



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diego de Barros Ramalho

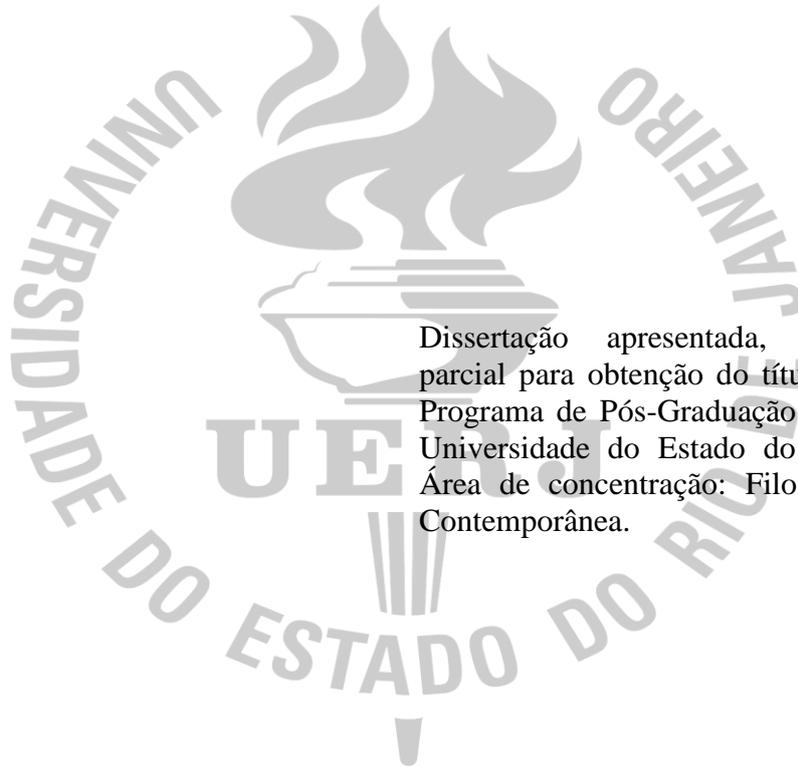
**Projeto e facticidade: a singularidade como mobilizadora estrutural
dos horizontes histórico-mundanos em *Ser e Tempo***

Rio de Janeiro

2015

Diego de Barros Ramalho

**Projeto e facticidade: a singularidade como mobilizadora estrutural
dos horizontes histórico-mundanos em *Ser e Tempo***



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Casanova.

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

H465 Ramalho, Diego de Barros
Projeto e facticidade: a singularidade como mobilizadora estrutural dos horizontes histórico-mundanos em *Ser e tempo* / Diego de Barros Ramalho. – 2015. 86 f.

Orientador: Marco Antonio Casanova.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Filosofia alemã – Teses. 3. Existencialismo – Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio dos Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Diego de Barros Ramalho

**Projeto e facticidade: a singularidade como mobilizadora estrutural
dos horizontes histórico-mundanos em *Ser e Tempo***

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovado em: 14 de agosto de 2015.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marco Antônio Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Paulo Cesar Duque-Estrada
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Rio de Janeiro

2015

AGRADECIMENTOS

Aos meus amados pais, Celson e Rosangela, pelo suporte incondicional de todas as horas e pela devoção extrema aos filhos que sua união gerou. Suposto carregue comigo o desejo ardente de um dia vir a ser pai – rejeitando com veemência a tese de certo Brás Cubas –, é com a certeza de que poderei transmitir no seio de minha vindoura família parte substancial da educação e dos valores que deles recebi;

Ao meu único laço fraterno, Raphael, a quem muito amo e admiro. Dedico a ele as palavras de Drummond, que quisera eu fossem de minha autoria: “Ser irmão é ser o quê? Uma presença / A decifrar mais tarde, com saudade? / Com saudade de quê? De uma pueril / Vontade de ser irmão futuro, antigo e sempre?”;

