

O que fazemos para fundamentar nossas teorias filosóficas: do *a priori* kantiano ao “*a priori* histórico”

What do we do to justify our philosophical theories: from the kantian *a priori* to the
"historical *a priori*"

Viviane Magalhães Pereira*

RESUMO: Immanuel Kant (1724-1804), na *Crítica da Razão Pura* (1781), expressou a sua preocupação filosófica em desvendar os fundamentos que tornam possível a relação entre sujeito e objeto. Para tanto, ele buscou investigar aquilo que podemos conhecer objetivamente, mas percebeu, todavia, que não há uma adequação entre a razão e as coisas elas mesmas, mas que todo conhecimento é mediado, a começar pelas formas da intuição pura, que são as nossas noções de tempo e espaço. Conhecemos fenômenos e não as coisas em si mesmas. Todo o nosso conhecimento possível é guiado por um saber *a priori*, que dá forma aos objetos de nossa experiência. Esse discurso transcendental kantiano fundou um paradigma, mas se tornamos esse *a priori* puro algo absoluto, acabamos por admitir a existência de uma interioridade isenta de todas as influências do mundo onde ela se originou, no qual ela permanece inserida e do qual ela não pode se separar. Esse é o mundo vivido, para o qual nos chama a atenção o filósofo Martin Heidegger (1889-1976). Para ele, só conhecemos as coisas, ou melhor, só compreendemos, na medida em que já *somos* dentro de

ABSTRACT: Immanuel Kant (1724-1804), in the *Critique of Pure Reason* (1781), expressed his philosophical idea of revealing the foundations that make possible the relationship between subject and object. To do so, he sought to investigate what we can know objectively, but he realized, however, that there is not a adequacy between reason and the things themselves, but that all knowledge is mediated, starting with the forms of pure intuition, which are our notions of time and space. We don't know things themselves. We know phenomena. All our knowledge, that is possible, is guided by *a priori* knowledge, which forms the objects of our experience. This kantian transcendental reasoning founded a paradigm, but if this *a priori* became an absolute, we admit the existence of an interiority free of all world influences, where it originated and remains inevitably inserted. The philosopher Martin Heidegger (1889-1976) arouses our interest to this lifeworld. He says that we only know things, or better, we just understand because we are already in a world of meaning gestated through history. From this perspective, it would be more appropriate to talk about

* Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES. Contato: vivianefilosofia@yahoo.com.br

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

um mundo de significados gestados através da história. A partir dessa perspectiva, então, seria mais pertinente falarmos de algo como um “*a priori* histórico”. Nossa proposta, portanto, é, primeiramente, apresentar em que se fundamenta o *a priori* kantiano e, em um segundo momento, mostrar as transformações pelas quais o conceito de a priori passou até incorporar elementos da história com as considerações heideggerianas.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito. *A priori*. Mundo. História.

something like a "historical *a priori*". Our first proposal, therefore, it is to present in which it is based the kantian *a priori*. Then we want to show the changes of the concept of a priori until it includes history elements with the heideggerian considerations.

KEYWORDS: Subject. *A priori*. World. History.

Introdução

O tema desse trabalho surgiu por um lado dos debates em sala de aula com o professor Ernildo Stein e por outro como resposta a alguns questionamentos feitos a mim, quando eu, em uma apresentação anterior, tentava falar de uma “superação” do subjetivismo moderno na filosofia do século XX. “Superação”, nesse contexto, não significava que a relação sujeito-objeto deixasse de existir ou de ser considerada. Primeiro porque essa relação de domínio das coisas pelo homem, de um modo ou de outro, sempre existiu, embora tenha passado a ser o centro das discussões somente com a viragem ocorrida da posição do homem no mundo na Modernidade. E segundo porque o paradigma científico que surgiu dessa relação passou a ser, no século passado, de um modo geral, o modelo fundamental de compreensão do mundo e do próprio homem. Nesse sentido, a “superação” do subjetivismo ocorreu não porque tenhamos renunciado à verdade de que o homem é o responsável por impingir valor às coisas, mas porque surgiu a consciência de que a história e a linguagem, por exemplo, não podem se converter em objetos do saber, no sentido empírico-analítico, uma vez que o nosso próprio saber é por elas condicionado. Acontece que na Modernidade acreditou-se que tudo poderia ser convertido em objeto pela razão, desde uma pedra até uma obra de arte, e essa confusão, se originou, em parte, das várias interpretações do transcendental empírico-analítico kantiano.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

