

É POSSÍVEL SUPERAR A METAFÍSICA?

DOIS PROJETOS:

R. CARNAP E M. HEIDEGGER

Custódio Luís Silva de Almeida
PUCRS

Resumo: É possível superar a metafísica Minha intenção neste artigo é confrontar as teses de Rudolf Carnap e Martin Heidegger sobre a superação da metafísica Os dois caminhos escolhidos são claramente distintos e radicalmente antagônicos. Carnap fez sua crítica à metafísica a partir de um projeto analítico-lingüístico e Heidegger seguiu a via analítico-existencial. Os dois projetos trouxeram importantes contribuições à filosofia no nosso século, mas também, sofreram duras críticas, por isso, ainda faz sentido perguntar: É possível superar a metafísica?

Palavras-chave: Metafísica, Superar, Carnap, Heidegger.

Abstract: Is possible to overcome the metaphysic? My aim throughout this article is making a confrontation between two projects in order to overcome the metaphysic: Rudolf Carnap and Martin Heidegger. These projects are clearly different and completely opposing. Carnap made his critic to the metaphysic by the linguistic-analytical model and Heidegger picked out existential-analytical form. Both ways of thinking brought very important contributions to the philosophy in our century, but also, they received very hardy critics, from this cause, we still can do the question: Is possible to overcome the metaphysic?

Key-words: Metaphysic, To overcome, Carnap, Heidegger.

1. Introdução

A modernidade nasce na crise de fundamentação da cultura ocidental. Os tempos modernos são inaugurados pela definição de um novo padrão de racionalidade, marcado pela formalização matemática e pela redução da realidade e “da natureza a seus elementos mensuráveis”. É o período da busca das leis que definem a ordem das coisas segundo o número e a medida. É o período da astronomia de Copérnico e da física de Galileu. É o tempo da autonomização da razão científica frente à metafísica filosófica e teológica. O século XVII, século de Descartes, converte o homem em “senhor e possuidor da natureza”, através de uma razão infinita e, por isso, capaz de perscrutar a infinitude do universo. A partir da modernidade cartesiana o homem deposita na ciência (positiva) toda confiança na solução de seus problemas. O saber científico se instaura como o saber definitivo¹.

Seguem-se as críticas às bases da cultura ocidental por diferentes vozes. A metafísica ressent-se de uma grave doença e cada diagnóstico parece confirmar seu estado decadente. Kant criticou os tradicionais conceitos com os quais a tradição lê a natureza (ordem cósmica) e a sociedade (ordem moral) e, dessa forma, restringiu “a validade do *logos metafísico* ao mundo fenomenal e submeteu o agir humano a uma legislação rigorosamente autônoma”². O que está em jogo é a construção da subjetividade e a desconstrução do objetivismo da cultura greco-ocidental.

Zelico Loparic, em seu artigo “O fim da metafísica em Carnap e Heidegger”, refere-se à crítica kantiana aos fundamentos da cultura ocidental, assim como às críticas pós-kantianas de Nietzsche e Marx que tentam salvar a *positividade*, através de idéias que pressupõem um *princípio* infinito e incondicional da realidade, contra a *negatividade* que afirma a finitude do princípio. No caso de Nietzsche a salvação do positivo seria via “*vontade de potência*” e não mais via “*realidade externa*” ou “*logos cósmico*” dos gregos; e para Marx, não mais seria através da lei moral, mas através da “*solidariedade*” universal³.

Loparic apresenta duas propostas de superação da metafísica que nos foram dadas no século XX; duas propostas que seguiram caminhos

¹ Cf. IVAN DOMINGUES, *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*, São Paulo: Loyola, 1991, 32.

² Cf. ZELICO LOPARIC, O fim da metafísica em Carnap e Heidegger, in LUIS A. DE BONI (org.), *Finitude e transcendência*, Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, 782.

³ Cf. *Ibidem*, 783.

claramente distintos e radicalmente antagônicos, uma formulada por Rudolf Carnap⁴ e a outra por Martin Heidegger. Os dois filósofos inspiraram-se nas idéias nascidas de Dilthey e Herrman Nohl⁵. São duas propostas que se fazem sobre duas diferentes definições de metafísica e ambas levantam pretensão de verdade e universalidade. Por isso, pela definição de metafísica de Carnap, Heidegger é um metafísico; da mesma forma, pela definição de Heidegger, Carnap encontra-se plenamente na tradição da metafísica desde os gregos antigos. Quais são, então, as duas definições propostas? Para Carnap — situado no “Positivismo Lógico” do *Círculo de Viena*⁶ — o modelo de superação da metafísica é analítico-lingüístico; nesse modelo, metafísica é a teoria cujos conceitos não são compatíveis com o “*sistema de regras de constituição* baseadas em operações lógico-matemáticas”, transcendendo o nível do empiricamente experienciável. Para Heidegger, que situa seu projeto analítico-existencial no modelo da des-construção, metafísica é o *esquecimento* do sentido do *Ser do ente*, à medida que este é pensado enquanto *presentidade*, como dado auto-evidente; nesse sentido, o erro da metafísica para Heidegger foi nunca ter tematizado o Ser e, por isso, o Ser “*presentificado*” da metafísica é uma *ausência originária*⁷. No projeto heideggeriano, superar a metafísica é perguntar pelo ausente, pelo Nada; “é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão”⁸.

⁴ Rudolf Carnap (1891-1970) foi um dos principais representantes da Filosofia Analítica de nosso século. Sua formação foi profundamente marcada pelos pensamentos de Russell e Frege, de quem foi aluno, tendo estudado matemática, lógica, física e filosofia na Universidade de Jena. Carnap recebeu o título de doutor em Jena em 1921, foi atuante membro do *Círculo de Viena*, mudou-se para Praga em 1931 e, por pressão do nazismo, mudou-se para os Estados Unidos em 1935, onde permaneceria até sua morte.

⁵ Herrman Nohl, inserido na tradição historicista, foi o substituto de Dilthey na cátedra universitária e embalava a idéia de superação da metafísica. Carnap foi aluno de H. Nohl, apesar de seu pensamento estar muito distante dessa tradição. Paradoxalmente, Heidegger, que não foi aluno de Nohl, foi quem deu um encaminhamento ao projeto de superação da metafísica mais próximo da escola historicista. Herrman Nohl foi, então, um inspirador para os dois filósofos nos seus intentos de superar a metafísica.

⁶ O conhecido *Círculo de Viena* foi constituído, a partir de 1922, por um grupo de filósofos e cientistas, sob a liderança de Moritz Schlick, preocupados com a filosofia da ciência e unidos a partir de uma atitude francamente empirista. A leitura do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein foi decisiva para o grupo, que teve entre os seus membros Hans Hahn, Otto Neurath, Philipp Frank, Friedrich Waismann, Kurt Gödel, Victor Kraft, Erns Mach, Rudolf Carnap. A partir de 1931 o núcleo começou a desintegrar-se.

⁷ Ausência originária significa que o objeto (dado) me remete a “algo” que jamais me será dado.

⁸ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Que é metafísica?* in Id., *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 43.

Quero, neste trabalho, contrapor as teses de Carnap e Heidegger; pensadores que se colocam diante da pergunta fundamental nascida dos problemas do conhecimento e da existência humana. O primeiro, oferece uma resposta científica, afirmando a *infinitude* da razão (operativo-instrumental), através do pensamento técnico-científico; o segundo, oferece uma nova pergunta e, com ela, um caminho sempre aberto, sem respostas definitivas, tendo como seu ponto de partida a afirmação fundamental da *finitude* do homem. No entanto, confrontar esses duas teses implica, ainda, numa terceira via, de onde se pode perguntar: *É possível superar a metafísica?*

É curioso notar que, no artigo citado, Loparic introduz o pensamento do poeta português Fernando Pessoa que, de certo modo, reforça a tese heideggeriana que aponta os limites da razão científica (instrumental) moderna e denuncia os perigos trazidos por sua hegemonia. Vale ressaltar que Heidegger se refere à Poesia como a linguagem por excelência, aquela que faz ecoar a voz do Ser e que diz a verdade em pleno sentido. O Ser é o todo do poema, é o poema feito todo. “É na linguagem poética, acima de tudo, que o mundo emerge como instância das relações em que o homem, desde sempre, está inserido”⁹. A poesia socorre a linguagem ordinária naquilo que ela não é capaz de dizer. O poema, indizível através de sentenças da linguagem comum, é trazido à fala pelo poeta: a voz do Ser.

O poeta e Heidegger fazem ecoar a crítica aos fundamentos da cultura ocidental: a metafísica grega e a moral judaica. Loparic mostra que, segundo Fernando Pessoa, apesar dessas duas tradições serem incompatíveis entre si, a metafísica grega se manteve unida à moral judaica através do Cristianismo, em função de um alvo comum, recusado pelas duas posições: a tradição gnosiológica, que denunciava tanto “a escravidão do homem pelo real externo (o positivismo grego)” quanto “a sujeição aviltante à lei moral (o positivismo judaico)”. Por outro lado, Heidegger faz sua crítica à metafísica exatamente se opondo a esse “positivismo” pressuposto e nunca antes questionado. A metafísica fundou-se no “esquecimento”¹⁰, pois ergueu-se sobre um chão dogmático — a *presentidade* —, um chão abismal, completamente carente de fundamentação.

⁹ Cf. MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo: Loyola, 1997, 218-219.

¹⁰ O que é o “esquecido”? É o Ser que fundou o pensamento grego e a moral judaica, pilares da cultura ocidental. Esse princípio “fundacionista” (infinito) nunca foi questionado. Parece que nunca ninguém quis saber que Ser é este que garante a existência dos entes; que Ser é este de onde todas as coisas podem ser “deduzidas”. Em *Tempo e Ser*, Heidegger afirma que todo princípio é finito, exatamente porque enquanto princípio não pode ser demonstrado, “positivado”. Assim, a finitude é a própria negatividade, e a negatividade é aquilo que de mais fundamental foi esquecido pela tradição metafísica.

2. Carnap e seu projeto de superação da metafísica

2.1. O lugar da metafísica

Carnap está inserido na corrente de pensamento do empirismo lógico do “Círculo de Viena”. Sua posição se inscreve na postura neopositivista, tornada possível com o desenvolvimento da lógica moderna, principalmente a partir de Frege, Russell e Wittgenstein. Carnap, portanto, herda do pensamento moderno a crítica à metafísica e o desmonte do objetivismo grego. Ele é neto da razão subjetiva-solipsista-cartesiana e filho do positivismo lógico da filosofia (intersubjetiva) da linguagem. Pela sua filiação, Carnap é marcado pela *certeza* da razão. É necessário esclarecer, contudo, que no contexto do positivismo lógico a razão “*onipotente*” é aquela que opera a partir do conjunto de regras lógico-formais da linguagem, aquela que circunscreve-se no modelo de racionalidade que hoje denominamos instrumental.

