
REALISMO *VERSUS* FENOMENOLOGIA EM NICOLAI HARTMANN

*Jesus Vázquez Torres*¹

Resumo

Propriamente falando uma confrontação entre realismo e fenomenologia requer uma crítica recíproca. A crítica de Hartmann à analítica existencial de Heidegger pressupõe a afirmação, que é insuficientemente justificada, da autonomia ontológica do ente, independentemente de qualquer relação com o pensamento enquanto modo de existência do homem.

Palavras-chave: realismo, fenomenologia, autonomia ontológica, analítica existencial.

Abstract

A proper confrontation between realism and phenomenology requires a double critique of both. Hartmann's critique of Heidegger's existential analytics presupposes the affirmation, which is insufficiently justified, of the ontological autonomy of an entity, independently of any relationship with thinking as a mode of existence of man.

Keywords: realism, phenomenology, ontological autonomy, existential analytics.

Embora a contraposição crítica em relação à fenomenologia perpassse toda a ontologia de Nicolai Hartmann, será analisada agora apenas no que diz respeito

¹ Possui mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (1990), mestrado em Histoire de la pensée allemande - École des Hautes Études en Sciences Sociales (1992) e doutorado em Filosofia e Ciências Sociais - École des Hautes Études en Sciences Sociales (1996). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Pernambuco.

ao texto *Zur Grundlegung der Ontologie*, que constitui o primeiro volume da sua Ontologia na tradução espanhola².

Já no capítulo 1, Hartmann retoma o realismo ontológico antigo em contraste com a fenomenologia. Com efeito, ao *on* faziam frente tanto o *phainómenon*, quanto o *gignómenon*, o que já distingue “o ente enquanto ente” do meramente aparente e do que devém. O “ser” não pode, então, consistir no aparecer ou no devir.

Além disso, o ente enquanto tal não é posto ou representado, nem é ente enquanto objeto referido a um sujeito. O ente não se esgota em ser objeto. Segundo Hartmann, tais afirmações situam-se aquém do idealismo e do realismo, o que é perfeitamente discutível, pois já mostram um claro pressuposto realista.

Nesse sentido, o autor destrói radicalmente qualquer pretensão ontológica da fenomenologia, pois esta teria se perdido ao modificar a genuína interrogação acerca do “ente enquanto ente”, substituindo-a pela questão do “sentido do ser”, restringindo, assim, o problema do ser ao ser-aí do homem. Desse modo, todo ente é relativo ao homem.

Isso fundamenta a sua crítica geral à fenomenologia, que será desenvolvida ao longo da obra: “O verdadeiro erro desde o ponto de partida estaria em aproximar demais o ser e o compreender o ser, até confundir praticamente o ser e a maneira de dar-se o ser [...] os modos do dar-se tornam-se pura modalidade do ser”³.

O que Heidegger constata aqui é uma falta de radicalidade do pensamento, tanto no que concerne à compreensão do ser, quanto no que se refere ao conceito de verdade.

De fato, nesse último ponto, as críticas de insuficiência que Heidegger dirige ao *principium rationis* de Leibniz, podem ser aplicadas também a Hartmann. No mencionado princípio, Leibniz concebe a verdade como verdade da enunciação

² HARTMANN, Nicolai. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: Walter de José Gaos: *Ontología I. Fundamentos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954. de Gruyter: 1934. No presente artigo, utilizaremos a tradução espanhola.

³ HARTMANN, op. cit., p. 50.

e determina o *nexus* entre S e P como *inesse* do P no S, entendido como *idem esse*. Obviamente, a identidade, como essência da verdade da proposição, não é vazia de algo consigo mesmo, mas remete a uma comum-unidade. De modo que “verdade significa [...] acordo que somente é tal enquanto con-cordância com aquilo que na identidade se manifesta como unido [...] Na verdade reside, por conseguinte, uma referência essencial a algo semelhante como ‘fundamento’”⁴. Essa determinação essencial da verdade é correta, mas derivada⁵, pois, antes de ser objeto de uma possível determinação predicativa, o ente deve estar manifesto. Portanto, a predicação deve ter as suas raízes em um âmbito pré-predicativo. É essa verdade mais originária (desocultamento) que Heidegger chama de verdade ôntica, seja do ser simplesmente dado, seja do ser existindo como abertura que nós mesmos somos.

