

4 “Destruição” da proposta cartesiana via definição positiva da atitude teórica

No início do primeiro capítulo falei brevemente de uma expectativa de novidade em relação a *Ser e tempo*, e como ela orientou e orienta uma definição apressada da atitude teórica. No ímpeto de "comprovar" o caráter revolucionário que gira em torno dessa obra é bem possível superestimar um aspecto do «ente que eu sou», a lida prático-cotidiana com as coisas, para refutar um sistema supostamente mal fundamentado, o de Descartes, erguido sobre a atitude teórica, um modo de ser deficiente e secundário. Sugerindo que o projeto de Heidegger em *Ser e tempo* está calcado no estabelecimento de um novo ponto de partida, decreta-se sua originalidade em relação à tradição da filosofia.

Na segunda consideração sobre atitude teórica, a ser empreendida agora, tal expectativa não pode ser levada adiante sem mais. Mesmo porque já se mostrou outra possibilidade de consideração de *Ser e tempo*, exposta por Reiner Schürmman¹: não se trata de apresentar um novo ponto de partida em relação à tradição filosófica, mas sobretudo de retomar uma questão presente nesta, ainda que não formulada devidamente. Isto tem a seguinte repercussão para as considerações que seguem: não se trata de renegar a atitude teórica como um ponto de partida equivocado, mas retomá-la e recuperá-la através de uma investigação mais acurada de suas estruturas. Françoise Dastur diz que dentro da perspectiva heideggeriana

...só se pode definir a atitude teórica desde um ponto de vista genético que parte do comércio primeiro que o Dasein (ente que eu sou) tem com o mundo na preocupação cotidiana e só se pode ver no conhecimento um modo do Dasein fundado em seu ser-no-mundo.²

O passo a ser realizado agora pretende contrariar essa afirmação de Dastur. Trata-se de definir a atitude teórica sem compará-la e qualificá-la como secundária em relação ao “comércio primeiro” que se tem com as coisas na ocupação prático-cotidiana. Para tanto, é preciso contornar a definição da atitude teórica como uma deficiência da lida prática com os entes: uma espécie de parada

¹ Cf. página 48 deste trabalho.

² DASTUR, F. "L'analytique existentielle et la critique du primat de l'attitude théorique", p. 104

para observação iniciada por um defeito do instrumento à mão. Ainda que não se trate aqui de colocar ou qualificar a atitude teórica como primária, apenas invertendo o primado antes concedido à lida cotidiana, o movimento investigativo a ser realizado caminha na direção de uma definição positiva dessa atitude. Dizer que a atitude teórica precisa ser entendida em sentido positivo significa: é preciso esmiuçar seus componentes, a fim de se trazer à tona o que realmente lhe especifica, distinguindo-a da lida manual com o ente à mão sem fazer o recurso ao primado desta sobre aquela, ao menos sem fazer desse primado o ponto crucial da distinção de uma frente à outra. Daniel Dahlstrom diz que Heidegger não fornece uma explicação adequada para sua definição da atitude teórica como um modo de ser que carece de algo presente na lida prático-cotidiana com as coisas³. Essa explicação não é fornecida, penso eu, porque este não é o melhor meio de caracterizar a atitude teórica em *Ser e tempo*.

O presente capítulo tem como objetivo tratar da singularidade deste modo de ser que, para Heidegger, foi privilegiado ao longo da tradição filosófica, inclusive por Descartes. Para tanto será fundamental a menção de dois trechos em que são descritas as diversas etapas da atitude teórica. Um deles consta no § 13 de *Ser e tempo* e o outro no § 20 de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*. Destas descrições são retirados dois componentes decisivos para se adentrar numa definição positiva da atitude teórica, negligenciados na abordagem descrita no primeiro capítulo: a interpretação [*Auslegung*] e o enunciado [*Aussage*]. O objetivo é mostrar que em toda atitude teórica faz-se presente uma interpretação das coisas a partir de um projeto matemático da natureza⁴, e que o enunciado, que tem o papel de preservar essa interpretação, é a chave para se relacionar a análise da atitude teórica com o tema da verdade.

Depois dessa definição positiva da atitude teórica, traço uma determinada leitura de Descartes proveniente dessa definição, que difere daquela apresentada no primeiro capítulo. Assim, explicita-se o que na introdução chamei de

³ DAHLSTROM, D. *Heidegger's concept of truth*, p. 267.

⁴ Para Trish Glazerbrook, o projeto matemático da natureza é o cerne da caracterização que Heidegger faz da ciência ao longo de toda a sua obra (GLAZERBROOK, T. *Heidegger's philosophy of science*, p. 1). Em *Ser e verdade*, Heidegger explica que o fundamento primeiro da metafísica moderna é o matemático. E que este é, na verdade, um modo de ser muito peculiar do «ente que eu sou» se relacionar (conhecer) as coisas: “Há certos conhecimentos e representações que o homem não obtém de algum modo por lidar com as coisas e utilizá-las com base em experiência e trato, mas com os quais ele se depara inteiramente por si e a partir de si mesmo, sem depender em nada da extensão, do fundamento e da espécie de suas outras experiências já feitas: trata-se de conhecimentos com um modo todo próprio de tomar e dar” (HEIDEGGER, M. *Ser e verdade*, p. 47).

“destruição” do sistema cartesiano, cujo sentido não é o de renegar e demolir, mas de expor as estruturas fundamentais desta proposta filosófica. Aqui, Descartes não é mais visto como aquele que funda seu sistema na atitude teórica do sujeito pensante, pura e simplesmente. A escolha deste ponto de partida é feita porque já se decidiu antecipadamente pela ideia matemática de método, que envolve uma decisão pelo poder-ser na "verdade". Noutras palavras, a proposta cartesiana não está fundada no eu, por mais que o cogito seja estabelecido como ponto de partida. Através de uma análise detida dos passos dados por Descartes em suas *Meditações metafísicas*, Heidegger expõe a situação-limite na qual o autor se coloca e como ele a resolve, no momento mesmo em que alcança o primeiro enunciado passível de ser considerado verdadeiro: “Penso, logo sou”. A “destruição” da proposta cartesiana consiste na exposição dos passos decisivos dados por Descartes, o que permite incidir no exato ponto em que a investigação desvia-se do percurso que Heidegger pretende seguir.

Para a que exposição desses passos da proposta cartesiana, tal como feita por Heidegger, se justifique é imprescindível desenvolver a definição positiva deste modo de ser peculiar do «ente que eu sou», a atitude teórica. Entretanto, antes de mencionar os trechos nos quais esta atitude é destrinchada em etapas, pareceu-me oportuno falar de duas maneiras de equiparar a postura teorizadora e a lida cotidiana; depois apresentar uma primeira tentativa de distinguir a atitude teórica sem recorrer ao modelo da deficiência ou quebra da cotidianidade. Muito embora essa primeira tentativa não seja bem sucedida, ela fornece elementos decisivos para as considerações seguintes.

4.1.

Teoria e prática: duas indistinções e uma possível diferença

Na segunda seção de *Ser e tempo* há uma espécie de recuperação de pontos apresentados na primeira seção. Depois do aprofundamento realizado pela analítica do ente mais propício para se colocar a questão do ser, o «ente que eu sou», não cabe mais tratar de certos assuntos da mesma forma. Um destes assuntos é a atitude teórica. Reiner Schürmman chega a dizer que neste exato ponto há uma contradição em *Ser e tempo*: na primeira abordagem destaca-se o contexto instrumental que concede a base para o surgimento da atitude teórica,

que se mostra possível apenas como uma deficiência da lida cotidiana (§ 13); na segunda abordagem o que se ressalta é uma “mistura” de teoria e prática, diz Shürmman⁵.

De fato, no parágrafo § 13 a atitude teórica é tratada como uma deficiência da lida prático-cotidiana com os entes, um tipo de quebra do “curso natural” das coisas, a princípio necessária para que qualquer atividade de teorizar sobre um determinado objeto tenha início. Acontece que essa abordagem é explicitamente descartada no item b do § 69 de *Ser e tempo*. Heidegger descarta a definição da atitude teórica como deficiência da lida cotidiana evidenciando a dificuldade de se diferenciar, mesmo que em linhas gerais, teoria e prática (lida prático-cotidiana). Como disse Schürmman, há nesta parte da obra mais uma evidenciação da "mistura" das duas que qualquer tipo de relação específica de uma com a outra. A seguir apresento dois modos de evidenciar essa "mistura" e, depois, exponho uma possibilidade de abordar a atitude teórica em sua singularidade, que abre caminho para a definição positiva da atitude teórica.

Uma das maneiras pela qual a fronteira entre as atitudes teórica e prática pode ser enfraquecida foi exposta, ainda que superficialmente, no fim do capítulo anterior. Trata-se de uma equiparação das duas tendo em vista a posição de cada uma, que é na verdade a mesma: ambas mostram-se como secundárias. Quando a cotidianidade perde seu estatuto de primária ao se levar em conta o papel da estranheza no escopo de *Ser e tempo*, que revela certo "solipsismo" do «ente que eu sou»⁶, tanto a lida teórica com as coisas quanto a lida manual aproximam-se pelo "relacionar-se com algo" de ambas: as duas são uma ocupação [*Besorge*] com as coisas, pelo estar ocupado com algo minimamente familiar, seja predominante neste ocupar-se um manejo ou uma observação teórica. Teoria e lida manual são modos de estar junto das coisas, maneiras de se relacionar com o ente intramundano, possíveis porque o «ente que eu sou» existe como cura [*Sorge*]. É neste sentido que se trata de uma equiparação, levando em conta a posição de ambas: radicam-se nisto que em *Ser e tempo* é definido como cura. Otto Pöggeler explica que a escolha desta palavra é motivada exatamente pela necessidade de desestabilizar essa dicotomia entre lidar e teorizar: “Heidegger usa o termo cura porque ele quer evitar termos como comportamento ou prática e

⁵SCHÜRMMAN, R. “Heidegger's *Being and time*, p. 125

⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 255, [188].

prefere optar por uma designação que vá além da tradicional distinção entre teoria e prática”⁷. Com a desestabilização dessa distinção entre teoria e prática desestabiliza-se também qualquer tipo de prioridade de uma sobre a outra, uma vez que ambas ficam aquém do sentido daquilo que possibilita tanto a lida cotidiana com o instrumento à mão quanto a observação teórica de algo simplesmente dado.

O modo como essa fronteira é diluída na retomada da análise sobre a atitude teórica, no § 69 de *Ser e tempo*, é mais simples e direto. Trata-se de uma equiparação das "atitudes" com base num "testemunho fenomenal". Aqui já não se trata de indicar posição das duas na analítica existencial proposta por Heidegger, mas de simplesmente atentar para o seguinte fato: a atitude teórica não é um descolamento para uma posição isenta de qualquer manejo prático. Independente do tipo de relação teórica que se tenha com algum objeto, nunca se estará isento de manusear instrumentos nesta postura teórica com o ente. Essa dissolução da fronteira entre teoria e prática aparece com a descrição feita por Heidegger de algumas atividades tomadas por teóricas, mas que nada seriam sem sua faceta prática. No trecho a seguir encontram-se alguns exemplos que revelam essa dificuldade de se traçar uma linha precisa que isolaria a atitude teórica da lida prático-cotidiana com as coisas:

A leitura dos números e medidas, que resultam de um experimento, frequentemente necessita de uma construção “técnica” complexa que ordena a experiência. A observação no microscópio depende da produção de “preparados”. A escavação arqueológica, que precede à interpretação do “achado”, exige as mais intensas manipulações. E mesmo a elaboração mais “abstrata” de problemas e a fixação do que foi obtido manipulam instrumentos de escrever, por exemplo. Por mais “desinteressantes” e “evidentes” que possam ser estes aspectos inerentes à pesquisa científica, do ponto de vista ontológico, eles não são, de forma alguma, indiferentes. A referência explícita a que a atitude científica, enquanto modo de ser-no-mundo, não é apenas uma “atividade puramente espiritual” pode ser considerada prolixa e supérflua. Se, nessa trivialidade, ao menos ficasse claro que não é nada fácil perceber onde se situa, propriamente, a fronteira ontológica entre a atitude “teórica” e a “não teórica”!⁸

A trivialidade exposta na descrição dos exemplos é basicamente a constatação de que em toda e qualquer atitude teórica faz-se presente, de uma forma ou de outra, a lida prático-cotidiana, no sentido de manuseio de

⁷ PÖGGELER, O. (Ed.) *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, p. 34 APUD SCHÜRMMAN, R. “Heidegger’s *Being and time*”, p. 124.

⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 446, [358].

instrumentos. Por mais que a atitude teórica se pretenda distinta do manejo prático, não pode existir por si mesma: ela nada seria sem ao menos a manipulação de um instrumento como a caneta. Os exemplos dados por Heidegger terminam por enfraquecer, assim, a separação drástica entre aquela que seria uma “atividade puramente espiritual”, quer dizer, contemplativa, observadora, e aquela que seria uma "atividade puramente mundana", quer dizer, a lida ocupada com os entes dentro do mundo familiar e cotidiano. Essa constatação, que muito facilmente pode ser considerada supérflua ou óbvia, diz ele, contém em germe a dificuldade de se distinguir ontologicamente a atitude teórica da não-teórica.

Mas o propósito de Heidegger não é, pura e simplesmente, enfraquecer a distinção entre teoria e prática. Através dessa consideração, que dilui a fronteira entre a atitude teórica e lida prático-cotidiana, ele pretende explicitar de maneira mais penetrante o que de fato “muda” quando se passa de uma situação de manuseio de um instrumento específico para uma teorização sobre este ente que outrora se utilizou antes de teorizar. Mesmo que no estágio atual da investigação o envolvimento de teoria e prática esteja ressoando mais que sua distinção – tanto por radicarem na cura [*Sorge*] quanto pela imbricação ressaltada pelos exemplos de pesquisa teórica que utilizam instrumentos específicos (testemunho fenomenal) –, isso não quer dizer que a distinção deva ser descartada; é necessário encontrar essa fronteira entre a atitude "teórica" e a "não-teórica”, mesmo que se trate de uma tarefa difícil.

A objeção mais comum à tese de que atitude teórica e lida manual ocupam o mesmo plano de relação com as coisas encontra-se na seguinte opinião: em toda investigação, o manejo ou o uso de instrumentos está submetido à pura observação; mesmo que os utensílios estejam à mão numa investigação teórica, eles não estão ali apenas cumprindo sua função corriqueira, mas servem à pura observação, que desde o princípio orienta a escolha deste ou daquele instrumento em particular, assim como o modo como deve ser utilizado. Essa opinião está arraigada no que Heidegger chama de “primazia da visão” e, por isso, parece-lhe

oportuno abordar a atitude teórica através de um contraponto com o “ver” característico da ocupação prático-cotidiana com as coisas.

Em sua primeira descrição do instrumento, na primeira parte de *Ser e tempo*, Heidegger nomeia a visão cara à lida cotidiana com os entes de circunvisão [*Umsicht*]; o que a constitui é seu caráter irradiador. Se o ser dos entes que vem ao encontro na lida prático-cotidiana é a manualidade, e sendo esta o constante “referir-se a” do instrumento (o seu ser-para [*Um-zu*]), a circunvisão é a capacidade de visualizar essas referências num único lance. Seria uma espécie de visão radial (uma “perivisão”), capaz de enxergar o a dinâmica teia de relações que compõe e orienta minha lida prático-cotidiana com as coisas. No uso de um determinado sapato, por exemplo, levo em conta o tempo chuvoso lá fora, o tipo de caminho a ser percorrido, o conforto propiciado pelo material de que é feito. A circunvisão é justo este levar em conta ou, mais especificamente, um “ter em vista” o contexto referencial em jogo nas situações específicas de cada totalidade instrumental. Trata-se de uma visão que não se limita ao que aparece diante dos olhos, ou àquilo que se mostra à minha frente. Uma vez que o instrumento particular que eu manuseio está referido a inúmeros outros que não estão necessariamente à minha frente, a circunvisão é aquela capaz de enxergar em todas as “direções”, melhor, capaz de enxergar a totalidade instrumental instaurada por uma situação específica. Trata-se de ter em vista não o que está diante, mas o que está no “entorno”⁹.

