

HEIDEGGER E DUSSEL: ENTRE A CRÍTICA À ONTOLOGIA OCIDENTAL E A QUESTÃO DE UMA PEDAGOGIA DA LIBERTAÇÃO

Vicente Zatti¹

RESUMO

A ontologia ou metafísica ocidental simplificou a questão do ser, ao fundar o pensar em princípios suprassensoriais a partir dos quais foram formulados sistemas que possibilitavam a explicação do mundo como totalidade. Estabeleceu-se, dessa forma, uma racionalidade totalizante que foi, historicamente, elemento de dominação e colonização do mundo pela Europa. Propomos aqui uma reflexão que passa pela crítica de Heidegger a esse pensar ocidental, segue com a crítica de Dussel e a proposição de sua Filosofia da Libertação. A partir do pensamento dos dois filósofos, procuramos problematizar a educação, especialmente, no que se refere à libertação e assunção do ser latino-americano.

Palavras-chave: Filosofia da educação. Fenomenologia. Existencialismo. Filosofia da libertação.

ABSTRACT

The ontology or Western metaphysics simplified the question of being when such thinking was founded over supra-sensory principles, from which systems that made possible the explanation of the world as a totality have been formulated. It was established, thus, a totalizing rationalization that has been, historically, an element of world's domination and colonization by Europe. We propose, here, a reflexion that takes into account Heidegger's critique towards this Western thinking, as well as Dussel's critique and the proposition of his Philosophy of Liberation. From these two philosophers' thinking, we pursue to discuss education, especially referring to liberation and the emergence of the Latin American being.

Keywords: Philosophy of education. Phenomenology. Existentialism. Philosophy of liberation.

¹ Graduado em Filosofia. Mestre e doutorando em Educação. Professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS), *Campus* Caxias do Sul. Endereço: Rua Candelária, 91, Bairro Primavera, Novo Hamburgo/RS, CEP: 93344-060. E-mail: vicentezatti@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO

A ontologia ocidental ou metafísica ocidental simplificou a questão do ser, ao fundar o pensar em princípios suprassensoriais a partir dos quais foram formulados sistemas que possibilitavam a explicação do mundo como totalidade. Estabeleceu-se, dessa forma, uma racionalidade totalizante que foi, historicamente, elemento de dominação e colonização do mundo pela Europa. O filósofo Theodor Adorno (1985) já apontava que tal razão se estabeleceu como resultado de processos de dominação (do homem em relação à natureza, de poucos homens em relação a muitos homens e do homem em relação à sua natureza interior) e, por isso, possui caráter essencialmente instrumental.

A educação da América Latina, enquanto cumpre seu papel civilizatório, tem sido elemento de europeização do continente. Propomos aqui uma reflexão que passa pela crítica de Heidegger a esse pensar ocidental naquilo que possui de mais próprio: a ontologia. Segue com a crítica de Dussel a esse pensar que, segundo ele, origina e legitima os processos de dominação. A partir do trabalho dos dois filósofos, procuraremos debater elementos do processo pedagógico de construção da autenticidade do ser latino-americano.

HEIDEGGER E O QUESTIONAR AO PENSAMENTO OCIDENTAL

Heidegger (2005), em *Ser e Tempo*, busca a problematização da pergunta feita por Aristóteles no início da filosofia: o que é o ser? Para Heidegger, a pergunta é significativa, mas a resposta de Aristóteles é equivocada, porque diz que o ser é algo, isso ou aquilo. O ser do ente consiste, dessa forma, na entidade. Ao dizer que o ser é algo que aparece, somos determinados por uma estrutura de racionalidade como modo de pensar, pois o ser é aquilo que é identificado pela razão. Isso encerra a questão porque estabelece uma resposta definitiva, determinista, ao entender o ser como aquilo que se desvela a nós. Por isso, Heidegger propõe dar um “passo atrás” e retomarmos a pergunta feita por Aristóteles para irmos além da chamada história oficial da filosofia ocidental.

A filosofia grega nasce com a atitude de admiração e espanto diante do fato de que o ente é no ser. Mas o saber filosófico grego não se deteve somente nesse espanto, moveu-se na

direção da busca de uma compreensão do ser do ente, para além da percepção do ente no ser. “Isso foi feito basicamente por Platão e Aristóteles, que certamente sabiam muito bem que o ente é no ser, mas estabeleceram nesse campo um pensamento do ser do ente: a *ideia* em Platão e a *enérgeia* em Aristóteles” (WERLE, 2008, p. 24). Foi com essa ontologia que fundaram a metafísica, que é base para o pensar ocidental e, concomitantemente, criaram dogmas fundantes para tal pensar.

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: ‘ser’ é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição. Todo mundo emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico” (HEIDEGGER, 2005, p. 27-28).