Vale notar aqui que Carnap sempre foi um crítico de sua produção intelectual, portanto, seus vários escritos são marcados por mudanças de posição, conforme o amadurecimento que tem dos problemas tratados¹¹, por isso é que, neste artigo, trabalharei basicamente com dois de seus textos, voltados para a crítica da filosofia enquanto metafísica: *Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem e Pseudo-Problemas em Filosofia*.

De acordo com o espírito de seu tempo, Carnap estava preocupado com o estatuto científico da filosofia e, nesse sentido, seus trabalhos estão voltados para o esclarecimento da linguagem filosófica e, principalmente, para o seu controle intersubjetivo. O critério basilar que vai, então, definir a relevância lógico-científica do saber é a possibilidade de referência à experiência empírica. E é nessa direção que Carnap leva a sua crítica à metafísica tradicional e propõe uma nova tarefa para a filosofia: revelar as transgressões lógicas da linguagem científica e esclarecer e justificar (epistemologicamente) conceitos, portanto, uma tarefa metalingüística, desprovida da pretensão de conhecimento sobre os fatos do mundo. Clareza na definição de conceitos e “controle” intersubjetivo de proposições são exigências críticas aos saberes que não se querem dogmáticos, nem viciados.

Ora, se o espírito do século XX torna a metafísica a pior doença do pensamento ocidental, então, a principal demanda passa a ser a desco-

¹¹ Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea*, 72.

berta de um antídoto contra o “abismo” injustificado em que essa tradição nos lançou. Em uníssono, muitas vozes se elevam para anunciar a descoberta do antídoto: “a ciência moderna”; Carnap faz parte desse coro e, nele, muitas vezes, assume a posição de solista. E, nesse lugar, ele *constrói* sua crítica de superação da metafísica. Podemos dizer que contra o Ser abismal — princípio injustificado da realidade — a proposta carnapiana é um passo adiante, “superante” mas, ao mesmo tempo, “ignorante”; ele “ignora” a árvore genealógica da ciência moderna e a transforma em uma ‘ilha’ — esquecendo do ‘mar’ que a envolve. Carnap funda seu argumento na ciência positiva e ignora o “resto”¹². Eis aí o problema: o “resto” esquecido pode ser o mais importante; *como aquela pedra que os construtores rejeitaram e que se tornou a pedra principal*. Ao ignorar o Ser, considerando-o “carente de sentido”, Carnap recai no abismo da “presentidade” que ele necessariamente tem que pressupor para tornar possível pôr “algo” no território da verdade ou da falsidade no sistema “constitucional”¹³ do positivismo lógico.

Carnap vai definir o seu conceito de realidade como “constitucional”: aquilo que, sendo “real”, pode ser constituído (construído) racionalmente, explicitado, trazido totalmente à clareza pela razão científica¹⁴. Aqui cabe a pergunta: qual a questão de Carnap que o levou a construir esse projeto analítico-lingüístico? Uma resposta a partir do espírito do seu tempo é a de que Carnap temia o perigo de se cair no irracionalismo, devido o afrouxamento e, provável desaparecimento, de critérios lógico-lingüísticos para analisar a “realidade” lingüisticamente representada.

A tese dura do Positivismo Lógico, assumida por Carnap, é a de que “todos os problemas (bem formulados) são solúveis”. Ele também subscreve a tese de Wittgenstein e Hilbert que afirma a “onipotência da ciência racional” ao dizer que “não existe nenhuma pergunta cuja resposta seja em princípio irresponsável para a ciência”¹⁵. Está clara aí a herança da infinitude grega do *logos*. Nesse sentido, Carnap vai atribuir significação a uma proposição quando ela afirma ou nega algo cuja condição de verdade pode ser decidida pelo sistema “cons-

¹² O que é o “resto”? O “resto” é aquilo que fica oculto “na massa de informações de um discurso”. É o espaço hermenêutico da linguagem. O “resto” simplesmente se “insinua” como símbolo para ser compreendido antes de qualquer explicação. Cf. ERNILDO STEIN, *Anamnese: a filosofia e o retorno do oprimido*, Porto Alegre; EDIPUCRS, 1997, 109-112).

¹³ Segundo Loparic, “o conceito de sistema constitucional serve para evitar o surgimento de perguntas metafísicas”. Para Carnap, como as perguntas da metafísica não têm sentido, logo suas respostas são impossíveis. Cf. Z. LOPARIC, *op. cit.*, 788.

¹⁴ Razão científica para o positivismo lógico significa “razão logicamente disciplinada”, razão constitutiva e constituída, razão instrumental.

¹⁵ Cf. LOPARIC, *op. cit.*

titucional” da ciência positiva. Para este sistema a consciência tem acesso a tudo que se configura como real¹⁶, portanto, o que é inacessível à consciência resulta sem sentido; por isso, um problema só não é solúvel, ou, uma pergunta só não é respondível se sua forma (fórmula) lingüística não tiver sentido.

A realidade carnapiana é definida “*a priori*”, a partir de um conjunto de leis do sistema “constitucional”, como uma *construção* do sujeito “onipotente”¹⁷. Portanto, um objeto é real quando mantém nexos lógicos-sistemáticos, previamente constituídos, tudo o mais é credence e fantasia. Por isso, “a realidade independente é um estado de coisas não dável, de onde se segue que uma proposição *p* qualquer sobre este estado de coisas é sem sentido”¹⁸.

Utilizando-se das ferramentas lingüístico-analíticas Carnap pretendeu ter encontrado um instrumental capaz de demonstrar, com necessária precisão, a validade das palavras e proposições, isto é, seu instrumental seria capaz de identificar palavras e / ou proposições vazias de significação ou significativas. Nesse sentido, palavras significativas são aquelas que designam um conceito que, por sua vez, tem referência na experiência empírica e proposições significativas são aquelas que se baseiam em proposições elementares lastradas na empiria. Portanto, a instância legitimadora de palavras e proposições são as chamadas “*proposições protocolares*”, aquelas proposições mais elementares (primárias) que Carnap defende como sendo as que têm referência direta ao dado empírico. Assim, se quero saber do significado da palavra “pedra”, então, devo remeter esta palavra a uma “proposição protocolar” do tipo “*X é uma pedra*” e aquilo que na “realidade” ocupar o lugar de “*X*” é designado como pedra. Além disso, a proposição protocolar “*X é uma pedra*” 1) tem que poder ser verificada (empiricamente); 2) a verificação é a sua condição de verdade ou falsidade; 3) qualquer outra proposição, para ser significativa, deve estar baseada na proposição protocolar e 4) a partir das condições anteriores deve ser estabelecido o significado intersubjetivo da proposição primária.

¹⁶ De acordo com Loparic, Carnap e o positivismo lógico, consideram real “aquilo que é dado sensível ou aquilo que é calculável e, portanto, dável, a partir de outros dados. O sentido de realidade é idêntico ao de dadibilidade na experiência sensível”. Em outras palavras, só é real aquilo que é ou um dado ou a incógnita de um problema solúvel” (LOPARIC, *op. cit.*, 787).

¹⁷ O adjetivo “onipotente”, atribuído aqui à concepção de sujeito subscrita pelo positivismo lógico, é metafórico, à medida que não remete a nenhum sujeito “singular”, nem aponta para qualquer “universal”, porém tem a força para dizer que esse sujeito “onipotente” é aquele que, operando a partir do “território” de uma razão instrumental, pensa-se capaz de manipular o mundo, reduzindo a existência humana ao espaço lógico-operativo da razão.

¹⁸ Cf. LOPARIC, *op. cit.*, 788.

Carnap defende, então, que o significado de uma proposição “*está implicitamente contido no critério*”¹⁹ e o que resta fazer é explicitá-lo”. Portanto, se quero descobrir o significado de uma palavra devo descer ao seu critério de aplicação, devo verificar como essa palavra é utilizada e se o seu uso está assentado concretamente na existência empírica ou é apenas uma “representação acompanhante”²⁰ do objeto empírico representado, mas que o transcende. Isso implica dizer que não basta a correção sintática de uma proposição, mas é necessário que, além disso, ela seja verificável (empiricamente) na sua pretensão de verdade. Se a proposição não pode ser verificada, então, ela é apenas uma “*pseudoproposição*”. Carnap não defende uma gênese naturalista para as palavras, mas sim que o convencionalizado deve, necessariamente, ter uma referência empírica que torne possível seu uso público, e a partir da aceitação dessa primeira referência a significatividade está definitivamente estabelecida. O critério usado por Carnap exige 1) que as declarações sejam feitas através de proposições (sintaticamente corretas), 2) que as proposições simples sejam formadas com palavras significativas e 3) que as proposições simples e complexas, apesar de formadas com correção sintática e com palavras semanticamente válidas, expressem “relações objetivas”²¹ existentes ou inexistentes.

Carnap dá alguns exemplos de palavras metafísicas carentes de significado, de acordo com sua criteriologia: “princípio”, “Deus”, “a Idéia”, “O Absoluto”, “o Infinito”, “a Essência”, “o Ser-que-está-Sendo”, “o não-Ser”, “a Coisa-em-Si”, “o Espírito Absoluto”, “o Espírito Objetivo”, “o Ser-em-Si”, “a Articulação”, “o Ego” “a base primordial”, “o Incondicionado”, “o Independente”, “o Autônomo”, etc. Para ele, essas palavras estão despregadas da experiência, fonte primária e imprescindível de significação.

E, para mostrar a inconsistência lógica das “proposições” metafísicas, Carnap toma como exemplo algumas frases de Heidegger, do texto “*Que é Metafísica?*”, tais como: “Só deve ser investigado o-que-está-Sendo e mais nada”, “o-que-está-Sendo e fora disso nada”, “Existe o Nada só porque existe o Não, isto é, a Negação? Ou Sucede o inverso?

¹⁹ Isso significa dizer que “o significado de uma proposição se define mediante seu critério de aplicação (em outras palavras: mediante suas relações de derivação de sua proposição elementar, mediante suas condições de verdade e mediante o método de sua verificação), a estipulação deste critério elimina qualquer possível libertinagem a respeito daquilo que gostaríamos que significasse uma palavra”. Cf. RUDOLF CARNAP, *La ciencia e la metafísica ante el análisis lógico del lenguaje*, Madrid: Ediciones de la Casa de los Estudiantes, p. 6.

²⁰ Para Carnap, “representação acompanhante” é uma representação psicológica, em um enunciado, que acompanha uma representação mental de um dado objeto empírico, apesar do enunciado não mencionar esse fato.