Uma distinção frente à visão da atitude teórica já poderia ser feita aqui: a visão da teoria seria uma espécie de olhar direcionado para uma coisa isolada, capaz de visualizar o ente que está diante, à frente, e somente ele, como se todos os outros entes do “entorno” desaparecessem. Mas já se disse que toda teoria faz uso de instrumentos. Ou seja, que a circunvisão não é interrompida na visão direcionada, sequer diminuída; que toda relação teórica com as coisas necessita manusear instrumentos, portanto, pressupõe o ver característico da circunvisão. Falar da atitude teórica como um olhar restrito, oposto ao ver radial, ainda é definir a teoria como uma não-circunvisão, perda ou diminuição deste ver radial. Já se indicou a insuficiência desta definição da atitude teórica; é preciso defini-la de maneira positiva. Mesmo que a característica marcante da atitude teórica seja

⁹ Faço referência à palavra utilizada por Ligia Saramago no primeiro capítulo de seu livro *Topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*.

uma espécie de olhar direcionado é preciso descrever sua especificidade levando em conta o ver radial da circunvisão.

A explicação do que seria uma mesa, feita por Heidegger na obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, pode servir como preparação para distinguir uma abordagem teórica da lida prático-cotidiana. Ao descrever a mesa, Heidegger o faz dando detalhes das referências que este objeto faz a outros, constituindo assim o seu espaço:

O estar aí da mesa, no quarto, quer dizer: à medida que é usada dessa ou daquela maneira desempenha tal função, esta ou aquela coisa dela é "pouco prática", inadequada; tal outra está danificada; agora está melhor que antes no quarto, por exemplo, possui uma melhor iluminação; antes mesmo não estava ou ficava tão bem (para...). A mesa apresenta alguns riscos, aqui e ali - na mesa, as crianças fazem a sua tarefa, é nela que elas se ocupam [...]: nessa mesa levamos outrora uma discussão a respeito disso ou daquilo; aqui tomamos outrora tal decisão com um *amigo*, aqui foi escrito outrora tal *trabalho*, celebrou-se tal *feira*.¹⁰

De saída, Heidegger situa a mesa no quarto. Poderia estar na praça, no quintal de casa ou na sala; difícil seria estar em lugar nenhum; ressalta a sua falta de praticidade, talvez pela dificuldade de carregá-la, talvez pelo tamanho do quarto ou por sua posição nele. Agora recebe mais luz, por estar em um canto em que o sol entra com mais força. Além disso, a mesa apresenta riscos. E frisa: riscos aqui e ali, ou seja, bem localizados neste objeto, riscos que porventura lembram as crianças que um dia usaram a mesa, a decisão tomada com um amigo, a confecção de um trabalho e a celebração de uma festa. Mais que uma simples referência a coisas dadas, como às paredes do quarto, ao feixe de luz do sol, à festa que um dia aconteceu, o ser da mesa é justo seu referir-se a outros, que concede o limite que faz da mesa isto ou aquilo, ou ainda, esta ou aquela.

Heidegger quer chamar a atenção para um modo específico de relacionar-se com a mesa que parece alheio à descrição mencionada há pouco. Dizer que a mesa é pesada, por exemplo, é um modo de relacionar-se com ela. E esse modo pode, inclusive, estar plenamente em acordo com a lida prático-cotidiana com os entes, no seguinte sentido: diante da dificuldade de mover a mesa de um cômodo para outro, ou diante da necessidade de arrastá-la para um canto mais iluminado do quarto, posso dizer que "a mesa é pesada". Mas algo de distinto parece ocorrer

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, p. 95.

quando digo: “a mesa é dotada de peso”¹¹. Agora já não mais me refiro a uma situação específica imposta por uma dificuldade do dia a dia, como arrastar a mesa para um canto, procurando melhorar a iluminação do ambiente de estudo durante a tarde. Quando digo “a mesa é dotada de peso” refiro-me a uma característica ou propriedade deste ente chamado mesa. Aqui, diz Heidegger, há uma abolição dos limites espaciais do ente intramundano, seja ele qual for. Nesse momento, em que o objeto não remete a uma conversa longa com um amigo, ou a brincadeira das crianças ou a uma festa memorável. O seu lugar tona-se indiferente:

O lugar transforma-se em posição no espaço e no tempo, em um ponto no mundo, que não se distingue de nenhum outro. Isto implica que a multiplicidade de lugares delimitados no mundo circundante [*Umwelt*], própria do instrumento à mão, não se transforma apenas em puro sistema de posições, mas sim que se aboliram os limites do próprio ente do mundo circundante. Torna-se tema o universo dos seres simplesmente dados.¹²

Heidegger remonta aqui à noção de lugar [*Platz*], explicada durante suas considerações sobre o caráter espacial do ente intramundano¹³. Dentre as diversas formas de descrever essa característica, a mais apropriada me parece a noção de instalação: o instrumento à mão na lida cotidiana está sempre instalado em seu lugar, atrelado a ele. O que não acontece quando se toma este instrumento numa consideração como a descrita há pouco, “a mesa é dotada de peso”. Neste caso, o lugar ao qual ele estava atrelado torna-se indiferente, transforma-se em um “ponto no mundo”. Seu lugar não é mais composto pelo entorno de cada situação. Se utilizo a mesa para o estudo, empilhando livros em volta do computador, que criam certo ambiente de trabalho, ou se uso a mesa para uma lúdica partida de futebol de botão, pouco importa; ela será dotada de peso nos dois casos, e em qualquer situação, o que também quer dizer, em qualquer lugar, ou ainda, em lugar nenhum. Mas é preciso frisar novamente. Não se trata apenas de uma abolição dos limites do ente intramundano. O objeto não só perde o seu lugar.

Um dos modos de quebrar um mal-entendido sobre a noção de lugar, caso compreendida como um espaço no qual o ente está inserido, é investigar sua

¹¹ Heidegger faz essa mesma descrição tomando como exemplo um martelo (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 449, [360]).

¹² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 450, [362]

¹³ Cf. Item B do Capítulo 3 da primeira seção de *Ser e tempo*.

condição de possibilidade. Pois o lugar nunca se apresenta só: na ocupação cotidiana é composta uma pluralidade de lugares que estão reunidos através do "para onde" [*Wohin*] latente em toda lida com as coisas. Todo lugar é constituído também pelo que se encontra na redondeza, que é composta por uma pluralidade de lugares. Isto acontece no mais simples manuseio de um instrumento à mão, que está amparado por uma totalidade instrumental à qual ele se refere constantemente. Heidegger chama de região [*Gegend*] aquilo que reúne o lugar e a pluralidade de lugares que lhe constitui. A condição de possibilidade do lugar e dos lugares em sua redondeza é o "para onde" peculiar a cada região.

Heidegger se refere à região [*Gegend*] quando tenta definir positivamente este lugar criado pela tematização de um objeto. Junto com a perda do lugar há a instituição de uma região específica, talvez também uma espécie de lugar. Ao menos, o ente parece ocupar um lugar distinto de todos os outros lugares cotidianos. Nesta segunda abordagem da atitude teórica é imprescindível que se tente interceptar o sentido positivo da abordagem teórica dos entes. Por isso que não é suficiente se falar de uma abolição dos limites do ente intramundano¹⁴. É preciso falar também de uma instituição de um tipo particular de limite. Ou melhor: se o objeto perde mesmo seus limites espaciais ou referências a outros objetos é porque, antes, já foi instituído um modo peculiar de observá-los. Que lugar é esse que o objeto ocupa na atitude teórica? Mesmo que só seja possível determiná-lo como um "não-lugar", talvez seja possível descrever a região que ampara este "não-lugar". Trata-se de descrever, neste sentido, a condição de possibilidade da atitude teórica. Noutros termos, descrever sua gênese ontológica. A hipótese de que a atitude teórica teria sua gênese na quebra de um instrumento ou deficiência da lida cotidiana deve ser agora sobreposta pela seguinte hipótese, ainda bem vaga: a observação teórica dos entes só é possível por meio de uma

¹⁴ Em *Introdução a filosofia*, Heidegger faz uma tentativa parecida de definição da atitude teórica. Ele descreve uma situação em que se deixa de lidar com o solo por meio de instrumentos para sua aragem e preparação e passa-se a investigar propriedades como a matéria, a pressão que as relhas fazem sobre a terra, a força da gravidade, etc. O que acontece nessa mudança? Ao invés de falar de abolição de limites, Heidegger fala de uma ampliação. A descrição da matéria, da pressão e da gravidade, a princípio, ultrapassam o escopo daquela lida específica, pode ser transposta para outras situações, enquanto a lida técnico-prática é restrita àquela ocupação específica de preparar o solo. Ou seja, não se trata de uma ampliação das regras ali utilizadas para outros campos de aplicação do tratamento do solo; a ampliação diz respeito à toda e qualquer situação em que estejam em jogo a gravidade, a pressão de uma matéria sobre a outra, etc. "Na ampliação atual, trata-se tão pouco de uma tal ampliação das regras práticas de comportamento que nos abstraímos justamente do comportamento prático-técnico e só fixamos o olhar no modo como precisamente as coisas são nelas mesmas" (HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 195). Cabe, então, descrever o que é este modo de fixar o olhar nas coisas mesmas, tal como se pretende a partir da atitude teórica.

"atitude" arraigada numa interpretação [*Auslegung*] específica, preservada num determinado tipo de enunciado [*Aussage*], tal como "a mesa é dotada de peso", que se pretende verdadeira. Não se trata de um modo de ser junto ao ente que carece de contato com as coisas, tal como se apresentam cotidianamente, e sim de um modo de ser junto ao ente que possui uma maneira muito específica de contato. Para explicar esse modo de ser é preciso insistir na questão: que atitude é essa que parece uma "não-atitude", que parece ocupar um "não-lugar"? Ou melhor: como ela funciona e sobre quais estruturas?

4.2. A atitude teórica e suas etapas

Geralmente pouca atenção é dada a um trecho do § 13 de *Ser e tempo*, cujo tema é a atitude teórica, ali chamada de conhecimento do mundo. Tende-se a frisar o caráter secundário (ou derivado) dessa atitude – mesmo porque é esse o objetivo do parágrafo, intitulado “Exemplo do ser-em num modo derivado. O conhecimento do mundo”, passando por cima de um trecho importante, no qual esta atitude é destrinchada em etapas. Ainda que esta passagem insista no caráter secundário da atitude teórica, tomando-a como uma abstenção do manuseio, é interessante mencioná-la para se entender melhor a pluralidade de características e momentos deste posicionamento frente às coisas, dentre elas, o papel da interpretação e da proposição ou enunciado. O trecho diz assim:

Nessa "demora" ["*Aufenthalt*"] – enquanto abstenção de manuseio e utilização – cumpre-se a percepção [*Vernehmen*] de um ente simplesmente dado. Esse perceber se realiza no modo de dizer e discutir [*Ansprechens und Besprechens*] algo como algo [*etwals als etwals*]. A percepção torna-se determinação [*Bestimmen*] com base neste interpretar [*Auslegens*], entendido em sentido amplo. O que se percebe e determina pode ser pronunciado em proposições e manter-se e preservar-se [*verwart*] nessa qualidade de enunciado [*Ausgesagtes*].

O que Heidegger chama de “demora” é um primeiro estágio da atitude teórica. Ela se contrapõe à “pressa” da lida cotidiana com as coisas, na qual se está sempre (pré)ocupado em resolver pendências do dia a dia, mais ou menos urgentes. Nessa demora, diz ele, acontece uma percepção de algo simplesmente dado, isto é, de algo desprovido das características que o acompanham na lida cotidiana. Até aqui, a primeira definição de atitude teórica, destrinchada no

primeiro capítulo, se mantém intacta; quero dizer, a atitude contemplativa está sendo tratada de maneira privativa, como uma interrupção do curso normal (cotidiano) das coisas, enquanto abstenção do manuseio. O próximo passo das etapas descritas no trecho é que fornece elementos para se avançar na caracterização deste modo de relacionar-se com os entes. Essa percepção de algo simplesmente dado realiza-se no modo de dizer e discutir algo como algo [*Etwals als Etwals*]. Ainda que não esteja claro o que é esse dizer e discutir, parece-me claro que a atitude teórica não pode ser tomada pura e simplesmente como uma parada para observação, uma “demora” contraposta a uma “pressa” gritante na vida cotidiana. Há, no caso, algo que determina positivamente a atitude teórica perante as coisas, uma interpretação dos entes muito específica, detentora de um movimento que empreende uma forma de encarar as coisas, que Heidegger chega a nomear, certa hora, de um *novo estado de ser* [*neuen Seinsstand*]¹⁵. Esse modo específico de dizer e discutir algo como algo, de interpretar, pode ser preservado em enunciados e proposições¹⁶.

Outra descrição das etapas da atitude teórica é feita no § 20 da obra *Prolegômenos para uma história do conceito e tempo*. Neste caso sequer é mencionada a “demora” enquanto abstenção de manuseio e utilização. O primeiro estágio da atitude teórica, que possui uma estrutura de etapas, é um “direcionar-se” para algo [*Sichriften-auf*]. A segunda é um “comportar-se” com algo [*Sichaufhalten-bei*]. A terceira trata-se de uma apreensão [*Vernehmen* – percepção], ou interpretação [*Auslegen*] em um sentido específico. E o quarto estágio é uma preservação [*Verwahrung*] desse apreendido.

Em sua completude, o processo do conhecimento seria então assim: o *conhecer – direcionando-se para* no modo de um *comportar-se e perceber* –, tende para o percebido para preservá-lo, de tal modo que o conhecimento, tendo percebido, isto é, adquirido conhecimento, detém o conhecido mesmo quando não está em relação com ele; *preserva* o conhecimento como uma posse.¹⁷

As descrições das etapas da atitude teórica, em *Ser e tempo* e nos *Prolegômenos*, são semelhantes. A diferença principal entre elas é que na segunda descrição não está diretamente em pauta o caráter secundário ou derivado da

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 109, [62].

¹⁶ Mais a frente esta preservação será tratada sob a prisma da concepção tradicional de verdade.

¹⁷ HEIDEGGER, M. *History of concept of time*, p. 163, [219-220].

atitude teórica, no caso, do conhecimento do mundo. Se o primeiro passo, de acordo com a descrição presente em *Ser e tempo*, é uma “demora”, enquanto abstenção do manuseio, nos *Prolegômenos* o primeiro passo é um “direcionar-se para”. As duas descrições aproximam-se uma da outra quando mencionam a percepção, a interpretação e a preservação do percebido, do interpretado. A descrição de *Ser e tempo* é mais rica, neste ponto, por associar esta preservação com o enunciado. Interessa-me, sobretudo agora, tratar do tema da interpretação e, em seguida, do enunciado. A percepção foi tratada no primeiro capítulo enquanto percepção de algo dado, desprovido das características do instrumento à mão. Se ela fica em segundo plano agora, não é porque saia de cena, mas porque uma melhor caracterização deste perceber deve ser feito por meio de uma análise detida do interpretar e do enunciado como tal. A análise destes dois temas é decisiva para se definir a atitude teórica positivamente.