Heidegger procura remontar o pensamento ao seu começo, à sua origem, e isso principalmente por ter havido um afastamento do homem de seu destino no mundo que, na linguagem heideggeriana, se traduz como sendo o esquecimento do ser na metafísica ocidental e redundante na confusão entre ser e ente. Para esclarecer essa questão, precisamos atentar à diferença ontológica entre ser, ente e *dasein* (pre-sença). As coisas que estão a nossa volta são os entes. O ser é o fundamento escondido, é uma imersão que, ao aparecer nos entes, se esconde. O *dasein* é o ser que interpreta. O ser humano possui uma relação com o próprio ser, ao que Heidegger chama de existência. “Dasein ou existência significam pois: nós não apenas somos, mas percebemos que somos. E nunca estamos acabados, [...], mas em todos os pontos estamos abertos para o futuro” (SAFRANSKI, 2000, p. 190).

Heidegger (2005) define o homem como *dasein* (pre-sença), como ente da linguagem, o único que faz a pergunta sobre o sentido do ser. A linguagem não é instrumento, a origem da fala não é instrumental, mas permite que o homem

expresse inclusive a racionalidade. Segundo Werle (2008, p. 26-27), com Heidegger, a noção de razão e, por conseguinte, da filosofia sofre uma profunda mudança de registro, pois trata-se de pensar o logos pela sua forma inicial de manifestação e de surgimento, o que remete para o tema da linguagem como sendo justamente esse logos em estado nascente. A correspondência mais forte e original ocorre pela experiência da linguagem. É aqui a última instância em que se realiza propriamente o sentido do logos. Exercer a razão é torná-la como processo de recolha, o que de fato ocorreu pela linguagem. A linguagem não consiste então numa mera operação específica de emitir palavras ou sons com significado, e, sim, num ato de se pôr ou se inserir no ente em sua totalidade, de recolhê-lo, deixando que seja.

Para Heidegger, o *dasein* (pre-sença) compreende seu ser, sendo. Ou seja, a pre-sença sempre compreende a si mesma a partir de sua existência. Em outras palavras, a característica ôntica do *dasein* consiste em que ele é ontologicamente. “A expressão *ôntico* designa tudo o que existe. A expressão *ontológico* designa o pensar curioso, espantado, assustado, sobre o fato de que eu existo e que qualquer coisa exista” (SAFRANSKI, 2000, p. 190). O homem é um ente que possui existência e, como tal, não possui a essência previamente determinada, cabe a ele estabelecer os projetos para a própria existência. “Em *Ser e Tempo* Heidegger trabalha com a prova filosófica de que o *Dasein* humano não tem outro apoio senão esse *aí* (da), que é seu” (SAFRANSKI, 2000, p. 187). Isso remete à interpretação do tempo como o horizonte possível de qualquer compreensão do ser. O tempo é o horizonte aberto. Temporalidade é a experiência do passar presente, futuro e finalmente mortal. A temporalidade estabelece dois aspectos para o *dasein*: o ser para-a-morte e o ser-possível. Dessa forma, o tempo é o sentido do ser, mas o tempo não nos dá sentido. Diante da pergunta pelo sentido, há uma tendência em buscá-lo como algo no qual seja possível se orientar: Deus, moral, leis universais. Mas, para Heidegger, isso representa uma fuga do *dasein* de sua temporalidade e de seu ser possível. Na tradição filosófica, a pergunta pelo sentido foi feita e respondida como uma metafísica da presença e aí caiu em absurdo engano.

Para Heidegger, o verdadeiro sujeito da pergunta pelo sentido do ser é a situação fundamental da angústia. É na angústia pela morte que o homem indaga pelo sentido de seu ser. Para Safranski (2000), a angústia é diferente do temor, ela é indeterminada e ilimitada. Temos angústia do mundo como tal. Diante da angústia, tudo cai por terra, nu, despido de qualquer importância. “O que foi queimado pela angústia revelou o cerne de fogo do *dasein*: o ser-livre para a liberdade do escolher-a-si-mesmo e do apreender-a-si-mesmo” (SAFRANSKI, 2000, 192).