O transcendental kantiano

Kant na sua *Crítica da Razão Pura* (1781), tentando ultrapassar o ceticismo e sendo influenciado pela tarefa científica de conferir rigor ao conhecimento, buscou investigar aquilo que podemos conhecer objetivamente. Para tanto, ele tratou, primeiramente, da diferença entre o conhecimento puro e o conhecimento empírico¹, colocando o primeiro como fundamento desse último e, assim, primeiramente, confrontando o ceticismo, que se sustentava no argumento de não poder chegar a nenhum conhecimento conclusivo por conta da contínua dependência das novas experiências. E, depois, admitindo, como base de justificação do conhecimento puro, a existência de juízos *a priori*, os quais seriam independentes de toda experiência.

Kant não negou que todo o nosso conhecimento comece com a experiência. Ele apenas quis pôr em questão aqueles juízos que concedem ao nosso conhecimento uma “*universalidade verdadeira e rigorosa*” (juízos *a priori*), ante a “*universalidade suposta e comparativa*”² concedida pelos juízos oriundos do método indutivo das ciências empíricas (juízos *a posteriori*). Além disso, Kant nos alertou para o fato de que, mesmo que não estejamos conscientes, são nos conceitos formados pelos juízos *a priori*, já previamente dados na razão, que se situam a maior parte das nossas investigações.

De um modo geral, podemos afirmar que a Filosofia sempre operou com esses juízos *a priori*. No entanto, é só com a filosofia de Kant que se esboçou “de uma maneira explícita a possibilidade de deduzirmos esse campo transcendental, esse campo *a priori*. Desde então a Filosofia não deixou de utilizar esse campo transcendental como local privilegiado de discussão”³, ainda que muitos não admitam. Todavia, precisamos deixar claro, previamente, que o modo como Kant fez uso desse campo transcendental, a saber, como condição de possibilidade de todo conhecimento dos fenômenos, difere da forma utilizada pelos filósofos que tentaram aplicar o *a priori* ao universo da vida.

O mundo, como Kant compreendia, era um encadeamento de leis regido pela causalidade. Sua análise gnosiológica, por isso, se restringiu à exposição do universo da força e do entendimento, o qual, dentre outras coisas, garantiu a explicação de como se representam os objetos empírico-matemáticos, mas relegou todo o restante das questões filosóficas ao “mundo da metafísica”⁴.

¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, pp.36-37.

² KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p.38.

³ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp.44-45.

⁴ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.47.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

Quando falamos do transcendental que foi resgatado para o universo da vida, falamos de um transcendental que é mais do que um caráter formal que garante a representabilidade do objeto. Trata-se das condições de possibilidade da consciência-de-si, da vida, da história, do ser, da linguagem, da tradição. E, nesse sentido, não podemos mais nos servir do *a priori* kantiano em seu sentido estrito sem que incorramos em uma contradição.

Tomamos, por exemplo, como título desse trabalho a expressão “*a priori* histórico”. Isso, no entanto, seria absolutamente incorreto para Kant, uma vez que, apesar dele admitir a existência de “juízos sintéticos *a priori*”, a saber, aqueles que “acrescentam ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição”⁵, o termo “*a priori*” em Kant está referido diretamente ao sujeito. Pois, só este é capaz de justificar “as proposições do universo empírico-matemático”⁶, o que é feito a partir da intuição pura, a qual seria algo como um “aparato” cognitivo necessário para recebermos “representações de objetos”⁷.

Portanto, mencionar o termo “*a priori*” ligado às influências do mundo, que não seja apenas um dado fenomênico para a consciência mas que interfira nela diretamente, é abandonar o *a priori* como estrutura, condição, limite. É transformá-lo em algo estrutural, condicionante, limitador, o que ultrapassa as pretensões kantianas, além de negá-las, embora tome os argumentos transcendentais kantianos como referência e não seja capaz de refutá-los, pelo menos frente ao que Kant se propôs a fazer. Além disso, temos que admitir que depois de Kant não é mais permitido falar das coisas sem que façamos uma referência ao sujeito, o que não significa que tenhamos que pensar essa subjetividade como algo absoluto.

Como Gadamer mesmo afirmou: “A posição de Kant no pensamento dos tempos modernos é absolutamente única. É mais ou menos um pressuposto comum das mais contrárias tendências filosóficas”⁸. Quem se arriscou a criticá-lo teve que, de algum modo, inevitavelmente segui-lo, como foi o caso de Hegel na sua *Fenomenologia do Espírito* (1807) e de outros filósofos que mencionaremos adiante.

