisas de Deus. É a presença de Deus no íntimo da alma. (Mestre Interior).

Percebe-se uma construção eminentemente filosófica em Agostinho, porque se encontra uma visão filosófica na construção do conceito de memória Deus que se faz presente ontologicamente na alma humana. Por isso, a verdade é sempre uma revelação. Mas a verdade habita no interior de cada homem por causa do Mestre Interior. É possível consultar o Mestre interior pela razão humana. Portanto, a compreensão do inteligível se torna compreensão racional. É por meio da razão que nós encontramos verdades inteligíveis, ou seja, o conteúdo é acessível pela razão, verdade de Fé.

Essa verdade sempre será revelação, seja por algo ou pro alguém. Só é possível consultar a verdade pela razão. Porém, nem sempre compreendemos a verdade, temos uma compreensão perfeita somente quando atingimos a verdade de Fé. Assim, podemos consultar o mestre interior de duas maneiras:

- 1- por intermédio da razão.
- 2- Pela Fé, sobrenaturalmente.

Do primeiro modo, a pessoa pode ignorar o que é verdadeiro, ela crê, opina, ou duvida. Já no segundo modo, ela não ignora o que são falsas (verdades), ela nega o que está sendo falado. E dentro desta segunda existe ainda outra possibilidade, ou seja, a pessoa sabe e afirma o que é verdadeiro.

Por isso, o crer não é meramente acreditar no que está sendo falado, mas entender que existe uma relação entre iluminação e a verdade. Portanto, existe uma ligação ontológica entre Deus e o homem, ou seja, é impossível o

afastamento de Deus em relação ao homem. O que pode acontecer é um afastamento moral do homem perante Deus.

Embora sejamos a imagem e semelhança de Deus não podemos ser Deus por uma questão Lógica. Assim, todas as coisas que existem são organizadas em uma hierarquia: segundo Agostinho, 1º Deus. 2º-homem. 3º-demais seres. Portanto, o único Ser completo é Deus. Ou seja, o homem existe, e Deus É. Porque Deus é o único que é completo por si mesmo. Contudo, nós temos um vínculo com Deus, isto é, o Mestre Interior é o vínculo ontológico do homem com Deus. Por isso, podemos dizer que o homem é próximo de Deus, porque o Mestre Interior é presença ontológica de Deus no homem. Porém, a revelação da verdade depende da Iluminação, ou seja a razão não é suficiente para entrar em contato com a verdade da Fé. Por esse motivo, o homem consulta a luz que ilumina as coisas para conhecer a verdade. Assim, as verdades da Fé transcendem a razão. A verdade da Fé é resultado da consulta com o Mestre Interior.

Heidegger também deixa claro que não há forma racional de se explicar Deus, a filosofia pode expor muitas realidades, mas nunca chegará perto de ao falar de Deus, a razão é limitada por isso não é o teólogo ou o filósofo que irá falar de Deus, mas o artista e o poeta por intermédio de sua experiência. Se Heidegger fala de um limite da linguagem, Agostinho remete a uma anterioridade, uma garantia anterior da presença do Deus que tudo sabe antes.

No entanto, a anterioridade da presença de Deus no homem não é uma fundação inata, é a presença anterior da verdade de Deus em cada homem, ou seja, a manifestação Ontológica. Assim, existe uma anterioridade cognitiva e uma presença divina de Deus no homem. Contudo, existem três níveis de manifestação dessa anterioridade 1º- A anterioridade Ontológica. 2º- A anterioridade Psicológica. 3º- A anterioridade Teológica (verdade interior da Fé).

Para Agostinho as palavras não são mediação, são admoestações, ou seja, ocasião incitada pelo mestre exterior para conseguirmos chegar ao verdadeiro pelo mestre interior. Assim, a verdade depende da contemplação pela interioridade que só é possível por intermédio do Mestre Interior.

Porque, a) o Mestre Interior ensina o que é a verdade, ou seja, a ontologia da verdade. b) Já o mestre exterior não pode ensinar a verdade ontológica porque apenas transmite o que sabe, ou seja, a parte epistemológica do saber e nunca consegue ensinar, apenas admoesta.

Por conseguinte, o conhecer somente é possível pela visão ontológica e direta da coisa, de maneira sensível<sup>54</sup> ou pela ideia. Assim, as palavras são recursos externos para direcionar a busca da verdade no Mestre Interior. O conhecimento e a função de conhecer a verdade devem levar a pessoa à beatitude.

