POSSIBILIDADES DE UMA NOVA ONTOLOGIA

Ernildo Stein

As mudanças de paisagem na história da filosofia não se erigem apenas em problemas justapostos. Há, sem dúvida, uma comunicação profunda que os ruídos da superfície podem esconder. Quisera descobrir, nesta sucessão de problemas, o elemento positivo que pode ligar, entre si, o pensamento clássico da ontologia com a experiência da subjetividade do pensamento moderno.

Ainda que Kant tenha reduzido todo o conhecimento racional a uma dimensão puramente formal, e tenha eliminado todo o conteúdo do pensamento que transcende a experiência sensível, tornando, portanto, impossível o conhecimento do ser, cremos, contudo, que os problemas críticos por ele levantados trouxeram uma contribuição definitiva para a ontologia. A impossibilidade de retornar a uma situação pré-crítica deve ser levada a sério por qualquer filosofia que tenta elaborar uma ontologia da realidade que transcende o sujeito. O conhecimento metafísico não se pode enclausurar em seus limites históricos por temor da crítica do conhecimento. A razão transcendental não deve espantar a razão metafísica. Sua exploração positiva deve conduzir a um avanço nos problemas da ontologia. O envolvimento da subjetividade na ontologia poderá confluir para novas possibilidades da interrogação metafísica.

A filosofia transcendental cresceu muito além das pretensões de Kant, e revelou suas virtualidades escondidas na exploração que dela fizeram muitos pensadores. Sigamos algumas etapas para ver onde caminhamos.

I - Do Transcendente ao Transcendental

A teoria do ser da tradição aristotélico-tomista visa a explicação metafísica da realidade objetiva dos entes finitos, múltiplos e mutáveis. Tal ontologia resolve a questão da existência da realidade

universal apelando ao fato bíblico da criação. No plano ontológico o ser dos entes é explicado pela teoria da participação (de origem platônica) e no plano gnosiológico ele é pensado pela analogia (de origem aristotélica). O ser aparece numa tríplice perspectiva: é o horizonte em que se desenvolve o processo analógico, e o fundamento comum da participação que sustenta os entes e é a realidade subsistente (Deus) que é a causa última do ser dos entes. O ser é lógico, ontológico e teológico. A realidade se explica onto-teo-lógicamente.

A possibilidade de o homem conhecer esta realidade é deduzida da própria explicação dada pela ontologia. O conhecimento humano participa da mesma origem do homem: o conhecimento do ser tem sua raiz última no intelecto agente que é uma certa participação da luz divina. Os problemas que permanecem insolvidos se resumem num: o homem explica a realidade pela ontologia e esta explicação se torna a possibilidade de o homem poder explicá-la (conhecê-la). O homem possui um conhecimento sistemático do real e a possibilidade deste conhecimento sistemático se explica pelo próprio conhecimento. O círculo se torna justificável porque ele se abre e se fecha com Deus. Deus está no começo do real e, por isso, posso explicá-lo e Deus está no começo de minha explicação (conhecimento) e, por isso, atinjo o real. Eu não reconheceria Deus como fundamento das coisas (e não haveria ontologia) se Deus não fôsse, pelo fato de eu participar de sua luz, o fundamento do meu reconhecimento dêle nas coisas. Desta maneira o problema do conhecimento não existe na tradição aristotélico-tomista. O conhecimento se explica onto-teo-lógicamente.

Tôda filosofia que quiser dar uma explicação objetiva da realidade como um todo e, ao mesmo tempo, justificar esta explicação se move num círculo, porque o homem faz parte da realidade como um todo. Ele não é um espectador imparcial que comenta o espetáculo; ele faz parte dêle. Tal filosofia poderá fugir do absurdo na medida em que erige um ponto fixo que está no começo do real a ser conhecido e, simultaneamente, no começo do conhecimento que explora o real. Tal filosofia tenderá necessariamente ao sistema, porque possui um ponto de apoio suficiente para levantar tôda a realidade para dentro de sua oculta sistematicidade. Uma ontologia dêste tipo sempre guarda em si um determinado dogmatismo e

implica inelutavelmente num sacrifício da lucidez crítica. A aparente tranqüilidade desta ontologia nasce de seu fundamento absoluto que lhe garante o domínio do real e a certeza do conhecimento.