Interpretação não é um termo fortuito em *Ser e tempo*. Primeiro porque Heidegger chama a análise do «ente que eu sou», indispensável para sua empreitada de recolocar a questão do sentido de ser, de uma interpretação [*Interpretation*]¹⁸. Segundo porque a interpretação [*Auslegung*] é o tema de um dos parágrafos do livro, o §32. Para Jeremy Wisnewski, o sentido de cada termo não deve ser confundido. O primeiro [*Interpretation*] significa uma interpretação consciente de algum ente sob a luz de uma investigação de suas estruturas, uma espécie de exegese deste ente. O segundo [*Auslegung*] é uma maneira de ver o mundo, e não uma investigação das estruturas deste ver¹⁹. No § 32 de *Ser e tempo* trata-se exclusivamente deste segundo sentido. É também nele que pretendo determe agora, uma vez que é este sentido que está em jogo na descrição das etapas da atitude teórica.

A interpretação [*Auslegung*] é trabalhada a partir do que já se falou sobre a lida com o instrumento à mão. O envolvimento prático-cotidiano com as coisas continua em pauta, embora reapareça sob outro prisma. Trata-se de descrever uma camada ainda mais implícita da lida com as coisas.

Primeiramente é preciso esclarecer que o interpretar não se restringe à ocupação à qual é associado mais imediatamente, àquela de interpretar textos. O

¹⁸ O título da primeira parte de *Ser e tempo* é “A interpretação da presença pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser”.

¹⁹ WISNEWSKI, J. *Heidegger: an introduction*, p. 70. Uma distinção semelhante é feita por Mathew Shockey (Cf. SHOCKEY, M. *Heidegger's Descartes and Heidegger's cartesianism*, p. 306.)

sentido que a ser destacado está em jogo também noutros afazeres do dia a dia. No sentido aqui pretendido, não importa se estou lendo uma notícia de jornal, um conto de Machado de Assis, lavando a louça, ou fazendo uso da porta. Em todos estes casos o interpretar está operando; e, de acordo com a descrição das etapas da atitude teórica, também na investigação teórica de algo. Pedro Costa Rego diz: “a interpretação está por toda parte onde há ente, seja na serventia, <Dienlichkeit> seja na teoria, mesmo e sobretudo onde há ente e não há proposição”²⁰.

Na descrição da lida prático-cotidiana com as coisas, Heidegger destaca o caráter instrumental destas. Isso para ressaltar uma referência que um determinado ente faz a outros. A mesa refere-se a uma festa comemorativa com amigos, refere-se também às suas cadeiras, ao canto pouco iluminado do quarto, suas marcas dizem respeito a um tempo remoto. A descrição do ser-para [*Umzu*], tão essencial ao instrumento à mão, ressalta o contexto referencial que acompanha a lida com qualquer instrumento particular, por exemplo, uma mesa. Este contexto pode ser “experimentado” ou vislumbrado – como já foi dito – quando um instrumento não funciona, não cumpre o seu “para quê” [*Wo-zu*], fazendo com que o seu ser-para [*Umzu*] se acentue: uma mesa mal construída pode fazer referência direta ao marceneiro, dando indícios de que este objeto à minha frente não é algo isolado diante do qual me encontro, que minha lida com a mesa envolve também uma lida com aquilo que a circunda, muito embora eu não “pense” nessas referências costumeiramente. O contexto também pode ser acentuado por um sinal, como algumas marcas de vinho na mesa que podem referir-se a uma determinada comemoração, fazendo com que eu me dê conta de que a mesa diante de mim não é um simples objeto à minha frente. Mas o objetivo agora, ao tratar da interpretação, não é tanto descrever a maneira de “ler” essas referências, ou seja, explicar como acompanho essa teia significativa que compõe e orienta, que podem emergir em situações de surpresa, importunidade ou impertinência, no dano de algum instrumento à mão. Até porque essa descrição é cumprida pelas considerações sobre a circunvisão, o ver específico da lida cotidiana com as coisas. A interpretação tem uma estrutura que, mesmo no caso da inutilidade de um instrumento específico, segue operando de modo “invisível”. Assim, por mais que a distinção feita por Wisnwesky entre os dois sentidos de interpretação seja oportuna, sua caracterização do segundo sentido [*Auslegung*] como uma maneira

²⁰ REGO, P. C. “Verdade e concordância em Aristóteles e Heidegger”, p. 104.

de ver o mundo é insuficiente. Tem algo na interpretação que lhe caracteriza mais propriamente que uma espécie de “leitura” passiva do mundo ou do contexto de referências em jogo nas ocupações específicas do dia a dia.

O que é destrinchado neste momento é a estrutura mesma do interpretar: tomar “algo como algo” [*Etwas als Etwas*]. É que na interpretação já sempre se apostou numa determinada concepção daquilo que algo é e como ele é. Dizer que o interpretar possui a estrutura de tomar “algo como algo” indica principalmente que na lida com alguma coisa já se arriscou uma determinada maneira de enxergá-lo, apropriá-lo, a partir de um conceito antecipado deste ente. É exatamente este o ponto de Gadamer ao comentar esta noção heideggeriana: “uma pessoa que está tentando entender está exposta às distrações das concepções prévias que não nascem das coisas elas mesmas”²¹. Se faço uso da porta para atravessar de um ambiente para outro é porque já me antecipei sobre o que este ente é e sobre como ele é. Não me parece outro o sentido da afirmação feita por Heidegger, mencionada no primeiro capítulo, de que o vento é vento nas velas, que a mata é reserva florestal. Ou ainda: que nunca escuto um ruído puro, mas o pica-pau batendo, o fogo crepitando. Este testemunho fenomenal quer indicar, sobretudo, que as coisas já me aparecem de algum jeito, ou que eu me precipito sobre elas, fazendo com que me apareçam como isto ou como aquilo, desse ou daquele jeito. E mesmo que numa situação específica eu me depare com algo que eu não consiga decifrar, alguma coisa que não esteja no meu repertório de coisas familiares, pertencentes a um contexto específico, o estranhamento só atesta que eu já me precipitei na tentativa de tomar “algo como algo”; o incômodo por não decifrá-lo só existe por conta dessa estrutura interpretativa em constante funcionamento.

Aqui deve ficar ainda mais claro que se a mata é reserva florestal e o vento é vento nas velas, ou ainda, se a cadeira é para se sentar de um determinado jeito e a mesa para se usar de outro, é por conta desta estrutura interpretativa tão cara ao «ente que eu sou», e não por ser assim que as coisas parecem se apresentar primeira e fundamentalmente. A hegemonia da relação prático-cotidiana com as coisas, muitas vezes aproveitada para definir como elas realmente seriam, necessita ser fundamentada com uma explicação desta estrutura interpretativa. Explicitá-la é mais uma das maneiras de se “escapar” daquilo que no primeiro

²¹ GADAMER, H-G. *Truth and method*, p. 267.

capítulo chamei de uma supervalorização da cotidianidade – que é tomar o modo de ser cotidiano como parâmetro por conta da sua predominância e renegar a segundo plano qualquer tipo atitude que se pretenda não-cotidiana, por exemplo, a teórica; deixando, inclusive, de explicitar estruturas que acompanham essa lida supostamente primeira e fundamental. Neste caso, deixa-se de discutir, por exemplo, que Heidegger destrincha a estrutura de tomar "algo como algo" em três aspectos: ela envolve uma posição prévia [*Vorhabe*], uma visão prévia [*Vorsicht*] e uma concepção prévia [*Vorgriff*]²². No caso da lida cotidiana com os entes, a posição prévia caracteriza o ente como algo à mão, próximo; a visão prévia é a circunvisão das referências que constituem o contexto em cada ocasião; e a concepção prévia é o conceito deste ente com o qual lidamos cotidianamente, ou seja, como algo para, que serve para isso ou para aquilo. Mas a interpretação não é uma atividade acompanhada de uma conceituação explícita, quero dizer, acompanhada de enunciados a respeito das coisas com as quais me relaciono no dia a dia. “A falta de palavras não pode ser entendida como falta de interpretação”, diz Heidegger²³. É possível uma interpretação sem enunciado. Mas é impossível, de acordo com a noção proposta em *Ser e tempo*, a formulação de um enunciado sem uma interpretação orientadora.

É para falar destes dois tipos de interpretação, com ou sem enunciado, que Heidegger traça a distinção entre o “como” hermenêutico e o “como” apofântico. O primeiro carece de enunciados e o segundo não carece de interpretação. Não pretendo entrar na questão a respeito da prioridade de um sobre o outro. Por mais que Heidegger insista em descrever o “como” apofântico enquanto derivado do “como” do hermenêutico²⁴, assim como descreve o enunciado enquanto derivado da interpretação, pretendo deter-me noutro ponto. Se a interpretação está mesmo operando em qualquer momento em que se toma “algo como algo”, e se a atitude teórica carrega uma determinada interpretação, é preciso descrever essa maneira específica de se tomar “algo como algo”, presente na atitude teórica perante as coisas. Uma coisa é dizer “Esta mesa está bamba”, por notar que a mesa não está cumprindo sua função e, assim, pronuncio o enunciado que diz respeito pura e unicamente à mesa interpretada tal como instrumento à mão. Outra coisa é dizer

²² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 211, [150].

²³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 219, [157].

²⁴ Essas duas noções são trabalhadas mais detidamente por Heidegger, por exemplo, no livro *Lógica: a pergunta pela verdade*.

“A mesa é dotada de peso”; ou ainda, “Ela ocupa um lugar no espaço”. Estes dois últimos enunciados dificilmente serão proferidos tendo em vista o caráter instrumental da mesa, por exemplo, caso ela seja muito pesada para se arrastar ou pouco prática por conta do tamanho. É exatamente nesse sentido que Heidegger diz, no § 33 de *Ser e tempo*, que um determinado modo do enunciado²⁵ instaura uma nova interpretação de algo como algo.

O ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, numa primeira aproximação, está à mão como instrumento. Se ele se torna "objeto" de um enunciado, já se realiza previamente com o enunciado proposicional uma mudança na posição prévia. Aquilo *com que lidava manualmente* o fazer, isto é, a execução, torna-se aquilo "sobre" o que o enunciado mostra. A visão prévia visa a algo simplesmente dado [*Vorhandenes*] que encobre a manualidade, determina-se o encontro de tudo o que é simplesmente dado, em seu modo de dar-se. Só agora é que se abre o acesso às *propriedades*. O conteúdo com que o enunciado determina algo simplesmente dado é haurido do ser simplesmente dado como tal. A estrutura-"como" da interpretação [*Als-Struktur der Auslegung*] modificou-se.²⁶

As modificações da posição e visão prévia fazem com que o objeto seja abordado de uma forma específica, que Heidegger chama aqui de “encontro de tudo o que é simplesmente dado”. O sentido destacado, neste caso, é aquele cuja validade independe do lugar e condições de existência da mesa: tem-se em vista as propriedades do ente, por exemplo, o ser dotado de peso. Ou seja, trata-se de descrever algo da mesa que permanece ao longo de todas as possíveis situações em que este ente pode surgir. Esta é a modificação decisiva que acompanha a interpretação cara à atitude teórica.

O próximo passo da presente investigação é descrever de maneira mais acurada esse tipo de posição, visão e concepção prévias em jogo na atitude teórica. Qual a interpretação vigente quando se pretende alcançar um conhecimento sobre o mundo? De acordo com as considerações presentes no item b do § 69 de *Ser e tempo*, a postura teórica diante das coisas só é possível com base numa interpretação que as tome a partir de um projeto matemático da natureza. Somente destrinchando essa postura interpretativa diante das coisas é

²⁵ Neste contexto de *Ser e tempo* Heidegger deixa claro que está usando um sentido específico de enunciado, de enunciação teórica, fazendo a seguinte ressalva: "Enunciados sobre acontecimentos no mundo circundante, descrições de manualidades, 'relatos de situação', apreensão e fixação de uma 'ocorrência', descrição de uma conjuntura, narração de ocorrências, estas 'proposições' não podem ser reduzidas a enunciações teóricas sem que ocorra uma deturpação essencial de seu sentido" (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 221, [158].

²⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 220, [158].

que se pode alcançar uma gênese da atitude teórica distinta daquela suposta no primeiro capítulo: uma deficiência ocorrida durante a lida prático-cotidiana com as coisas. Como um modo de aprofundar a descrição da atitude teórica, a discussão de sua gênese ontológica passa pela elucidação de pontos atrelados a essa noção de interpretação [*Auslegung*] em *Ser e tempo*, como a compreensão [*Verständnis*] e o que Heidegger chama de projeto [*Entwurf*]. Estes esclarecimentos aparecerão a reboque da tentativa de entender a noção de projeto matemático da natureza, uma vez que este projeto singulariza a atitude teórica enquanto tal.

4.3. A gênese ontológica da atitude teórica

No primeiro capítulo, explicitarei uma maneira de entender gênese da atitude teórica em *Ser e tempo*, localizada na quebra do instrumento à mão, do utensílio. Diante de uma interrupção específica da lida cotidiana com as coisas, o ente com o qual eu me relaciono ganharia o caráter de objeto teórico: a lida assumiria um aspecto investigativo, o instrumento perderia sua característica de uso para ganhar um aspecto de algo observado e analisado. No entanto, após os esclarecimentos feitos no segundo capítulo, ficou sugerido que defender esse visão sobre a atitude teórica e sua provável gênese é, na verdade, apenas uma maneira leviana de colocá-la em segundo plano para contrariar ou demolir a proposta filosófica de Descartes. Já que a proposta do presente capítulo é definir a atitude teórica de maneira positiva, esta leitura sobre sua gênese não é mais pertinente. É preciso investigar o que Heidegger identifica como a gênese ontológica da atitude teórica, denominada por ele de projeto matemático da natureza. Para tanto, serão feitas análises das noções de natureza, matemática e projeto, a partir das quais será delineado o sentido geral deste projeto matemático. Antes, porém, cabe recuperar brevemente uma noção de natureza apresentada no primeiro capítulo da tese e mostrar suas limitações quando uma caracterização positiva da atitude teórica faz-se necessária.

Uma posição que defende a prioridade da natureza (ente em seu estado "natural") frente aos entes tal como se apresentam na lida prático-cotidiana (como instrumentos) foi comentada no primeiro capítulo da tese; e ela pode ser descrita

recuperando o modo como Heidegger introduz sua abordagem sobre as coisas do mundo, ou os entes intramundanos. No começo do §13 de *Ser e tempo*, os entes com os quais nos deparamos no cotidiano são chamados, inicialmente, de “coisas dotadas de valor”. As “coisas dotadas de valor” são, por exemplo, o livro com comentários feitos por uma pessoa que é cara, uma camisa do Flamengo, ou mesmo um grama de ouro. O livro possui, para a pessoa cujos comentários foram destinados, um valor distinto que para o resto da humanidade. Assim como a camisa do Flamengo possui um valor para os flamenguistas distinto que para os cruzeirenses. A grama de ouro possui um valor padrão para os investidores; ao menos a cotação do ouro divulgada diariamente pretende estabelecer um valor fixo. Este valor é distinto, contudo, daquele dado pelo comprador de ouro na rua Uruguaiana, no centro do Rio de Janeiro. Pode ser distinto, também, daquele do dia anterior, bem como do ano passado.