A união da representação, própria da verdade proposicional, é necessária para a objetivação do ente, já revelado na situação fática em meio ao ente, através de toda forma de comportamento face ao ente. Mas nenhum desses comportamentos poderia tornar acessível o ente, antepredicativa ou predicativamente, se não fossem iluminados e conduzidos por uma compreensão do ser do ente. É esse “desvelamento do ser [...] que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente”, que Heidegger chama de verdade ontológica. É essa verdade originária que fundamenta toda verdade ôntica, todo conhecimento do ente no seu ser dado.

Nesse contexto e sem dirigir-se explicitamente a ele, Heidegger distancia-se de Hartmann:

É-se da opinião falsa de que ontologia como questionamento do ser do ente significa “postura realista” (ingênua ou crítica) em oposição a “idealista”. Problemática ontológica tem tão pouco a ver com realismo que justamente Kant em e com seu

⁴ HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In: _____. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1999, p. 117.

⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. § 33. Usaremos sempre a tradução de Márcia de Sá Cavalcanti, 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

Realismo versus Fenomenologia em Nicolai Hartmann

questionamento *transcendental* pode realizar o primeiro passo decisivo para uma *expressa* fundamentação de ontologia, desde Platão e Aristóteles. Pelo fato de a gente se empenhar pela “realidade do mundo exterior” não se está ainda orientado ontologicamente. “Ontológico” – tomado no sentido popular-filosófico – significa, contudo – e nisto se revela sua desesperada confusão –, isto que muito antes deve ser chamado de ôntico, isto é, uma postura, que deixa o *ente* ser em si, o que e como ele é. Mas com isto não se levantou ainda nenhum *problema do ser*, e muito menos se conquistou assim o fundamento para a possibilidade de uma ontologia⁶.

É claro que ôntico e ontológico não são separáveis, senão que aparecem como duas superfícies de um mesmo plano. De modo que a verdade do ser é sempre verdade do ser do ente, assim como na verdade do ente há sempre já um desvelamento do seu ser. Portanto, verdades ôntica e ontológica coimplicam-se devido à sua relação com a diferença ontológica entre ser e ente, que só pode surgir com base na transcendência do *Dasein*, enquanto este é constituído de tal modo que se relaciona com o ente, compreendendo o ser.

Nesse contexto, vê-se claramente que Hartmann não faz distinção entre um relativismo gnosiológico grosseiro, segundo o qual a verdade depende de cada um, e um relacionismo ontológico constitutivo entre homem e ser, pensamento e ser, segundo o qual homem e ser estão mutuamente entregues em propriedade: o ser pertence ao homem, o homem pertence ao ser. Nessa relação de comum-pertença (*Zusammengehörigkeit*), a centralidade do *Dasein*, ou antes, da *excentricidade*, é inevitável. Por isso, diz Heidegger, só há ser, só há ente, porque há homem.

Tal afirmação ressoaria nos ouvidos de Hartmann como algo escandaloso, subjetivista e idealista ao extremo, pois reduziria o ser e o ente à sua situação de objeto para um sujeito cognoscente.

⁶ HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In: _____. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1999, p. 119.

Contudo, tal leitura está longe de corresponder ao pensamento de Heidegger. Com efeito, ele esclarece que a “dependência” do ser e do ente em relação ao *Dasein* não significa que é este, que põe o ser, cria ou constrói, de algum modo, o ente, senão que, a partir do momento que temos de afirmar que ser é mostrar-se, é inevitável um “lugar” de mostraçãõ, um lugar que possibilite que algo venha à luz (desocultamento). O “Da” do *Dasein* é precisamente esse “lugar” e simultaneamente esse “momento”, que Heidegger expressa também com outras metáforas: “clareira” do ser, linguagem como “casa do ser” onde habita o homem etc. Enfim, trata-se da abertura e compreensão do ser como estrutura ontológica fundamental do homem.

Portanto, não é o *Dasein* que ilumina/desoculta coisa alguma. Está constitutivamente configurado e limitado a ser o lugar onde algo pode mostrar-se.

Dessa forma, a centralidade do homem não é, radicalmente, a do *cogito*-sujeito, com todas as suas tentações de prepotência. O comportamento cognitivo é certamente fundamental na vida dos homens, mas não pode deixar de estar enraizado na unidade da existência como ser-no-mundo, enquanto abertura e compreensão do ser, afetivamente disposta em meio ao ente e facticamente situada.