Esta concepção ontológica faz uso do método objetivo e absolutamente não problematiza a possibilidade de acesso à realidade transcendente ao sujeito. Na explicação desta realidade ela facilmente poderá entrar em choque com as teorias científicas que também se ocupam das coisas objetivas, ainda que em outro plano.

Históricamente esta ontologia entrou em crise com a discussão do problema dos universais. Qual o grau de realidade dos conceitos? Qual a relação entre o singular concreto e o conceito universal? São as idéias inatas ou são resultado do labor do dinamismo intelectual? Não repousa a inteligência, na força espontânea do intelecto agente? Não é, entretanto, um tal intelecto reduzido ao momento de participação de uma luz não humana? Qual então o valor da abstração e da intuição?

A crise da ontologia é a crise do fundamento. Pôsto em dúvida o fundamento, onde repousa o conhecimento? É preciso encontrar um novo fundamento. Então os problemas do conhecimento metafísico se transformam numa metafísica do conhecimento. Em Descartes eclodiram explicitamente as interrogações sopitadas havia muito tempo. O fundamento é buscado na subjetividade. A realidade transcendente é posta em dúvida. Pela primeira vez, a ontologia do real objetivo parte do problema do conhecimento. O sujeito é condição de possibilidade do conhecimento do real.

Aos poucos, tôdas as discussões se voltam para a questão da possibilidade de conhecimento do mundo que transcende o sujeito. A ontologia propriamente deixa de ser uma preocupação primeira. Perde-se a noção de ser da tradição aristotélico-tomista dentro da filosofia moderna. Ela se volta para a subjetividade e para o problema do conhecimento. O transcendental toma o lugar do transcendente.

Para Kant o objetivo da interrogação não é o conteúdo do conhecimento, mas as formas em que ele nos é dado. E as formas são as condições que brotam da subjetividade. O transcendental surge com o problema crítico. O método transcendental deduz da subjetividade não apenas as condições de possibilidade de conhecimento, mas a própria condição de possibilidade dos fenômenos.

O problema do singular e do universal são resolvidos no interior da subjetividade. Não há mais conhecimento metafísico, interessa apenas a metafísica do conhecimento.

O método transcendental torna-se o caminho real em que se desenvolve todo o pensamento moderno. Ele ignora a ortodoxia aristotélica-tomista da escolástica, que, ao longo de muitos séculos, se mantém numa torre de marfim e ao lado do verdadeiro movimento filosófico. (Sómente neste século o tomismo tenta uma exploração do método transcendental). Toda reflexão filosófica se faz transcendentemente e não de modo objetivístico. É a partir do sujeito que se discutem os problemas do real. Desaparece a preocupação de desenvolver uma teoria do ser no sentido clássico de explicação objetiva da realidade como um todo. A retomada da discussão do problema do ser também só poderá ser feita transcendentemente. A própria ontologia se tornará um problema de teoria do conhecimento.

A descoberta do método transcendental representa um progresso do movimento filosófico e torna-se impossível ignorá-lo. Desviar-se dele é retroceder. Permanece apenas a possibilidade de, através dele, ir além. Isto significaria concretamente: Depois que a ontologia se transformou em teoria do conhecimento é possível recuperar através desta uma nova ontologia? Esta nova ontologia elaborada transcendentemente (tendo como centro o homem) se tornaria simultaneamente o fundamento da ontologia tradicional e da própria teoria do conhecimento. Assim, o problema do ser será levantado a partir do homem e a pergunta pelo ser será sua condição privilegiada.