²¹ Para Carnap “relações objetivas” são aquelas relações (expressas através de proposições) compatíveis com a analiticidade lógico-lingüística. Essas relações podem ser “existentes”, nesse caso as proposições são verdadeiras, ou inexistentes, quando as proposições são falsas.

Existe a Negação e o Não só porque existe o Nada?”, “A angústia revela o Nada”. Sua intenção é mostrar que “a possibilidade de formar pseudoproposições se baseia em deficiências lógicas da linguagem”, e isso vale para qualquer proposição metafísica. No caso, “O-que-está-sendo” e “Nada” são, respectivamente, expressão e palavra carentes de sentido, por isso, delas não se pode afirmar ou negar; dessa forma, proposições por elas constituídas são contra-sensos. Carnap sentencia para toda a metafísica, partindo dos exemplos de Heidegger, que “se não se pode especificar o significado das palavras ou se a seqüência destas não concorda com as regras da sintaxe, então, nem sequer estaremos colocando um problema”. Disso deriva-se que a metafísica, para Carnap, está muito aquém dos contos de fadas porque “as proposições dos contos de fadas não entram em conflito com a lógica, mas sim somente com a experiência”²², e a metafísica é inferior até a uma “superstição”, já que o supersticioso acredita em frases formadas por palavras com sentido e não por palavras carentes de sentido; resulta daí que a metafísica é uma “mera quimera”.

Contra toda a metafísica Carnap afirma:

*“Estabelecemos anteriormente que o sentido de uma proposição repousa no método de sua verificação. Uma proposição afirma somente tudo que com respeito a ela resulta verificável. Por isso, uma proposição, quando diz algo, só pode enunciar um fato empírico. Algo que estivesse além do experimentável, não poderia ser dito, nem pensado, nem colocado”*²³.

A partir do ponto citado, Carnap mostra que as proposições *com-sentido* se dividem em 1) *analíticas* e 2) *empíricas*. A inclusão das proposições analíticas entre as proposições com-sentido se deve ao fato delas serem tautológicas e, como tais, não pretendem dizer nada sobre a realidade, nem expressam nada de novo, isto é, não produzem conhecimento, servindo apenas para a “transformação” dos enunciados empíricos²⁴. Fica claro, por esta divisão, que o ponto central da crítica de Carnap está voltado para a pretensão da metafísica de ser um saber capaz de produzir conhecimento; com essa pretensão a metafísica não poderia prescindir da referência à experiência empírica — critério fundamental. Portanto, como a metafísica não se constitui

²² Cf. R. CARNAP, *La ciencia e la metafísica ante el análisis lógico del lenguaje*, 21.

²³ Cf. *Ibidem*, 28.

²⁴ Com a inclusão das proposições analíticas entre as *significativas*, Carnap se diferencia do I Wittgenstein, para quem somente as proposições que “fornecem alguma informação acerca do estado atual do mundo, na medida em que afirmem a ocorrência de certos fatos atômicos e excluam a ocorrência de outros” podem ser consideradas *com-sentido*. Apesar disto, para Carnap essas proposições analíticas só têm sentido enquanto servem à transformação dos enunciados empíricos. Cf. Schlick, Carnap, *Coleção Os Pensadores*, p. X.

nem em função de proposições analíticas, nem de proposições empíricas, então, é *sem-sentido*.

O método carnapiano pretende ser universal, válido para qualquer conhecimento. Por isso, seus ditames se estendem a toda filosofia de normas ou de valor, tais como a Ética e a Estética e, também, a concepções metafísicas ditas epistemológicas, tais como o realismo — à medida que este extrapola o empirismo na sua formulação sobre a regularidade dos fenômenos —, o idealismo subjetivo, o solipsismo, o fenomenalismo, e até o positivismo (no sentido antigo), quando este não se fundava na lógica. O que isso quer dizer? A resposta é simples: se os saberes que pretendem ser produtores de conhecimento não repousarem na empiria para justificar seus postulados, então eles são impossíveis. E por outro lado, se repousassem na experiência fática (empírica), essas filosofias não seriam valorativas ou normativas, mas fáticas; seus juízos seriam juízos de fato e não juízos de valor. Como o neopositivismo não aceita a transformação de juízos de fato em juízos de valor, nasce daí a impossibilidade de se “construir proposições que expressem juízo de valor”²⁵.

Como que recuperando a metafísica da lata do lixo, Carnap lhe atribui um papel simbólico contemplativo: “a metafísica como expressão de uma atitude emotiva ante a vida”. Isso implica dizer que ela não serve para a descrição de “relações objetivas”. E mesmo quando pretende responder à questões existenciais do homem, a metafísica não tem competência para substituir a arte nessa tarefa; a arte é o modo adequado de expressão do nosso sentimento de vida; nem a ciência, nem a metafísica podem ocupar esse lugar. No entanto, parece que para Carnap a arte nem se faz linguagem, nem levanta pretensões de verdade ou falsidade — escapando, assim, da analiticidade lógico-lingüística —, não cabe aqui, portanto, a pergunta pela verdade da arte. Isso explica a sua preferência pela música como a arte por excelência.

*“{...}Não apenas o leitor, mas também o metafísico mesmo sofre a ilusão de que por meio das proposições metafísicas, declara-se algo, descreve-se uma situação objetiva. O metafísico crê mover-se no terreno do verdadeiro e do falso, quando na realidade não tem afirmado nada, mas apenas tem expressado algo como um artista”*²⁶.

Fica claro que, se aceitas as premissas de Carnap: *sintaxe lógica*²⁷, temos também que aceitar a sua conclusão: “as proposições da metafísica são pseudoproposições”; isso significa dizer que “numa linguagem construída de um modo lógico correto a metafísica não pode-

²⁵ Cf. CARNAP, *op. cit.*, 29-30.

²⁶ Cf. CARNAP, *op. cit.*, 34.

²⁷ Para Carnap, a *sintaxe lógica* é uma metalinguagem utilizada para identificar a correção lógica e gramatical da linguagem científica.

ria expressar-se”. Por isso, o que se pede a Carnap é a justificação de seu ponto de partida; e ele o faz, justifica-o na experiência empírica; então, temos que perguntar-lhe mais uma vez: como a empiria é trazida à fala? Diante dessa questão ele parece silenciar. Ora, como o objeto é, necessariamente, trazido à fala por um sujeito *determinado*, então a pretendida imediatez (empírica) da proposição protocolar — que era a última instância de justificação — perde a sua força, por isso, podemos dizer que a última instância de Carnap carece de sentido, pois ainda precisa ser justificada.

A proposição protocolar — âncora das proposições com sentido — não é idêntica ao objeto por ela designado e isso significa que ela não é a última instância de “sentido”, isto é, a proposição protocolar não elimina a tensão entre transcendentalidade e empiricidade, mas, ao contrário, afirma-a, remetendo o significado para um mundo mais amplo de sentido. Em outras palavras, a compreensão do significado de uma proposição protocolar depende da compreensão da linguagem enquanto totalidade. “A postulada imediatez do dado positivo não existe: ela é sempre mediata. Toda *constatação* de uma realidade em proposições protocolares, todo enunciado a ser verificado ou declarado falso já pressupõe sempre o sujeito cognoscente, que dá ao enunciado, a partir de seu *mundo*, um determinado sentido”²⁸.

Além disso, Carnap parece acreditar numa sinonímia perfeita entre palavras e coisas e entre diferentes intérpretes de uma mesma língua e de línguas diferentes. Ora, uma sinonímia perfeita intralingüística e interlingüística não passa de falácia — se usarmos os mesmos critérios de Carnap —, pois, não há uma proposição protocolar capaz de ancorar essa crença, não há fundamentação empírica para ela; por isso, uma gramática fixa que contenha o significado definitivo das palavras só pode existir enquanto arbitrariedade.

2.2. O lugar da filosofia

O ponto fundamental da crítica de Carnap à filosofia metafísica tradicional é, portanto, a pretensão desta de operar com enunciados significativos, o que implica dizer que a filosofia reivindica para si o “status” de conhecimento teórico, como queria Hegel ao pretender transformá-la em *Ciência* rigorosa e não apenas em caminho para a sabedoria, como ensinava Platão. Ora, Carnap exige de todo saber que se queira proposicional, isto é, que levante pretensões de verdade e seja produtor de conhecimento teórico, que se justifique: apresente as bases sobre as quais se ergue. Para ele, um enunciado significativo deve ser falso ou verdadeiro, por isso, carece de um critério de testabilidade e este

²⁸ Cf. CORETH, *Questões fundamentais de hermenêutica*, São Paulo; EDUSP, 1973, 36.

critério é a existência de “conteúdo factual”, empiricamente controlável a partir das regras do “sistema constitucional”.

“O significado de um enunciado reside no fato de que ele expressa estados de coisas (concebível, não necessariamente existente). Se um enunciado (ostensivo) não expressa um estado de coisas (concebível), então não tem nenhum significado; só aparentemente é um enunciado. Se o enunciado expressa um estado de coisas, então é significativo para todos os eventos; é verdadeiro se este estado de coisas existe, falso se ele não existe. Podemos saber se um enunciado é significativo mesmo antes de saber se ele é verdadeiro ou falso”²⁹.

A metafísica deve ser superada, segundo Carnap, por não obedecer às regras do “sistema constitucional”, que também é um “sistema ‘derivacional’”, isto é, uma ‘genealogia dos conceitos’”. A partir desse sistema são inferidas cinco teses fundamentais³⁰:

- 1 — “Somente os enunciados que possuem conteúdo factual são teoricamente significativos; enunciados (ostensivos) que não podem em princípio, estar fundamentados pela experiência são carentes de significado”.
- 2 — “As ciências empíricas usam somente o conteúdo empírico da realidade”.
- 3 — “A filosofia usa um conceito não-empírico (metafísico) da realidade”.
- 4 — “Não se podem nem afirmar nem refutar as teses do realismo e do idealismo de uma ciência; elas não possuem nenhum significado científico”.
- 5 — “As pseudoteses do realismo e do idealismo expressam não o conteúdo teórico de enunciado cientificamente permitido, mas somente a representação do objeto acompanhante³¹; concebe-se que expressem uma certa orientação prática com relação à vida”.

No final das contas, Carnap se pergunta pelo que resta da filosofia após o desmonte da metafísica, e ele mesmo responde: “O que fica não são proposições, não é uma teoria nem um sistema, mas sim

²⁹ Cf. CARNAP, *Pseudoproblemas na filosofia*, São Paulo: Abril Cultural, 1988, 156-157, (Coleção Os Pensadores).

³⁰ Cf. *Ibidem*, 168.