Isso significa dizer que, sem esse mostrar-se do ser e do ente no *Dasein*, qualquer atividade cognitiva, que se expresse finalmente na verdade predicativa, cairia de paraquedas. Assim, a afirmação de que “ser é mostrar-se” não parece ter nada de escandaloso, nem deve ser lida como atitude reducionista, subjetivista ou objetivista, como faz Hartmann.

Aliás, a afirmação do realismo, mesmo crítico, de que o ente enquanto ente é o que é, independentemente da sua relação de objeto para um sujeito cognoscente, apresenta algumas ambiguidades. Por um lado, a independência do ente no seu ser só pode ser enunciada se houver uma base fenomênica para tal. Mas, nesse caso, volta-se à posição que se pretendia refutar: “ser é mostrar-se”. Por outro lado, dizer que o ente enquanto ente não se reduz a ser objeto (afirmação com a qual Heidegger concordaria plenamente), não quebra em nada a “dependência” acima descrita entre ser simplesmente dado e *Dasein*. Quebra-se, apenas, qualquer pretensão de conhecimento absoluto, estabelecendo os limites da objetividade e da

objecção, o que já tinha sido feito por Kant. É também esse o sentido da teoria de Hartmann acerca do transinteligível ou do irracional gnosiológico⁷.

Além disso, o conhecimento objetivo não esgota o ser da compreensão, nem o comportamento teórico do homem face ao ente pode ser separado (apenas distinguido analiticamente) da unidade da existência, enquanto comportamento, originária e inevitavelmente, prático-compreensivo com os entes que vêm ao encontro no mundo, na dispersão do número indefinido de *ocupações* (*Besorgen*).

Paralelamente, como já foi dito, a *verdade predicativa* dos juízos que expressam o conhecimento objetivo, seja qual for o critério de validade adotado, não parece ser separável, a não ser por uma decisão metodológica, do sentido concomitante e primário da verdade como manifestação/desocultamento/ocultamento⁸. Por isso, segundo Heidegger, toda proposição apresenta necessariamente três dimensões concomitantes: manifestação, predicação e comunicação.

De certo modo, Hartmann percebe essa irredutibilidade da compreensão ao conhecimento objetivo e da verdade à predicação, quando trata dos atos emocionalmente transcendent⁹.

Com efeito, segundo ele, entre os atos transcendent⁹ do sujeito, o conhecimento é o mais transcendente, objetivo e puro, o único ato não emocional. Mas não é o mais forte em termos de dar testemunho do ser. Ele é secundário em relação a outros atos transcendent⁹ enraizados na vida: viver algo, ansiar, apetecer, antipatizar, simpatizar, conseguir, fracassar, sofrer, suportar, esperar, temer etc. São atos que não estão separados. Isso pareceria lembrar o conceito heideggeriano das *ocupações* e das *disposições afetivas* (*Bedindlichkeit*) do *ser-no-mundo*. São atos superiores ao ato de conhecimento, pois a convicção do ser-em-si do mundo não repousa na percepção, mas na resistência vivida na experiência que os atos emocionais fornecem.

⁷ Cf. HARTMANN, N. *Ontologia*, cap. 26.

⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, § 32-34.

⁹ Cf. HARTMANN, *op. cit.*, cap. 27.

Os atos transcendentais apresentam, segundo Hartmann, a forma de relação entre um sujeito-ente e um objeto-ente. É o mesmo sujeito que também conhece. Em princípio, os objetos são os mesmos que também podem ser conhecidos. Só que, no conhecimento, o objeto permanece inalterado e o sujeito não é afetado na sua vida (apenas na consciência). Ao passo que, nos atos emocionais receptivos (“experimentar”, viver, padecer), algo acontece realmente ao sujeito por causa de algo *real*: uma martelada no dedo prova, sem necessidade de argumentos, a realidade em si do martelo. O mesmo acontece quando perdemos uma briga ou fracassamos em um empreendimento. Experimentar aqui não desempenha uma função gnosiológica. O objeto experimentado não é um objeto a ser apreendido, mas um acontecimento. Posso fazer deste um objeto de conhecimento, mas certamente não se esgota nele.