II - Nas Raízes da Diferença Ontológica

A crise da ontologia tradicional e, simultaneamente, a crise do conhecimento no sentido clássico, confluiu para a problemática transcendental. A partir de então o homem assume explicitamente o fato de ele mesmo sempre estar envolto em todas as interrogações ontológicas. Isto torna o problema do conhecimento uma área central da filosofia moderna. Não há, evidentemente, uma evolução linear. A subjetividade, no entanto, permanece, clara ou inconfessadamente, o eixo unificador de todos os principais pensadores. Tanto a metafísica geral como as três metafísicas especiais - cosmologia, psicologia racional e teologia natural - que resumem o objeto da especulação, se-

gundo Christian Wolff, e eram concebidos objetivisticamente dentro da fidelidade ao pensamento clássico, tudo é problematizado a partir do sujeito, sob qualquer nome que se apresente. Pensa-se transcendentemente, isto é, dentro do horizonte das possibilidades da consciência.

Na raiz da problemática transcendental se esconde um problema de responsabilidade crítica. Esta foi esquecida pelo idealismo absoluto, que, em vez de uma progressiva conquista da posição transcendental, coloca como dogma e ponto de partida a transcendentalidade de todo o real, (todo o real é racional, todo racional é real). Todo o conhecimento tem ainda, no idealismo, um fundamento absoluto, mesmo que este seja pôsto de modo inverso ao da tradição. Nesta o conhecimento se justifica a partir de Deus e no idealismo Deus se justifica a partir do conhecimento.

É no criticismo pós-hegeliano, elaborado pelos neokantianos, que é retomada a verdadeira dimensão crítica e explorada insistentemente a problemática gnosiológica. No pensamento da tradição podem se esboçar três respostas à pergunta pela garantia da validade do conhecimento: ela é dada ou por um ente determinado real ou ideal, ou por um princípio metafísico que reside além do ente, ou então pelo próprio sujeito. O criticismo neokantiano opta pela última instância. "O pensamento não deve ter outra origem que a si mesmo." É verdade que o neokantismo se perdeu na busca unilateral de um fundamento do conhecimento científico. Reduziu sua preocupação com o problema do conhecimento aos estreitos horizontes epistemológicos. Entretanto, a semente da posição transcendental preservou toda esta época do movimento criticista da queda no psicologismo. Esta foi a tentação constante na resolução do problema do conhecimento, no fim do século passado e começo deste. Por entre tropeços e descaminhos foi estabelecida a distinção entre a lógica da filosofia e a lógica da experiência, entre a objetividade lógica do objeto da experiência e o objeto em si mesmo.

Lotze é o primeiro que distingue entre o significado do ser e o conteúdo do ente. Emil Lask mostra a necessidade de se partir, no problema do conhecimento, não da experiência, mas das categorias ontológicas. O ponto de partida é a lógica da filosofia e não a lógica da experiência. Portanto, não o ente mas o ser é o problema primeiro a ser resolvido. O ser era visto então como condição de

possibilidade da compreensão do ente. Dêste modo o ser se identificava com o sentido. Lask definia o sentido como tôda a esfera do compreensível em oposição à opacidade do real. O ser devia ser interpretado, desta maneira, como a condição de possibilidade do conhecimento dos entes.

Surge assim, dentro da problemática gnosiológica, a questão do ser. Em meio ao deserto das posturas criticistas, centradas em problemas muitas vêzes apenas epistemológicos, nasce o problema da distinção entre o ser e o ente. "Assim, o reino dos objetos se cinde no momento da objetividade e naquilo que é objetivo, no ser e nos conteúdos entitativos, ou em síntese, em ser e ente..." (Lask). A diferença ontológica nasce da tentativa de resolver o problema epistemológico. O ente é objeto do conhecimento científico e o ser objeto da filosofia. A filosofia fundamenta a ciência, o conhecimento do ser é a condição de possibilidade do conhecimento do real. Somente na medida em que conheço o ser, conheço algo do real.