Embora Agostinho aparentemente adote o pensamento Platônico ao assumir a noção de memória, o Santo apresenta a memória como a presença no presente de algo ocorrido no passado, mas uma presença ontológica. Isso difere de Platão porque para o Grego a reminiscência é a rememoração de algo que já fora conhecido no passado, mas não é uma presença ontológica. Portanto, para Agostinho é pela memória ontológica que Deus se faz presente no homem. Essa ligação ontológica com o eterno não implica em dizer que existe uma preexistência da verdade, portanto, não existe um inatismo.

Tudo isso somente é possível ao se apoiar na interioridade, que é totalmente radical resultando na concepção de originalidade da alma. Que por sua vez precisa do conceito de iluminação. Porque existe uma anterioridade e a interioridade de Deus na alma. Portanto, Deus garante a possibilidade da anterioridade e da interioridade da verdade.

---

<sup>54</sup> Em Agostinho quem sente é a alma e não o corpo, mas tudo o que atinge o corpo a alma sente e tudo o que atinge a alma o corpo sofre.

Assim, a teoria da iluminação é a ação de Deus no homem por intermédio do Mestre Interior. Deste modo, o Mestre interior permite que estejamos anteriormente diante do conhecimento do verdadeiro e da verdade. Por isso, as palavras apenas indicam as coisas, ao passo que o Mestre Interior expressa a verdade.

Com efeito, a doutrina da iluminação expressa a ação de Deus. Agostinho recorre à Metáfora do sol para explicar como a luz divina ilumina as coisas para que possamos conhecê-las pelo Mestre Interior. Portanto, Agostinho busca o fundamento para a verdade justamente na iluminação divina. Assim, a Metáfora do sol consiste no seguinte: a Terra não é visível por si mesma, mas ao ser iluminada pela luz passa a ser visível.

Já a luz permite que seja visível por si mesma e por isso ilumina outrem. Aparece o caráter hierárquico (ontológico e epistemológico), ao aplicarmos isso ao homem no tange ao conhecimento percebemos que conhecer depende também da luz divina porque sozinho o homem não pode atingir a verdade. Contudo, se transpormos para a tentativa de inteligibilidade do conhecimento o ser humano constatará que:

1º- a luz ajuda a ver a verdade em sua realidade efetiva.

2º- auxilia a identificar aquilo que é visto como sendo verdadeiro.

Por causa disso, atingir a verdade depende da irradiação de algo que permite identificar a verdade. Portanto, a verdade depende da luz para se manifestar no homem. Existe uma construção metafísica no interior do homem, ou seja, existe uma metafísica da interioridade em Agostinho apoiada na relação Ontológica de dependência do homem perante Deus.

Desta maneira, há uma relação íntima entre interioridade e iluminação porque a iluminação somente é possível conhecendo o mestre interior e conhecer a verdade depende da luz que atinge as coisas e que este conhece e ensina ao homem. Isso, devido ao vínculo ontológico. Contudo, o intelecto age de maneira ativa para poder ver as coisas iluminadas pela luz.

Por tudo isso, Agostinho não faz propriamente uma filosofia da linguagem, mas ele precisa tratar do problema porque se propõe a pensar a maneira de conhecimento do homem. Assim, para Agostinho a linguagem deve expressar aquilo que as coisas são de modo a indicar o que a coisa é. portanto, é uma teoria da linguagem fundada na verdade ontológica das coisas que só pode ser atingida mediante o Mestre Interior e à teoria da Iluminação.

Nesse sentido, chega-se à consciência uma multiplicidade de experiências, qualificadas como conteúdo experimentado. Por isso, a significação está relacionada a uma lógica do mundo ambiente, situado em contexto real e efetivo, responsável pela constituição da consciência do sujeito que conhece o seu mundo. A objetividade fenomenológico-hermenêutica está, então, em conceber simultaneamente o homem como sujeito que pertence a um contexto objetivo, efetivamente histórico (HEIDEGGER, 1995; p.198). Esse tipo de experiência

#### **IV- Acritica cética a ontologia.**

Considerar que uma relação de causa e efeito entre um sentimento religioso ou em uma cadeia de raciocínios é um pseudo problema para os céticos. As características de um pensamento ontológico segundo os céticos não pode chegar até uma certeza ultima e por isso a critica cética não tirou somente o sono de Kant, mas fez Heidegger colocar a questão do ser em foco, partindo da questão Aristotélica.