Assim, é essa a maneira mais contundente de dar-se a realidade. A consciência disso não espera pelo conhecimento do acontecimento ou da situação, senão que o conhecimento, quando chega, se chegar, já está sempre sustentado pelo primeiro dar-se na vivência. Portanto, o experimentar não é apreender, mas ser apreendido. Este tem prioridade sobre aquele.

Por conseguinte, o fenômeno do conhecimento não pode dar conta nem da sua própria realidade, nem da certeza plena da realidade em que vivemos. Não se pode isentar o conhecimento da sua base natural, dada pelo conjunto de fenômenos da vida. As exageradas expectativas da atitude “crítica” vêm do preconceito de que o dar-ser primário acontece no conhecimento. Nesse aspecto, há pleno acordo tanto com Husserl, que afirma o caráter irreduzível do *Lebenswelt*, quanto com Heidegger, na sua afirmação da unidade originária inquebrável da existência como *ser-no-mundo*. Na verdade, “a pura relação ‘sujeito-objeto’ é onticamente secundária”¹⁰, pois está inserida em uma multiplicidade de relações primárias com os mesmos *objetos* (coisas, situações, acontecimentos...).

Objetos não são, pois, primariamente algo a ser conhecido, senão algo que nos envolve praticamente, como aquilo com que temos de nos defrontar e

¹⁰ HARTMANN, *op. cit.*, p. 215.

comportar e que temos de utilizar, superar ou suportar. O conhecimento costuma vir a reboque. Podemos, por exemplo, conhecer as pessoas. Mas geralmente não chegamos a isso. Normalmente, aparecem como poderes com os quais temos de contar, pactuar, lutar. Se as chamamos de objetos, são objetos de tomada de posição, ódio, amor, indiferença, dominação etc. O mesmo vale para tudo que encontramos na vida. O experimentar e o viver têm sempre o primado sobre o conhecer.

Parece, pois, que Hartmann tenta incorporar aqui as análises heideggerianas da unidade da existência como *ser-no-mundo* e a concepção de que a relação primária do homem com os entes que vêm ao encontro no mundo é de caráter prático-compreensivo e não teórico-cognitivo. Contudo, a unidade plural homem-mundo se desfaz no momento em que Hartmann chama essas relações primárias de atos emocionalmente transcendentais. Com efeito, isso implica pressupostos (preconceitos?) realistas: um sujeito em si já constituído e um “mundo” em si já constituído, um “interior” e um “exterior”, embora já condenados desde o início a manter uma relação de transcendência recíproca.

Esse tecido múltiplo de referências do homem ao mundo serve de base à consciência reflexa. A corrente real da consciência e a dos acontecimentos do mundo se inserem na ordem objetiva da vida como dado universal. Essa ordem tem um ser em si real, como uma unidade em um fenômeno total¹¹. Tal ordem unifica a transcendência mesma dos atos e o ser-em-si daquilo a que se dirigem. É uma transcendência universal e idêntica na multiplicidade dos atos. De modo que “a passagem da realidade interna à externa dá-se por todos os lados. A corrente da consciência está inserida na corrente dos acontecimentos do mundo e é ao mesmo tempo a consciência desta inserção”¹². Tipos fundamentais dessa inserção seriam o sentimento do valor de algo vivido, a relação com as pessoas, o trato com as coisas, o estar em relações sociais, culturais e de convivência, o estar nas ordens cósmicas.

Se considerarmos, como exemplo, o lidar com as coisas, constatamos que o homem as usa, as aplica, as consome, as desgasta, lhes inventa formas de uso,

¹¹ Cf. HARTMANN, *op. cit.*, p. 242.

¹² *Idem*, p.243.

enfim, “são para ele”. Nesse caso, não importa ao homem o que as coisas são em si. Concorde, pois, com o conceito heideggeriano de “manualidade” (*Zuhandenheit*), embora considere mais adequado dizer “ser aí para algo que nos interessa”¹³, em um genuíno *próteron pros emás*.

Mas a manualidade não descansa apenas na afirmação do eu ou na minha representação. É uma relação real e a coisa de uso é igualmente um ser real para mim. O erro consistiria apenas, segundo Hartmann, em confundir a maneira de dar-se e a maneira de ser a coisa. A forma de descobrir atribui-se ao ser descoberto como pertencendo a ele. Passa-se ao largo do ser em si da coisa, já presente, porém, no estar à mão. Por isso, a manualidade é uma forma forte e inevitável de dar-se a realidade do mundo, como mundo uno e ente em si. Mas não é uma forma fundamental. É verdade que o que está “à mão” não está *dado* como “diante dos olhos” em absoluto. Algo só pode ser para mim, se *é* em geral. “A dependência ôntica é oposta à dependência do dar-se. O dar-se do ser em si depende do dar-se do ser para mim, mas o ser para mim está condicionado pelo ser em si”¹⁴.