Dentro da terminal da filosofia moderna, nascida na crise do pensamento metafísico e instaurada como metafísica do conhecimento, retorna a questão clássica da filosofia tradicional: o problema do ser. Mas, êste ser nada mais tem a ver com a constituição onto-teo-lógica da metafísica clássica. A preocupação transcendental enveredara por caminhos distantes do problema do ser e talvez, no instante mais pobre do movimento da filosofia moderna, perdida no terreno epistemológico, renasce o que de início se perdera. Entretanto, a interrogação pelo ser respira outros ares. O método transcendental, escondia possibilidades mais ricas. Uma delas foi explorada, nesta mesma época por Husserl. Êste procurou superar o psicologismo constituindo uma lógica pura através do método fenomenológico. A fenomenologia de Husserl consiste no desvelamento universal e metódico da transcendentalidade da consciência. Esta transcendentalidade é a própria intencionalidade como Brentano a entendia. Husserl quer mostrar pela sua fenomenologia que tudo o que conhecemos no quotidiano tem um sentido transcendental. Êste é dado pela nossa consciência que possui em si a possibilidade da relação sujeito-objeto. A transcendentalidade do nosso eu permite que algo se dê no conhecimento. Êste eu, no entanto, não é o eu psicológico, porisso êle pode ser a sede da lógica pura e fugir do psicologismo.

Também em Husserl reina soberano o método transcendental e também nêle a problemática dominante é a do conhecimento. A dimensão crítica da fenomenologia husserliana ofereceria possibilidades não previstas para a discussão responsável dos problemas do conhecimento.

Não deixa de causar surpresa ao estudioso descobrir como Heidegger, que se iniciou em sua juventude no pensamento clássico da escolástica, suareziana e scotista, e que manteve desde cedo contato com os gregos, recebe os impulsos mais decisivos da fenomenologia husserliana e da problemática neokantiana. Mais surpreendente ainda é o fato de Heidegger ter herdado um elemento fundamental de seu pensamento dos arraiais neokantianos. A diferença ontológica, cuja envergadura se desdobrou muito com o labor do filósofo, lhe foi ao menos possibilitada pelas análises de Emil Lask. O pensamento de Heidegger que se quer nos antípodas do problema gnosiológico, contudo, lhe deve algo de essencial. É certo que o filósofo supera de longe a problemática e o estilo de análise dos neokantianos. Urge-nos, entretanto, a pergunta: não há no pensamento do filósofo uma problemática tipicamente transcendental, portanto, um problema de metafísica do conhecimento? Heidegger se situaria dentro do movimento da subjetividade do pensamento moderno. É o que se deverá resolver progressivamente nesta análise.

III - A Intenção Heideggeriana e o Problema do Conhecimento

Um estilo de pensamento afeito aos moldes da ontologia escolástica, preocupado com uma explicação objetivista da realidade universal, não esconderá seu entusiasmo perante as novas teorias do ser, nascidas da corrente moderna. A primeira impressão parece descobrir um reflorescimento da ontologia, após a exaustiva jornada das filosofias da subjetividade. Entretanto, a experiência transcendental realizada pelo pensamento moderno jamais poderá reconduzir ao estágio que a antecedeu. Não há retorno possível ao passado objetivista. As conseqüências da história da filosofia transcendental impõe certas atitudes críticas e especulativas irreduzíveis. O progresso da reflexão filosófica exige sua continuação.

Busca-se, freqüentes vêzes, estabelecer um confronto entre o pensamento do ser de Heidegger e as teorias ontológicas da tradição clássica. A comparação tem suscitado recíprocas condenações e pou-

cos resultados foram experimentados. A quem toma consciência do momento que cerca as instâncias decisivas do desenvolvimento de Heidegger, não restam muitas esperanças de que um dia haja um encontro com a tradição onto-teo-lógica. A idéia da analítica do ser-aí e a problemática da compreensão do ser são revelações típicas da filosofia moderna. Sem a filosofia transcendental as conquistas de Heidegger seriam impossíveis. Sem as preocupações vigentes na filosofia do início do século, em torno da metafísica do conhecimento, Heidegger não teria elaborado seu pensamento original. Basta observarmos a presença de alguns elementos, centrais em sua reflexão, e disto nos convenceremos.