Aos amigos de sempre – companheiros de UERJ ou não –, por serem justamente o que são. Faço questão de elencar nominalmente alguns deles neste espaço. Aos elos que a universidade propiciou e que me esforçarei para jamais se romperem: Carolina Muzitano (a despeito da rejeição à fenomenologia), Danilo Bantim (amigo para todas as horas), Enio Lobo (companheiro de percursos ferroviário e intelectual), Hélio Almeida de Abreu (“Jesus! Maria! José!”), Jefferson Augusto (que, como bom botafoguense, comemorará sua presença neste panegírico como um título legítimo), Marc Franken (o de muitas, longas, profícuas e nunca exaustivas discussões filosóficas, seja na Universidade, seja numa estação de metrô ou à mesa de um bar), Marcio Francisco Teixeira (exemplar e zeloso com o próximo), Pedro Barbosa Lima Neto (que leva bom humor aonde quer que vá), Renan Cortez (pelas constantes divagações e empenho nas seis cordas), Tarcizo Ferreira (leal figura, a quem registro aqui eterna gratidão pelo *link* a mim enviado certa feita, que modificou a minha vida), Tiago de Castro Alves (dotado de vocação ímpar que – anatem! – o tornará referência acadêmica nos próximos decênios) e Luana Goulart de Castro Alves (de caloura a membro da família!), Wayne Vieira Junior (o que seria de um curso de filosofia sem um Fla-Flu particular e discussões infundáveis acerca do futebol, metáfora perfeita da existência humana e, pois, acontecimento metafísico por excelência?) e Willian Azevedo (pelas parcerias musicais mais inusitadas, inclusive na ausência de instrumentos);

Àqueles que me são caros para além dos muros da UERJ: Bernardo Gomes (confrade suburbano de todas as eras), Bruno Falcão (sempre hospitaleiro), Daniel Avzaradel (com quem tive a honra de dividir palcos, conquistas e frustrações), Dayana Macedo (que, não obstante a amizade longeva, jamais deixará de ter os mesmos treze anos de quando a conheci), Fernando Igne Rocha (irmão de vida a quem muito estimo pelo caráter louvável), Gabriel Canle (aquele que, ao se expressar, articula tão somente o que vem do peito), Gabo Vieira (de mente brilhante, com quem compartilho sem ressalvas nossos êxitos, infortúnios e trocadilhos os mais infames), Hudson Baroni (*il consigliere della famiglia*), Julia Bruna (irmã de doença, representação genuína de como eu seria se saias trajasse), Larissa Mattos (o livro é seu escudo, e arma, a inteligência), Paulo Malafaia (de avaliador sisudo a grande e espirituoso amigo) Paulo Victor Mattos (nosso elo maior, o mais agregador dentre os amigos) e Aline Moras Borges (que, em comunhão com PV, presenteou-nos com o pequeno Tony – o primeiro de muitos!), Rodrigo Alves (*Iorana*, Maicloudi!), Rodrigo “proletário” Catarino e Rodrigo Piccoli (que se faz sempre presente entre nós até mesmo à distância);

Às minhas (ex-)alunas e aos meus (ex-)alunos, razão maior de eu ser quem hoje sou, debalde busco palavras. Assoma-se apenas o inefável que em mim não cabe. Minha sincera vontade é a de preencher estas páginas com o nome de cada uma e cada um para assim lhes fazer jus. Que este espaço consiga exprimir ao menos parcela de toda a gratidão que transborda por preencherem de sentido o meu percurso, o meu ofício e os meus dias – profissional e pessoalmente. Ao Pedro II, tudo ou nada?

A Vinicius Machado da Costa, *in memoriam*. Graças a ele, doravante estarão comigo dois Machados fundamentais: o de Assis, sempre à mão, e o de sorriso ameno junto ao peito. Presente!

A Igor Calixto Moraes da Silva, *in memoriam*. Sua bondade, sua empatia e seu sorriso jamais serão esquecidos por todos que tiveram a honra de com ele conviver. Eternamente, o benquisto. Presente!

Aos professores sem pares cujas palavras de alguma forma contribuíram para a composição das páginas por vir, sejam os de antanho ou os do presente. Levo comigo para o exercício do magistério a inspiração e a paixão pelo saber que um dia cada um deles incutiu em mim. Que eu possa ser para os meus alunos ao menos um pouco da referência que eles se tornaram em minha vida, pois nutro a convicção de que assim empenharei com louvor o papel de educador;

Aos professores que compuseram a banca examinadora, Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral e Prof. Dr. Paulo Cesar Duque-Estrada, por ofertarem seu conhecimento à minha trajetória acadêmica e apontarem caminhos futuros para seu desenvolvimento pleno;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marco Antônio Casanova, em profunda gratidão por todo o estímulo e confiança a mim despendidos ao longo dos últimos sete anos. Suas lições foram o que de fato me estimularam a prosseguir com afinco nos estudos filosóficos acadêmicos e, se hoje obtive conquistas importantes em função deles, afirmo sincera e orgulhosamente que devo muito aos ensinamentos repassados desde os cursos ministrados durante minha graduação. Mais do que um mero orientador trivial, Casanova tende a ocupar em verdade o posto de um mentor genuíno àqueles que levam a cabo pesquisas sob sua supervisão – malgrado o fato de desdobrar sua existência como expressão insofismável da impessoalidade rubro-negra que constitui nosso horizonte fático carioca.