Assim, a “manualidade” heideggeriana mostra muito bem, segundo Hartmann, o ser aberto do mundo, mas não apenas como “mundo circundante” e “em cada caso meu”, mas como o único mundo real, onde estão todos os homens e as suas respectivas manualidades. O ser aberto do mundo não é, pois, a realidade, mas o dar-se da realidade.

Na mesma direção, analisa Hartmann o fenômeno da *cura* (*Sorge*) como ato transcendente teleologicamente prospectivo (querer, tender, fazer, agir, temer, esperar...). A *cura* não seria, porém, a estrutura da “existência”, senão uma “atitude total difusa” do sujeito em face de tudo aquilo que se aproxima no tempo.

A centralidade que a *cura* assume em Heidegger seria resultante da busca quase obsessiva do originário e, portanto, de alcançar uma consciência primitiva do ser e do mundo. Mas Hartmann questiona se é possível conhecer uma consciência tão primitiva e se há base fenomenal para tanto.

¹³ Idem, p. 246.

¹⁴ HARTMANN, *op. cit.*, p. 247.

Conhecemos uma consciência que age, trabalha, padece... e que já é sempre cognoscente. Por outro lado,

pode parecer edificante, perseguir a vida até a atmosfera rarefeita, para mostrar a seguir o milagre da irrupção dela à luz e à liberdade. Mas essas duas coisas só parecerão dignas de fé àquele que, devido à sua natureza infeliz, traz consigo o sentir-se oprimido e vê previamente desvalorizado o duro mundo em que luta e habita. Nada disso tem muito a ver com a ontologia¹⁵.

Trata-se de um argumento muito fraco e claramente *ad hominem*.

Segundo Hartmann, se olharmos a *cura* com neutralidade, vemos nela o conjunto dos atos transcendentais prospectivos: trabalho, satisfação das necessidades, gerenciamento, metas, preparação, assumir responsabilidades, fidelidade, compromisso. É claro que isso mostra a situação de incerteza em que o homem se encontra diante do porvir que se aproxima e que corresponde “realisticamente” ao que Heidegger chama de “antecipar-se”. O que importa unicamente, do ponto de vista ontológico, no fenômeno da *cura*, é que se trata de *um* dos atos transcendentais, e que, nesses atos, está dado como *objetado* real, aquilo que se aproxima.

Essa interpretação da *cura* não é adequada. Com efeito, no § 43 de *Ser e tempo*, Heidegger mostra claramente que *Cura* nada tem a ver com qualquer ato de uma consciência ou subjetividade. Trata-se da constituição ontológica mais originária do *Dasein* como ser-no-mundo e consiste em “preceder-se a si mesma por já ser e estar em um mundo junto aos entes intramundanos”¹⁶, afetivamente disposta (*Bedinglichkeit*), cujos caracteres ontológicos são existencialidade, facticidade e decadência, em uma tessitura que constitui um todo estrutural. Nesse contexto, aparecem a propriedade ou impropriedade da existência, que tampouco podem ser entendidas como um ato emocionalmente transcendente. A propriedade da existência (*Eigentlichkeit*) é a possibilidade sempre aberta, através da angústia

¹⁵ Idem, p. 248.

¹⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 268.

enquanto disposição mais própria do *Dasein*, de ser mesmo. Tal possibilidade não consiste em um ato de escolha, a partir do livre-arbítrio atribuível a um ente dotado de faculdades essenciais (entendimento e vontade). Essa abordagem parte de uma concepção metafísico-essencialista do homem que, se não é incorreta, não é, porém, suficientemente radical e adequada para descrever o modo de ser humano.