A idéia do sentido (Heidegger fará da interrogação pelo sentido do ser o tema central de suas análises) como esfera da compreensão é tipicamente neokantiana. A distinção entre ser e ente (Heidegger fará da diferença ontológica o horizonte da problematização do sentido do ser) nasceu no contexto das discussões gnosiológicas do neokantismo. O ser-aí como ponto de partida para a interrogação pelo sentido do ser tem sua relação explícita com o problema do sujeito na filosofia transcendental. A procura de uma superação da relação sujeito-objeto é a preocupação repetida nos meios neokantianos. O problema da condição de possibilidade é tema central do pensamento transcendental.

Se, ao lado disto, observarmos a influência que Husserl recebeu dos neokantianos e a que ele exerceu, com sua fenomenologia, sobre Heidegger, completa-se o quadro de fatores da filosofia transcendental que atingiram o filósofo. Com isto não pretendemos excluir outras influências, como as de Brentano e da escolástica. Estas, no entanto, receberam a tonalidade do contexto de interesses que giram em torno dos problemas gnosiológicos e transcendentais.

Queremos, com estas afirmações e verificações, reduzir ao horizonte de problemas próprios da filosofia da subjetividade e da gnosiologia, as experiências fundamentais do pensamento heideggeriano? Certo que isto é impossível e o conhecimento que hoje temos de seu pensamento de nenhum modo permite limitá-lo ao estreito caminho do neokantismo. O que se impõe é reconhecer que Heidegger, por suas raízes, é um pensador que nasceu da filosofia moderna e que toda a sua elaboração do problema do ser implica também num problema gnosiológico. A profunda originalidade do

filósofo se instaura a partir de sua experiência radical da problemática moderna e da exploração extrema das possibilidades da filosofia da subjetividade. Sòmente assim ele pôde superá-la. Esse caminho, entretanto, nunca o faria voltar ao pensamento objetivístico da tradição clássica. Heidegger pôde criticar radicalmente a insuficiência ontológica tanto do neokantismo como do próprio pensamento husserliano porque carregava consigo a ambos como herança e como experiência primeira.

Visto que a temática básica da obra de Heidegger surge amadurecida dentro do pensamento transcendental, também ele se movimenta na esfera da crise do fundamento que caracteriza a filosofia moderna. Também ele vai em busca de um fundamento para o conhecimento que não mais será encontrado na onto-teo-logia. Depois das dúvidas iniciais ele assume a herança neokantiana ali onde, em Emil Lask, ela chegara a recolocar o problema do ser, o problema da diferença ontológica. Por mais acerbas críticas que o filósofo desenvolva em sua obra contra os problemas da teoria do conhecimento, ele não poderá esconder que foi dela que surgiram suas interrogações iniciais. Não apenas isto. Como pensador da filosofia em crise do fundamento, o problema do conhecimento sempre o perseguirá.

Dito isto não se deve esquecer que Heidegger levou toda a sua interrogação para muito além. Torna-se até mesmo difícil, numa análise imanente, destacar em suas obras a problemática do conhecimento. É que o filósofo se move apenas na interrogação pelo sentido do ser e não se detém para dizer que sòmente assim é possível o conhecimento dos entes. Que, no entanto, o sentido do ser é a condição de possibilidade de qualquer conhecimento ôntico fica evidenciado. Para a compreensão disto é preciso penetrar mais atentamente na intenção fundamental de Heidegger.