⁵ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p.43.

⁶ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.48.

⁷ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p.108.

⁸ GADAMER, H-G. “Kant und die hermeneutische Wendung”, in: *Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975, p.213.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

Hegel e a consciência-de-si

Até o capítulo da *Fenomenologia do Espírito* intitulado “Força e Entendimento”, Hegel fez, “ao mesmo tempo, o grande elogio e a crítica a Kant”. Este “resolveu os problemas das leis físicas pela causalidade”⁹ e colocou como solução final a passagem da força e do entendimento, mas não conseguiu tratar do universo da vida, como falamos anteriormente. Nas palavras de Hegel: “Nós vemos que no interior do fenômeno o entendimento na verdade não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo”. E, depois dessa crítica, Hegel realiza a passagem para o famoso capítulo sobre a consciência-de-si, indo além de Kant, dizendo: “o conhecer daquilo que *a consciência sabe enquanto sabe a si mesma*, exige ainda mais rodeios”¹⁰.

Passa-se, desse modo, do universo “da representação dos objetos do mundo empírico para o mundo da representação da representabilidade da vida, da autoconsciência, da razão [...] que passa a ser incorporada [...] enquanto produto e resultado da autoconsciência”¹¹. Em outros termos, quando representamos um objeto, ele se transforma em um saber para nós, unindo-se àquilo que já sabíamos. Configura-se, assim, como diz Hegel, “a unidade de si mesma com essa diferença”¹². E isso significa dizer que, quando tomamos consciência do outro, algo se incorpora ao nosso saber, fazendo com que não formemos apenas um juízo acerca do objeto, mas que compreendamos mais e melhor a nós mesmos.

É assim que o objeto passa a ser vida¹³, autoconsciência: a consciência reconhece a si mesma no ser-outro e conhece o ser-outro a partir de si mesma. Podemos dizer, que tudo a consciência converte em saber, seja a experiência subjetivo-objetiva de um fenômeno ou a experiência intersubjetiva (com uma outra consciência). Aliás, podemos ver mais claramente na relação intersubjetiva, que a consciência, por meio da duplicação da consciência-de-si, não busca somente elaborar conhecimentos, mas também reconhecer a si mesma.

Isso foi expresso pela “metáfora fundamental da filosofia hegeliana”¹⁴: a *dialética do senhor e do escravo*¹⁵. Na luta pela liberdade frente à dominação do senhor, o escravo toma consciência-de-si, na medida em que, por meio do seu trabalho, ele se torna independente da coisa, podendo voltar a ela

⁹ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.47.

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.132.

¹¹ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.47.

¹² HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.136.

¹³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.137.

¹⁴ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.48.

¹⁵ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007, pp.147-151.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

sem que dependa de um outro, como é o caso do senhor. Por isso Hegel fala com razão que “a *verdade* da consciência independente é, por conseguinte, a *consciência escrava*”¹⁶.

Em tal metáfora é revelado que quando consideramos a questão da vida não podemos falar só do domínio de objetos por meio de um sujeito que está atuando com os seus juízos previamente dados, mas também de uma transformação do próprio sujeito nesse processo, de uma consciência-de-si. Hegel continua, dessa maneira, tentando encontrar a condição de possibilidade de todo saber, mas, como vai além da questão da representabilidade do objeto, realiza um “alargamento” da questão transcendental.

De tal modo que ele não só descreve a continuidade do movimento¹⁷ dialético da experiência da consciência, entre a consciência do ser-do-outro e a consciência-de-si, como defende que esse movimento se consuma em um saber absoluto, ou seja, em uma mediação total do “em-si” e do “para-si”. “Em Kant só se discutem as condições transcendentais de um único campo que é o campo das proposições empírico-matemáticas. A partir de Hegel é levantado, de maneira exacerbada, o *saber absoluto*, a ideia de que é possível uma análise das condições de representação”¹⁸ da vida objetivada através da história, com o suposto alcance daquilo que sempre foi a ambição de todos os filósofos, a saber, a identidade entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto.

Porém, para além dessas considerações finais da *Fenomenologia do Espírito* – da certeza de si no saber absoluto (ciência)¹⁹ –, nessa obra um modelo elementar de reflexividade é desenvolvido, de tal modo que o universo ignorado por Kant pôde ser convertido em objeto da Filosofia. Da mediação entre a consciência e o outro se pôde, por exemplo, apreender a relação entre o espírito situado no presente e a realidade histórica.