A posição que pretende defender um primado da natureza diz que o valor é algo aderido à coisa mesma. Assim como os escritos à caneta no livro foram acrescentados ao livro “em si”, tal como lacrado na livraria, todo e qualquer valor é algo acrescentado ao ente tal como se apresenta em si mesmo, em seu estado natural. Assim, a natureza é tomada aqui como matéria prima de todos os outros entes. Tanto no caso do livro, cujas páginas são feitas da celulose extraída da madeira que existia antes dele, quanto no caso da camisa do Flamengo, composta de um tecido genérico antes de torna-se camisa de um time, as coisas nelas mesmas antecedem o valor que costumeiramente se tem sobre elas. E isso não só no sentido material ou concreto, mas principalmente no sentido cognitivo: a essência das coisas não é o valor que lhes é atribuído, mas somente por serem o que são é que algo como o valor pode ser a elas agregado. Essa posição é descrita por Heidegger ao simular uma possível objeção à sua empreitada de definir as coisas tal como se apresentam na vida prático-cotidiana; que a sua definição de ente intramundano como “coisa para o uso” estaria sustentada por uma definição de ente como algo dado e puro, dotado de extensão:

Pode-se porém objetar que, de fato, o problema do mundo e até o ser dos entes intramundanos que imediatamente se dão ao encontro dentro do mundo ficam encobertos, mas que Descartes estabeleceu o fundamento para a caracterização ontológica *dos* entes intramundanos que, em seu ser, fundam qualquer outro ente, ou seja, a natureza material. Sobre ela, nível fundamental, edificam-se os demais níveis da realidade intramundana. Na coisa dotada de extensão como tal fundam-

se, de início, as determinações que se mostram como qualidades mas que, "no fundo", são modificações quantitativas dos modos da própria *extensio*. Sobre estas mesmas qualidades redutíveis plantam-se as qualidades específicas como belo, feio, útil, inútil, conveniente, inconveniente; numa primeira orientação, essas qualidades devem ser apreendidas pela coisalidade como predicados de valor não quantificáveis através dos quais a coisa, de início apenas material, classifica-se como um bem. Com esta hierarquização em níveis, a análise se aproxima dos entes que caracterizamos ontologicamente como instrumentos manuais. A análise cartesiana de "mundo" possibilita, pela primeira vez, uma construção segura da estrutura da manualidade; necessita apenas de uma complementação, facilmente exequível, da coisa natural para transformá-la numa perfeita coisa de uso.²⁷

Neste trecho, Heidegger descreve como se poderia defender uma prioridade do caráter de extensão frente ao caráter de uso de uma coisa. E como que através da definição da coisa como algo extenso chega-se, posteriormente, àquilo que se entende por "coisa de uso" ou "coisas dotadas de valor". Em suma, trata-se de explicar que algo só é belo, útil, inconveniente, admirável, por conta de seus predicados; e que estes predicados só podem estar reunidos em uma e mesma coisa devido ao caráter extenso dela. Este caráter extenso também recebe o nome de natureza material. As palavras escritas à caneta no livro de Manoel de Barros só puderam ser escritas no livro. Quero dizer: o livro é aqui uma espécie de natureza material sobre a qual se inscreveu um predicado que dotou este livro com um valor especial. Mas a posição descrita acima é ainda mais forte. Pois natureza não significa, neste caso, apenas a matéria prima a partir da qual o utensílio é fabricado. A natureza material tal qual descrita por Descartes não pode ser entendida como o "livro na livraria", lacrado. Tampouco a celulose extraída da madeira é esta natureza. Nem mesmo a tinta usada para a capa e para imprimir o texto. Tudo isso que costumeiramente se chama de matéria prima são ainda predicados, quer dizer, existem por meio de modos da *extensio*. O que caracteriza o livro, essencialmente, é o fato de ser dotado de extensão. Apenas sobre a extensão algo como a figura é possível. Por conseguinte, na figura constam imagens, letras impressas, que fazem deste objeto algo para ser lido. Também é na figura que constam as frases escritas à caneta, responsáveis por fazerem do livro algo mais que um objeto de leitura qualquer. O mesmo se passa com os outros dois exemplos mencionados acima. O Flamengo tem suas cores, o ouro seu brilho: "no fundo", é a extensão ou a natureza material que caracteriza essencialmente toda e qualquer coisa deste mundo. E é sobre ela que algo como valor ou uso se

²⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 151.

assenta, bem como as características de um ente natural, desprovido de “valor”. Esta seria uma maneira de defender uma concepção de natureza, que estaria por trás de toda caracterização do ente como instrumento.

Ainda neste sentido de descrição do que é uma coisa, Heidegger apresenta em seu *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* três formas de se perceber um ente específico, uma cadeira. No primeiro caso, a cadeira é apresentada como um objeto para o uso, que ocupa um determinado lugar, quiçá usada por professores que gostam de lecionar sentados; uma cadeira bem singular, uma vez que se encontra na sala de número 24, na Universidade de Marburgo, que veio mal pintada da fábrica, com falhas aqui e ali. Quando uma coisa é assim percebida, espontaneamente, trata-se de uma relação cara à situação prático-cotidiana de lida com as coisas. A segunda forma de percebê-la é levando em conta que ela é pesada, que pode ser movida daqui pra lá, que pode ser cortada com machado e, se levada ao fogo, queimar. Nesse caso, não se descreve tanto a cadeira, mas seu material, a madeira. Essa descrição poderia valer para outros objetos de madeira que não uma cadeira. Nesse caso, fala-se de uma coisa natural. A terceira forma de percebê-la é considerar, principalmente, sua extensão. Nesse caso, não importa tanto o material de que é feita a cadeira, tampouco seus traços particulares, erros na pintura aqui e ali, pertencer à sala de número 24. Também não se trata de uma descrição que se restrinja à cadeira. Assim pode-se descrever todo e qualquer ente dotado de extensão. Contemplando a cadeira deste modo, diz Heidegger, se está atento à coisa enquanto tal, nela mesma. Foi basicamente esta a concepção de natureza apresentada até aqui. Significa o mesmo que ser simplesmente dado, ou: o objeto tal como se apresenta na atitude teórica para com os entes, desprovido de suas características cotidianas, seus valores, acidentes ou predicados. Ou ainda: a essência deste objeto tal como se apresenta para uma contemplação teórica do mundo.

Mas a investigação aqui empreendida não pode mais limitar-se à descrição deste ente simplesmente dado, enquanto algo isolado, por meio de uma oposição aos entes atrelados (referenciados) uns aos outros, dotados de valor, tal como se apresentam na lida prático-cotidiana. É preciso rebater a possível objeção ilustrada por Heidegger à sua própria proposta de investigar as “coisas dotadas de valor”, mas sem recorrer à constatação ou suposta evidência de que primeiramente as coisas me aparecem como instrumentos à mão. Trata-se de descrever a região deste

ente: o universo dos entes simplesmente dados [*Das All des Vorhandenen*], com intuito de explicitar sua gênese. Este universo aparece na descrição acima na noção de *res extensa*, proposta por Descartes. Cabe explicar que tal totalidade do mundo, diante da qual o sujeito (*res cogitans*) está diante, contemplando, não surge diretamente por conta de um desligamento das relações estabelecidas na vida cotidiana e espontânea com as coisas, mas através de uma descrição dessa região do ser simplesmente dado em sentido positivo, ou seja, de uma análise daquilo que é impresso e outorgado às coisas na atitude teórica. Não se trata, no caso, de um sujeito passivo que contempla algo, mas de um sujeito que se interpõe no mundo: trata-se do que Heidegger chama da inauguração de um projeto matemático da natureza ela mesma [*mathematischen Entwurf der Natur selbst*]. Neste caso, não seria tanto um desligamento ou afastamento, pelo contrário. Tampouco a consideração de algo isolado, diante do qual eu me encontraria, numa postura investigativa. Trata-se de uma aproximação e abarcamento das coisas como um todo, a instituição de determinado projeto, em um sentido muito específico, a ser esclarecido aqui. Glazerbrook fala desse abarcamento enfatizando a capacidade de homogeneização presente nesta interpretação dos entes²⁸.

Uma das formas de entender esse projeto matemático é abordando-o como a abertura de um *a priori*²⁹. Por conta deste *a priori*, o ente que aparece diante de mim na atitude teórica está amparado por um campo de significação específico. Ou seja, não se trata de uma simples análise de um objeto de estudo, mas de uma análise precedida por determinação do que as coisas são e como elas são. Noutras palavras, trata-se de uma interpretação [*Auslegung*] específica, que impõe (aposta em) uma posição prévia, visão prévia e concepção prévia específicas a respeito do ente investigado na atitude teórica.

Quando Heidegger analisa a estrutura do enunciado, no §33 de *Ser e tempo*, tomando como exemplo um martelo, ele destrincha as modificações em cada uma das estruturas do interpretar. No caso da atitude teórica, assim como no enunciado teórico, a posição prévia coloca o ente como algo "sobre" ["*Worüber*"] o qual me detenho, e não como algo que eu manuseio. A visão prévia enxerga as propriedades [*Eigenschaften*], como ser dotado de peso, estar posicionado num lugar. E a concepção prévia entende este ente como algo dotado de peso através

²⁸ GLAZERBROOK, T. *Heidegger's philosophy of science*, p. 56.

²⁹ Para Glazerbrook é assim que o entendem John Sallis e Theodore Kisiel (GLAZERBROOK, T. *Heidegger's philosophy of science*, p. 51).

de uma articulação conceitual, muito embora não formulada explicitamente: "o martelo é pesado, o peso é do martelo, o martelo tem a propriedade de ser pesado"³⁰. Esse raciocínio, se assim pode ser chamado, é plausível porque um modo de entender as coisas já foi antecipado.

Dessa forma, vemos que essa mudança de determinação do ente se realiza manifestamente como uma mudança da determinação da constituição ontológica do ente, uma mudança de determinação do que o ente é e de como ele é. Designamos essas duas dimensões juntas como o ser do ente. Em contraposição às coisas de uso mostra-se repentinamente um âmbito universal das coisas materiais, a chamada natureza física³¹.

Natureza não é simplesmente o que me aparece diante, algo isolado, mas a rede interligada entre todos os entes, chamada acima de natureza física, das coisas materiais, o que também quer dizer, dotadas de extensão. Trata-se da definição do que o ente é e como ele é. A interpretação de "algo como algo" presente na atitude teórica acontece junto com uma determinação do que é este ente, melhor, de sua essência. O âmbito universal das coisas materiais, sua região - para usar um termo mencionado no início do capítulo - na qual as propriedades não se restringem a uma circunstância específica, como no caso das características das coisas na lida manual, faz-se presente porque já se determinou o ser dos entes. Acontece uma espécie de ampliação da região dos entes no entorno, um alargamento da redondeza, o conjunto de regiões no entorno da lida teórica com as coisas. Retomando o exemplo da cadeira dado por Heidegger, que num primeiro momento é uma cadeira específica, de uma determinada sala, depois é algo feito de madeira, um material que consta também em outros objetos, e que depois é abordada como algo dotado de extensão, chega-se a uma forma de interpretar o ente que o equipara a todos os outros. Instaura-se uma determinada forma de "ler" o mundo que pretende ressaltar uma única característica que perpassa a totalidade dos entes. Ou ainda, que enxerga neste ente específico algo que permanece ao longo de todas as situações em que as coisas vem ao encontro.

O projeto matemático da natureza é decisivo para a atitude teórica por um motivo específico. Não se trata de uma referência direta ao rigor e exatidão deste

³⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 219, [157].

³¹ HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 202.

modo investigativo caro às relações numéricas. Trata-se, como foi dito, de uma proposta de determinar o que o ente é e como ele é.

Primariamente, o decisivo no projeto matemático da natureza não é, pois, o matemático como tal, mas o *abrir* de um *a priori*. Assim, o caráter exemplar da ciência matemática da natureza também não reside em sua exatidão específica e na obrigatoriedade para "todos", mas em que, nela, o ente temático é descoberto da *única* maneira em que pode ser descoberto, a saber, no projeto prévio de sua constituição de ser³².

Assim, o projeto aqui em questão é matemático não tanto no sentido de fazer uso de números e ou da matemática tal como entendida habitualmente. O principal sentido a ser destacado é esta prévia constituição de ser que faz com que a matemática seja a ciência eleita ou escolhida como a mais rigorosa.

Em primeira linha, o termo "matemático" não significa aqui o fato de a matemática calcular e obter resultados numericamente exatos; isso é apenas uma consequência. Matemática é um caminho e um meio de tomar a natureza assim estabelecida, de expressar o ser da natureza. Essa é estabelecida como determinada e determinável por meio de quantidades. *Quantum - extensio*, espaço, tempo, movimento, força. A física moderna é matemática porque o *a priori* está, de certa maneira, determinado. Todo experimento (juntamente com os instrumentos de medição aí utilizados) é estabelecido e interpretado sob a luz de uma determinação prévia do ser do ente³³.

Esse caminho ou meio de tratar a natureza é orientado por uma interpretação específica dos entes, que nivela ou uniformiza as coisas ampliando o alcance em relação à vida prático-cotidiana. Trata-se de um projeto matemático da natureza, no qual mesmo a prática científica, o uso de instrumentos e a realização de experimentos, estão previamente orientados por ele. É neste sentido que Heidegger diz mais à frente, na obra *Introdução à filosofia*, que a física matemática de Galileu e Newton trazia consigo a convicção de que "... a natureza só pode ser questionada a partir da experiência se antes for projetado um plano acerca do que é a natureza mesma"³⁴. O matemático, portanto, é aquilo que está projetado nas coisas, fazendo com que estas estejam dadas de uma maneira específica, através da qual se pode conhecê-las, levando em conta determinados atributos. É esta projeção que faz com que o sentido mais primário e abrangente do termo matemática tenha sentido.

³² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 451.

³³ HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 200.

³⁴ HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 272.

A elucidação das origens ou significados primordiais de um determinado termo, por si só, não é decisiva para a discussão aqui em voga. Mas é interessante mencionar esse recurso feito por Heidegger em relação ao termo matemática. Para ele, o termo grego *mathemata* significa primordialmente o que pode ser apreendido e ensinado³⁵, um sentido deveras mais amplo que aquele usualmente atribuído à palavra matemática. O que interessa para o tema aqui em questão é: aquilo que pode ser apreendido e ensinado só o pode por conta de uma interpretação que está guiada por uma determinação prévia daquilo que constitui essencialmente o objeto. Glazerbrook destaca exatamente este ponto quando comenta que a característica primordial da matemática, o que é apreensível e possível de se ensinar, envolve um determinado conhecimento prévio: "o matemático é apreensível e transmissível porque ele é sobre aquilo que já é conhecido"³⁶. Não se trata, no caso, de um conhecimento explícito, melhor, formulado em proposições, mas de uma determinação que orienta toda e qualquer enunciação e articulação de enunciações a respeito do objeto.

Tendo discutido o sentido de natureza caro a esta definição positiva da atitude teórica, e esclarecido minimamente que o sentido de matemática presente na definição do "projeto matemático da natureza" não está restrito à ciência habitualmente conhecida como matemática, resta agora focar no sentido do termo projeto [*Entwurf*]; inclusive por se tratar de um termo que possui um significado específico em *Ser e tempo*. Com a análise deste é possível ressaltar ou enfatizar que a atitude teórica, cujo cerne é este projeto matemático da natureza, possui uma envergadura maior que aquela costumeiramente a ela atribuída, qual seja, a abordagem ou investigação científica de um ente ou um conjunto de entes no mundo. É preciso esclarecer que enquanto um modo de ser do «ente que eu sou», a atitude teórica está comprometida com uma definição ou determinação do ser dos entes, o que foi apenas insinuado na elucidação do sentido matemático enquanto abertura de um *a priori*.

A princípio, esta determinação do ser dos entes foi discutida ressaltando o caráter de homogeneização da atitude teórica. Ou seja, sua capacidade de inaugurar um modo de relação com as coisas que enxerga nestas um ponto em comum, fazendo com que algo não esteja mais cercado ou limitado por uma

³⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e verdade*, p. 46.