Tanto no pensamento neokantiano como na fenomenologia de Husserl a intenção fundamental se concentrava na busca daquela esfera em que reside toda a experiência ôntica dos objetos. Além da lógica da experiência deveria haver uma lógica pura. Por isso ambos fugiam de todas as questões fácticas ou de conteúdo psicológico. Husserl levou esta atitude até à radicalidade do eu transcendental. Só assim, pensava encontrar a condição ontológica do conhecimento do ôntico. A transcendentalidade da consciência permitiria descobrir

a correlação entre *cogitatio* e *cogitatum*, entre sujeito e objeto.

Heidegger destaca-se de tôdas estas tentativas por uma afirmação ousada e totalmente nova: já na minha vida concreta eu estou ligado ao problema do ser. Só posso ser transcendentalmente, isto é, compreendendo a mim mesmo enquanto sou. O fato de eu me compreender em meu ser é a primeira e originária abertura da qual deve partir tôda teoria sôbre o ser. O que originária e implicitamente já sempre acontece enquanto me compreendo em meu ser deve ser explicitado para que eu alcance o verdadeiro horizonte para a interrogação pelo sentido do ser. Não preciso, portanto, ir em busca da minha transcendentalidade recorrendo a um eu superior e puro, basta explicar minha existência concreta onde, desde que sou, acontece compreensão de ser. Meu fato de ser homem repousa nesta compreensão de ser.

Tôda a busca da transcendentalidade, e a própria intencionalidade, tem como esfera anterior possibilitante o fato da compreensão de ser. Todo o conhecimento dos entes sômente é possível nesta esfera da compreensão do ser. A diferença ontológica é algo de absolutamente inseparável da minha própria existência.

Esta transcendentalidade fáctica pode ser comprovada pela análise transcendental do ser-aí, que é o nome para o homem enquanto abertura originária para a compreensão do ser. É o que Heidegger realiza em sua obra *Ser e Tempo*. Progressivamente, no entanto, o filósofo descobre que eu mesmo emergo da abertura originária da compreensão de ser. Não apenas as coisas se dão no horizonte da minha compreensão de ser. Eu mesmo sou o dom que é dado nesta compreensão. Assim, o ser torna-se o âmbito que não se dá sem mim e do qual contudo eu surjo. A fenomenologia de Heidegger constitui, desta maneira, uma dupla ontologia fundamental. A ontologia do ser-aí e a ontologia do ser que seria a condição de possibilidade de tôda e qualquer ontologia.

Já o nome ontologia fundamental revela a idéia da busca do fundamento, característica da filosofia moderna e transcendental. A analítica existencial confluiria na ontologia fundamental na medida em que a análise do ser-aí seria o ponto de partida necessário da busca do sentido do ser. A análise do sentido do ser seria a ontologia fundamental para tôdas as ontologias dos diversos entes.

Em tudo isto não mais se compreende um retôrno ao objetivismo do pensamento tradicional. Tudo procede transcendentalmente. Mesmo a ontologia fundamental resultante da análise do sentido do ser pressupõe a análise transcendental do ser-aí.

Surge, assim, no pensamento de Heidegger, uma teoria do ser elaborada a partir da problemática transcendental e, num sentido radical, da do conhecimento. Como foi possível isto? Que ser é este que é objeto da nova ontologia, a qual se constitui nos antípodas do pensamento da tradição clássica?

IV – Uma Nova Teoria do Ser

A fenomenologia transcendental de Edmund Husserl abriu o caminho para a progressiva constituição de uma nova ontologia a partir da experiência da filosofia moderna. A ontologia clássica atingiu propriamente pouca maturidade na análise do problema do ser. Este era considerado como algo evidente e universal, sempre subsumido na interrogação pelo ente finito, permanecendo de certo modo inefável e indefinível. Assim, a ontologia da tradição carecia de radicalidade, distraíndo-se com o problema dos entes. O pensamento moderno da subjetividade não foi capaz de reconstituir uma ontologia desde sua matriz inspiradora. Husserl com sua descoberta da intencionalidade e com a tematização do ente no *como* de sua revelação, isto é, enquanto dado, descerrou o espaço para uma radical pesquisa ontológica.