Daí todas as reflexões que buscassem tematizar o próprio sujeito conhecedor teriam que incluir o “fato do mundo” como condição de possibilidade para o nosso conhecimento do outro e de nós mesmos, já que o mundo e o que dele faz parte, enquanto o outro de si mesmo, é um momento do movimento dialético. Hegel, portanto, permaneceu tratando das condições de representabilidade de objetos, que, no fundo, são condições transcendentais, mas ampliou o seu âmbito de discussão ao tratar, por exemplo, dos conceitos de vida e de história.

¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.149.

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.42.

¹⁸ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.49.

¹⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007, pp.530-545.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

Dilthey e a construção do mundo histórico para as ciências do espírito

Dilthey afirma que Hegel foi “um dos maiores gênios históricos de todos os tempos”²⁰. Com ele “o reino da história tornou-se o seu objeto. [...] a ciência da história converteu-se em Filosofia”²¹. Ao tentar construir um sistema com a ideia do desenvolvimento do espírito através das figuras da consciência, da passagem da consciência dos objetos para a consciência-de-si, ele apresentou “um sistema de relações conceituais”²². Tal sistema visava ultrapassar as falhas do racionalismo – de tratar somente de uma existência individual, de uma figura particular da vida –, tentando encontrar uma “sistemática da razão”²³ na própria objetivação da razão no transcurso da história.

Dilthey, sendo influenciado por Hegel, buscou considerar o conteúdo objetivo da história a partir do “fluxo da vida”. Para ele, lidar com a “vida interior do homem” requer um método distinto, que não apenas isole as partes, as analise, para se chegar a uma conclusão, mas que seja apropriado aos estudos humanísticos. Ele procurou uma base epistemológica adequada para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), que levasse em consideração não só a questão do conhecimento, mas também a experiência humana concreta e histórica.

Como a vida, para Dilthey, está em constante fluxo na história e, em cada unidade de significado que se forma, ela se auto-interpreta, sua estrutura é hermenêutica, da compreensão do todo se origina uma nova compreensão de si mesma. Esse filósofo, no entanto, não queria com isso dar origem a um sistema, como fez Hegel com a sua *Fenomenologia do Espírito*. O que ele queria era, buscando um novo método para as ciências do espírito, dar o devido tratamento ao conceito de história e orientá-lo filosoficamente a partir do conceito de vida.

A vida é modificação e é daqui que o conteúdo objetivo da história deve ser extraído. Não podemos encontrar ideias por detrás da vida. “A vida é o fato fundamental que deve constituir o ponto de partida da Filosofia; é o que conhecemos desde o interior, é aquilo para além do qual não se pode penetrar”²⁴. É acerca da mobilidade desse conceito, da sua historicidade (*Geschichtlichkeit*) e

²⁰ DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.47.

²¹ DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.48.

²² DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.49.

²³ DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.49.

²⁴ DILTHEY, W. *Origens da hermenêutica*. In: Textos de hermenêutica. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés, p.184.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

temporalidade (*Zeitlichkeit*) que Dilthey almeja falar da experiência humana como um tema distinto dos objetos paralisados da ciência.

Vemos que, com Dilthey, há um distanciamento das pretensões de Hegel, mas, ao mesmo tempo, há também a conservação da intenção de encontrar as condições de possibilidade capazes de tornar a história objeto de nossas considerações filosóficas. Há, em outros termos, uma intenção transcendental, o que vemos expressamente naquilo que Dilthey intitulou de “crítica da razão histórica”²⁵, ou seja, a busca pela fundamentação do universo histórico das ciências do espírito.

A tarefa dessa crítica é encontrar capacidades particulares no sujeito – já que o fluxo da história desponta nele²⁶ – que atuem conjuntamente com a criação das conexões das objetivações da vida no mundo histórico. Isto é, tais capacidades não existem fundamentalmente na consciência, senão em conexão com a história. Assim, Dilthey pensou ter definido o modelo de conhecimento próprio das ciências do espírito, pensou ter desenvolvido uma “epistemologia da história”.