Possibilidade indica aqui, no contexto da analítica existencial heideggeriana, como é o ser do homem, correlativamente à sua constituição ontológica fundamental: abertura ou compreensão do ser. Todas as possibilidades ôntico-existenciárias que se oferecem ao ser-no-mundo, facticamente situado e afetivamente disposto, fundam-se nessa constituição. Dessa forma, o homem não é um ente que, entre outras coisas, tem uma série de possibilidades de escolha, senão que, antes, ele é possibilidade. Ser possibilidade tem, pois, um sentido irreduzível à *dínamis* aristotélica, entendida em um sentido corriqueiro, à *potentia activa* ou *passiva* da escolástica, à *possibilitas* da teoria ontoteológica das modalidades do ser ou, finalmente, a uma teoria dos atos da consciência de um sujeito, seja ao modo kantiano, husserliano, existencialista ou ao modo realista-crítico de Hartmann.

Assim, a propriedade da existência não é um ato de escolha de uma vontade dirigida cognitiva e moralmente pela razão. Muito antes consiste na possibilidade sempre aberta de existir no modo da “decisão” ou “resoluteza”. Essas traduções propostas para o termo *Entschlossenheit* são escorregadias, pois ainda parecem apresentar certa familiaridade com o ato de escolha de um livre-arbítrio. Contudo, guardando as ressonâncias desses termos, *decisão* significa cortar, separar-se de, libertar-se de; *resoluteza* indica, por sua vez, pôr-se na existência, no modo de quem voltou a soltar-se ou a libertar-se. De quê? De tudo aquilo que prende, amarra a existência numa familiaridade impossível com os entes que vêm ao encontro no mundo e, à luz dos quais, o *Dasein* tende inevitavelmente a interpretar-se, sob o domínio do impessoal (*das Man*) e do público (*offentlich*).

Em todo caso, para Hartmann, o que há de comum nos atos que ele chama emocionalmente transcendentos e no conhecimento, atos que pertencem a um mesmo sujeito, é que neles há um *dar-se*, ao mesmo tempo, do “ser assim” (*So-sein*) e do “ser aí” (*Da-sein*), embora tal distinção só seja introduzida

Realismo versus Fenomenologia em Nicolai Hartmann

secundariamente pela reflexão e pelo conhecimento. Nos atos emocionalmente transcendentais, o “ser assim” se apresenta de modo indistinto, com certa indeterminação. Talvez, teriam início aqui a tendência e a busca da determinação/objetivação das coisas, que correspondem ao início do conhecimento. A superioridade do conhecimento sobre os atos emocionais reside precisamente em que “penetra o conteúdo e o eleva à forma objetiva da consciência” (representação, ideia, conceito). Isso não justifica o preconceito intelectualista de que o conhecimento por si só poderia bastar ao homem em matéria de certeza. Desconhece, portanto, os seus próprios limites e o seu enraizamento inevitável na maneira emocional de dar-se o mundo de objetos. Não faz sentido superestimar ou subestimar a ciência.

A crítica da fenomenologia à ciência, segundo Hartmann, comete esse último equívoco ao propor um retorno à consciência “interna” do mundo, com uma espécie de abandono da ciência como se fosse inimiga da verdade, como se abandonasse as fontes da intuição para refugiar-se no construído.

Curiosamente, a fenomenologia, buscando “ir às coisas mesmas”, fica nos puros fenômenos da consciência, puros atos, e no fenômeno do mundo, sem objetos.

Reafirmando o seu “realismo”, Hartmann insiste em que a intuição eidética não corresponde à essência do ente, senão ao fenômeno do ente. Apelar aos fenômenos é necessário como início de todo aprofundamento. Ficar neles é abandonar os problemas propriamente filosóficos.

A consciência interna não pode ser instância que decide sobre todo o dado. Cada consciência só sabe imediatamente de si mesma e não de outra consciência. “A consciência ingênua não filosofa nem reflete sobre si mesma e a consciência filosofante não é ingênua”¹⁷. Assim, reconstrói-se a consciência ingênua e toma-se o reconstruído como descrição de algo imediatamente dado. Portanto, tal descrição é falsa. O exemplo de Hartmann é a análise husserliana da percepção pura. De fato, não conhecemos na vida algo assim como percepção pura,

¹⁷ HARTMANN, *op. cit.*, p. 270.

mas misturada com outros momentos do conhecimento. Descreve, assim, algo pressuposto, mas não intuído. Não haveria problema se não se confundisse o descrito com o imediatamente dado.

A ciência, ao contrário, não toma por “fenômenos” as suas construções, nem finge ingenuidades. Contudo, segundo Hartmann, permanece fiel em direção à coisa, apesar do seu afastamento progressivo do ponto de partida.