³¹ Para Carnap *representações acompanhantes* de objetos são aquelas que transcendem à verdade ou falsidade de um enunciado, portanto são aquelas que se distinguem das representações fatuais por não poderem ser controladas teoricamente, apesar de poderem ter relevância prática. Carnap fornece o seguinte exemplo: quando um índio chama seu filho de ‘Búfalo Negro’, quer indicar com este nome a representação acompanhante da inspiração respeitosa ou da evocação respeitosa daquele animal. Cf. CARNAP. *op. cit.*, 159-161.

exclusivamente um *método*³². A essa filosofia reduzida, Carnap denomina “filosofia científica”, que tem como função fazer a análise lógica da linguagem científica e investigar os fundamentos do conhecimento; essa “nova filosofia” está em oposição inconciliável com a metafísica. Em vez de pretender expressar conhecimento novo, a ela fica reservada a tarefa de mostrar as transgressões lógicas³³, sintáticas e semânticas da linguagem científica e de esclarecer seus conceitos. Para Carnap, portanto, a filosofia deve tornar-se uma metalinguagem que cuida da linguagem científica. “A relevância teórica da filosofia reside em seus caráter metalingüístico, e sua irrelevância teórica é proporcional à sua pretensão em competir com a ciência no conhecimento do mundo”³⁴. Por isso, à filosofia não compete conhecer o mundo, mas sim os “fundamentos do conhecimento do mundo”; a filosofia é, então, “a pesquisa dos fundamentos da ciência”³⁵.

Mas o que significa reduzir a filosofia a uma metalinguagem-método e torná-la científica? Isto quer dizer que sua tarefa é fazer a análise epistemológica dos enunciados científicos. Esclarecido isto, resta-nos então saber o que Carnap entende por Epistemologia e como, para ele, se desenvolve uma análise epistemológica: tarefa da filosofia entendida como Teoria do Conhecimento.

Para Carnap, epistemologia é o sistema que trata da justificação do conhecimento científico. Portanto, “o objetivo da epistemologia é a formulação de um método para a justificação das cognições (*Erkenntnisse*). A epistemologia deve especificar como se pode justificar uma parte ostensiva do conhecimento, isto é, como se pode mostrar que essa parte é um conhecimento autêntico”³⁶. Devemos, então, perguntar como se dá essa justificação. E Carnap nos responderá que “tal justificação não é absoluta mas relativa”; isso significa dizer que uma proposição mais complexa se justifica quando a ela se relaciona

³² Carnap reduz a filosofia a método. Somente enquanto método ela encontra seu lugar. Neste caso, a filosofia não é um saber que produz conhecimento positivo, como são as ciências e como pretende ser a metafísica, mas tem uma importância fundamental, enquanto método. O método filosófico tem dois níveis de uso: o nível negativo, que “serve para eliminar as palavras sem significação e as proposições carentes de sentido”; e o nível positivo, que “serve para o esclarecimento de conceitos”. A grande tarefa da filosofia é, pois, “a fundamentação lógica da ciência fática e da matemática”. Cf. CARNAP, *La ciencia e la metafísica ante el análisis lógico del lenguaje*, 30.

³³ Para Carnap a metalinguagem filosófica tem uma tarefa epistemológica aliada a uma tarefa lógica: mostrar as transgressões (lógicas) da linguagem científica. Isso quer significar que não cabe à (ciência) lógica mesma cuidar da linguagem científica, mas, instrumentalizada pela lógica, compete à filosofia essa tarefa, enquanto teoria do conhecimento.

³⁴ Cf. L. BARAÚNA, P. MARICONDA, *Schlick e Carnap. Vida e obra*, Coleção Os Pensadores, p. XVI.

³⁵ Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico pragmática na filosofia contemporânea*, 88.

³⁶ Cf. CARNAP, *Pseudoproblemas na filosofia*, 143.

uma outra mais simples que se supõe válida. “Logo, empreende-se uma análise dos objetos onde se reduzem os objetos ‘superiores’ aos ‘inferiores’. Chamam-se objetos’(epistemologicamente) fundamentais’ aqueles objetos que não podem ser mais reduzidos”³⁷ — vide acima a definição de *proposição protocolar*.

A análise epistemológica pretende abarcar a generalidade dos conceitos científicos — pretende ser um “sistema constitucional” —; assim, todos os conceitos devem poder ser reduzidos a poucos conceitos “fundamentais” (irredutíveis). Mas Carnap quer deixar claro que não se trata de uma análise do *real*, da própria experiência, mas é uma análise do *conteúdo teórico* da experiência. Fazer essa distinção significa dizer que a análise epistemológica não produz conhecimento novo: “A análise não é uma divisão real: a experiência permanece o que é: a análise ocorre no curso de uma consideração subsequente da experiência passada e, portanto, não mais alterável; logo ela é somente uma análise conceitual ‘abstrativa’”³⁸.

Outra consequência que se pode tirar da análise epistemológica é que ela se configura como método de *reconstrução racional*. O racionalmente reconstruído é o processo de conhecimento de um fato do mundo que representamos cognitivamente. Ora, se queremos uma justificação (epistemológica) do que conhecemos, devemos, então, proceder a *reconstrução racional* para “verificar” se aquilo que representamos mentalmente está baseado, em última instância, numa experiência irredutível que seja intersubjetivamente comunicável; assim, só podemos falar de conhecimento baseando-nos em experiências anteriores; a última experiência lastradora das representações psicológicas são as baseadas em ‘objetos físicos’, mas o último lugar de justificação é denominado por Carnap “objeto autopsicológico”, instância que justifica os ‘objetos físicos’, que podemos chamar “*percepção*”. Para mostrar como se dá isso, Carnap apresenta um “sistema epistemológico estratificado” com os quatro tipos de objetos³⁹ do conhecimento científico, organizados a partir do nível a que pertencem e validados no nível anterior:

- 4. Objetos culturais

- 3. Objetos heteropsicológicos

- 2. Objetos físicos

- 1 Objetos autopsicológicos

³⁷ Cf. *Ibidem*, 143.

³⁸ Cf. *Ibidem*, 145.

³⁹ Para Carnap, podemos chamar de objetos: *entidades, eventos, estados, propriedades*, etc. Cf. CARNAP, *op. cit.*, 155.

De acordo com a tabela acima, os objetos se organizam em seus respectivos níveis conforme sua redutibilidade epistemológica; por exemplo, são 'objetos culturais' aqueles que podem ser reduzidos a 'objetos heteropsicológicos', e isto não significa dizer que os objetos de nível superior são transformados em objetos de nível inferior, mas que aqueles recebem sua justificação epistemológica nestes. Da mesma forma, pode-se dizer, de acordo com o sistema, que o universo conceitual dos objetos de nível superior é mais amplo do que os de objetos de nível inferior e que o universo conceitual *básico* é aquele dos 'objetos autopsicológicos'. Assim, "todo conceito é epistemologicamente secundário relativamente ao conceito que está abaixo dele. Além disso, pode-se definir todo conceito, isto é, pode-se dar uma descrição definida dele, fazendo referência somente aos conceitos que estão abaixo dele. Logo, o sistema é também um sistema derivacional"⁴⁰.

Podemos observar agora quais as principais fraquezas dessa postura Carnap, apesar de já termos indicado acima a importante contribuição dada por ele quanto à necessidade de esclarecimento dos conceitos filosóficos. O primeiro ponto se refere ao *status* lógico da última instância de testabilidade: a *percepção sensível* (objetos autopsicológicos), esta última instância é também metafísica, porque não pode ser justificada; já que o sistema é derivacional, fica em aberto a pergunta: de onde podemos derivar os "objetos autopsicológicos"? Outro ponto a ser considerado diz respeito à crítica de Popper "de que não existe uma observação livre de teoria ou, como diria a hermenêutica, sem a mediação de uma pré-compreensão"⁴¹. E uma última fraqueza é desse "sistema constitucional" é que "o positivismo lógico simplesmente não considera o sujeito do conhecimento: ele é sempre pressuposto, onde se observa, mas nunca é tematizado, e sua função se reduz a registrar o que é o caso ou o que não é o caso"⁴².

3. Heidegger e seu projeto de superação da metafísica ou da metafísica inautêntica à autêntica metafísica

Heidegger sustenta seu projeto de superação da metafísica tradicional na sua concepção de Filosofia, que bebe na tradição sua singularidade.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 156.

⁴¹ Cf. M. DE OLIVEIRA, *op. cit.*, 91.

⁴² Cf. *Ibidem*, 91.

Mergulhando na cultura filosófica grega, ele encontra a “*arkhé*”⁴³, o “*phátos*”⁴⁴ e o “*télos*”⁴⁵ da filosofia e descobre ali aquilo que, para ele, é o esquecimento fundamental da metafísica: o Ser⁴⁶ - origem, gestação e destino do ente.

Através da análise da palavra “*espanto*”, Heidegger mostra como o Ser foi esquecido na tradição. O “*espanto*” é, ao mesmo tempo, a *arkhé*, o *phátos* e o *télos* da filosofia. Somente numa contínua atitude de “*espanto*” é possível manter a abertura para o mais; por isso, só através do “*espanto*” se pode garantir a permanência da pergunta e a continuidade da filosofia. Com essa palavra, Heidegger define filosofia e filósofo como atitudes constituídas de inquietação e possibilidades: “o espanto carrega a filosofia e impera em seu interior”, ele é aquilo que os primeiros filósofos entenderam como dimensão do homem; é, pois, uma *dis-posição*⁴⁷ permanente, “uma tonalidade afetiva que nos harmoniza e nos convoca por um apelo”⁴⁸. Esquecer do “*espanto*” como atitude originária e teleológica é abandonar a condição transcendental⁴⁹ do filosofar e reduzir a filosofia a meras “respostas”, tantas vezes enclausuradas em mundos “autônomos” *delirantes*: foi exatamente isto o que fez a metafísica.

Para Heidegger, é indispensável manter o imbricamento entre *arkhé*, *phátos* e *télos* para garantir o diálogo, e isto significa garantir a filo-

⁴³ Heidegger explica que a palavra grega *arkhé* “designa aquilo de onde algo surge”. É preciso ter claro, contudo, que esse princípio original não pode ser esquecido em função daquilo que dele surge, pelo contrário, sua presença deve sempre “imperar”. Cf. HEIDEGGER, Que é isto — a filosofia? 21.

⁴⁴ Heidegger compreende *phátos* como *dis-posição*. Ele explica: “traduzimos habitualmente *phátos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *phátos* remonta a *páskhein*, sofrer, agüentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se com-vocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir *phátos* por *dis-posição*, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos com-voca por um apelo”. Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 23.

⁴⁵ *Télos* aqui significa para onde caminha a filosofia. Considerando que para Heidegger a palavra-chave comum aos três termos gregos é *espanto*, podemos dizer que, para ele, a *arkhé* e o *télos* da filosofia são a mesma coisa e isso inclui o *phátos*.