³⁶ GLAZERBROOK, T. *Heidegger's philosophy of science*, p. 52.

situação específica. Trata-se de uma abordagem que constrói ou institui uma rede de interligação entre as coisas ainda maior, mais abrangente que a rede cara à lida prático-cotidiana com as coisas, captada pela circunvisão. Com uma consideração mais detida sobre o termo projeto [*Entwurf*], pretendo reforçar o âmbito ou alcance ontológico da atitude teórica já delineado nestas considerações anteriores. Pois ainda que se ressalte a abrangência da interpretação cara à atitude teórica, o âmbito de todo interpretar está restrito à lida com os entes. Afinal, interpretar é tomar "algo como algo". No caso da atitude teórica, mesmo que o interpretar em causa ganhe uma abrangência praticamente "ilimitada", pois o ente é tomado naquilo que atravessa toda e qualquer coisa, a relação está voltada para as coisas, para o ente, ainda que para uma pretensa totalidade dos entes. Em se tratando de investigar a gênese ontológica da atitude teórica, é preciso deixar ainda mais claro que este interpretar específico desta atitude tem um vínculo para além do ente, ou da totalidade deste; trata-se de um vínculo com o ser, em um sentido específico.

O termo projeto [*Entwurf*] é abordado em *Ser e tempo* pela primeira vez no § 31 da obra. Não por acaso, trata-se de uma análise do compreender [*Verstehen*], que para Heidegger orienta toda e qualquer interpretação [*Auslegung*] sobre os entes. Mesmo que a descrição das etapas da atitude teórica, tanto a presente no §13 de *Ser tempo* quanto aquela feita no §20 dos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, não mencione o compreender como parte dessa etapa, é bem plausível pensar que se uma interpretação [*Auslegung*] está presente e orienta este modo teórico de relação com as coisas, muito provavelmente trata-se de uma atitude arraigada no que Heidegger chama de compreender [*Verstehen*]. Logo no início de sua consideração sobre a interpretação, no §31 de *Ser e tempo*, ele a caracteriza como uma das formas de elaborar o compreender³⁷, que acabara de ser tratado no § 30 da mesma obra.

O primeiro passo dado nessa abordagem do compreender envolve uma distinção frente a um tipo de compreender habitual, qual seja, compreender alguma coisa, algum assunto, algum tema ou situação possível. Este é um modo possível de conhecimento, dentre outros, diz Heidegger. O compreender a ser esclarecido nesta parte de *Ser e tempo* precisa ter a envergadura do que ele chama de um existencial fundamental, o que quer dizer, um traço essencial deste «ente que eu sou». Como o próprio autor comenta, esse existencial já havia sido

³⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 209.

mencionado no esclarecimento da relação cotidiana com as coisas, ou seja, a lida com estas enquanto instrumentos à mão. A conclusão parcial, presente no terceiro capítulo da primeira seção da obra, é que a relação com o ente tal como se apresenta no cotidiano envolve uma compreensão de ser [*Seinsverständnis*]. É por meio desta que uma totalidade instrumental pode apresentar-se enquanto contexto de referências que permitem a lida manual com um instrumento cotidiano, como o uso da porta, ou de uma cadeira, tal como se faz sem qualquer tipo de tematização, e de um jeito caro a cada situação que se apresenta. Em poucas palavras, pode-se dizer que o uso de um instrumento, enquanto algo que serve para [*Wozu*], só é possível por conta de um entrelaçamento deste ser-para com o ser “em virtude de” [*worumwillen*], que diz respeito não a uma coisa, a um instrumento, mas ao «ente que eu sou»: um ente que já não está atrelado a um contexto instrumental e nem se refere a outros instrumentos tal como cadeira ou porta o estão, quando delas se faz uso. Trata-se, sobretudo, de um ente que se relaciona, faz referência, ao seu próprio ser. O que precisa ser esclarecido é que não se trata de uma compreensão teórica ou formulada em proposições, nem mesmo uma interpretação [*Auslegung*], no sentido de tomar “algo como algo”. No § 31 de *Ser e tempo* fica claro que esta compreensão de ser diz respeito muito mais a um poder-ser [*seinkönnen*] que a qualquer tipo de entendimento explícito sobre o que seria o ser dos entes.

De maneira breve, Heidegger explica que a lida com as coisas como instrumentos é possível por conta desse poder-ser caro ao «ente que eu sou». No presente caso, de analisar a atitude teórica em suas bases, é preciso esclarecer em que sentido esta atitude, enquanto um modo específico de interpretar o ente, só é possível por conta deste poder-ser que constitui a compreensão [*Verständnis*]. Por este caminho pretendo esclarecer ainda mais aquilo que Heidegger entende por projeto matemático da natureza, uma vez que o termo projeto [*Entwurf*] é uma das formas de se falar deste poder-ser. Mesmo que a compreensão, enquanto um existencial fundamental, esteja operando tanto na lida cotidiana quanto na abordagem teórica dos entes, o objetivo aqui é evidenciar o modo através do qual este compreender é elaborado na atitude teórica, ou ainda, a maneira que sua estrutura de projeto explicita-se na instituição de um projeto matemático da natureza.

Uma consideração possível sobre o significado de projeto no contexto de *Ser e tempo* é feita por Reinner Schürmman, em seu texto "Heidegger's Being and time". Ele diz:

Projeto designa o modo como o Dasein («ente que eu sou») se relaciona com o seu ser. O Dasein («ente que eu sou») sempre é mais do que si mesmo em qualquer momento dado, uma vez que guarda seu próprio ser antes de si mesmo enquanto possibilidade: é a potencialidade-para-ser.³⁸

Schürmman ressalta o vínculo ou relação que o «ente que eu sou» possui com o ser. Diz que este ente é mais do que si mesmo em qualquer momento dado; no sentido de não se encerrar em qualquer tipo de situação, por mais determinada que esta pareça. O vínculo com o ser destacado por Schürmman tem, portanto, a função de ressaltar o caráter de poder-ser deste «ente que eu sou», no caso, uma potencialidade-para-ser. Trata-se de um vínculo distinto daquele que um manual ou instrumento possui com os outros entes que o circundam na lida cotidiana com as coisas. As referências que compõe uma determinada situação cotidiana, na qual as coisas ocupam seus lugares e funções habituais, estão minimamente estabelecidas. O que orienta e organiza essa situação, no entanto, não está estabelecido da mesma maneira. Este é basicamente o modo como Heidegger distingue o ente simplesmente dado [*Vorhandensein*] do ente que compreende ser («ente que eu sou»), isto é, do ente que possui como traço fundamental um poder-ser [*seinkönnen*]. Ainda que o «ente que eu sou» possua uma espécie de determinação, um caráter de "ser simplesmente dado" [*Vorhandenheit*], nomeado de "ser simplesmente dado fatural" ["*tatsächlichen Vorhandenseins*"]³⁹, esta faturalidade ou facticidade, diz Heidegger, é completamente distinta daquela que determina os entes com os quais me relaciono no mundo, os instrumentos ou objetos de uma determinada investigação teórica. Trata-se de uma facticidade distinta porque arraigada num poder-ser, exclusivo ao «ente que eu sou».

Ainda que o sentido desta potencialidade ou poder-ser esteja vago e um tanto abstrato, ele fornece indicações para se distinguir a noção de projeto daquela noção habitual: uma espécie de plano prévio orientador de algum tipo de ação a ser seguida⁴⁰. O projeto entendido como esse plano prévio está se movendo dentro

³⁸ SCHÜRMMAN, R. "Heidegger's *Being and time*", p. 88.

³⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 102, [55].

⁴⁰ SCHÜRMMAN, R. "Heidegger's *Being and time*", p. 88.

das determinações características de toda e qualquer lida com as coisas, e direcionada para as coisas do mundo. A conotação que Heidegger dá a este termo, em *Ser e tempo*, reforça mais a relação que se tem com o ser que com os entes, tal como se apresentam na lida prático-cotidiana com as coisas ou numa atitude teórica perante as mesmas.

O ponto agora é associar essa definição específica de projeto com o que se disse até então sobre o projeto matemático da natureza. Carece explicar de que forma a compreensão [*Verständnis*] latente na interpretação [*Auslegung*] de algo como algo, no sentido teórico de destacar uma característica que atravessa a totalidade dos entes, opera na atitude teórica. Definindo, em linhas bem gerais, projeto [*Entwurf*] como relação com o ser, a análise da gênese ontológica da atitude teórica, através da qual se cumpre uma definição positiva da mesma, precisa tocar no ponto da compreensão vigente na teorização sobre as coisas.

De alguma forma, a descrição das etapas da atitude teórica presente nos *Prolegómenos para uma história do conceito de tempo* dá indicações dessa relação com o ser, no sentido descrito acima. Na análise dos primeiros passos, o uso dos termos "direcionar-se para" [*Sichriften-auf*] e o "comportar-se com" algo [*Sichaufhalten-bei*] fazem menção, por conta do termo "*sich*", a uma direção e a um comportamento com algo que não é exatamente o ente investigado, aquele para o qual se direciona e com o qual se relaciona na atitude teórica. É possível dizer que essa direção e comportamento com algo está precedida por uma relação consigo mesmo, no sentido de uma projeção para o poder-ser caro ao «ente que eu sou». Tendo ainda em vista a definição que Reiner Schürmman fornece para o termo projeto [*Entwurf*], cabe frisar que o "si mesmo" [*sich*] característico deste ente capaz de teorizar sobre alguma coisa é "mais do que si mesmo em qualquer momento dado, uma vez que guarda seu próprio ser antes de si mesmo enquanto possibilidade: é a potencialidade-para-ser"⁴¹.

Este esclarecimento ainda não define que tipo de relação há entre o poder-ser e a atitude teórica; apenas reforça que nesta atitude, enquanto um modo possível de interpretação [*Auslegung*], está operando uma compreensão [*Verständnis*], que se definiu aqui por meio da noção de projeto [*Entwurf*] enquanto relação com o ser, melhor, com o poder-ser caro ao «ente que eu sou». É a última etapa da atitude teórica, descrita tanto no §13 de *Ser e tempo* quanto no

⁴¹ SCHÜRMMAN, R. "Heidegger's *Being and time*", p. 88.

§20 dos *Prolegômenos para um história do conceito de tempo*, que fornece uma pista para se circunscrever que tipo de relação com o poder-ser vigora na atitude teórica. A última etapa desta é a preservação do conhecido. Em *Ser e tempo*, essa preservação é realizada pelo enunciado [*Aussage*].

No percurso realizado até aqui para se delinear uma definição positiva da atitude teórica já se fez menção ao enunciado. Um trecho de *Ser e tempo* foi citado para ajudar a estabelecer a diferença entre uma interpretação [*Auslegung*] de “algo como algo” cara à lida prático-cotidiana e aquela cara à atitude teorizadora. De maneira mais detalhada, tratava-se de diferenciar a posição prévia [*Vorhabe*], a visão prévia [*Vorsicht*], e a concepção prévia [*Vorgriff*] de cada um desses modos de se relacionar com as coisas. E é justo na parte sobre o enunciado (§33 de *Ser e tempo*) que Heidegger comenta o que seria essa posição, visão e concepção prévias caras à atitude teórica, pois em voga estava ali o enunciado teórico, e não qualquer tipo enunciado. Diferença que foi abordada no início deste capítulo, quando uma frase como “a mesa é pesada”, que pode se referir a uma situação de lida cotidiana em que um objetivo não é alcançado ou mostra-se dificultoso, foi distinguida do enunciado explicitamente teórico: “a mesa é dotada de peso”. Enquanto no primeiro caso leva-se em conta as referências cotidianas de uma situação específica, por exemplo, carregar uma mesa do quarto para a sala por ocasião de uma festa, no segundo caso destaca-se uma propriedade deste ente chamado mesa, propriedade esta que o acompanha ao longo das diversas situações em que este ente pode apresentar-se.

Um dos motivos de tratar do enunciado no §33 de *Ser e tempo*, diz Heidegger, é a preparação para as considerações feitas no §44, cujo tema principal é a verdade, pois para ele, “... há muito tempo, o enunciado vale como o ‘lugar’ próprio e primário da verdade”⁴². Se o enunciado é parte constituinte da atitude teórica, como ficou sugerido pela descrição de suas etapas, e se este possui um vínculo direto com a verdade (ao menos há muito tempo esse vínculo é feito), parece indispensável encontrar o lugar que este tema ocupa na análise positiva da atitude teórica. Trata-se, justamente, da relação que o «ente que eu sou» possui com o ser, ou com o poder-ser, nesta específica atitude diante das coisas. No fim das considerações sobre a atitude teórica feitas no item b do §69 de *Ser e tempo*, o autor diz explicitamente que essa atitude se funda, em última instância “... numa

⁴² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 215, [154].

decisão da presença [*Dasein*] na qual ela se projeta para o poder-ser na ‘verdade’”⁴³. A seguir pretendo evidenciar em que sentido a atitude teórica, em todas as suas etapas, tem uma referência intrínseca à verdade entendida como certeza, que é a preservação do conhecido, a última etapa da atitude teórica tal como descrita por Heidegger.

4.3.1. A atitude teórica e sua relação com a "verdade"

É praticamente impossível abordar o tema da verdade em Heidegger sem discutir minimamente o que ele chama de concepção tradicional da verdade⁴⁴. Não por acaso, o primeiro item do §44 de *Ser e tempo*, no qual a verdade torna-se o tema, é dedicado ao esclarecimento desta concepção tradicional; ele delinea seus três pontos principais. Um deles foi adiantado brevemente aqui, por ter uma relação direta com o que se discutiu sobre a atitude teórica. O “lugar” [*Ort*] da verdade, de acordo a noção tradicional, é o enunciado. O segundo ponto é a definição da essência da verdade como a correspondência entre enunciado e coisa, entre o juízo e seu objeto. O terceiro é a atribuição dessas duas teses à Aristóteles. Os dois primeiros pontos são mais pertinentes para a presente discussão.

O enunciado é o “lugar” da verdade porque é ele que recebe a qualificação de “verdadeiro” ou “falso”. A vivência do ato de julgar não está em questão. Que eu profira um enunciado falso a respeito de alguma coisa não quer dizer, ao menos não em primeiro plano, que o próprio proferir seja falso. Heidegger tem em vista aqui uma divisão cara ao debate epistemológico, cujo cerne diz respeito à relação sujeito-objeto. A vivência psíquica daquele que julga – o ato de julgar –, que pretende alcançar o conhecimento, está restrita ao âmbito subjetivo, melhor, à “esfera do sujeito”. O conhecer mesmo, contudo, só atinge sua legitimidade quando se considera e alcança a “esfera do objeto”, fazendo com que o conhecimento possa ser qualificado como verdadeiro. O conteúdo *ideal* do juízo, distinto do processo psíquico *real*, pode ser verdadeiro ou falso, pois é ele que concorda ou não com o objeto sobre o qual se fala. O enunciado é, portanto, o “lugar” da verdade: ele que deve corresponder à realidade, à "esfera do objeto", e

⁴³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 452 [363].

⁴⁴ Daniel Dahlstrom, por exemplo, dedica os dois primeiros capítulos de seu livro *Heidegger's concept of truth* à análise da concepção tradicional de verdade: no primeiro é representada pela lógica tradicional, no segundo pela fenomenologia husserliana.

não o processo psíquico daquele que julga, cujo âmbito é “restrito” à atividade do sujeito. Heidegger diz: "O conteúdo ideal do juízo é, pois, o que se acha numa relação de concordância. E esta diz respeito a um nexos entre o conteúdo ideal do juízo e a coisa real sobre a qual se julga"⁴⁵. Assim se encontram as duas primeiras teses sobre o conceito tradicional de verdade: (1) o enunciado é o lugar desta; (2) sua essência é a concordância entre enunciado e coisa; entre o conteúdo ideal do juízo e aquilo sobre o que ele julga.