A condição humana de ser livre nos remete a um elemento central no pensamento de Heidegger, a historicidade. A partir de 1918, após a Primeira Guerra Mundial, a vida histórica torna-se um fundamento do seu filosofar. Sendo o homem um ente em especial (*dasein*), que escolhe a si mesmo, o sentido só surge no homem e sua história. “Heidegger quer fazer seus ouvintes despencarem no grande vazio, escutarem o rumor fundamental da existência, quer abrir o momento em que nada mais interessa, em que não se oferece nenhum conteúdo de mundo em que a gente possa se agarrar ou com que possa se preencher” (SAFRANSKI, 2000, p. 236). Daí a crítica heideggeriana à objetificação. A vida humana nos escapa quando a queremos compreender de uma postura teórica, objetivadora. No pensamento objetivador desaparecem as relações de mundo e vida. Segundo Safranski (2000), para Heidegger, a objetificação científica do ser humano é um fugir da temporalidade inquietante do *dasein*. Por isso o filosofar de Heidegger se volta para a “treva do mundo vivido”. Historicidade aqui também representa voltar-se contra uma filosofia que acredita conhecer a determinação do ser humano.

O homem possui diante de si um horizonte temporal aberto e disponível no qual tem de viver. Para Heidegger, o dispositivo fundamental para lidar com esse mundo é a preocupação (*Sorge*). “Heidegger usa a expressão no sentido de providenciar, planejar, importar-se, calcular, prever” (SAFRANSKI, 2000, p. 198). Como estamos jogados na existência, somos acontecimento do ser, vislumbramos um horizonte aberto, temos que nos importar com aquilo que nossa vida é e pode ser.

DUSSEL E A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Dussel é um filósofo que busca desenvolver um pensamento da América Latina, busca mostrar o novo que há nesse continente e que foi esquecido pela filosofia greco-europeia. Valendo-se da crítica heideggeriana à ontologia ou metafísica ocidental, demonstra que a filosofia ocidental clássica, derivada do *ethos* grego, fundamentou-se na ontologia da totalidade e legitimou os processos de dominação. “Dussel chamou a ontologia clássica de ‘Ontologia da Totalidade’, por considerar que ela engendrou o ‘ser’ que é o ‘todo’ e por acreditar que ela pretende abarcar e compreender todas as coisas” (DAMKE, 1995, p. 45). Dussel compreende a categoria da Totalidade como categoria essencial de toda ontologia. A origem dessa filosofia está na experiência de dominação e opressão que as nações do centro exerceram sobre outros seres humanos. Segundo Damke (1995), em Dussel, Totalidade também designa sistema político, econômico, social, cultural, pedagógico ou qualquer conjunto de sistemas cuja tendência é se totalizar. Esse conjunto de sistemas vai acabando com os “rostos” ou as “alteridades”, dessa forma, é negado ao ser humano o direito de ser como alguém que tem história e cultura próprias.

Para Dussel, a modernidade se faz à custa dos países que (durante o período da Guerra Fria) eram chamados de Terceiro Mundo. Foram as periferias do mundo que deram suporte para as elites econômicas dos países do centro, através da extração da mais-valia, desenvolverem-se economicamente e consolidarem sua dominação. O pensamento filosófico ocidental historicamente legitimou tal dominação e, por isso, converteu-se em ideologia. “En la periferia, y en especial en América Latina, además de las filosofías ontológicas (como la fenomenología, existencialismo, etc.), hay filosofías que, ao absolutizar uno de los accesos posibles a la realidad, permanecen en posición ideológica” (DUSSEL, 1996, p. 198). É para superar a dominação legitimada pela ontologia ocidental que Dussel propõe seu pensar latino-americano, sua Filosofia da Libertação.

Dussel contrapõe a Ontologia da Totalidade, característica do pensamento ocidental, com a Ética da Libertação. A categoria central na Ética da Libertação é a exterioridade. “Ao falar em exterioridade o autor refere-se a todos os que não

são reconhecidos ou que são marginalizados pelo sistema. Portanto, todos aqueles que são exteriores, que estão, do ponto de vista metafísico, fora da totalidade dominante” (DAMKE, 1995, p. 46). Dessa forma, pode-se traçar um paralelo entre as categorias de totalidade e exterioridade, em Dussel, e opressor e oprimido, em Freire.

Dussel procura pensar um horizonte onde pudessemos nos situar como povo latino-americano em nossa exterioridade distinta. Para tal, a partir de Lévinas definiu a Metafísica da Alteridade como Exterioridade. Para Dussel, a Exterioridade inaugurava um novo discurso na história da filosofia mundial, porque permitia pensar o encontro com o outro, de uma forma independente de relações instrumentais e de dominação. A categoria da Exterioridade permite o reconhecimento da liberdade do outro e fundamenta a ética ou filosofia da libertação. “A teoria dusseliana admite a idéia do ser humano como ente. Refuta, porém, a de que ele possa ser apenas entre os demais entes. Segundo essa concepção, os entes aparecem no mundo e se manifestam como os rios, vales e montanhas, todavia, entre eles, irrompe, em torno de nós, um ‘rostro’, isto é, um ente que é ser humano” (DAMKE, 1995, p. 48). É justamente quando o rosto do outro se revela como liberdade que interpela, que provoca, como resistência à totalidade, que ele aparece como outro, como pessoa. “El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad, que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo, es alguien” (DUSSEL, 1996, p. 56).