⁴⁶ Para Heidegger, a tradição (a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico) esqueceu da questão do ser ao atestá-la como evidente; essa evidência implica concebê-lo positivamente, da mesma forma que se concebe os “entes simplesmente dados”. Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 61997, parágrafo 10.

⁴⁷ Para Heidegger a *dis-posição* é o estado de escuta da voz do apelo do ser: “o que como voz do ser se dirige a nós, dis-põe nosso corresponder”. Cf. HEIDEGGER, O que é isto — a filosofia? 20.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 21.

⁴⁹ Para Heidegger o *Dasein* é o primado ôntico e ontológico da questão do ser; isso significa que ele é o lugar transcendental da filosofia, o lugar da compreensão e sua condição de possibilidade, mas o *Dasein* é finito, portanto, carrega consigo a sempre presente pergunta pelo “resto”, pelo “mais”, ou seja, por aquilo que, segundo Heidegger permanece encoberto, oculto. Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, parágrafos 3, 4 e 7-c.

sofia como “atitude filosofante”: “uma coisa é verificar opiniões dos filósofos e descrevê-las. Outra coisa bem diferente é debater com eles aquilo que dizem, e isto quer dizer, do que falam”⁵⁰; por isso, a filosofia se faz através do diálogo entre os filósofos e só é filosofia enquanto permanecer a tensão do diálogo.

Quando perguntamos, diz Heidegger, “procuramos pôr-nos à escuta da voz do ser”, com isso não obtemos uma resposta positiva e definitiva, mas apenas nos colocamos em e a *dis-posição* do Ser. No diálogo “aberto” encontramos respostas na e através da linguagem. Na linguagem o filósofo “entrevê” “a casa do ser, onde o homem mora nas raízes do humano”⁵¹. Heidegger mostra, dessa forma, que enquanto jogados na abertura da linguagem os filósofos não respondem suas questões, mas, na verdade, *co-respondem*-nas e encontram uma direção. Aqui “co-responder é um falar, estar a serviço da *linguagem*”⁵²; é responder aos apelos da voz do Ser, após uma atitude de escuta.

E se nos perguntamos: o que é metafísica? É essa ainda uma questão metafísica ou já penetrou na sua superação? Heidegger, logo no início do texto *Que é metafísica?*, avisa que não pretende falar sobre metafísica com a questão posta, mas, em vez disso, vai desenvolver uma pergunta metafísica e, a partir dela, analisar se há uma resposta possível ou se ficará “patente sua impossibilidade”. Que questão é essa? Ele responde: é a pergunta pelo *Nada*. Perguntar pelo *Nada* é assumir o esquecimento fundamental de toda a metafísica tradicional. Desde que o Ser foi “entificado”, foi tornado “presentidade” e assumido como aquele lugar seguro que dá suporte a todos os saberes sobre os entes, daí em diante, ele foi esquecido; nunca mais a metafísica se perguntou pelo Ser enquanto tal, mas o tornou uma constante e inquestionável presença na tematização da *entidade*. Heidegger vai retomar a pergunta esquecida (o que é o Ser do ente?), não para obter uma resposta, mas, paradoxalmente, para evitar aquelas respostas onipotentes e definitivas. Aquilo que para a ciência moderna se tornou a pergunta sem sentido — a pergunta pelo *Nada*⁵³ — será para Heidegger a mais significativa de todas as perguntas, “pelo fato de assim nos ficar vedado converter, de algum modo o nada em objeto”⁵⁴, salvando a filosofia do reducionismo daquele pensamento científico baseado no cálculo matemático e na exatidão da lógica.

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, O que é isto — a filosofia? 19.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, 23, nota do tradutor, No 7.

⁵² Cf. *Ibidem*, 23.

⁵³ A pergunta pelo *Nada* evita o equívoco desse perguntar pelo Ser como um “algo” previamente dado — um objeto. Perguntar pelo Nada é perguntar pelo Ser, porém, de uma forma que transpõe a barreira do mundo visto como o universo físico dos astrônomos.

⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, Que é metafísica? In IDEM, *Conferências e escritos filosóficos*. 37.

Podemos dizer que o projeto analítico-existencial de Heidegger se inscreve no espírito do século XX sem, contudo, se despregar da tradição filosófica ocidental. Por isso, ele vê o seu tempo com o apurado olhar do filósofo: tempo em que a razão foi reduzida ao cientificismo analítico-lingüístico; época em que o próprio homem se viu reduzido a “homem científico”⁵⁵. Heidegger vê a filosofia da subjetividade pretender converter os grandes problemas da humanidade em fórmulas passíveis de manipulação por operadores lógicos, como também testemunha a grande ilusão do homem moderno: achar que é o senhor da história. Ele denuncia o perigo da razão técnico-científica e desobedece as regras da disciplina do positivismo lógico, arriscando ser chamado de irresponsável, por perguntar por aquilo que não tem resposta definitiva. Ele rompe, então, com a idéia de um tipo de racionalidade tornada destino inexorável da humanidade.

Na modernidade, o homem científico, ou melhor, o homem determinado pela ciência e pela técnica, é aprisionado nas armadilhas da “razão instrumental” que, a pretexto de libertá-lo dos seus problemas de sobrevivência e do irracionalismo das “crenças infundadas”, o transforma em “mero estoque de dados mecanicamente construíveis”, isto é, em parte do sistema “constitucional”. Esse mecanismo positivo da razão instrumental de tal forma pode cristalizar-se que o homem corre o risco de não mais poder manifestar-se fora de uma linguagem logicamente disciplinada. Para Heidegger, esses são os dois grandes perigos que surgem quando se trata dos problemas humanos como meros problemas científicos, inviabilizando outras maneiras de ‘ocupação’. “Heidegger se esforçou em mostrar que a objetivação dos problemas humanos não é um caminho de libertação. Trata-se de um problema não gerado pelo mundo, como são os problemas científicos, mas pela ciência do mundo ela mesma”⁵⁶.

A questão-guia do projeto analítico-existencial de Heidegger para superação da metafísica é a pergunta pelo *Ser do ente*. Heidegger percebeu que essa não foi a pergunta feita pela tradição metafísica porque o ser foi sempre tido como *dado*, como presentabilidade, como positividade auto-evidente. Essa pergunta torna-se, portanto, o seu ponto de partida. “O filósofo convenceu-se de que, até o seu tempo,

⁵⁵ Para Heidegger a ciência (o conhecimento) é *um* modo de ser do homem (*Dasein*) e não *o* modo de ser. A ciência é uma “ocupação” (*Besorgen*) dentre outras — a palavra “ocupação” significa os diversos modos de ser-em do *Dasein*.. “Ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer com alguma ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Estes modos de ser-em possuem o modo de ser da ‘ocupação’”. Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, parágrafo 12, 95.

⁵⁶ Cf. LOPARIC, *op. cit.*, 793.

toda história da ontologia não passara de uma teologia e que, com os neokantianos, caíra numa teoria do conhecimento⁵⁷.

Enquanto para Carnap a questão sobre a existência ou não de coisas independentes da consciência é a discussão fundamental da metafísica; para Heidegger há uma questão anterior, ignorada por Carnap, a de que a metafísica concebe o *Ser do ente* como presença, como positividade, antes mesmo de “perguntar se há *entes* não acessíveis à consciência”. É nesse ponto crucial que Heidegger inscreve Carnap na tradição metafísica. Carnap também ignorou a pergunta pelo *Ser do ente* e orientou-se pela suposição tradicional implícita em toda a metafísica “de que o sentido fundamental do ser do ente é o tempo”⁵⁸, portanto, assumiu a posição passiva da metafísica, inscrevendo-se nos limites espaço-temporais, sem se perguntar pelos horizontes desses limites, que determinam a sua determinidade a partir de um “lugar” determinado. Então “[...] desde o ponto de vista heideggeriano, podemos dizer que o sistema carnapiano trabalha com uma determinada resposta à questão do ser do ente, questão-guia da metafísica, resposta que determina o Ser como presentidade efetivamente constituível e que, ao mesmo tempo, terminantemente proíbe que a mencionada questão (que é o ente?) seja formulada”⁵⁹. Carnap continua subscrevendo a presentidade definidora de toda a metafísica.

*“As dimensões do tempo da metafísica determinam, diz Heidegger, os lugares de entrega do ente. O presente é o lugar das apresentações atuais do ente, o passado, a dimensão das apresentações havidas, o futuro, a das apresentações advenientes. Seja o ente dado no presente, no passado ou no futuro, o ser do ente é sempre pensado como presentidade. Note-se que, aqui, os modos temporais de presentidade não são predicados do Ser. A análise desses pressupostos temporais não afirma proposições objetivamente verdadeiras. Ela apenas “revela” as dimensões de tempo-espaço de “entrega” do Ser e, assim, o “sentido temporal” do existir do ente. Em nenhum ponto, o tempo da metafísica se abre para a dimensão de uma ausência originária, para o nada no sentido de não-dadibilidade. Relativamente a esse tempo, a nadidade (a não-dadibilidade) é apenas um conceito privativo, derivado da presentidade”*⁶⁰.

A leitura atenta da citação acima pode revelar-nos o alcance do projeto heideggeriano. Um primeiro ponto a ser observado é que as várias manifestações do ente se dão no tempo, por isso, o ser do ente é sempre pressuposto enquanto presença tácita temporal. A segunda

⁵⁷ Cf. E. STEIN, Nota introdutória, in M. HEIDEGGER, *Conferências e escritos filosóficos*, 3.

⁵⁸ Cf. LOPARIC, *op. cit.*, 795.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, 797.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, 795, 796.

observação, fundamental para Heidegger, é que a manifestação espaço-temporal é do ente, enquanto o Ser permanece oculto e apenas pressuposto como dado. E a terceira observação nos mostra que se o Ser pressuposto como presença não pode ser demonstrado, então, a metafísica se fez sobre uma suposição — uma invenção —, portanto, sobre a *nadidade*. Perguntar, então, pelo *Nada* é des-construir o edifício sobre o qual a metafísica foi erguida, é lançar sombras na “clareza” e quebrar com o orgulho onipotente de uma razão manipulatória que se quer infinita.

Heidegger desloca a finitude negada para o centro da cena e com ela chama atenção para o *des-conhecido*. A pergunta pela totalidade do Ser *joga* o homem na história universal, com isso a imagem abstrata do *todo*, vista de fora, deixa de existir — o homem se dá conta que não pode olhar de fora de si mesmo. Existindo no modo de ser da *historicidade*⁶¹ o homem deixa de ser o senhor que tem tudo sob seu controle, perde seu poder infinito e é lançado na finitude. Sem resposta às questões fundamentais da existência humana, por exemplo, sobre a morte, e sendo, constitutivamente, um ser-para-a-morte (não porque é mortal, mas porque é cômico de sua finitude), o ser humano é lançado no mar do desconhecido e se reconhece como ilha. Posicionado na sua condição existencial temporal de finitude, o homem pode questionar o Ser enquanto dado presente, mas é exatamente essa nova compreensão do Ser enquanto ausência que o desloca à finitude.