Heidegger procura descrever o modo de ser da concordância colocando em questão seu papel nesta relação entre sujeito e objeto; mais especificamente, na relação entre conteúdo *ideal* do juízo e o objeto *real* ao qual este corresponderia. E diante de toda dificuldade de classificar e descrever exatamente o aspecto dessa relação entre “coisas” essencialmente distintas, como a representação mental e o objeto real, é ao menos sabido que um enunciado pode ser considerado verdadeiro quando verificado e confirmado. A partir dessa evidência de que a verdade pode ser comprovada na verificação, Heidegger ilustra o seguinte caso, com o intuito de destrinchar essa relação de concordância entre enunciado e coisa:

Com as costas viradas pra parede alguém emite o seguinte enunciado verdadeiro: "o quadro na parede está torto". O enunciado se verifica quando ele se vira e percebe o quadro torto na parede. O que nessa verificação é verificado? Qual o sentido da confirmação desse enunciado? Será que se constata uma concordância do conhecimento ou do conhecido com a coisa na parede? Sim e não, conforme se interprete fenomenalmente a expressão que diz "o conhecido".⁴⁶

A situação envolve uma pessoa que, sem saber ao certo se o quadro na parede está torto ou não, emite um enunciado afirmando que o quadro está torto; depois verifica e constata que ele está de fato torto, e que seu enunciado é verdadeiro. Tal situação, diz Heidegger, oferece elementos para descrever o que acontece nesse chamado processo de concordância entre enunciado e coisa. E afirma: se está em jogo uma relação de concordância ou não, depende da forma como se interpreta o que se denominou "o conhecido" (conhecimento). Caso se entenda "o conhecido" como a representação feita na mente do sujeito – expressa no enunciado – que termina por coincidir com a coisa real, localizada na parede, a relação entre o enunciado e aquilo que ele enuncia é mesmo a de concordância.

⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 287, [216].

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 288, [217].

Porém, caso “o conhecido” seja visto a partir daquilo que se intenta quando se emite o enunciado, o processo de conhecimento não pode ser definido (ao menos não de saída) como uma concordância entre a representação mental e o objeto real. E Heidegger é enfático ao dizer que qualquer acréscimo à descrição do caso, que não foque simplesmente naquilo que se pretende com a emissão do enunciado, adultera o conteúdo fenomênico do mesmo⁴⁷.

O que se pode dizer, a princípio, é que o enunciado remete ao quadro real na parede. Heidegger diz que “o enunciado é um ser para a própria coisa que é”⁴⁸. O que a verificação mostra, diz ele, é apenas que o enunciado desde o princípio remetia à coisa tal como ela agora se mostra. Afirmar que se trata de uma relação de concordância extrapola o conteúdo fenomênico do caso porque impõe ao fenômeno um direcionamento inicial – a adequação entre o conteúdo *ideal* do juízo e a coisa *real* – que não está presente, ao menos não de saída, quando se emite um enunciado. Mais pertinente é dizer que com a enunciação de algo pretende-se descobrir a coisa tal como ela é, e não que uma determina representação mental (ideal) – formulada na frase – corresponda à coisa real. Quando se verifica que o quadro na parede de fato está torto confirma-se que tal enunciado de fato revela ou descobre a coisa tal como ela se mostra. O enunciado é verdadeiro não porque concorda com o objeto, mas porque o descobre ao invés de o encobrir. Interpretando “o conhecido” dessa forma, o enunciado é verdadeiro por ser descobridor e não por ser adequado a certo objeto real.

Essas considerações, que intervêm diretamente sobre a segunda tese do conceito tradicional de verdade, deslocando o foco da relação de concordância para a de descobrimento, também incidem na primeira tese. O esclarecimento a respeito desta relação é, na verdade, uma forma de introduzir o que Heidegger chama de fenômeno originário da verdade. E para caracterizá-lo positivamente, ele retoma pontos já tratados no decorrer da análise do «ente que eu sou», mostrando inclusive como estes já antecipavam os principais pontos do fenômeno originário de verdade. Indicando que o ser-descobridor do enunciado verdadeiro é sobretudo um modo dentre outros que eu tenho de me relacionar com as coisas, ele desloca o lugar da verdade: este não se encontra mais no enunciado que concorda com o objeto, mas no «ente que eu sou». Melhor: na descoberta dos

⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 288, [217].

⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 288, [218].

entes, que é um modo do «ente que eu sou» estar com as coisas. E esse modo só é possível porque uma abertura [*Erschlossenheit*] para com as coisas já aconteceu. Reinterpretando o ser do enunciado, que normalmente é visto como algo que corresponde às coisas, Heidegger abre caminho para sua abordagem da verdade em sentido originário ressaltando essa abertura cara ao «ente que eu sou».

Este termo – abertura [*Erschlossenheit*] – é de grande importância em *Ser e tempo*. Ainda que não tenha sido abordado diretamente nesta tese, alguns dos existenciais que a compõe foram discutidos. Segundo Heidegger, o compreender [*Verstehen*], a disposição [*Befindlichkeit*] e a fala [*Rede*] compõe a abertura cara ao «ente que eu sou», e é a partir dela que toda e qualquer relação com as coisas, seja ela lida cotidiana ou atitude teórica, acontece.

Falei brevemente a respeito da disposição, quando o tema da angústia foi trazido à tona para reverter uma sobrevalorização do aspecto cotidiano na análise do «ente que eu sou», que interferia na discussão a respeito da atitude teórica. A angústia é uma disposição privilegiada porque através dela tem-se alguma noção de que o ser do «ente que eu sou» não se encerra nas relações cotidianas que estabeleço com as coisas, dia após dia. Ou ainda: que toda e qualquer relação que tenho com os entes está arraigada numa relação que tenho com algo que não é uma coisa dentre outras, algo que não pode ser manipulado do tal como se manipula os objetos que estão em volta; a estranheza que caracteriza essa disposição provém justamente do fato de que aquilo que se "teme" quando se está angustiado não é algo definido e configurado nos moldes de um objeto, pois "teme-se" a "si mesmo". Melhor: angustio-me com o fato de que meu ser não é determinado tal como são as coisas do mundo (os entes intramundanos, para usar o vocabulário mais próximo do de *Ser e tempo*).

Mas angústia é uma dentre as disposições; ela obedece às estruturas da disposição em geral. Diferentemente do estar angustiado (que é inclusive um fenômeno raro, segundo Heidegger⁴⁹), a disposição não é algo que por vezes ocorre e por vezes não. Compondo a abertura do «ente que eu sou» às coisas, a disposição atravessa todas as ocupações que se tem no mundo. Até mesmo a atitude teórica, que muitas vezes é entendida como "fria" ou isenta de paixões, diz

⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 257, [190].

Heidegger, possui sua disposição específica, geralmente possível através de um demorar-se *tranquilamente* junto a algo, analisando-o⁵⁰.

O mesmo se passa com o compreender [*Verstehen*] e com a fala [*Rede*]. O primeiro não consiste numa atividade intelectual que, ora se adota, ora dela se prescinde, um entendimento que ora se alcança ora não se alcança. O compreender diz respeito à noção que tenho do caráter de poder-ser do «ente que eu sou», que me acompanha nas mais diversas ocupações e lida com as coisas. Tampouco a fala, no contexto de *Ser e tempo*, está restrita àquele momento em que frases são pronunciadas, em que os discursos são proferidos. Heidegger explica a abrangência de sua concepção de fala no seguinte trecho do §34 da obra:

Falar é falar sobre... Aquilo *sobre que* [*Worüber*] se fala não possui necessariamente, nem na maior parte das vezes, o caráter de tema de um enunciado que estabelece determinações. Também uma ordem é um exercício de uma fala sobre; o desejo também possui algo sobre que deseja. O interceder não se acha desprovido de algo sobre que. A fala possui necessariamente essa estrutura, já que constitui também a abertura [*Erschlossenheit*] do ser-no-mundo e sua própria estrutura é pré-moldada por essa constituição fundamental da presença.⁵¹

A fala ganha essa abrangência quando entendida como um existencial que compõe, junto com o compreender e a disposição, a abertura do «ente que eu sou». Por mais que se possa reduzir a fala a uma determinada atividade do ser humano (aquilo que ocorre quando falo sobre alguma coisa), ou a certas estruturas gramaticais, ou tomá-la como instrumento de comunicação, todas essas caracterizações, diz Heidegger, não interceptam o cerne da fala. Ela tem um caráter existencial e não simplesmente dado (categorial), como pretendem boa parte das abordagens sobre a linguagem.

A distinção entre existenciais (que constituem o «ente que eu sou») e categorias (que constituem as coisas [*Vorhandenheit*]) é capital em *Ser e tempo*; imprescindível para prosseguir na investigação do tema agora em pauta. Enquanto a concepção tradicional de verdade move-se dentro da estrutura das coisas (categorial), a análise do fenômeno originário da verdade move-se dentro da estrutura do «ente que eu sou», tal como interpretado na obra (existencialmente).

⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 197, [138].

⁵¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 224, [162].

Como bem observou Mathew Schockey⁵², apesar de capital, nenhum capítulo ou parágrafo é dedicado exclusivamente a essa diferença entre modos de analisar. Mas já no início de *Ser e tempo*, Heidegger enfatiza que a análise do «ente que eu sou» precisa trabalhar com estruturas que acompanhem a singularidade desse ente, que "tem que ser" [*Zu-sein*] para existir, ao contrário dos entes simplesmente dados, das coisas, cuja existência não está, a cada vez, em jogo. Daí que as estruturas do «ente que eu sou» não podem ser descritas tal como se costuma descrever a estrutura das coisas do mundo, dos entes intramundanos. Sendo a existência ("ter de ser") a essência desse ente, o conjunto de suas estruturas é nomeado de existencialidade [*Existenzialität*] e sua descrição só pode ser feita por meio de uma compreensão existencial [*existenzialen Verstehens*]⁵³. Neste sentido, a abertura que eu tenho com as coisas é composta de existenciais, dos quais se falou há pouco: o compreender [*Verstehen*], a disposição e a fala. Ao invés de discorrer direta e explicitamente sobre a distinção entre as compreensões existencial e categorial, Heidegger faz essa distinção ao longo da investigação sobre esses existenciais. Mas, no presente caso, parece-me oportuno abordar essa distinção diretamente, pois esta abordagem há de reforçar a distinção entre a concepção tradicional de verdade e seu fenômeno originário; que preparará o terreno para caracterizar com mais precisão a maneira como o tema da verdade relaciona-se com a atitude teórica, principalmente no diz respeito à sua última etapa, a preservação do conhecido, papel cumprido pelo enunciado.

O que há de mais desafiador na empreitada de discorrer sobre a existencialidade [*Existenzialität*] é que as estruturas que me compõem são, enquanto discorro sobre elas, objeto e sujeito da investigação: aquilo sobre que falo é também o que permite e orienta minha fala. Em se tratando de uma analítica existencial, como é o caso de *Ser e tempo*, a análise dessas estruturas que me compõem só pode ser feita por mim, o ente cuja essência é a existência e que possui, dentre outras possibilidades, aquela de investigar sua própria constituição. Caso eu me coloque nessa tarefa de descrever essa existência, tenho que necessariamente descrevê-la enquanto sou e, sendo o meu ser (existência) distinto do ser de coisas "... como mesa, casa, árvore"⁵⁴, a empreitada de descrever as

⁵² SHOCKEY, M. What's formal about formal indication? Heidegger's method in *Sein und Zeit*, p. 526.

⁵³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 49, [12].

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 85, [42].

estruturas de minha existência precisa tomar precauções especiais para não defini-las como algo estático e simplesmente dado. Heidegger diz, em seu *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, que não se trata de explicar essas estruturas, mas de vê-las sempre como um modo de ser, colocando em questão, a cada vez, se o “objeto” descrito, o «ente que eu sou», está sendo investigado de maneira apropriada, quer dizer, se a investigação tem e mantém em vista o modo de ser específico desse ente⁵⁵.

É este modo de ser que a concepção tradicional de verdade não intercepta. Estabelecendo o enunciado como o “lugar” da verdade e a concordância como sua essência, tal concepção considera o enunciado como algo cristalizado: deixa de esclarecer que ele é proferido à reboque da fala – um dos existenciais constituem o «ente que eu sou» –, por conseguinte, à reboque da abertura [*Erschlossenheit*]; nem a fala nem a abertura possui o modo de ser de uma coisa no mundo. Vale notar que a concepção tradicional de verdade faz uma distinção entre o enunciado, enquanto conteúdo ideal do juízo, e do objeto real, e é somente por isso que um enunciado pode ser verdadeiro ou falso, que ele pode concordar ou não com a coisa sobre a qual enuncia. Mas, ainda sim, ela considera o enunciado como detentor de um conteúdo estabelecido, fixado, deixando de explicitar a gênese desse conteúdo, “localizado” na abertura do «ente que eu sou». Ou seja, tanto o enunciado quanto o objeto ao qual ele corresponde são interpretados como possuindo o mesmo modo de ser, isto é, como ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*]. No exemplo fornecido por Heidegger no §44, em que o enunciado “O quadro na parede está torto” concorda com o objeto na parede (depois da verificação), ocorre uma fixação de uma determinada descoberta (modo de descobrir um objeto – quadro torto) que mostra-se verdadeira porque descobre o ente tal como ele é. Pensar essa relação como concordância só é possível, diz Heidegger, porque um modo de ser do «ente que eu sou» (descobrir) foi fixado num enunciado que, adquirindo assim o caráter de coisa, corresponde com a coisa na parede. Quer dizer, só é possível dizer que o enunciado (conteúdo ideal do juízo) corresponde ao objeto (coisa real), porque o próprio enunciado já foi interpretado como possuindo o modo de ser da coisa. O trecho a seguir mostra como o autor de *Ser e tempo* insiste nesse ponto:

⁵⁵ Neste mesmo trecho, Heidegger faz a seguinte ressalva: “Claro, isso é mais fácil de ser dito do que feito, especialmente numa análise expositiva verdadeira” (HEIDEGGER, M. *Prolegomena: history of concept of time*, p. 165, [222-223]).

O próprio enunciado [*Aussage*] se oferece como manual [*Zuhandenes*]. O ente para o qual ele traz uma remissão descobridora é um manual intramundano ou um ser simplesmente dado. A própria remissão se dá como algo simplesmente dado. A remissão [*Bezug*], no entanto, reside em que a descoberta, preservada no enunciado [*Aussage*], é sempre descoberta de... [*Entdecktheit von ...*] O juízo "contém algo que vale para os objetos" (Kant). Transformando-se em uma relação entre seres simplesmente dados, a remissão recebe agora o caráter de ser simplesmente dado, isto é, o enunciado pronunciado transforma-se em um ser simplesmente dado, o ente discutido. E quanto mais a conformidade for vista como relação entre seres simplesmente dados, ou seja, quanto mais o modo de ser dos membros da relação forem compreendidos indiscriminadamente como algo simplesmente dado, mais a remissão se mostrará como concordância simplesmente dada entre dois seres simplesmente dados.⁵⁶

O ponto decisivo nesta análise da concepção tradicional de verdade é a leitura do enunciado [*Aussage*] como a preservação de uma descoberta. Sendo a descoberta sempre descoberta de... , o enunciado, enquanto retenção (preservação) da mesma, traz uma remissão a este “de que” caro a todo descobrimento. É por conta dessa remissão inerente a toda e qualquer descoberta, que se preserva no enunciado, que esse pode corresponder, numa verificação, ao objeto que a descoberta desde o princípio visava. Nesse processo, o enunciado, a correspondência, e o objeto ao qual ele corresponde são vistos como coisas, que relacionadas de um determinando modo compõem o que se pode chamar de conhecimento verdadeiro. Mais precisamente: o enunciado é visto como um manual [*Zuhandenen*] uma vez que traz uma remissão [*Bezug*] àquele ente para o qual a descoberta está necessariamente inclinada; a correspondência é vista como algo simplesmente dado [*Vorhanhenen*], quer dizer, estabelecido, feito; e o objeto ao qual o enunciado corresponde também se mostra como algo simplesmente dado. Só a partir dessa cristalização ou determinação das partes (enunciado – correspondência – objeto) que a verificação pode ser cumprida para então dizer que um enunciado é verdadeiro ou falso, caso ele corresponda ou não à coisa que se refere.