“Filosofia, tal como a compreendi e vivi até aqui, é a busca voluntária mesmo dos lados mais indesejados e mal-afamados da existência. A partir da longa experiência, que me foi dada por tal viandança através do gelo e do deserto, aprendi a considerar tudo o que filosofou até aqui de outra forma: – a história *secreta* da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes veio à tona para mim. ‘O quanto de verdade *suporta*, o quanto de verdade *ousa* um espírito?’ – este se tornou, para mim, o medidor propriamente dito dos valores.”

Friedrich Nietzsche, *Onde reconheço meus iguais*,
In: *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*, 16 (32), pp. 441-442.

“Em verdade vos digo que toda a sabedoria humana não vale um par de botas curtas.”

Machado de Assis,
In: *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p.113.

RESUMO

RAMALHO, Diego de Barros. *Projeto e facticidade: a singularidade como mobilizadora estrutural dos horizontes histórico-mundanos em Ser e Tempo*. 2015. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

O intuito fundamental da presente dissertação é examinar o diálogo basilar entre as noções de projeto e facticidade em *Ser e Tempo*. A partir da descrição heideggeriana de que o ente que nós mesmos somos é marcado por uma incompletude ontológica originária, veremos como a existência não deve mais ser pensada como a mera presença objetiva de entes simplesmente dados na realidade, mas sim como a dinâmica intencional na qual o ser-aí se determina tão somente por meio da assunção de modos de ser possibilitados pelo mundo fático que é o seu. Com efeito, ao fundar a essência do ser-aí no próprio existir, Heidegger investiga os caracteres de um estranho ente que, em função de sua negatividade indelével, já sempre se encontra entregue à responsabilidade pelo seu ser no interior de horizontes histórico-mundanos sedimentados. Ademais, procuraremos elucidar como estes últimos são constituídos por uma capa de preconceitos inexorável, que age como um entrave hermenêutico para o acontecimento filosófico enquanto tal, por sua vez condicionado por crises existenciais indômitas sempre possíveis de se abater sobre um ente carente de configurações últimas e aberto para o fenômeno insigne da angústia.

Palavras-chave: Intencionalidade. Ser-aí. Mundo. Projeto. Facticidade. Angústia.

ABSTRACT

RAMALHO, Diego de Barros. *Project and facticity: singularity as a fundamental mobilizer of historical-mundane horizons in Being and Time*. 2015. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

This dissertation aims to analyze the fundamental dialog between the notions of project and facticity in *Being and Time*. From the Heideggerian description that claims the being we ourselves are is marked by an original ontological incompleteness, we shall see how the existence may no longer be considered a mere objective presence of beings which simply exist in reality, but as the intentional dynamics in which the Dasein is determined specifically by means of the assumption of modes of being made possible by its own factual world. In effect, in basing the essence of the Dasein in its own existence, Heidegger investigates the characteristics of a strange being which, due to its indelible negativity, always finds itself held by the responsibility for his being within sedimented historical-mundane horizons. We shall also seek to elucidate how the latter are made up by an inexorable mantle of preconceptions acting as a hermeneutic obstacle to the philosophical event per se, in its turn conditioned by indomitable existential crises that can always befall a being in need of final configurations and open to the notable phenomenon of anguish.