A possibilidade de libertação está nesse outro, nessa exterioridade que surge como liberdade, que questiona e resiste à instrumentalização totalizante do sistema. Esse rosto que irrompe como exterioridade é a possibilidade de uma humanização libertadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade de superação da ontologia totalizadora característica do pensar ocidental se evidencia a partir do pensamento tanto de Heidegger quanto de Dussel. Tal superação só pode ocorrer no horizonte da concretude e temporalidade, ou seja, um outro pensar possível, não dominador, precisa

ter como pressuposto os “pés na terra”, precisa ser um pensar que se estabeleça como práxis de homens concretos que vivem em um tempo. Um pensar metafísico, no sentido da tradição ocidental, inevitavelmente resultará em sistemas de dominação.

Nesse contexto, o pensamento de Enrique Dussel representa a práxis latino-americana que clama por liberdade na busca de superar séculos de dominação. Essa libertação da qual precisamos nos tornar sujeitos é um processo histórico essencialmente pedagógico. “La filosofía de la liberación, es una operación pedagógica, desde una praxis que se establece en la proximidad maestro-discipulo, pensador-pueblo, intelectual orgánico, diria Gramsci, en el pueblo” (DUSSEL, 1996, p. 206). Assim Dussel nos propõe um pensar e viver que não se fazem por meio da dominação, mas sim pelo diálogo, pelo caminhar juntos, pelo reconhecer o outro como um ente em especial, que tem rosto e que não é redutível a objeto. Por isso o pensar de Dussel representa uma possibilidade de práxis libertadora para a pedagogia latino-americana.

A proposta pedagógica de Dussel está fundada na firme recusa em interpretar o ser humano como objeto. Se o ser humano não pode ser objetificado, a educação também não poderá. Igualmente, a crítica de Heidegger à objetificação nos remete à questão da educação do ser humano como envolta com um elemento que não se deixa objetificar, o mundo da vida. Por isso a educação não pode ser reduzida à operação técnica. O humano não é algo determinado, o *dasein* aprende e escolhe a si mesmo no seu existir. Dessa forma, cabe à educação ver o humano como possibilidade e não como determinação. Esse é um pressuposto importante para construirmos uma educação que supere a tradição educacional, que, com seus conteúdos cristalizados, difunde a mentalidade colonizadora europeia e perpetua formas arraigadas de dominação.

Em linguagem heideggeriana, a temporalidade é o horizonte aberto que torna possível o ser como homem latino-americano. A educação precisa elaborar o criativo, o novo, o outro, o inédito e o inaudito. A superação da objetificação e do determinismo exige a coragem de olhar para a possibilidade do novo, que está no vazio. É preciso coragem para olhar para o abismo. Parafraseando Nietzsche, a educação poderá ser a “corda pela qual faremos a travessia do abismo”, mas, mesmo assim, o abismo estará lá. Por isso o conceito de preocupação de Heidegger é tão importante. A partir de tal conceito, o pensar heideggeriano aponta na direção de uma ética do cuidado. Preocupar-se é importar-se com a vida, é cuidar do que é e que, como *dasein*, pode ser diferente e pode não mais ser.

Preocupar-se com a vida é dizer não ao que há de dominador e objetificador no pensamento ocidental greco-europeu. Por isso, a proposta de Dussel de resgatar a autenticidade do ser latino-americano como processo de libertação está alinhada ao pensar de Heidegger, no entanto, precisa manter o horizonte fundado por Heidegger. O conceito de libertação não pode representar retorno a qualquer metafísica ou fundação de nova metafísica. Precisa ser um conceito marcado pela historicidade. Por esse motivo, o conceito de libertação parece estabelecer sua validade mais claramente em sentido negativo, ou seja, negação da ontologia colonialista e dominadora europeia, para permitir a assunção do homem latino-americano, para permitir que o outro exista em sua Exterioridade. Por isso uma pedagogia da libertação não pode possuir elemento teleológico, ou seja, não pode estabelecer de antemão que libertação é essa do homem latino-americano sob pena de refundar os determinismos da ontologia greco-europeia. Mas é, sim, uma pedagogia da assunção do outro em sua Exterioridade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 1985.

DAMKE, Ilda Righi. **O processo do conhecimento na pedagogia da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia de la liberación**. 5. ed. México: Nueva América, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo – Parte I**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo, SP: Geração Editorial, 2000.

WERLE, Marco Aurelio. Heidegger e a arte de questionar. In: *Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*. Vitória da Conquista, BA: Ano VI, n. 10, 2008, p. 17-31.