A filosofia de Hume foi um marco em seu tempo porque diferenciou-se dos demais pensadores britânicos, seu esforço intelectual procurou mostrar a influencia dos padrões tradicionais no comportamento. “o método de sua filosofia consiste “na observação e generalização, sob a forma de leis, das regularidades detectadas em padrões ordenados e estáveis do comportamento humano. Ele pretende explicar nossa experiência moral, epistêmica, estética e política. No Tratado, isso equivale a mostrar como funciona a mente humana” (GUIMARÃES, 2008: p. 339). O projeto de Hume é demonstrar como o entendimento humano funciona. Assim, a estética também é uma questão de gosto. Por ser um feixe de percepções a, mente humana podemos distinguir facilmente sentimentos e percepções. Deste modo, a religião é habito ou um modo de ser goram de portar frente o sagrado.

Para HUME, “mesmo os homens de parques conhecimento são capazes de notar as diferenças de gosto dentro do estreito circulo de suas relações, inclusive entre pessoas que foram educadas sob o mesmo governo e quem desde cedo foram inculcados os mesmos preconceitos” (HUME, 1973: p.315).

Há diferentes concepções de gosto e de religião que implicam em diferentes entendimentos acerca do juízo sobre o belo e sobre Deus. Nesta perspectiva existe uma contraditoriedade entre esses gostos na história.

Se olharmos a realidade mais de perto a realidade histórica se mostrar ainda mais controversa e desafiadora. Segundo o autor “aqueles para quem a moral depende mais do sentimento do que da razão tendem a englobar a ética na primeira observação, sustentando que em todas as questões respeitantes à conduta e aos costumes as diferenças entre os homens são maiores na realidade do que à primeira vista podem parecer” (HUME, 1973: p. 315). Contudo, universalizar tal preceito implica em desconsiderar a diversa quantidade de gostos existente.

Assim, “é natural que procuremos encontrar um padrão de gosto, uma regra capaz de conciliar as diversas opiniões dos homens, pelo menos uma decisão reconhecida, aprovando uma opinião e condenando outra” (HUME, 1973: 316). Porém, esta busca nos parece um tanto difícil dada à multiplicidade de gostos existentes. O mesmo se aplica a religião, os diferentes modos de expressar a crença. Isso representa o modo distinto dos homens de perceber e manifestar o divino. Quando se estabelece uma verdade universal, segundo Hume, percebemos que o homem acaba impondo ao outro o seu dogma. Esquecendo da máxima teológica clássica, um dogma é verdade para quem professa aquela religião.

Existe uma Filosofia que distingue sentimento de julgamento e por isso impede de alcançar intento em nossa tarefa. “O sentimento está sempre certo – porque o sentimento não tem outro referente senão ele mesmo, e sempre real, quando alguém tem consciência dele” (HUME, 1973: p. 316). Por isso, um sentimento somente pode ocorrer quando da conformidade entre ele à realidade. Portanto, não existe beleza em objeto a beleza é subjetiva.

Os indivíduos percebem a beleza de modo distinto, por isso “ beleza não é uma qualidade das próprias coisas, existe apenas no espírito que as contempla, e cada espírito percebe uma beleza diferente” (HUME, 1973: 316). Por conseguinte tentar estabelecer uma beleza real ou uma deformidade real é infrutífero na mesma proporção de determinar uma doçura real ou um amargor real.

Segundo Hume o fundamento da composição artística é a experiência, portanto não pode ser dado a priori e nem confundida com uma conclusão abstrata do entendimento.

Mas, embora todas as regras gerais da arte assentem unicamente na experiência e na observação dos sentimentos comuns da natureza humana, não devemos supor que, em todos os casos, os homens sintam de maneira conforme a essas regras. Estas emoções mais “sutis do espírito são de natureza delicada e frágil, precisam do concurso de grande numero de circunstancias favoráveis para fazê-las funcionar de maneira fácil e exata, segundo seus princípios gerais e estabelecidos “(HUME, 1973: p.317).