Segundo Heidegger, a metafísica teve sua história construída sempre através da explicitação do ente nas várias épocas; porém, aquilo que era a garantia do ente, isto é, o Ser do ente, não foi investigado, perguntado, buscado, mas nomeado, de Aristóteles a Nietzsche, através de categorias totalizantes e não justificadas, que aparecem como desvelamento do Ser-presença: “*enérgeia, substância, sujeito, espírito absoluto, vontade de potência*”. Aqui, papel do Ser é comparável ao Sol, grande luz, que torna claro tudo que se esconde e nos confunde no escuro; essa imagem já nos foi dada por Platão, na *República* ou, como ensinaram os medievais, o Ser é o “*verbum abrangente enquanto imagem de Deus e enquanto participação em Deus*” — Deus é quem torna possível a luz, é a fonte da luz⁶². Por isso, “a metafísica clássica é uma *metafísica da luz*, isto é, é na luz do absoluto que um ente emerge como ente”⁶³. Nessa imagem, a luz torna visíveis os entes,

⁶¹ “A determinação de historicidade se oferece antes daquilo a que se chama de história (acontecimento pertencente à história universal). Historicidade indica a constituição ontológica do ‘acontecer’, próprio do *Dasein* como tal. É com base na historicidade que a ‘história universal’, e tudo que pertence historicamente à história do mundo, se torna possível”. Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, parágrafo 6, p. 48.

⁶² Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Nova metafísica enquanto metafísica da liberdade*, in LUIS A DE BONI, *Finitude e transcendência*. 470.

⁶³ Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *op. cit.*, 470.

é a garantia da existência ôntica, no entanto, a luz mesma não é considerada, pois é feita verdade ontológica objetiva e auto-evidente. A metafísica clássica se limitou à pergunta pelo ente e *esqueceu* de perguntar pelo sentido do *Ser*.

Heidegger, no entanto, não vai simplesmente fazer a pergunta que a metafísica esqueceu; mas, baseado na omissão da metafísica, formula uma nova pergunta: a pergunta pelo *Ser* enquanto *Nada*; não pela *presentidade*, antes apenas pressuposta, mas pela *nadidade* posta. Desse modo, o projeto heideggeriano de superação da metafísica não pretendeu dar substância ao pensamento metafísico e recuperá-lo do vazio, mas pretendeu transitar para um novo território, o do pensamento *pós-metafísico*. “{...} O perguntar pelo nada — pela sua ausência e seu modo de ser — converte o interrogado em seu contrário. A questão priva-se, ela mesma, do seu objeto específico”⁶⁴. Enquanto a metafísica não respondeu a sua questão fundamental porque esqueceu de formulá-la, Heidegger não responde sua questão pós-metafísica porque sua formulação é auto-contraditória: ao se perguntar pelo *Nada* ele já sabe que esta resposta é impossível — é irrespondível. Ele afirma que “o nada é a negação direta da totalidade do ente”; vale pontuar que “{...} A frase de Heidegger não fala da negação como operador lógico discursivo, mas da negação como “operador” pré-discursivo”⁶⁵. Isso significa que o Nada heideggeriano não é um “não” que se contrapõe a um “sim”, não é, pois, uma *negação* a *algo positivo*. O *Nada* é a *angústia* diante da finitude. “{...} Em oposição à negação discursiva, que sempre *pressupõe* o positivo, a negação do nada *manifesta* o positivo: na angústia, a totalidade do ente é, ao mesmo tempo, dada e negada como tal. A presentidade do ser é remetida à não presentidade à qual se opõe e pela qual, como seu reverso é sustentada”⁶⁶.

3.1. A ontologia negativa

*“Onde procuramos o nada? Onde encontramos o nada? Para que algo encontremos não precisamos, por acaso, já saber que existe? Realmente! Primeiramente e o mais das vezes o homem somente então é capaz de buscar se antecipou a presença do que busca. Agora, porém, aquilo que se busca é o nada. Existe afinal um buscar sem aquela antecipação, um buscar ao qual pertence um puro encontrar?”*⁶⁷.

Podemos dizer que apesar de ter realizado vários escritos acadêmicos antes de *Ser e Tempo* (1927), foi somente a partir dessa obra original

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, Que é metafísica? 37.

⁶⁵ Cf. LOPARIC, *op. cit.*, 798, nota 15.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, 799.

⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, Que é metafísica? 38.

que Heidegger passou a apresentar o seu próprio pensamento. O seu ponto de partida é o problema do Ser, considerado o problema fundamental da filosofia. A pergunta pelo sentido e pela verdade do Ser, para Heidegger, é o alfa e o ômega da reflexão filosófica. Na observação preliminar feita por ele, antes da introdução de *Ser e Tempo*, é posta a questão central do livro: “Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra ‘ente’? De forma alguma. Assim sendo, trata-se de colocar novamente a questão sobre o sentido de ser. Será que hoje estamos em aporia por não compreender a questão ser?”

O título do livro de 1927 revela a pretensão do filósofo. Heidegger não quer pressupor o Ser como algo dado e auto-evidente, como o fizera a metafísica clássica. Todas as definições positivas do Ser, atribuídas nas diversas épocas da história da metafísica, só “distanciaram a filosofia do verdadeiro conhecimento do Ser”. Heidegger não busca recuperar a pergunta sobre o Ser simplesmente acrescentando mais uma definição positiva; o seu acesso ao Ser se dá pela via negativa⁶⁸. Ora, como se faz isso? Analisando o projeto de construção de *Ser e Tempo*, perceberemos que o ponto de partida para o Ser é o homem: a análise da existência humana. Para Heidegger, o homem é o Dasein⁶⁹: o “ser-aí”- o “eis-aí-ser”. O homem é via de acesso ao Ser; ele não é o Ser, nem o esgota, mas nele o Ser se desvela e se esconde.

Heidegger começa, na I Seção de *Ser e Tempo*, pela análise da vida cotidiana, que representa a existência inautêntica do homem, aquela que oculta o Ser. Os três aspectos fundamentais da existência inautêntica são: 1) a facticidade, o que se impõe como “ter de ser” independente da vontade do homem; 2) a existencialidade; momento em que o homem, por ato de vontade, procura se apropriar das coisas do mundo querendo conquistar o que deseja; 3) a ruína; arruinar-se consiste em desistir da tarefa de efetivar em si a humanidade e realizar-se como homem — isso acontece por causa das demandas da sociedade e pelas imposições coletivas aos indivíduos. A partir da análise da existência inautêntica, Heidegger, na II Seção vai analisar o que seria a existência

⁶⁸ No parágrafo 12 de *Ser e Tempo*, que trata da caracterização do ser-no-mundo como constituição ontológica fundamental do Dasein, Heidegger põe a questão da negatividade como via de acesso ao Ser, ele pergunta e responde: “Mas será que a determinação desta constituição ontológica, fornecida até aqui, não se move exclusivamente em proposições negativas? Só ouvimos o que não é este Ser-em, pretensamente fundamental. De fato. Mas esta predominância de caracteres negativos não é mero acaso. Ao contrário, indica a peculiaridade do fenômeno e, portanto, num sentido autêntico e correspondente ao próprio fenômeno, algo de positivo”. Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, parágrafo 12, p. 96-97.

⁶⁹ Segundo Paul Ricœur “Dasein não é um sujeito para quem há um objeto, mas um ser no ser. Dasein designa um lugar onde a questão do ser surge, o lugar da manifestação”. Cf. PAUL RICŒUR, *Interpretação e ideologias*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 21990, 30.

autêntica do homem. Existir autenticamente é autodeterminar-se, é quebrar as amarras da acomodação, sair do sono da ignorância e partir em busca do encontro consigo mesmo; existir autenticamente é atender o inevitável e incondicionado *chamado do Ser*⁷⁰. O caminho heideggeriano de revelação do Ser vai da existência inautêntica do homem a sua existência autêntica; se na primeira o Ser se oculta, na segunda o Ser se desvela, porém, sem jamais deixar de ocultar-se.

Para Heidegger, a força propulsora que direciona o homem para a existência autêntica é o sentimento de *angústia*. A *angústia* é a “disposição de humor” que leva o homem à presença do *Nada*. “A angústia manifesta o nada”⁷¹. O *Dasein* descobre o ente na presença do *Nada*, pois somente “suspensão dentro do nada” o ser-aí entra em relação com o ente. Pode-se dizer, então, que a angústia é a essência do *Nada* e o *Nada* é a transcendência ineliminável que torna possível a revelação do ente para o *Dasein*. “O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada”⁷².

Através da análise da existência humana, enquanto existência temporal “no mundo, do mundo e com o mundo”⁷³, Heidegger vai afirmar a sua dimensão finita⁷⁴ e negadora. O homem é uma permanente construção; é projeto para o futuro, mas sempre nos limites do seu “mundo”; é um ser que planeja porque sabe que não está pronto. Todo projeto nega o *familiar* e revela a saudade do *estranho*. O homem é tarefa sempre inacabada, e sempre está diante de múltiplas possibilidades; ele é o não-Ser, “seu verdadeiro ser consiste em objetivar aquilo que ainda não é”. A descoberta da finitude humana revela a infinitude do Ser, a determinidade do homem implica a indeterminidade do Ser. Mergulhado na história, o homem tem a “consciência de ser *pastor do Ser*”. Sem poder se desprejar do “mundo”, o “eu” se despe da condição de senhor do mundo e da

⁷⁰ Podemos entender a expressão “chamado do Ser” como uma metáfora heideggeriana, pois não se trata aqui de um ente ou de um “ser entificado” que tem uma existência paralela ao *Dasein*, trata-se sim das próprias condições existenciais do *Dasein*: “temporalidade”, “historicidade”, “possibilidade”, que significam atitude de “escuta” permanente.

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, *Que é metafísica?* 39.

⁷² Cf. *Ibidem*, 41.

⁷³ Para Heidegger o homem é um ser jogado no mundo e “mundo não significa o universo físico dos astrônomos, mas o conjunto de condições geográficas, históricas, sociais e econômicas, em que cada pessoa está imersa”. Cf. E. STEIN, *Heidegger. Vida e Obra*, Coleção Os Pensadores, p. IX.

⁷⁴ Devemos entender, nesse contexto, que finito não é o ser que morre: os animais morrem e não são finitos. Finito é o Homem, pois ele sabe que existe para a morte, e porque o sabe, “constrói” a infinitude. A finitude é uma característica do *Dasein*. (E. STEIN, nota de aula de minha responsabilidade).

história. A ontologia negativa de Heidegger está para além de qualquer filosofia da subjetividade.