Essa análise de Heidegger sobre a concepção tradicional mostra que as duas primeiras teses (1. O enunciado é o lugar da verdade; 2. A essência da verdade é a concordância entre enunciado e coisa) desconsideram o lugar de onde provém a possibilidade de enunciação e também de verificação da concordância. Aquilo que a concepção tradicional concebe como essencial não é o fundamento da verdade:

⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 295, [224].

esta concepção não tem olhos para o fenômeno a partir da qual ela mesma se estrutura. Por meio de uma abordagem do caráter de ser-descobridor preservado no enunciado, Heidegger mostra que o conhecimento verdadeiro é precedido por um acontecimento originário da verdade, que não se encontra no enunciado, mas no modo de ser do «ente que eu sou», ou sendo mais preciso, na “... abertura da presença [*Dasein*] na qual se encontra a descoberta dos entes intramundanos”⁵⁷.

A descoberta é um modo de ser do «ente que eu sou», e de acordo com Heidegger, é sempre descoberta de... Ainda que o exemplo dado no §44 de *Ser e tempo* represente uma situação cotidiana, como a constatação de que o quadro na parede está torto, o esclarecimento da concepção tradicional de verdade fornece elementos decisivos para se avançar na caracterização positiva da atitude teórica. Foi dito que a descoberta é um modo de ser do «ente que eu sou» e acontece a partir da abertura [*Erschlossenheit*] cara a este ente. Isso quer dizer que toda descoberta de algo possui uma disposição [*Befindlichkeit*], um compreender [*Verstehen*] e uma fala [*Rede*] que a orienta. E se a descoberta é sempre descoberta de... este compreender vem acompanhado de uma interpretação [*Auslegung*], que significa tomar algo como algo [*Etwas als Etwas*]. No exemplo do quadro trata-se de um enunciado sobre um objeto cotidiano e que pode ser proferido, por exemplo, com o intuito de endireitá-lo. O quadro é interpretado, muito provavelmente, como algo para enfeitar ou adornar a casa e (ao menos a princípio) um quadro torto não cumpre essa função. O enunciado está, portanto, movendo-se dentro da ocupação cotidiana com as coisas; a verificação mostra que ele corresponde ao quadro na parede e que precisa, portanto, ser endireitado. O que deve ser analisado agora é o papel da concepção de verdade quando em jogo está um enunciado teórico.

O exemplo de enunciado teórico fornecido por Heidegger no § 69 de *Ser e tempo*, mencionado no início deste capítulo, foi “o martelo é dotado de peso”. Um enunciado por demais distinto daquele “o martelo é pesado”, que pode muito bem ser proferido tendo em vista a dificuldade de manuseá-lo numa determinada ocupação com as coisas. Tentei mostrar, a partir da análise que Heidegger faz sobre a atitude teórica destrinchando-a em etapas, que em jogo estão interpretações distintas. Quando digo “o martelo é pesado” tenho em vista o para quê deste instrumento à mão, que por uma determinada característica deste objeto

⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 294, [223].

particular à minha frente, não cumpre sua função: interpreto-o como algo para, que serve para. Quando digo “o martelo é dotado de peso” não tenho em vista sua função. No caso da enunciação teórica, o martelo não é este ente que serve para, por exemplo, pregar o quadro na parede. Ele não me aparece como algo que serve para uma ocupação específica, que se mostra funcional ou não. Como tentei elucidar ao longo do capítulo, trata-se de uma interpretação das coisas a partir de um projeto matemático da natureza. É uma abordagem que destaca aquilo que pode ser conhecido no ente, o que se mantém e se preserva ao longo das diversas modificações que algo pode ter durante a vida prático-cotidiana: no caso do enunciado teórico a respeito do martelo, o fato de ser dotado de peso. Por ser um objeto material, o fato de ser pesado acompanha sempre este objeto, ainda que suas características sejam modificadas, que ele perca o uso por conta do desgaste da madeira que prende a parte de metal. O mesmo se passa com o exemplo dado por Heidegger em seu *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, de uma cadeira que ele encontra na sala 24 da Universidade de Freiburg: uma cadeira usada por um professor que prefere dar aulas sentado; que possui marcas aqui e ali; feita de madeira, um material que compõe também outros objetos; dotada de extensão, um aspecto que acompanha necessariamente todo e qualquer objeto material, por conseguinte, toda e qualquer cadeira.

Assim, quando digo que “o martelo é dotado de peso” ou a “cadeira é dotada de extensão” tenho em vista que este tipo de enunciado vale para toda e qualquer cadeira, não apenas para aquela da sala 24 da Universidade de Freiburg; para todo e qualquer martelo, não apenas para aquele de difícil manuseio por ser pesado demais. A que estes enunciados correspondem? A que ente particular eles estão se referindo? Caso sejam enunciados verdadeiros, eles precisam corresponder a algo, do contrário seriam falsos. Certamente não dizem respeito a esta ou aquela cadeira, a este ou aquele martelo. Ao menos não exclusivamente. Sendo toda descoberta uma descoberta de... que tipo de ente é descoberto com um enunciado teórico? No item c do §44 de *Ser e tempo*, Heidegger faz um comentário sobre a descoberta que as leis de Newton realizam. Procurando mostrar que a verdade está arraigada no «ente que eu sou», uma vez que acontece através de um modo de ser essencial deste ente (a abertura), explica que a enunciação teórica descobre o “ente em si mesmo”: apresenta o ente como aquilo que ele era mesmo antes de ser descoberto como tal.

As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente em si mesmo [*Seiendes an ihm selbst*] se tornou acessível à presença [*Dasein*]. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que já eram antes delas. Descobrir assim é o modo de ser da “verdade”.⁵⁸

Explicando o movimento dos objetos físicos por meio de leis, Newton não emitiu enunciados circunstâncias sobre os objetos que o circundavam na lida prático-cotidiana. Melhor, suas leis não dizem respeito apenas a estes objetos (instrumentos) de seu mundo circundante. Elas descobriram o modo como o ente já se comportava antes mesmo dessas leis serem descobertas. Antes de Newton as descobrir e também depois. Esse tipo de descoberta, diz Heidegger, é o modo de ser da “verdade”. Tratam-se de enunciados verdadeiros porque correspondem ao que o ente é nele mesmo. A descoberta cara à atitude teórica é uma descoberta do ente em si mesmo.

Mas como a descoberta é um modo de ser do «ente que eu sou», que acontece a partir da abertura [*Erschlossenheit*], a descoberta do ente em si mesmo não quer dizer que o enunciado teórico intercepta os objetos reais, alcançado pelo sujeito cognoscente (no caso, Newton). Como já foi adiantado, a gênese ontológica da atitude teórica é o abrir de um *a priori* [*ein Apriori erschließt*]⁵⁹, caracterizado como um projeto matemático da natureza. Portanto, aquilo a que o enunciado teórico corresponde são, sim, as coisas em si mesmas, desde que se entenda este “si mesmas” enquanto as coisas interpretadas a partir desse projeto matemático. Projeto que, por sua vez, é o destaque daquilo que no ente pode ser conhecido, daquilo que nele se mantém preservado ao longo de suas modificações. Por isso que a descoberta teórica é um modo de ser na “verdade”. Trata-se de uma “escolha” por focar naquilo que no ente há de permanente, constante. Ora, tal constância ou permanência, tal preservação é justamente o papel cumprido pelo enunciado na concepção tradicional de verdade. Assim, o enunciado teórico é uma espécie de “dupla preservação”, pois ele preserva um modo de ser que já optou pela preservação daquilo que no ente se mantém ao longo de suas modificações. Não me parece ser outro o motivo para Heidegger

⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 298, [227].

⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 451, [362].

afirmar que a atitude teórica se funda, em última instância, “... numa decisão da presença [*Dasein*] na qual ela se projeta para o poder-ser na ‘verdade’”⁶⁰.

Ao dizer que na atitude teórica, enquanto projeto matemático da natureza, há uma determinação prévia do ser, Heidegger não indica – ao menos não em primeiro plano – que toda atitude teórica é regida por uma determinada definição teórica, ainda que implícita (uma espécie de paradigma ontológico), do ser dos entes em geral. Em primeiro plano, isso quer dizer que na atitude teórica – enquanto modo de ser do «ente que eu sou» – uma determinada maneira de se relacionar com sua existência já foi antecipada. Existência é como Heidegger chama o ser com o qual eu me relaciono sempre dessa ou daquela maneira e com o qual eu sempre me relaciono de alguma maneira⁶¹. Assim, na atitude teórica há uma relação com minha existência que prima por aquilo que nela pode ser estabelecido e preservado. É neste sentido que Heidegger pode dizer que a gênese ontológica da atitude teórica é, em última instância, uma “decisão da presença [*Dasein*] na qual ela se projeta para o poder-ser na ‘verdade’”⁶². Ontológica porque diz respeito, em última instância, a uma determinada forma de compreender o ser, ou de se relacionar com o ser, que permite uma distinta abordagem das coisas, ou uma forma distinta de se relacionar com estas: no caso, a atitude teórica perante os entes, enquanto um modo de **ser** do «ente que eu **sou**».

4.4. "Destruição" da proposta cartesiana

No primeiro capítulo apresentei uma determinada maneira de enxergar o pensamento de Descartes, que estaria erguido sobre o ato cognitivo de um sujeito isolado e independente do mundo, "trancado em seu quarto". A proposta cartesiana primária pela atitude teórica do sujeito pensante, que se caracteriza justo por uma quebra ou deficiência da vida prático-cotidiana e espontânea com as coisas. Ela teria como base um afastamento, isolamento ou ruptura com esse mundo prático-cotidiano no qual me encontro diariamente, posto sob suspeita por conta da dúvida universal com a qual Descartes inicia sua *Meditações*. Tendo em vista esta escolha da atitude teórica como ponto de partida, e supondo que para

⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 452 [363].

⁶¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 48, [12].

⁶² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 452 [363].

Heidegger a atitude teórica é um modo de ser secundário, a demolição dessa proposta foi exigida. A proposta cartesiana não estaria apoiada sobre um fundamento primário e genuíno.

Mas as considerações sobre a atitude teórica feitas posteriormente mostraram que ela não pode ser considerada secundária sem maiores esclarecimentos, e que tampouco sua origem se resume a uma deficiência ou quebra que ocorre durante a lida prático-cotidiana com as coisas. A estrutura de funcionamento da atitude teórica é mais complexa que a simples contemplação de um instrumento à mão que perde sua utilidade. Destaquei que este modo de ser do «ente que eu sou» tem o mesmo estatuto que a lida prático-cotidiana, no seguinte sentido: tanto na atitude teórica quanto no lidar cotidiano estou interpretando "algo como algo" [*Etwas als Etwas*] e que a interpretação cara à atitude teórica tem a forma de um projeto matemático da natureza. Esse projeto é possível porque uma maneira de determinar o ser foi antecipada: a atitude teórica consiste precisamente em uma forma de orientar minha existência que prima por aquilo que nos entes pode ser preservado e transmitido pelo enunciado. Trata-se de um modo de ser junto às coisas que obedece ao modo de ser da “verdade”, tal como entendida tradicionalmente: a concordância entre proposição e coisa, que significa, fundamentalmente, a preservação de uma determinada maneira (projeto matemático da natureza) de descobrir os entes. Tal preservação é almejada porque uma compreensão do ser como algo simplesmente dado [*Vorhandenheit*] foi antecipada.

Através desse aprofundamento da investigação da atitude teórica, a opinião de que o sistema cartesiano está erguido sobre o ato de conhecimento do sujeito pensante, pura e simplesmente, é posta sob suspeita. Não se trata de negar uma primazia do sujeito pensante na proposta cartesiana, mas de expor de maneira mais penetrante o fundamento dessa primazia, ao invés de apenas apontá-la e denegri-la. Em *Ser e verdade*, Heidegger comenta, com algum desdém, a leitura hegemônica que se faz de Descartes e como ela predomina na universidade alemã, uma leitura que pode ser associada àquela exposta no primeiro capítulo da tese:

Visto assim em sua dúvida universal e com a "acentuação", ao mesmo tempo, do eu, este Descartes é o objeto mais querido e usado nas chamadas provas e trabalhos para a aprovação nas universidades alemãs. Este costume existente há decênios é

apenas *um* sinal, mas inequívoco, da falta de pensamento e responsabilidade que se espalhou por lá⁶³.

Nesta parte da obra, Heidegger está comentando uma interpretação leviana e difundida de Descartes; e diz que ela é leviana em dois sentidos. Primeiro porque uma revolução é atribuída erroneamente a ele: Descartes não revolucionou o percurso da filosofia com a ênfase no sujeito pensante, por mais que se frise repetidas vezes sua prioridade dada ao *cogito*⁶⁴. E porque não? Eis o segundo sentido da má interpretação: não revolucionou porque o fundamento do sujeito pensante "... está antecipadamente determinado pelo predomínio da ideia matemática do método"⁶⁵. Essa ideia traz, ao seu modo, um privilégio concedido ao ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*] que, para Heidegger, desde o princípio (pensamento grego) orientou a filosofia tradicional. Tomar o sujeito pensante, o único sobrevivente da dúvida cartesiana, como princípio e fundamento do sistema de Descartes e atribuir ao filósofo francês um lugar paradigmático na história carece de um aprofundamento e uma explicitação dos pressupostos que esta escolha carrega; o que significa, nas palavras do trecho citado acima, uma falta de pensamento e responsabilidade. Curiosamente, um dos maiores críticos da leitura que Heidegger faz de Descartes, Emmanuel Faye, tece o seguinte comentário no início de seu artigo "Descartes e a consciência em *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*":

Durante muito tempo Descartes foi considerado como o primeiro filósofo moderno do sujeito e é, como tal, que ele foi posto frequentemente em questão desde Heidegger, mas raros são aqueles que notaram que ele não concebe em sua obra o *eu* pensante como *subjectum* ou sujeito⁶⁶.

A crítica de Heidegger a Descartes exposta no primeiro capítulo, chamada de demolição, enxerga o filósofo francês como este "primeiro filósofo moderno do sujeito", aquele que concedeu e decretou o primado da atitude teórica na investigação das coisas, elegendo um modo de ser secundário como base de seu

⁶³ HEIDEGGER, M. *Ser e verdade*, p. 53.

⁶⁴ "Nós vemos que o caráter de novo que distingue Descartes é novo somente num aspecto externo, o que se apresenta no caso de Descartes é, ao contrário, um processo de tomar uma possibilidade prefigurada que já tínhamos considerado" (HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 83).

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e verdade*, p. 55.