Keywords: Intentionality. Dasein. World. Project. Facticity. Anguish.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 A MORTE DEUS ENQUANTO MARCO PARA A GÊNESE DE UM PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO AFINADO COM SEU PRÓPRIO TEMPO.....	16
1.1 A motivação moral do pensamento metafísico tradicional.....	16
1.2 O despontar do niilismo como determinação última da totalidade.....	20
1.3 “Deus está morto”: o imperativo histórico que decreta a falência dos pressupostos dicotômicos da metafísica.....	22
2 CRISE E REVOLUÇÃO: O ADVENTO DA HERMEUNÊUTICA DILTHEYANA E DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA COMO RESGUARDADORAS DO ACONTECIMENTO FILOSÓFICO NA CONTEMPORANEIDADE.....	31
2.1 Idealismo ou realismo? Pois que surjam novos caminhos!: o caráter obsoleto do modelo teórico tradicional no fim do século XIX.....	31
2.2 A hermenêutica de Wilhelm Dilthey: crítica à metodologia explicativa das ciências naturais e fundamentação das ciências humanas enquanto saberes compreensivos.....	33
2.3 A fenomenologia de Edmund Husserl: intencionalidade e redenção contemporânea das manifestações fenomênicas em sua constituição ontológica plena.....	43
3 A HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DE MARTIN HEIDEGGER: A DEVOLUÇÃO DA PLASTICIDADE HISTÓRICA AOS HORIZONTES FÁTICOS A PARTIR DAS CRISES EXISTENCIAIS DO ENTE NEGATIVO QUE NÓS MESMOS SOMOS.....	53
3.1 <i>Ser e tempo</i> e o projeto estruturador da ontologia fundamental.....	53
3.2 A noção heideggeriana de ser-aí: existência, poder-ser e mundo fático.....	63
3.3 Os existenciais e a possibilidade de uma mobilização singular dos campos significativos sedimentados.....	75
CONCLUSÃO.....	82
REFERÊNCIAS.....	84

INTRODUÇÃO

Ao buscar definir o gesto filosófico a partir de uma afinação com sua própria vida, Friedrich Nietzsche certa feita afirmou: “Filosofia, tal como a compreendi e vivi até aqui, é a busca voluntária mesmo dos lados mais indesejados e mal-afamados da existência”¹. Como veremos adiante, tal formulação indica que o controverso filósofo alemão almejava simultaneamente denunciar a propensão da metafísica clássica para esquivar-se de uma negatividade ontológica inerente ao mundo e, em franca oposição ao pensamento tradicional, defender uma postura experimental de lançar-se imperiosa e deliberadamente às zonas mais abissais da realidade – assumindo inclusive a ameaça de por elas ser tragado. Por óbvio, a inserção do referido excerto no prólogo desta dissertação não é gratuita, uma vez que ele nos é muitíssimo caro. Assumindo em larga escala uma consonância com as palavras de Nietzsche, a perspectiva que aqui nos mobiliza é a de que a filosofia consiste sobretudo numa busca sôfrega e incessante por critérios apodícticos no seio de horizontes contingenciais, sem jamais desconsiderar a desoladora possibilidade de que tais critérios talvez não passem de uma quimera humana. Essa busca, assim como o experimentalismo nietzschiano, implica a exploração do que há de mais recôndito em nós, nos outros e em nosso redor, trazendo consigo um anseio e um risco descomunais em igual medida: ao tencionarmos o desvelamento da verdade, nossos projetos podem nos encaminhar justamente para o coração de fenômenos marcados pelo absurdo, pela ausência radical de sentido em toda e qualquer empresa, por uma equivalência problemática, rasteira e relativista entre nossos mais diversos atos e concepções – derivada da ausência de qualquer pedra de toque capaz de avaliá-los em última análise². Em linhas gerais, o perigo intrínseco à investigação de medidas e parâmetros

¹ Friedrich Nietzsche, Onde reconheço meus iguais, In: *Fragments póstumos: 1887-1889: volume VII*, 16 (32), pp. 441-442.

² Ao cabo de sua *Primeira meditação*, Descartes nos apresenta uma reflexão que nunca deve ser esquecida ou subestimada, e cujo conteúdo precisa ficar registrado na alma de todo aquele que se dedica ao filosofar: “E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu reíncido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e evito despertar dessa sonolência, de medo que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade de tal repouso, em vez de me proporcionarem alguma luz ou alguma clareza no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para esclarecer as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas”. Enquanto o francês tinha então em vista o desafio epistemológico de reerguer desde seus alicerces o edifício da ciência na Modernidade, Nietzsche radicalizou um procedimento análogo mobilizado por um pessimismo metodológico não apenas em relação ao conhecimento, mas também à existência enquanto tal. Desse modo, surge a indagação: é possível encontrar algo de fixo neste mundo, seja teórica ou praticamente, após a dissolução das bases metafísicas tradicionais? Cf. Descartes, *Meditações concernentes à primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a*

ontológicos para nossos comportamentos e reflexões é o de se deparar com uma lacuna impossível de ser preenchida, deixando-nos com os “olhos estúpidos, a garganta presa, a consciência boquiaberta” em face de um mundo “obsuro, incongruente, insano...”, qual o estupefato Brás Cubas machadiano ao enfim ter seu primeiro confronto com a morte³. Com efeito, o tema que perpassa a todo instante a presente pesquisa está articulado de maneira íntima com tal panorama e se encontra no cerne de uma tradição específica do pensamento contemporâneo: a finitude que nos determina enquanto entes constitutivamente negativos.