*“Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias. Tão insondavelmente a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade”*⁷⁵.

Enquanto a metafísica tradicional definiu o homem como ser nascido do Bem e predestinado à felicidade, Heidegger, seguindo a via negativa, o define como um *ser para a morte*, marcado pela *angústia* de estar predestinado ao *Vazio*, ao *Nada*. A predestinação para a morte é instância produtora da angústia visceral, mas é, ao mesmo tempo, quem livra o homem “de perder-se nas causais possibilidades que o cercam”⁷⁶. Portanto, Heidegger não pretende dizer o que é o Ser, e sim como o Ser se desvela no Nada. O Nada é o Estranho, o indizível- não inefável —, mas sempre presente. A angústia é a negatividade “onipresente” que “envolve o homem com um sentimento de estranheza radical”⁷⁷; ela não se explica pela princípio da causalidade, pois se origina no mundo do Nada.

*“Para Heidegger, o angustiado não somente ignora a razão de seu estado de consciência como também tem certeza de que coisa alguma do mundo está implicada nesse estado. Isso se comprovaria pelo fato de que, na angústia, todas as coisas do mundo aparecem bruscamente como desprovidas de qualquer importância, tornam-se desprezíveis e dissolvem-se em nulidade absoluta”*⁷⁸.

Heidegger vai mostrar como a *angústia*, que é a marca fundamental do homem, é a via de acesso ao Ser. A *angústia* é um sentimento indisciplinado, é a revolta contra a adequação e contra o ajustamento impostos pela razão constitucional da sociedade. Ao tomar consciência de estar projetado para o *Nada* (para a morte), o homem liberta-se de tudo que o adentra e o impede de ser singular e de “tornar-se si-mesmo”. Angustiado, ele é negativo e rejeita tudo aquilo que o transforma em ser “limitado”, “preguiçoso”, “covarde”, “banal”, “anônimo”, “vulgar”, “insignificante”, “trivial”, “exilado”, “inautêntico”. A inquietude provocada pela *angústia* se torna o elemento estruturante do homem na história. Inconformado, ele sai à procura da sua existência autêntica. Livre das imposições e das cercas ele pode se perguntar pelo que é *real*, *possível* e *melhor* e, assim, encontra sua *autodeterminação*⁷⁹. “[...] Existir de maneira autêntica significa existir no modo da

⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, *Que é metafísica?* 42.

⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, parág. 62.

⁷⁷ Cf. E. STEIN, *Heidegger. Vida e Obra*, p. X.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cf. ERNST TUGENDHAT, *Autoconciencia y autodeterminación*, (Lição 10), Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

autodeterminação”⁸⁰. É este o lugar em que o homem encontra a liberdade: “a originária revelação do nada”.

“Existe afinal um buscar sem aquela antecipação, um buscar ao qual pertence um puro encontrar?”. Bom, a busca existe enquanto *direção*, o puro encontrar, não existe: o que encontramos, só encontramos quando estamos suspensos dentro do *Nada*; por isso, a nossa resposta é uma *co-respondência* ao apelo do Ser, não é nem apenas nossa, nem definitiva. É assim que Heidegger supera a metafísica tradicional (do Ser imutável) com a “nova metafísica” da finitude, da liberdade e do Nada: “a questão do nada põe a nós mesmos — que perguntamos — em questão. Ela é uma questão metafísica”⁸¹.

3.2. A ontologia hermenêutica

Já dissemos acima que Heidegger considera o “esquecimento” do sentido do Ser do ente como o grande erro de toda a tradição metafísica. Lembremos, também, que Heidegger não pretende responder positivamente à pergunta que a metafísica esqueceu, mas, ao contrário, ele quer mostrar que tudo o que a metafísica colocou no lugar do ser, fê-lo indevidamente, porque o ser enquanto tal é indizível, apesar de não ser inefável (o jogo de desvelamento e velamento pertence à estrutura ontológica do Ser). Por isso, quando perguntamos: a metafísica não nos forneceu vários conceitos do Ser nas várias épocas da história? Podemos responder, sim, mas foi exatamente as definições *dadas* que esconderam o sentido originário do Ser. Todas as vezes que o Ser foi dito do alto de uma *teoria coisificante* (ontologia clássica) ou *subjetivante* (teoria do conhecimento), aí que ele foi esquecido. O sentido do Ser não é um objeto já dado, que deva ser descrito ou do qual eu posso me apropriar; da mesma forma, não é uma criação de sujeitos onipotentes, senhores da história. Por isso, superar a velha metafísica para Heidegger é recuperar a pergunta pelo Ser a partir da existência, em cada situacionalidade fática específica; contra a ontologia da “coisa” imutável, já dada, e contra a filosofia da subjetividade.

“{...} Antes da evidência de qualquer teoria e ponto de partida da ‘teoria do conhecimento’ e antes de qualquer subjetividade fundante, há uma evidência operando na situação de ser-no-mundo. Esta evidência está encoberta pelo óbvio do cotidiano, da separação consciência-mundo, pelo modelo da relação sujeito objeto. É por isso que a analítica existencial recoloca a questão da ‘teoria do conhecimento’ ao fazer a crítica dos modelos das teorias da consciência, a começar por Descartes”⁸².

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, 182.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER — Que é metafísica? 44.

⁸² Cf. E. STEIN, *Seis estudos sobre “Ser e Tempo” (Martin Heidegger)* (Petrópolis: Vozes, 21990, 22.

A modernidade nega a metafísica clássica ao construir a subjetividade, no entanto, recai numa nova metafísica: da consciência. Heidegger vem dizer que da mesma forma que o ser não é “*dável*” como um objeto, não é, também, projeto da subjetividade — colocado para além dos entes. “[...] Não podemos escolher arbitrariamente o sentido histórico de nosso mundo e de nós mesmos, mas antes esse sentido se nos dá, nos interpela, nos desafia, nos chama. Nossa escolha consiste em acolher ou rejeitar o chamado”⁸³. Ora, o Ser que se desvela na existência do *Dasein* (ser-aí) é aquele que se manifesta no aí, no tempo, no presente, não como objeto, mas como dom. Não é um Ser pronto, mas um Ser-sendo.

O projeto heideggeriano é hermenêutico, porque o Ser não deve ser definido, nem positivado, mas sim *compreendido*. O Ser é o que se compreende e não o que se possui. É nesse sentido que ele é dom: aquilo que nos é dado (historicamente), de maneira incondicional e inevitável. O Ser se dá na história como *evento*⁸⁴ de sentido, possibilitado pela historicidade do *Dasein*. O sentido não é um produto de minha posse, mas, ao contrário, eu sou possuído pelo sentido. O sentido é o sopro do vento que brota de todas as partes do *mundo* em que vivo⁸⁵.

A ontologia hermenêutica, contra a metafísica, encontra na *linguagem* o lugar privilegiado do desvelamento do Ser. Nesse ponto de sua obra, Heidegger vai mostrar que o melhor lugar para se *compreender* o Ser é no próprio Ser feito linguagem⁸⁶. Vimos que no projeto de *Ser e Tempo*, Heidegger buscou a existência humana como porta de entrada para o Ser, agora é o Ser que se torna a porta de entrada para a

⁸³ Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, 220.

⁸⁴ O “Ser, então, enquanto evento, se revela como o dar-se ao homem de um sentido, que ele mesmo não produziu, mas que antes produziu o homem, na medida em que o homem corresponde ao ser chamado. Sem o ouvinte não há o chamado, mas o ouvinte só é inteligível a partir do chamado que o constitui enquanto tal”. Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, 220.

⁸⁵ Nessas alturas do trabalho já está claro que o *Dasein* é o lugar da manifestação do sentido, ou seja, não há sentido sem o *Dasein*, por isso, a frase “o sopro do vento que brota de todas as partes do *mundo*”, traz a palavra *mundo* grifada, para mostrar que não se trata de “mundo exterior”, mas sim do modo de ser do *Dasein*, desde sempre definido como “compreensão”, “historicidade” e “possibilidade”, por isso, para Heidegger, “*mais elevada do que a realidade está a possibilidade*”. Isso quer dizer que a condição de possibilidade da realidade é, antes, um dom do *Dasein*. Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 7o parágrafo.

⁸⁶ Stein esclarece que, ao se falar de linguagem, não estamos presos apenas ao sentido “apofântico”, mas também estamos jogados no sentido hermenêutico. Por isso, falamos de linguagem aqui “enquanto ela é o mundo sobre o qual falamos”. Trata-se, portanto, “de falar do mundo e nos darmos conta de que não podemos falar do mundo a não ser falando da linguagem”. Cf. E. STEIN, *Aproximações sobre hermenêutica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, 14.

compreensão da existência humana; ou seja, os homens são “filhos” da linguagem e somente através dela podem compreender-se a si mesmos como tarefa no mundo. A linguagem é o lugar em que soa a voz do Ser interpelando o homem — é o lugar da escuta; e é na linguagem que a voz do homem se faz resposta à convocação do Ser. Pela linguagem o homem descobre o seu mundo, apropria-se dele e efetiva o seu projeto de existência.

A linguagem humaniza o homem, à medida que este vai aprendendo a usá-la. Quanto mais o homem se humaniza mais ele se faz linguagem e quanto mais se faz linguagem, mais o Ser se desvela nele; é por isso que para Heidegger a linguagem é *abertura* para o Ser, desse modo, não pode ser compreendida como obra, mas como criadora da subjetividade. O que Heidegger realiza como ontologia hermenêutica é o retorno à relação originária do homem com a linguagem⁸⁷. Só aí, pode-se perceber que homem e linguagem estão imbricados de forma inseparável, indistinguível e definitiva. Sem linguagem o homem não se sabe homem.

*“Portanto, o compreender é uma qualidade do ser humano, mas não é uma qualidade natural. É uma qualidade que provém do ser humano, enquanto humano. Podemos imaginar que existe um logos que se bifurca: o logos da compreensão da linguagem, que comunica e o logos no qual se dá o sentido que sustenta a linguagem. Heidegger depois irá chamar esse primeiro logos da compreensão de uma proposição, de logos apofântico, o logos que se manifesta na linguagem. E o outro logos, aquele que se dá praticamente no compreender enquanto somos um modo de compreender, irá chamar de logos hermenêutico. Estes dois elementos, o logos apofântico e o logos hermenêutico irão constituir a distinção que dará material para que se possa depois falar numa hermenêutica filosófica”*⁸⁸.