Desta forma, toda definição de beleza depende da delicadeza de espírito e do contexto existente, bem como momento e lugar adequado. Por isso, é indispensável. “Uma perfeita serenidade de espírito, concentração de pensamento, adequada atenção ao objeto: se faltar qualquer dessas circunstancias, nosso experimento será falacioso e seremos incapazes de avaliar a católica e universal beleza (HUME, 1973: p.317)

É nessa percepção de beleza que o artista e que o poeta se aproxima da divindade, da verdade última sobre Deus. E isso se manifesta no sentimento, na delicadeza e na sutileza do ser.

Isto é, a dificuldade para relacionar sentimento e forma, portanto a delicadeza, que é a sensibilidade às emoções mais sutis com o sentido da arte

Assim, “uma causa evidente em razão da qual muitos não experimentam o devido sentimento de beleza é a falta daquela delicadeza de imaginação que é necessária para se ser sensível àquelas emoções mais sutis” (HUME, 1973: p. 318).

No entender de HUME “a capacidade de perceber de maneira mais exata os objetos mais diminutos, sem permitir que nada escape à atenção e à observação, é reconhecida como a perfeição de cada um dos sentimentos e faculdades” (HUME, 1973: p. 319).

Assim, a sensibilidade consiste em perceber a variação das pequenas diferenças de paladar, “de maneira semelhante, a rápida e aguda percepção de beleza deve ser a perfeição de nosso gosto mental, nenhum homem pode sentir-se satisfeito consigo mesmo se suspeitar que lhe passou despercebida qualquer excelência ou deficiência de um discurso

Contudo, é essa capacidade de percepção que torna o ser humano mais nobre, ou seja, “a delicadeza do gosto pelo espírito ou pela beleza será sempre uma qualidade desejável, porque é a fonte de todos os mais finos e inocentes prazeres de que é suscetível da natureza humana” (HUME, 1973: p.319). Portanto, a maneira de ser aprovado é seguir os costumes estabelecidos pelas nações. Contudo, é na prática das artes que se verifica grande qualidade e delicadeza.

O ponto de partida da teoria do conhecimento de David Hume (1711-1776) é uma classificação de tudo aquilo que se dá a conhecer como sendo de dois tipos: impressões e ideias. E este conhecimento envolve a religião, e são também os sentidos que nos levam estas impressões e nos fazem postular ou não o divino. (ver SILVA, 2010:p. 16).

Cada um admitirá prontamente que há uma diferença considerável entre as percepções do espírito, quando uma pessoa sente a dor do calor excessivo ou o prazer do calor moderado, e quando depois recorda em sua memória esta sensação ou a antecipa por meio de sua imaginação. Estas faculdades podem imitar ou copiar as percepções dos sentidos, porém nunca podem alcançar integralmente a força e a vivacidade da sensação original.

Assim, o sentimento religioso apontado por Schleiermacher só pode ser vivido pelo sujeito pertencente àquela religião, não há nada contaminação como pregam alguns teóricos de pesquisa em CRE<sup>55</sup>. Heidegger propõe a fenomenologia como método, caminho para uma compreensão profunda da religião para justamente sair o dilema ontoteológico e para evitar um pseudo científicismo que parece comum aos estudantes de religião visto que seu objeto é tão diminuto que não fala de uma vivência mas de uma apreensão subjetiva nos moldes do Eu de Fichte.

O máximo que podemos dizer delas, mesmo quando atuam com seu maior vigor, é que representam seu objeto de um modo tão vivo que quase podemos dizer que o vemos e que o sentimos. Mas, a menos que o espírito esteja perturbado por doença ou loucura, nunca chegam a tal grau de vivacidade que não seja possível discernir as percepções dos objetos. Todas as cores da poesia, apesar de esplêndidas, nunca podem pintar os objetos naturais de tal modo que se tome a descrição pela paisagem real. O pensamento mais vivo é inferior à sensação mais embaçada (HUME, 2000: p.35).

Heidegger não usa o termo espírito, Geist, mas concorda que não relação de causas e efeito entre um afeto e outro, para ele a definição de gosto por uma coisa ou outra depende da experiência, vivência e não da forma como Hume apontou afetamento, mesmo no texto do cético sobre a religião natural a definição não parece como algo ontológico, é meramente um hábito, um, modo de ser.

As impressões são os dados fornecidos pelos sentidos, tantos internos, como a percepção de um estado de tristeza, quanto externos, como a visão de uma paisagem. O que tenho de mais vivo em minha mente são impressões dos sentidos no momento em que ocorrem: aquilo que vejo, aquilo que ouço, e tudo aquilo que os sentidos produzem em mim é o que é mais forte em minha mente. As ideias são representações da memória e da imaginação e resultam das

---

<sup>55</sup> Ciências da Religião.

impressões como cópias modificadas. Se penso no sabor de uma maçã, essa ideia não é tão forte quanto saborear a maçã e ter a impressão viva do seu sabor.