A ciência cresce no terreno de “um” mundo real, único e comum em que ela mesma se encontra. Justamente, para Hartmann, o que a ciência tem em comum com a experiência ingênua é a atitude de dirigir-se ao mundo real como objeto total, atitude que ele chama de *intentio recta*, o que seria já uma atitude ontológica. O mundo é aquilo que faz frente como ente em si, tal como o sentem, vivem, experimentam e conhecem. Da mesma forma, a filosofia, quando procede da vida e da ciência, já está no terreno ontológico.

Nesse contexto, qual é a essência da ciência? Em primeiro lugar, não é um conhecimento puramente quantitativo. Isso é apenas o mais captável no ente real. Há sempre *algo* que se apreende através de relações quantitativas. Esse algo é o verdadeiro objeto que nunca se esgota nas formas de apreendê-lo: corpo, forças, energia, processo real, ação, paixão... As constantes nas formulações matemáticas, w , t , y , $v...$, supõem um saber que não é de quantidades, mas de relações, de substratos e de dimensões de uma possível quantidade. Nas ciências não há determinações quantitativas no vazio.

Por outro lado, o seu objeto não se esgota em relações e leis; estas determinam apenas alguns aspectos específicos. Da mesma forma que na lei e na relação só um aspecto determinado se esgota na quantidade. Mas, nem por isso, a lei é algo meramente inventado ou construído (*in mente*). Enquanto o “ser assim” real de determinados objetos do real, essas mesmas leis têm “ser aí” real *no* real. Além disso, as leis científicas não são, sem mais, leis da natureza, mas apenas graus de aproximação, sujeitas a erros, superáveis no progresso do conhecimento.

Realismo versus Fenomenologia em Nicolai Hartmann

Nesse sentido, conclui Hartmann, “uma tarefa duradoura da filosofia é ser a consciência da ciência e fazê-la voltar uma e outra vez à sinopse viva”¹⁸.

Que pensar desse tipo de realismo? As acusações de subjetivismo que Hartmann dirige à fenomenologia, especialmente à de Heidegger, não se justificam. Supõem uma leitura em que a autonomia ontológica do ente, base de qualquer concepção realista, seria pura e simplesmente negada. Esse desvio hermenêutico fica patente diante da seguinte afirmação de Heidegger, comentando o livro Θ da *Metafísica* de Aristóteles:

[Aristóteles] tampouco consegue compreender aquilo que em si gera essa maravilha de, apesar de vir referido ao ente por si autônomo, não retirar a autonomia a este por essa referência, mas antes, precisamente por essa referência, possibilitar, em verdade, que esse ente assegure para si essa autonomia [...] Isso implica que tenhamos em geral a possibilidade de compreender como real algo que está ali presente, mesmo e precisamente quanto [sic] isso que está ali presente esteja presente como algo que de um modo ou de outro tem poder; e aqui: tem o poder de ser percebido [...] A independência das coisas ali presentes em relação a nós, homens, em nada é prejudicada pelo fato de justo essa independência, como tal, só ser possível quando existem seres humanos. O ser em si das coisas não só não pode ser esclarecido sem a existência do ser humano, como até torna-se totalmente absurdo. Mas isso ainda não significa que as coisas, elas mesmas, sejam dependentes do ser humano¹⁹.

A crítica de Heidegger a Hartmann é que a tentativa de solucionar o problema da realidade do mundo “exterior”, por via meramente “epistemológica”, apresenta pressupostos ontológicos que devem ser retomados desde uma analítica existencial. A relação ontológica inserida no problema do conhecimento²⁰ exige uma revisão dos seus princípios e fundamentos. O realismo crítico de Hartmann

¹⁸ HARTMANN, *op. cit.*, p. 275.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles* Θ 1-3. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 207-208.

²⁰ HARTMANN, Nicolai. *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*. Paris: Aubier, 1946.

não dá conta dessa tarefa, pelo desprezo das consequências do pressuposto ontológico (realismo) não esclarecido da sua metafísica do conhecimento.²¹

BIBLIOGRAFIA

HARTMANN, Nicolai. *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*. Paris: Aubier, 1946.

_____. *Ontología I. Fundamentos*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles* Θ 1-3. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Sobre a essência do fundamento. In: _____. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1999.

²¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo* nota 78, p. 275.