Por outro lado, ele viu na compreensão e na interpretação “o método que preenche as ciências [do espírito]”²⁷. Pois, para ele, compreensão e interpretação não emergem unilateralmente de um processo racional, mas também dos “interesses da vida prática” no presente. É tanto que Dilthey reconheceu que quanto mais distantes estamos de uma dada manifestação da vida, mais difícil será compreender *precisamente* aquilo que se expressa nela.

Contudo, guiado pelo paradigma epistemológico da Modernidade, ele ainda acreditava que suprimindo a distância temporal²⁸ entre as manifestações da vida do passado e a nossa compreensão vital situada no presente, poderíamos compreender o fluxo da vida na história e em nós mesmos, que, no fundo, são uma mesma vida.

Desse modo, Dilthey teve uma intuição fundamental. Ele descobriu que havia um âmbito distinto daquele das ciências naturais que precisava ser refletivo, mas se equivocou, como um bom seguidor do paradigma da filosofia da subjetividade e do ideal científico, ao, respectivamente,

²⁵ GADAMER, H-G. “Kant und die hermeneutische Wendung”, in: *Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975, p.214: “A ambição de Dilthey de fazer a crítica da razão histórica da crítica kantiana, [...] declara, cada um a seu modo, a supremacia da teoria kantiana. Mas eles estão longe de corresponder ao ponto de vista kantiano, segundo o qual ele mostrou o conhecimento do seu limite, para ganhar a fé do seu lugar”.

²⁶ DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.167.

²⁷ DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.184.

²⁸ DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.191.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

converter a história em objeto e ver a compreensão como um percurso metódico contraposto ao método científico.

A estrutura prévia da compreensão

Foi Heidegger quem trouxe a possibilidade de refletirmos sobre o mundo que se articula através da história, sem partirmos de considerações objetivistas. Para ele, o erro do paradigma da subjetividade estava em buscar no mundo da razão, da consciência, da subjetividade, o que articula a totalidade; quando o que sustenta a permanência de um sentido ligado à vida, através da história, é “uma espécie de estrutura prévia do sentido desde sempre dada”²⁹.

Nesse momento estamos refletindo sobre as condições transcendentais não mais da subjetividade do sujeito, mas sobre as condições prévias do sentido que são as estruturas prévias do significado, onde se dá todo esse universo elementar, pré-categorial, antepredicativo, pré-linguístico, sem o qual todo discurso deixa de ter a sua justificação³⁰.

Foi assim que Heidegger descobriu a estrutura prévia da compreensão. É porque esse “pre” existe que nós nos dirigimos às coisas com expectativas de sentido, querendo compreender a elas e, uma vez mais, a nós mesmos.

Esse interesse por compreender não se origina de um critério geral, que se supõe neutro, imparcial, e visa ser aplicado a um caso particular³¹, ele não surge de um *a priori* kantiano, mas emerge na medida em que já somos dentro de um mundo de significados, de uma tradição. Só *sabemos* do mundo, da tradição, da história, na medida em que, ao mesmo tempo, *somos* no mundo, na tradição, na história³² e isso significa, ainda, que ao compreendermos a história, compreendemos, de modo concomitante, a nós mesmos.

Com isso, Heidegger não abandonou os argumentos transcendentais. Ele continuou tratando dos pressupostos, dos limites, das condições de possibilidade de um discurso³³ sobre a realidade, mas

²⁹ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.50.

³⁰ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.50.

³¹ GADAMER, H-G. *O problema da consciência histórica*. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998, p.57.

³² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo I*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p.38: “A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser [do *Dasein*]. O privilégio ôntico que distingue [o *Dasein*] está em ser el[e] ontológic[o]”.

³³ STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.44.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

liberto do paradigma das teorias da subjetividade e incorporado ao paradigma do *ser-no-mundo*³⁴. Assim, ele desenvolveu uma “análise existencial do *Dasein*”³⁵, por meio da elaboração de conceitos que possuem um caráter apenas indicativo-formal, os quais são decorrentes da própria vida, de um âmbito prévio de compreensão, a partir do qual extraímos as nossas teorias; e não de capacidades particulares no sujeito, como ainda pensava Dilthey.

Um dos indícios de que há um âmbito que precede a construção de nossas teorias, é o fato de sermos jogados em um mundo histórico repleto de significados. E é nessa esfera que ocorre a diferenciação entre ente e Ser, a qual foi a principal preocupação de Heidegger em *Ser e Tempo* (1926). Desse modo, em vez de dar continuidade às reflexões empreendidas na Modernidade, ele fez o caminho inverso. Ele assumiu a polêmica em torno do Ser que foi esquecida pela tradição metafísica³⁶.