⁶⁶ FAYE, E. "Descartes e a consciência em *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*", p. 145.

sistema. Mesmo que o sistema cartesiano esteja erguido sobre a atitude teórica, a investigações feitas no segundo e terceiro capítulos mostraram que é leviano decretar sua demolição tendo como justificativa o fato de estar erguido sobre um modo de ser secundário do «ente que eu sou». Essa leviandade já havia sido indicada com a menção de trechos onde Descartes considera a possibilidade de haver mais verdade nos raciocínios daqueles que estão ocupados com as obrigações do dia a dia do que nas elucubrações dos filósofos de gabinete. Agora precisa ficar mais claro o motivo pelo qual, mesmo tendo considerado a vida prática-cotidiana com as coisas, Descartes escolhe como fundamento seguro a atitude teórica do sujeito pensante. Pois não se trata de uma simples desconsideração de um modo de ser do «ente que eu sou», de uma falta de atenção para com as coisas tal como se apresentam na cotidianidade mediana, de se isolar e trancar-se num quarto para pensar mais corretamente. Pelo contrário, sua escolha pela atitude teórica em detrimento da vida prática-cotidiana foi feita tendo em vista algo que antecede essas atitudes específicas.

Não é por acaso, diz Heidegger, que se costuma chamar a dúvida cartesiana de metódica. O sentido, porém, mais atribuído a este caráter da dúvida não é para ele o mais interessante. Geralmente classifica-se a dúvida como metódica porque ela visa a algo que não ela mesma, porque ela serve para se chegar a uma certeza; como um instrumento que cumpre uma determinada função. Este é o primeiro sentido ressaltado quando se chama a dúvida cartesiana de metódica. Porém, não é o mais decisivo:

Todavia, a dúvida de Descartes é "metódica" ainda num outro sentido, mais profundo e totalmente diferente. A saber, à medida que a dúvida se dá e acontece no sentido e a serviço do que Descartes entende simplesmente por método, isto é, do "matemático", acima caracterizado. Isto significa: subordinando o filosofar a um pensamento guia, tal método decide, de antemão, o caráter que deve ter e satisfazer, o que há de considerar como solo seguro para todo saber.⁶⁷

A dúvida é metódica não porque serve para algo, como um instrumento à mão, mas porque está orientada por uma maneira específica de proceder na investigação, decisiva para a proposta cartesiana. Esta maneira orienta-se pelo método "matemático". Indiquei brevemente no tópico anterior que este termo não diz respeito diretamente ao uso do saber matemático. Este termo tem, para

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e verdade*, p. 54.

Heidegger, o sentido daquilo que pode ser conhecido e ensinado: o que pode ser apreendido e transmitido porque arraigado num solo firme. No caso de Descartes – que não recorre à origem grega do significado de matemática para se explicar – cabe frisar que ele não tem em vista, ao delinear seu método, a matemática vulgar, que muitas vezes só serve “...para resolver os vãos problemas com que costumam entreter-se os calculadores ou os geômetras nos seus passatempos”⁶⁸. Em questão para ele está a *mathesis universalis*, um saber deveras mais amplo e fundamental que a matemática comum: “Esta disciplina deve efetivamente conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender-se para fazer brotar verdades a respeito de qualquer assunto”⁶⁹, diz Descartes.

Em sua obra *Introdução à pesquisa fenomenológica*, cujo escopo geral é um estudo de Aristóteles, Husserl e Descartes, Heidegger diz que o estabelecimento desse método matemático, no pensamento cartesiano, é uma “cura do conhecimento já conhecido” [*Sorge um die erkannte Erkenntnis*]: a concentração em um modo de ser específico do «ente que eu sou», a atitude teórica (ato de conhecer), motivada pela busca de encontrar algo seguro e certo⁷⁰. A leitura sobre Descartes presente nessa obra procura indicar *o que* propriamente é intentado ou perseguido na descoberta do cogito (a primeira certeza cartesiana) e *como* essa perseguição procede e se efetiva. Toda sua busca realizada nas *Meditações*, diz Heidegger, é norteada pela determinação de encontrar algo seguro e certo, sendo que esse ponto deve ser alcançado tendo em vista a regra, extraída da geometria, de só tomar como certo aquilo que for absoluto e simples⁷¹. Com essa regra sempre em vista, atendo-se firmemente a ela, Descartes chega a sua primeira certeza depois de eliminar qualquer forma de conhecimento que pudesse ser submetida à menor das dúvidas.

O que precisa ser explicitado nesse percurso, que começa com a dúvida, passa por uma suposição, e leva à necessidade da remoção de tudo aquilo que pode ser posto em dúvida, é que Descartes encontra-se na posição de quem está diante do nada e no nada. Heidegger diz:

⁶⁸ DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*, Regra IV, p. 8.

⁶⁹ DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*, Regra IV, p. 8. Cf. HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 160, [208-210].

⁷⁰ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 44, [56-59].

⁷¹ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 176, [229-231].

Ele se coloca face a face com o nada [*Nichts*] e procura manter-se nessa situação. Isso quer dizer, no entanto, em relação a essa situação-final [*Endsituation*] ela mesma, que ele não está apenas colocado diante do nada [*vor das Nicht*], mas também inserido no nada [*in das Nicht*], desprovido de qualquer possibilidade de ainda encontrar algo. Caracterizada, sendo mais preciso, como sair em busca de algo certo, minha busca é confrontada com o nada e está ela mesma no nada. Logo, está posicionada diante do nada e no nada [*vor das Nichts und in das Nichts*].⁷²

Heidegger chama de situação-final [*Endsituation*] o ponto que Descartes se encontra após colocar em dúvida tudo aquilo que é conhecido nos sentidos ou por meio dos sentidos e supor que tudo isto é falso, o que também quer dizer: não existente. Até mesmo a geometria e a aritmética, que a princípio contém verdades que independem dos sentidos, são postas em cheque com a forte suposição de que talvez exista um gênio Maligno, criador de todas as coisas, que empreende esforços para enganar-me; fazendo com que eu acredite que dois mais dois seja igual a quatro quando na verdade não o é. Heidegger diz que esse passo, que coloca em xeque a geometria e a aritmética, evidencia que a preocupação de Descartes ultrapassa o âmbito epistemológico, uma vez que traz à tona temas da antiga ontologia como Deus, criador, entes criados: “O sentido da meditação inteira se move na direção da *prima philosophia* no sentido da antiga metafísica e nada tem a ver com epistemologia”⁷³. Também estes temas, ou mais precisamente, essa noção (oriunda da ontologia antiga) de que existem coisas que foram criadas por Deus e que essas coisas existem e eu posso percebê-las e conhecê-las, que elas são reais e existentes, é posta em xeque com a suposição do gênio enganador. Ele pode tê-las criado para me aparecerem como não o são. É neste exato ponto que a busca pela primeira certeza (a cura pelo conhecimento já conhecido [*Sorge um die erkannte Erkenntnis*]) encontra-se diante do nada e no nada: todas as coisas são postas em xeque a ponto de ganharem o estatuto de não-existentes. Nessa situação-final, como Heidegger a chama, chega-se à primeira certeza, cujo cerne não é a constatação da existência de uma coisa, mas da busca ela mesma:

Tudo o que a busca pode encontrar agora é o ser de alguém procurando a si mesmo e, de fato, o que é encontrado que satisfaz à regra não é o duvidar ele mesmo. Em vez disso o que é encontrado é o ser daquele que busca, que contém seu ser nele mesmo.⁷⁴

⁷² HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 182, [236-238].

⁷³ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 182, [236-238].

⁷⁴ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 184, [238-240].

Colocando em xeque a existência de todas as coisas e supondo a existência de um gênio enganador, Descartes encontra-se numa posição em que nada de sólido ou firme pode ser encontrado a não ser a própria busca por encontrar algo firme, busca essa que só pode dar-se para aquele que se coloca nessa situação. O *cogito*, enquanto primeira certeza, é sempre um *me cogitare* no sentido daquele que busca encontrar seu próprio fundamento. Pois a certeza de que eu existo não provém da constatação que eu tenho pernas e braços, nem mesmo da constatação que realizo operações mentais, como calcular ou planejar; tudo isto é suposto como falso quando alguém se coloca diante do nada e no nada. Nesta situação-final apenas o fato de que eu busco um solo firme como fundamento primeiro para todo e qualquer conhecimento seguro pode ser tido como certo.

A proposta cartesiana não está erguida, pura e simplesmente, sobre a capacidade teórica do sujeito pensante. Ela não se baseia fundamentalmente na capacidade de remover as características sensíveis das coisas e observá-las como objetos puros, simplesmente dados, dotados de extensão. O ponto de partida ou a primeira certeza de Descartes está a reboque de sua empreitada de encontrar um solo firme ou uma certeza inquestionável que o leva a uma situação-limite, na qual encontra a si mesmo, não como um sujeito solipsista isolado do mundo, “trancado em seu quarto”, mas enquanto alguém situado no âmbito da busca pelo conhecimento seguro ou “cura do conhecimento já conhecido”. Se nesta situação a familiaridade e a consistência que as coisas costumam ter desvaneceram não é por conta de um afastamento do mundo e encerramento de si mesmo, mas justo pela constatação de que meu ser não é encerrado em si, mas acontece precisamente na busca por este solo firme que não está disponível de saída. Essa situação-limite, descrita por Heidegger como o momento chave em que a dúvida transforma-se em certeza, só pode ser entendida como solipsismo caso se tenha em vista o sentido descrito no §40 de *Ser e tempo*:

A angústia singulariza e abre a presença [*Dasein*] como "solus ipse". Esse "solipsismo" existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à presença [*Dasein*] justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma⁷⁵.

⁷⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 255, [188].

No caso da situação-limite experimentada na mediação cartesiana, trata-se de “entrar em contato” com o próprio “nada” que constitui a busca pela primeira certeza. O ser-no-mundo do qual fala Heidegger aqui não é o ser-no-mundo cotidiano, no qual instrumentos e objetos de pesquisa científica se me apresentam, mas a própria constituição do «ente que eu sou» como “ter que ser”, como estar em busca de. Neste exato sentido que tal solipsismo não deve ser entendido como a ocorrência de uma coisa-sujeito, de um sujeito entendido sob a forma de objetos que não tem de ser para existir, cujo modo de ser é simplesmente dado [*Vorhandenheit*]. Por isso, o que é encontrado na busca cartesiana da primeira certeza não é algo no sentido de uma *res*, mas algo que diz respeito ao meu próprio ser, ao ser do «ente que eu sou», que “tem que ser” para existir: “o que é encontrado é um *aliquid* [algo] não *qua res*; não é o *dubitare* enquanto tal que é encontrado nem o *esse* desse *dubitare*. No lugar disso o que é encontrado é: *me dubitare, me esse*, que para mim duvidar é meu ser [*mein Sein ist*]”⁷⁶. A ênfase que Heidegger dá na descoberta da primeira certeza cartesiana, *o cogito ergo sum*, recai sobre o *me esse*, “eu sou”. É somente por conta da situação-limite em que o «ente que eu sou» se depara com e se encontra no nada, enquanto “ter de ser” (“ter que buscar-se” para existir), que algo essencial pode ser encontrado: “Aqui, nessa base, Descartes mostra efetivamente uma admirável radicalidade filosófica”⁷⁷.

Portanto, não é que a proposta cartesiana desconsidere ou desaperceba a lida prático-cotidiana com as coisas. Pelo contrário, a primeira situação analisada por Descartes nas *Meditações* são as coisas que o cercam, como a lareira diante da qual se aquece, a vestimenta de inverno que está usando. Essa situação considerada por Descartes é denominada por Heidegger de mundo circundante concreto [*konkrete Umwelt*]⁷⁸. Se esta situação não é tomada como base é somente porque nela não se tem em vista o fundo a partir do qual toda e qualquer certeza pode ser alcançada, inclusive a certeza de que as coisas à minha volta, na lida prático-cotidiana, existem. O problema da proposta cartesiana é, fundamentalmente, a necessidade da conversão dessa descoberta oriunda de uma

⁷⁶ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 188, [242-244].

⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 177, [231-234]. Simone Brantes chega a uma conclusão muito próxima a essa, através de um percurso próprio, em seu artigo “'Aqui vemos terra': a autonomia do pensamento”, publicado na revista **Sofia**, em 1996. “O pensamento aparece em sua necessidade, onde o ser não pode afirmar-se plenamente como tal; o pensamento surge em sua essencialidade, onde a realidade do ser não está ainda assegurada. O pensamento é essencial, onde a realidade do ser não está ainda decidida” (BRANTES, S. “'Aqui vemos terra': a autonomia do pensamento, p. 18).

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 179, [234-236].

situação-limite, a descoberta do *cogito*, numa proposição universalmente válida: "Esta transferência encontrou a expressão precisa em Descartes *não* na medida em que ele toma o *cogitare* no sentido de uma coisa [Sache] que foi encontrada, mas na medida em que, no lugar disso, é encontrada, como o que lhe interessa, uma proposição que é certa"⁷⁹. Heidegger diz que, no momento mesmo em que ocorre uma transferência ou transformação de um encontrar-se a si mesmo diante do e no nada em uma proposição ontológico-formal, acontece uma perversão do que antes havia sido encontrado⁸⁰.

Ora, essa mudança é justo o que é descrito no §44 de *Ser e tempo* como a transformação da descoberta de algo - um modo de ser do «ente que eu sou» - em algo simplesmente dado, em uma coisa, ao qual um enunciado pode, então, corresponder. Do mesmo modo que na concepção tradicional de verdade o modo de ser do «ente que eu sou» enquanto abertura é perdido, a transformação da situação-final em que Descartes se encontra ao descobrir o *cogito* é transformado numa proposição ontológico-formal, que perde de vista a processo a partir da qual pode originar-se, isto é, perde de vista o modo de ser do «ente que eu sou» (“ter que ser”), indispensável para se encontrar a primeira certeza cartesiana. Aqui fica mais nítido que o problema da proposta de Descartes não é precisamente basear sua investigação na atitude teórica, mas descuidar da tarefa de não perder de vista o modo de ser desse ente capaz de teorizar sobre as coisas e sobre si mesmo - capacidade essa arraigada na sua condição de "ter de ser" ou "ter de buscar-se" para existir. Esse descuido acontece, segundo Heidegger, no momento mesmo em que a decisão pelo poder-ser “na verdade” perverte ou desvia a investigação sobre sentido de ser do «ente que eu sou», interpretando-o como algo dado, como uma *res*, algo simplesmente dado, ao qual a proposição “Penso, logo existo” corresponderia. Trata-se, no fundo, de uma decisão que caracteriza uma “... vida levada em termos de precisas convicções fundamentais [*Grundüberzeugungen*] sobre o ser nele mesmo [*das Sein selbst*]”⁸¹.

A “destruição”, feita por Heidegger, da proposta cartesiana, nada mais é que uma exposição de sua base, de seu verdadeiro fundamento. “Destruição” que só pode ser explicada aqui através de uma investigação positiva deste modo de ser chamado de atitude teórica, cujo objetivo é que explicitar a essência desse «ente

⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 192, [244-246].

⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 193, [248-250].

⁸¹ HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 178 [231-234].

que eu sou» enquanto “ter que ser” ou “ter que buscar-se”. Por isso que a “destruição” não é direcionada, em primeira instância, a Descartes, nem mesmo à tradição cartesiana. Enquanto exposição do fundamento ou das bases da ontologia tradicional, a “destruição” deve ser entendida primordialmente como uma análise do «ente que eu sou» cujo principal lema é não descuidar-se do modo de ser desse ente que se analisa. Se no §7 de *Ser e tempo*, Heidegger diz que a “destruição” não volta para o passado, mas para o modo como hoje se faz filosofia, é possível ser ainda mais radical: a destruição não se volta nem mesmo para o modo como hoje se faz filosofia, mas sobretudo para o modo como eu procedo no estudo da história da filosofia, cuja legitimidade só pode ser alcançada à medida que tenho em vista que estudar a ontologia tradicional é não perder de vista o modo de ser peculiar do «ente que eu sou».