Na condição de finitude, podemos entender que o sentido comporta múltiplas significações. Ele se me dá como imediatez, mas não se impõe à força, apesar de ser arbitrário, pois nenhuma imediatez se me revela sem que antes já tenha sido mediada. O sentido não me chega em migalhas (desmontado), adequado às minhas capacidades de digerir-lo, pois não sou eu quem o constrói de acordo com minhas necessidades; o sentido me chega “*in toto*”, mas, como não o posso esgotá-lo, ele logo se esconde na sombra da minha finitude; eu o compreendo antes de interpretá-lo, porém, somente a minha interpretação pode mostrar

⁸⁷ “Toda reflexão de Heidegger, portanto, faz-se no sentido de mostrar que o originário não é que falamos uma linguagem e dela nos utilizamos para poder manipular o real, mas antes, que a linguagem nos marca, nos determina, e nela se dá a revelação dos entes a nós, o que só é possível porque, em sua dimensão última, a linguagem é o evento de desvelamento do sentido do ser”. Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, 206.

⁸⁸ Cf. E. STEIN, *Aproximações sobre hermenêutica*, 27.

se, de fato, o compreendi. O sentido não é um quebra-cabeças que me cabe montar até a última peça; não, o sentido é possibilidade, é abertura infinita à minha finitude. Não o construo, mas, antes, sou interpelado por ele. Por isso, as minhas respostas são apenas significações possíveis do sentido, o sentido mesmo é sempre mais.

4. Nota final

Nesse ponto do trabalho, vamos retomar às posições de Carnap e Heidegger, a partir da referência do conhecimento científico e dos conceitos de *mundo* e de *linguagem*, já que esse é um bom caminho para esclarecer a contraposição que fizemos entre os dois projetos e, de maneira especial, apresentar a crítica de Heidegger à ciência como produto da metafísica.

Quando tomamos o conceito de *mundo* em Carnap percebemos que esse conceito é aqui entendido como dado, como “presentidade”; como a totalidade dos objetos físicos e espirituais existentes; lugar exterior (objeto) contraposto aos sujeitos cognoscentes. Mundo é a totalidade do objetivável. Portanto, Carnap ainda se movimenta no “paradigma” da relação sujeito-objeto. Dentro da analítica-lingüística carnapiana, podemos dizer que linguagem é o sistema de sinais que torna possível a mediação entre mundo e homem e tem a função de designar, posteriormente, objetos e coisas, já antes conhecidos e compreendidos. Nesse sentido, linguagem para Carnap é o universo da língua passível de manipulação pelos sujeitos. Carnap olha *mundo* e *linguagem* de fora, desde uma razão operadora, capaz de manipulações e de certezas.

Vimos que Carnap entende a compreensão a partir do “significado” de um enunciado apofântico; seu critério geral de sentido é a verificabilidade empírica, portanto, um critério limitativo — restrito aos enunciados proposicionais objetivos. Assim, a compreensão lingüística do positivismo lógico é funcional-operativa, isto é, o sentido (lingüístico) é determinado por sua função ocasional num contexto de ação puramente prático e fica restrito a ela. A linguagem é definida por um “entendimento” prévio e deve obedecer aos padrões estabelecidos pelo sistema “constitucional” do cálculo e da ordem lógica; é, portanto, reduzida à informação⁸⁹. Dessa forma, a partir do entendimento de *mundo* e *linguagem* como instâncias exteriores e objetivas e,

⁸⁹ Deve-se entender informação, nesse contexto, como o modo de manifestação do “real”, através da técnica. “A informação é mediação do saber necessário à manipulação”. Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 203.

principalmente, por operar pelo modelo da relação sujeito-objeto, fica claro que, para Carnap, a razão é a instância soberana do sentido.

A consequência dessa visão restritiva do *mundo* e da *linguagem* é a entrega do destino da humanidade à ciência e tecnologia; por isso, os problemas humanos são reduzidos ao âmbito da técnica e abandonados à “toda poderosa” razão (instrumental). Pode-se dizer que o real é experimentado como objeto manipulável. Cabe aqui ressaltar que quando falamos do perigo de colocar-se, nas mãos da ciência e da técnica, o destino da humanidade, não estamos ignorando o valor desses campos do saber, mas, ao contrário, queremos dizer que apesar dos imensos avanços da ciência e da técnica e dos enormes benefícios que têm trazido à humanidade, a existência humana se projeta para além de todo prognóstico e seu sentido transcende qualquer volume de saber técnico-científico, historicamente apropriado.

Para a analítica-existencial de Heidegger, a relação que os homens estabelecem com o *mundo* e a *linguagem* não é simplesmente uma relação de exterioridade, mas é, antes, de *pertença*, o homem é um ente que sempre é no horizonte de sua possibilidade, ou seja, “é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta”⁹⁰. Portanto, os homens são do mundo e agem com o mundo e através do mundo; mundo aqui significa a totalidade da experiência humana aberta para o sentido da existência. Da mesma forma, a linguagem é a instância de sentido em que cada pessoa se encontra imersa; por isso, “todo o pensar já se movimenta no seio da linguagem, ou seja, se articula numa abertura, num espaço lingüisticamente mediado, no qual se abrem para nós perspectivas para a experiência do mundo e das coisas”⁹¹. Heidegger rompe, assim, com o modelo sujeito-objeto e olha *mundo* e *linguagem* no mundo e na linguagem.

Heidegger entrevê o perigo de se reduzir a compreensão ao nível da razão manipulatória. Para ele, o esquecimento do Ser da metafísica teve como consequência a “entificação” dos entes e a perda do *espanto* — *arkhé*, *phátos* e *télos* da filosofia; como se tudo mais já estivesse sido “presentificado”: tornado “objeto”, à disposição de sujeitos. O Ser está pressuposto, “mas pelo fato de toda objetivação do ente se exaurir na produção e garantia do ente, conquistando, dessa maneira, as possibilidades de seu progresso, permanece a objetivação apenas junto ao ente e já o julga o ser”⁹². Esse esquecimento, ou esse Ser ofuscado pelo ente, marcou toda a história da metafísica, nesse sentido, a ciência

⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, parágrafo 12, p. 90.

⁹¹ Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, 206.

⁹² Cf. HEIDEGGER, *Posfácio* (1943), in *IDEM, Conferências e escritos filosóficos*, 47.

moderna se inscreve enquanto rasgo metafísico, mesmo quando imaginou tê-la superado.

Heidegger percebe o valor da ciência e da técnica, assim como a importância da lógica para o pensamento, mas critica duramente os reducionismos, quando da absolutização dessa esferas do saber. Por isso é preciso superar a miopia para perceber que a “investigação moderna está engajada, com outros modos de representação e com outras espécies de produção do ente, no elemento característico daquela verdade, conforme a qual todo ente se caracteriza pela vontade de vontade”⁹³. Dentro do mesmo espírito Heidegger mostra que “a lógica é apenas uma das explicações da essência do pensamento; aquela que já, o seu nome o mostra, se funda na experiência do ser realizado pelo pensamento grego. A suspeita contra a lógica {...} emana do conhecimento daquele pensamento que tem sua fonte na experiência da verdade do ser e não na consideração da objetividade do ente”⁹⁴.

Heidegger superou a metafísica tradicional⁹⁵ porque não concebeu o Ser como ente, isto é, não o “entificou”, nem o tornou “dado”, como o fez Carnap. O Ser heideggeriano escapa a toda e qualquer tentativa de adestramento disciplinar, pois se se revela no discurso consciente, oculta-se, também, ao revelar-se. Não é o Ser que se torna dócil ao pensamento, mas é o pensamento que, fazendo-se dócil à “voz do Ser”, torna possível que a verdade do Ser se faça linguagem. “O dizer do pensamento vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto”. Desse modo, para Heidegger, assim como “o pensador diz o ser”; “o poeta nomeia o sagrado”: “provavelmente o reconhecer e o poetar se originam, ainda que de maneira diversa, do pensamento originário que utilizam, sem, contudo, poderem ser, para si mesmo, um pensamento”⁹⁶. A equiparação entre pensador e poeta como desveladores do ser se dá a partir do lugar de onde ambos falam: o interior da linguagem.

Finalmente, podemos notar que se, com Heidegger, consideramos insuficiente a proposta carnapiana de superação da metafísica, porque Carnap termina apelando, tacitamente, a uma instância auto-evidente e não empírica para ancorar as proposições ditas significativas — a *proposição protocolar*; também concluimos que a tentativa heideggeriana não conseguiu superar a metafísica, pois Heidegger construiu uma nova ontologia baseada no *Dasein* que, pode-se dizer, superou o pensamento metafísico tradicional, mas não superou a

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, 49.

⁹⁵ Cabe aqui o adjetivo “tradicional”, porque Heidegger continuou se movimentando no território metafísico, apesar de ter se afastado da metafísica clássica, ou seja, Heidegger continuou metafísico com a instituição de sua ontologia fundamental.

⁹⁶ HEIDEGGER, Posfácio (1943), in IDEM, *Conferências e escritos filosóficos*, 51.

metafísica enquanto tal, já que o *Dasein* é um “*constructo*” extra-empírico e, portanto, lugar transcendental — condição de possibilidade do Ser⁹⁷ —, mas, ao mesmo tempo, é velamento do ser, porque é marcado pela finitude, portanto, seu não fundamento. É preciso, contudo, aprender com Carnap, para além de qualquer reducionismo, que a linguagem como enunciado proposicional é *construção* e, por isso, devemos ter clareza sobre as regras do nosso discurso e, também, devemos esclarecer os conceitos que utilizamos, sendo essa a condição que torna possível a comunicação “intersubjetiva”; por outro lado, devemos aprender com Heidegger que somos entes *suspensos* entre o lá e o acolá — o passado e o futuro —, portanto, marcados pela *possibilidade*, pela *temporalidade* e pela *historicidade* e, por isso, existimos de modo determinado, autêntico ou inautêntico, de acordo com nosso modo de responder aos apelos “silenciosos” do Ser. Numa palavra, Heidegger nos interpela sobre a finitude que nos identifica.

Bibliografia

CARNAP, Rudolf. *La ciencia y la metafísica ante el análisis lógico del lenguaje*. Madrid: Ediciones de la Casa del Estudiante.

_____. *Pseudoproblemas na filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1988. Coleção Os Pensadores.

_____. *Testabilidade e significado*. São Paulo: Abril Cultural, 1988. Coleção Os Pensadores.

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EDUSP, 1973.

DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *L'Etre et le Temps*. Tradução de Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens, Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

LOPARIC, Zeliko. *O fim da metafísica em Carnap e Heidegger*. In: DE BONI, Luís A. (org.). *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, parágrafo 43, p. 279.

OLIVEIRA, Manfredo. *Nova metafísica enquanto metafísica da liberdade*. In DE BONI, Luís A. (org.). *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1997.

RICCEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo" (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

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

_____. *Anamnese: a filosofia e o retorno do reprimido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

TUGENDHAT, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. Ernst & WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Endereço do Autor:
Rua Dr. Florêncio Ygartua, 200 / 1003
Moinho de Ventos
90430-010 Porto Alegre — RS