Heidegger ultrapassou a ideia de consciência, como o centro a partir do qual se manifesta todo o sentido da história, o que fez sem eliminar o conceito de sujeito, a postura do filósofo ante a Filosofia. Ele quis apenas apontar para uma dimensão que está estritamente relacionada ao pensamento humano e precisa dele para se efetivar, mas que se configurou para além de sujeitos, tornando o sentido gestado através da história algo incontrolável, algo não mensurável por uma perspectiva, por um saber que se pretende absoluto.

Em outros termos, Heidegger deu início àquilo que mais tarde veio a ser a tarefa tomada pela hermenêutica filosófica de Gadamer: mostrar que, em toda subjetividade, há uma “substancialidade que a determina”³⁷ (tradição, preconceitos, historicidade, finitude, etc.).

Ao assumir essa posição só nos resta a possibilidade de explorar as condições transcendentais como questões de pressuposição, como algo epocal, histórico, oriundo de um quadro referencial teórico³⁸, o que não deixa de ser a busca por um vetor de racionalidade que seja capaz de validar as condições de possibilidade da compreensão da totalidade de todo e qualquer sentido.

³⁴ STEIN, E. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006, p.292.

³⁵ *Dasein* significa, para Heidegger, o lugar onde o sentido e o fundamento, que é o Ser, revela-se.

³⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo I*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p.27.

³⁷ GADAMER, H-G. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Maurer. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p.399.

³⁸ Cf. PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélío Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

Conclusão

Há uma ambiguidade ao falarmos de uma “aprioridade histórica”, caso reflitamos a partir dos conceitos que herdamos da tradição moderna. Muito provavelmente essa expressão além de ser bastante arriscada, exige uma explanação minuciosa do novo paradigma que se formou na filosofia do século XX, porque transcendental aqui não tem o mesmo sentido que foi utilizado por Kant na sua *Crítica da Razão Pura*.

É válido, no entanto, trazer para a discussão duas questões. Primeiro que Kant foi um marco na história da filosofia e que o seu modo de proceder passou a definir o que seria o “propriamente filosófico”. E segundo que, com a filosofia transcendental kantiana, mas, todavia, para além dela, estamos hoje às voltas com teorias que são relativas aos nossos contextos históricos e interpretativos. Por essa razão, tais teorias precisam ser preenchidas na sua ambiguidade, pois, ao mesmo tempo em que precisam de pressupostos sustentadores, não devem e nem podem universalizá-los, ou seja, transformá-los em um tipo de certeza sobre a realidade.

O lugar do sujeito foi preservado, o que é inevitável, mas sofreu uma perda da primazia diante das considerações filosóficas acerca do mundo, visto a partir do horizonte do tempo e da história. E isso por si só já é suficiente para que avaliemos o que estamos fazendo na Filosofia e com a Filosofia.

Quando tratamos do âmbito da construção de nossas teorias, levando em conta a questão da validade de seus fundamentos, temos que dar conta de nossos pressupostos. Mas isso não significa que devemos defender teorias de alguns filósofos como se fossem absolutas, esboçando minimamente as suas nuances, ou que precisemos construir teorias novas que sejam capazes de descrever da melhor forma a realidade, até que outra mais bem elaborada se contraponha.

É certo que o trabalho investigativo-analítico é academicamente necessário e que a Filosofia carece de uma renovação. Todavia, o lugar onde se situa a consciência histórica da parcialidade de nossas pesquisas é o ponto a partir do qual devemos impingir às nossas análises a nossa leitura interpretativa acerca dos textos filosóficos. Afinal, o que se pode propor de novo na Filosofia, senão conduzir uma maneira atual de compreender o que já está dito?

É com essa consciência histórica, a qual, apesar de ser consciência, racionalidade, subjetividade, que abandonamos um idealismo que pretende, por exemplo, validar a compreensão a partir de um sistema fechado em si mesmo. Enquanto, como pesquisadores, sentimos o “peso” da história e a necessidade de fazermos uma “transformação da Filosofia”, embora não saibamos como.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

Referências

- DILTHEY, W. *Origens da hermenêutica*. In: Textos de hermenêutica. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés.
- _____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- GADAMER, H-G. “Kant und die hermeneutische Wendung”, in: *Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975.
- _____. *O problema da consciência histórica*. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998.
- _____. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Maurer. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo I*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008.
- STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 119-131
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------