Não encontro impressões complexas, mas ideias sim existem simples e complexas. Minha ideia de maçã é uma ideia complexa cujas ideias simples são a sua cor vermelha, sua textura crespa, seu sabor doce, etc.

As impressões diferem-se das ideias, que são as percepções menos vivas, das quais temos consciência, quando refletimos sobre qualquer uma de nossas sensações. Hume ressalta que cegos e surdos de nascença não possuem esses caracteres, ou seja, não tem ideias correspondentes às cores ou aos sons, e para ele um ser completamente desprovido dos sentidos jamais seria capaz de qualquer conhecimento.

O princípio de semelhança é aquele que quando vemos algo, por semelhança, associamos a outro; por exemplo: um quadro conduz naturalmente nossos pensamentos para o original. O princípio de contigüidade, nos traz a ideia de vizinhança, de proximidade; por exemplo: quando se menciona um apartamento de um edifício, naturalmente se introduz uma investigação ou uma conversa acerca dos outros apartamentos do mesmo edifício. O princípio de causalidade nos traz a ideia de causa e efeito; se pensamos acerca de um ferimento quase não podemos furtar-nos de refletir sobre a dor que o acompanha. Kant (1724-1804) quisera eliminar as obscuridades desse método tradicional <sup>56</sup> porque nesse nível “a metafísica assim concebida se encerra em obscuras abstrações difíceis de controlar” (ROVIGHI, 2002: 541). Saindo com isso, de um dogmatismo<sup>57</sup> metafísico e estabelecendo os seus limites.

---

<sup>56</sup> Fundado na lógica Aristotélica.

<sup>57</sup> Confiar inteiramente nos seus princípios.

Com efeito, Heidegger (1889-1976) procurou ressaltar a necessidade da supressão da dicotomia imposta pela tentativa pela tentativa Kantiana de colocar a metafísica no âmbito da razão prática. Contribuiu decisivamente para a crítica ao modelo Kantiano o pensador alemão Nietzsche (1844-1900). Neste sentido a questão imperiosa que se coloca para Nietzsche é justamente o duplo modelo de homem, o natural e o moral.

O histórico é um fenômeno essencial, intrínseco à experiência fática da vida, possibilitando o acesso às diversas formas de vida e épocas culturais e, por conseguinte, abrindo a possibilidade de formulação de uma ciência histórica consistente (HEIDEGGER, 1995).

Isso significa que ao pensarmos o fenômeno religioso devemos considerar o mundo ao nosso redor e não fazer um simples recorte substancial e circunstancial que não permite ao homem compreender a razão de ser, seu Sinn, sentido. Embora não o saibamos como diz Heidegger precisamos encontrá-lo, e para ser mais preciso construí-lo, mas nunca fundá-lo na decadente maneira relativista de pensar.

Conforme aponta o Dr Puntel<sup>58</sup> em sua obra Ser e Deus, a maior parte dos teólogos católicos e judaicos se referem aos enunciados negativos de Heidegger limitando-se a crítica a metafísica, e esquecem-se da dimensão fenomenológica do fundamento.

---

<sup>58</sup> Puntel aponta para a necessidade de nos aprofundarmos na leitura de Heidegger como modo positivo de pensar. (Ser e Deus, São Leopoldo: Unisinos, 2011. p.110-140).

## **Conclusão.**

Entendemos que o conhecimento nos leva ao aprimoramento da razão, mas, é a perseverança na busca da verdade última sobre todas as coisas que reside o maior desafio e o maior enigma. Heidegger demonstra a necessidade da busca do ser, pondo-se a caminho da verdade que se manifesta na construção do sentido da existência pela vivência.

O ser deve ser uma construção do indivíduo tendo em vista a vida autêntica, ou seja, aquela que considera o ser como o mais importante na procura e que não prioriza a coisa - que é um atributo ou extensão do ser - e não é o ser.

Este texto mostra que o Heidegger que outros comentadores dividiram por fins didáticos, não mostra a busca fundamental do ser. Conforme aponta o Dr. Puntel, Heidegger é um pensador que procura uma unidade em seu pensamento, embora tenha deixado seu trabalho inacabado.