A teoria heideggeriana do ser depende diretamente, em sua explicitação, da descoberta de Husserl. Pouco lhe teria valido o conjunto de suas experiências, mesmo no que diz respeito ao problema da diferença ontológica, inspirado em Lask, sem a idéia da redução e constituição da fenomenologia husserliana. Seria através dela que a filosofia moderna daria como fruto, na filosofia de Heidegger, a nova ontologia.

Husserl procurara superar a ontologia tradicional no que ela possuía de ingenuidade objetivística, (o que se revelava, por exemplo, na idéia de que o ser podia obter-se pela via da abstração), mostrando que o ser sômente pode ser encontrado através da redução transcendental. Husserl estava convicto de que o ser se fundava na correlação entre o dado e a consciência. A ontologia, portanto, deveria ser necessariamente uma fenomenologia. Heidegger

percebeu logo que isto era insuficiente, porque Husserl levava, assim, consigo um implícito sentido de ser. Era êste que deveria ser buscado e que levaria a uma superação do estágio atingido por Husserl. Foi o que Heidegger fez. Segundo êle a ontologia ultrapassada pela fenomenologia exigia uma nova ontologia. Êle criticava em Husserl dois aspetos: a omissão do problema do ser daquêle ente pôsto entre parêntese na redução e constituído na constituição e a omissão do problema do ser daquele que constitui (o homem). Heidegger então pergunta como se dá o ser do ente em geral e como se dá o ser do homem. Isto de início se resumiria na problematização daquele ente através do qual se abre qualquer possibilidade de espaço em que algo se dá. Êste é a abertura originária do ser-aí enquanto se compreende como ser, o que quer dizer, do ser-aí enquanto ser-no-mundo. No ser-aí se abre a possibilidade de qualquer encontro, (esta é a palavra que substitui, em Heidegger, a expressão "imediatamente dado" de Husserl).

Assim, a temática fenomenológica se situa, para Heidegger, da seguinte maneira:

1 - O modo como se dão os entes intramundanos não é a esfera do simplesmente objetivo.

2 - O modo como se dá aquêle que constitui e seu ser não podem ser pressupostos como objetivos.

3 - Não basta perguntar pelos diversos modos como se dá o ente, mas o importante é perguntar como é possível o próprio dar-se. Como é possível que algo esteja descoberto? - perguntará Heidegger. O fato de algo estar descoberto, manifesto e de poder ser encontrado se dá porque tudo o que encontramos é experimentado enquanto ente. Dêste modo, a pergunta pelo sentido do ser e a pergunta pela abertura do ser-aí coincidem. O sentido do ser e a facticidade do ser-aí tornam-se inseparáveis como problemas.

O problema do ser residirá, então, para Heidegger, na abertura do ser-aí e na revelação do ente. Nelas deve ser pensado o fato de algo dar-se e a possibilidade dêste dar-se. O ser não é mais abstraído objetivamente dos entes, chega-se a êle pelo recurso transcendental à compreensão do ser pelo ser-aí. Sob êste aspeto Heidegger não foge, como tampouco Husserl, da problemática do pensamento da subjetividade. Mas, Heidegger vai mais longe. O ser é,

de certo modo, projeto do ser-aí. Assim, êste forma o horizonte em que todo o ente é compreendido. O ser-aí, no entanto, não é presença originária, como o eu transcendental de Husserl. Seu ser é temporalidade e não é seu próprio fundamento, porque acontece como historicidade indisponível. O aí do ser-aí, que é a abertura sem a qual não se dá a revelação do ente, surge dum âmbito a partir do qual o ser-aí se encontra consigo mesmo. Então se impõe claramente, que o ser-aí não pode exercer a função de fundamento, o que ainda era típico da subjetividade da filosofia moderna e da fenomenologia de Husserl.