A tese mostra no capítulo primeiro uma variedade de leituras diversas da ontologia e, por isso, da visão que se tem do problema do ser em Heidegger. Este passo propedêutico preparou o caminho para a hipótese que demonstramos acerca do conceito de religião. Ou seja, a fenomenologia da vida religiosa seria uma solução para a definição de religião que leva o homem ao fanatismo. A solução de Heidegger se fundamenta em Husserl ao considerar que na pesquisa

em religião, devemos suspender o juízo para evitar uma projeção própria sobre o objeto.

O método fenomenológico sofre duras críticas por sua escolha epistêmica um tanto superficial, mas, Heidegger resolve o problema com uma definição de vida fática que valoriza a experiência do sujeito e seu modo de expressar a religião.

Ao definir religião como parte da experiência fática, Heidegger evita o problema tradicional da metafísica de Tomás de Aquino e coloca o homem no centro da produção da experiência de Deus.

Isso produz uma existência muito mais pesada e implica na impossibilidade de transferir para fora do homem o fracasso. O homem fracassado seria um ser inautêntico, um ser que prefere a busca pelas coisas em detrimento do sentido último do ser.

Ao aventar a hipótese de que o homem esqueceu o ser, Heidegger quer deixar clara a sua crítica a Platão e Aristóteles no que se refere ao problema do conhecimento.

Heidegger não despreza ambos, mas sim, reconhece a importância destes gigantes da filosofia. Porém, o que ele quer é mostrar com extrema clareza, como os pensadores que leram as soluções de Platão e Aristóteles levaram o ocidente no caminho da justificação da vida inautêntica. Esta existência fundada no ótico leva o homem ao desconhecimento da verdade sobre seu ser.

A verdade sobre o ser impõe inicialmente que somos um ser para a morte. No caminho até ela o que fazer? Nascemos com um horizonte que as coisas não irão preencher, não serão os atributos que irão preparar o homem para enfrentar a dureza da existência.

O ser que caminha para o não ser durante a existência, constrói um sentido à medida que percebe seu aniquilamento cotidiano. A nadificação do ser produz uma clareza epistemológica que coloca o homem frente ao seu ser insuficiente o tempo todo. Este momento representa a suprema angústia -Angst- do ser frente ao seu estado no mundo ao seu redor.

A angústia representa a entrada do homem na vida autêntica, na percepção sobre o mundo ao redor, significa perceber que somos seres finitos. Ao percebermos nosso fim iminente, notamos que precisamos construir um sentido mesmo quando não há nenhum, pois a angústia permanente se torna insuportável.

Ao entrar no caminho do ser, o homem parte para uma definitiva jornada na busca de Deus. O Deus que não igual ao ser, um Deus que se revela na experiência e não na metafísica.

Deste modo, a principal crítica que Heidegger faz à metafísica se refere ao modelo tradicional de compreensão do ser para chegar à ontologia. A ontologia proposta por Heidegger coloca no centro o ser e deixa as formulações metafísicas tradicionais para pensar com formulas prontas da teologia que confundem ser com Deus.

Ao retomar este problema de Aristóteles, Heidegger quer colocar a questão teológica no centro ao propor a fenomenologia como método para compreensão da experiência religiosa.

A experiência religiosa que Heidegger analisa mostra uma percepção profunda da verdade de cada ser. O homem encontra a verdade em seu ser quando pode viver uma vida autêntica que não se apoia nas coisas, mas se funda na própria percepção do ser como sentido de si. Não é um solipsismo porque o sentido se constrói com o mundo a sua volta, ao seu redor.

Ao construir um sentido com os outros e não apesar dos outros, o homem faz de seu existir um caminho para o ser, um caminho para a verdade que Parmênides de Eléia já enunciara em seu poema do ser.

Parmênides estabeleceu o caminho do ser com clareza e em seu poema coloca o homem como aquele que deve buscar o ser e seu sentido último. A fenomenologia da vida religiosa apresentada por Heidegger quer analisar a experiência do indivíduo não como psicológica, mas como analítica existencial do ser, ou seja, como o ser se faz, se constrói e dá sentido ao sagrado.

Esta busca constante torna o homem mais capaz de explicar o mundo ao seu redor mesmo este não tendo um fim a priori. Pois primeiros devemos ser para depois construir um sentido para o ser, não nascemos, segundo Heidegger, com um sentido dado, e ao buscarmos a razão de sermos nos fazemos humanos e capazes de conviver com os diferentes.