O espaço de onde emerge o ser-aí, e onde se revela o ente, é o mundo, o desvelamento, a clareira, o acontecimento-apropriação (*Ereignis*), ou o ser. Isto é experimentado pela compreensão radical da diferença ontológica. O ser que é, assim, experimentado por Heidegger surge da superação e radicalização da subjetividade e da postura transcendental. Êste ser não pode ser mais entendido como determinação do ente. Pelo contrário, todo o ente é compreendido enquanto emerge do âmbito do ser. O ser, para Heidegger, é aquêle espaço, abertura ou clareira, em que acontece qualquer ente. Êle se abre como tempo. As expressões usadas pelo filósofo para dizer o ser revelam que êle é o acontecer de uma clareira, em que se dá o desvelamento de todo ente.

O ser, assim compreendido, nunca foi pensado pela tradição. Aqui Heidegger tem razão quando diz que a ontologia tradicional esqueceu o ser. Realmente o ser heideggeriano é produto da radicalização da fenomenologia no sentido husserliano. Primeiro era necessário superar a ontologia objetivística, mediante a fenomenologia transcendental, colocando a problemática do ser a partir do homem. Não sendo isto suficiente era preciso dar o segundo passo: além de Heidegger realizar a ontologia fundamental, enquanto analítica existencial, êle realiza a ontologia fundamental, enquanto elaboração do sentido do ser. Foi isto possível pelas vias fenomenológicas? O terceiro passo, dado pelo segundo Heidegger, permite suspeitar a resposta: o sentido do ser é a própria clareira, o mundo, o desvelamento. A fenomenologia (desaparecida como expressão) se resume no papel de vigiar a diferença ontológica e, nela, o acontecer de velamento e desvelamento, que são as duas faces do ser.

A idéia heideggeriana de ser é estranha a toda tradição metafísica e, ainda que nascida no contexto da experiência moderna da subjetividade, ultrapassa, contudo, qualquer teoria de ser da filosofia transcendental. E, ainda que radicado na problemática do conhecimento, (resolvendo-a até em seu fundamento), ela permite a elaboração de uma ontologia fora da concepção onto-teo-lógica e fora das tentativas do pensamento subjetivista. Tem Heidegger o direito de chamar seu "ser" de ser? Nisto, sem dúvida, ele não insistiria muito. Mais de uma vez tem ele dito que, ao usar outras palavras para dizer o que põe de conteúdo na palavra "ser", quer mostrar que nela(s) pensa bem outra coisa que o ser da tradição.

A idéia de ser que Heidegger amadureceu permite-lhe a constituição de uma ontologia, (este nome também não é imprescindível), que se alimenta de uma área não tematizada da tradição. Área, aliás, intematizável sem a experiência transcendental concentrada no pensamento husserliano. Pouco afeitos à linguagem que emerge da radicalização e, somente assim, superação da subjetividade, assalta-nos a tentação de condenar Heidegger ao subjetivismo ou ao objetivismo. Extremar o juízo em tal medida oculta a distância que de ambos mantém o filósofo. Tudo o que os pensadores da filosofia ocidental perseguiram como objeto de sua meditação dava-se e se dá numa abertura que, ela só, representa o espaço em que jogam a luz e a sombra. É a clareira (*Lichtung*), na palavra de Heidegger. Este termo não procede de uma afirmação ingênua; ele traz em si todas as etapas da fenomenologia. A clareira não é uma simples afirmação de um espaço transcendente (fora e independente do homem), nem simplesmente o horizonte transcendental (no interior e dependente do homem). Enquanto surge da recíproca apropriação entre ser e homem ela é a reconciliação da ontologia do transcendente com o pensamento transcendental. A clareira, (enquanto palavra que resume a herança heideggeriana), é a superação de todo objetivismo e subjetivismo.

Qualquer análise do conhecimento e o exame de áreas tradicionais da ontologia (mundo-homem-Deus) deverão tomar como fundamento esta nova "ontologia". Somente então o pensamento ocidental terá dado um passo importante no caminho que ainda nos liga aos gregos.