A ciência da Religião se constitui como uma possibilidade de entendimento entre as diversas posições religiosas professadas pelos indivíduos quando permite que haja troca de experiência, debate e respeito ao modo de viver a relação com o divino do ser ao redor.

Pesquisar um tema árduo e pouco reconhecido na academia como a Fenomenologia nos ensinou que precisamos aprofundar na pesquisa de nossas próprias escolhas epistemológicas.

Este tema de grande relevância acadêmica é deixado de lado por muitos motivos, mas, o que nos fez escolhê-lo e tratar dele, foi justamente seu rico campo de possibilidades. E, seguindo a tradição germânica de debate, com conceitos claros, procuramos mostrar três coisas.

No primeiro momento que se procura fragmentar a obra de Heidegger, não é para facilitar a pesquisa, mas, para desmontar sua crítica à metafísica e impôr contradições que não são encontradas nos termos expressos.

A retomada que fazemos no primeiro capítulo desta tese procurou mostrar como Aristóteles influenciou no debate acerca do sentido do ser e como sua ética das virtudes moldou o caráter e conduta humana acerca da moral. Heidegger parte do problema do ser para chegar até a ontologia fundamental conforme mostramos no último capítulo da tese, retomando o debate medieval com Anselmo e Tomas de Aquino.

Logo, ao mostrarmos no segundo capítulo da tese, o caminho de destruição da metafísica e a relação com a sensibilidade e a possibilidade de percepção da religião como um fenômeno a ser estudado e respeitado sem incorrer nas limitações. Neste caso, a ciência e o empirismo apontam favoravelmente para a possibilidade de nossa hipótese inicial, de que a superação do conceito de religião se dá pela fenomenologia. Esta hipótese é viável, pois pensando a beleza conforme apontou Hume, há sensibilidade na alma daquele que consegue ver o belo, e como a religião fala do belo, do perfeito, do eterno, embora feita por humanos, manifesta a divindade em sua mais profunda dimensão do mistério.

E ainda, pensando como Heidegger debateu o problema da religião em sua fenomenologia e seus inúmeros comentários sobre o papel da filosofia para pensar a religião, podemos considerar que o homem que se prende a filosofia acaba no ateísmo metodológico e lhe falta algo, a busca pelo ser, sair do ente, ultrapassar a barreira da racionalidade.

Nesse aspecto, tomamos como base Leibniz, que com sua teodisséia postulou a perfeição divina como necessária e independente da natureza humana. O intelecto sempre busca a perfeição e, por isso busca a verdade última e sai da confusão entre ser e Deus, que se estabeleceu no ocidente, para permitir que o homem pense a beleza divina e a perfeição como caminho para chegar à Deus.

Assim, pensar Deus segundo Heidegger é possível e o ateísmo não é a melhor solução metodológica, pois esbarra no limite da matéria e na imposição de uma restrição ao saber. Não saberemos quem é Deus? Mas podemos saber como ele se mostra e seus frutos.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO, *De Magistro*. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_ *Confissões*. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_ *Dialogo Sobre a Felicidade*. Rio de Janeiro: Edições 70, 2010.

AQUINO, T. *Sobre o Ensino. De Magistro. Os Sete Pecados Capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural. Os Pensadores, 1973.

\_\_\_\_\_ *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_ *Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago/London: The university of Chicago press, 1960.

BERGER, P. *O Dossel Sagrado. Elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas. 2004.

BOURDIEU, P. *Gênese e estrutura do campo religioso. In. a economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DURKHEIM, E. *As Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo; Paulinas, 1989.

GILSON, É. *Por que São Tomás Criticou Santo Agostinho – Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010.

FICHTE, J. G. *Wissenschaftslehre 1804. wahrheit- und vernunftlehre I.-XV. Vortrag*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

GRESCHAT, Hans-Jürgen, *O que é ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1807.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Alianza Editorial. Madrid. 1993.

\_\_\_\_\_ *Sein und Zeit*. 11 edição. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis. Vozes. 2002.

\_\_\_\_\_ *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis. Vozes, 2010.  
*Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, 1995.

\_\_\_\_\_ *Was heist Denken*: Frankfurt am Main, 1995.

\_\_\_\_\_ *History of the concept of Time: prolegomena*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992.

\_\_\_\_\_ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

\_\_\_\_\_ *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

\_\_\_\_\_ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. GA Bd. 18, p. 328, 392.

\_\_\_\_\_ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. GA Bd. 18, p. 392-393.

\_\_\_\_\_ *Grundbegriffeder aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. GA Bd. 18, p. 393.

\_\_\_\_\_ *Lógica: la pregunta por la verdad*. Trad.: Joaquín Alberto Ciriaco Cosculluela. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Tradução de Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_ *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_ *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988.

\_\_\_\_\_ *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

\_\_\_\_\_ *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_ *Ser y Tiempo*. Tradução de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1997.

HELFERICH, C. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. Tradução CUTER, J. V. G. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOCK, K. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

HOMERO, *Odisséia*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Campinas: UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_ *Do padrão do gosto*. Campinas: UNESP, 1973.

Minois, G. *História do Ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MÜLLER, F. M. *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. Strasburg: 1876.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. ROHDEN, MOOSBURGER. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. 511 p.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. 4.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa, Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen vernunft*. Leibzig: Druck und Verlag von Philipp Reclam, 1781.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. Tradução de : Kritik Der Reinen Vernunft. Könnemann: Köln, 1995.

\_\_\_\_\_. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1990.

MARTON, S. *Nietzsche. A transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993. 119p. (logos).

MORA, F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I A-K. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.

\_\_\_\_\_. *Dicionário de Filosofia*. Tomos I, II, III, IV. São Paulo: Loyola, 2002.

OTTO, R. *Das Heilige. Über des Irrationale in der Idee das Göttliche und sein Verhältnis zum Rationalen*. Verlag C. H. BECK. München. 1979. Os aspectos irracionais da noção de divino e sua relação com o racional. *O Sagrado*. Vozes. Petropolis, 2007.

PASSOS; USARSKI et al. *Compendio de Ciências da Religião*. São Paulo. Paulinas, 2013.

PÖGGELER, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Nova York: Magurshak and Sigmund Barber. 1986.

PUNTEL, L. *Estrutura e Ser*. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Em Busca do Objeto e do Estatuto Teórico da Filosofia*. Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ser e Deus. Um Enfoque Sistemático em confronto com M. Heidegger, É. LEVINAS e J. -L. Marion*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

RAWLS, J. *Justiça como equidade*. Uma reformulação. Trad. Claudia Berliner. Justiça e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 306p.

REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. v.III. 6ª edição São Paulo: Paulus, 2003. 1113p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dante. *História da Filosofia — Do Romantismo até nossos dias*. Vol.3. São Paulo: Paulus, 1991.

ROVIGHI, S. *História da Filosofia*. São Paulo. Loyola. 2002.

SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*, São Paulo: Iluminuras, 2011.

SCHLEIERMACHER, F. *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg 1958. Erstdruck: Berlin 1799.

SMITH, A. *A riqueza das nações*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

STEGMÜLLER, W. *Hauptströmungen der gegenwartsphilosophie. Eine Kritische Einführung*. I Band. Stuttgart: Alfred Köner Verlag Stuttgart, 1975. 730p.

STEIN, E. *Uma breve Introdução à Filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2001.

VAZ, H. C. *Experiência Mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica Filosófica*. 8 ed. São Paulo, 2006. v. 1.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

VOLTAIRE, *Cândido o Otimismo*, São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

WEBER, M. *Wirtschaft und gesellschaft: grundriss der verstehenden soziologie (WuG) (1922)*. 5. ed. Tübingen, J.C.B.Mohr. [Trad. Espanhola: (1969)]. Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

\_\_\_\_\_ M. *Wissenschaft als Beruf*. In: WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 4. ed. Tübingen, J.C.B.Mohr. [Trad. inglesa: (1948), "Science as a vocation". In: GERTH, H.H. e MILLS, C. Wright (Org.). *From Max Weber: essays in Sociology*. Londres: Routledge&Kegan Paul, 1973.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril. 1975.

\_\_\_\_\_ *Tractatus*. São Paulo: Abril. 1975.

ZILLES, U. *Situação atual da filosofia da religião*. Revista Eletrônica PUCRS, Porto Alegre, v. 36, n. 151, p. 239-271, mar. 2006.

ZIOLKOWSKI, Theodore. *Modes of Faith: secular surrogates for lost religious beliefs*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. *On Belief*. London: Routledge, 2001.