Diante das questões advindas do confronto com nossa referida negatividade, a vertente da filosofia contemporânea que analisaremos torna-se expressão de uma crise decisiva. Uma vez que ela culminará na descrição heideggeriana dos caracteres fundamentais do estranho ente que nós somos e que, além disso, damos ouvido aqui à sabedoria do jagunço Riobaldo – figura que reiteradamente nos recorda do perigo congênito à própria vida ao longo de suas memórias sertanejas –, pensar a partir de nossa indeterminação e transitoriedade significa encarar sempre o risco que estrutura cada existência em particular. Por esse motivo, elegemos Nietzsche como o pórtico desta pesquisa, visto que ele emerge como o expoente inicial dentre uma série de autores que passaram a enraizar o exame da finitude em nosso próprio ser – enfim deslocando-a para o plano ontológico –, e não mais num projeto de cunho epistemológico, como o consagrado por um dos principais alvos de seus escritos: Immanuel Kant. Em uma palavra, nosso fio condutor não é uma filosofia crítico-transcendental pautada pela *finitude da razão humana* e sua consequente limitação constitutiva no que tange a interrogações científicas, mas sim pela consideração de que *a finitude é o sumo traço ontológico que deve orientar uma analítica existencial de nosso ser*. Investiguemos brevemente o significado de tal modulação.

distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas, Primeira Meditação, §1. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Editora Abril Cultural, Coleção *Os Pensadores*, 1ª edição, 1973, São Paulo, p. 93.

³ Machado de Assis. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Fixação de texto e notas: Marcelo Módolo; prefácio: Abel Barros Baptista – São Paulo: Globo, 2008, p. 94. Não por acaso, após o referido encontro frontal e inelutável com a finitude – a princípio, a de sua mãe –, a personagem central do romance de Machado opta temporariamente pela reclusão e solidão numa propriedade familiar tijucana, período em que aquiesce à chamada “volúpia do aborrecimento” e torna-se hipocondríaco, de sorte que a melancolia começa a instaurar-se enquanto a tonalidade afetiva preponderante em sua existência. Ora, num mundo em si mesmo paradoxal e constituído pela (falta de) lógica devenida, mergulhar-se na inação parece convidativo e coerente: onde abundam possibilidades, mas nenhum critério para julgá-las, toda e qualquer escolha parece então irrelevante e completamente despropositada. Restaria, pois, a entrega voluntária ao nada: eis o início da conversão de Brás Cubas-personagem narrada em *Brás Cubas-narrador póstumo*, ressentido e niilista, que amaldiçoa a vida e orgulha-se de não a ter transmitido adiante por classificá-la como nossa miséria.

Naquele que talvez seja o texto filosófico mais importante do século XVIII – a monumental *Crítica da Razão Pura* (1781) –, Immanuel Kant, após ser despertado de seu “sono dogmático” pela ofensiva empirista de David Hume contra um presumido apriorismo do princípio de causalidade, denuncia o destino aporético que comprometeria toda a postura teórica a ele precedente. Segundo o pensador prussiano, a metafísica, definida como um domínio especulativo da razão humana cujos princípios por natureza transcendem as divisas de toda a experiência através de conceitos e que desconsidera a sensibilidade enquanto geradora de ensinamentos seguros, configurou-se justamente por isso como um saber aparente e infundado, que desde seu aflorar nutre aspirações das quais jamais poderá dar conta sem antes ser submetida a uma verdadeira revolução que consolide seu rigor⁴. Ao longo dos séculos, ressalta Kant, nunca houve unanimidade entre os colaboradores de tal disciplina quanto ao procedimento mais adequado com vistas a seus fins, aos caminhos a serem por eles encetados em comum acordo, tampouco garantia de conhecimento constante ao atingirem seus conjecturados objetivos. O dilema identificado neste campo é assaz singular: se, por um lado, nossa razão sempre nos imporá questões meta-empíricas cujo caráter incontornável não pode ser negado – aquelas que dizem respeito sobretudo à nossa liberdade, à imortalidade da alma e à existência de Deus –, por outro, tais interrogações nunca serão dirimidas a contento pelo saber científico por irem além de nossas restritas possibilidades cognitivas. Exposto de forma concisa: a racionalidade humana formula perguntas que em essência lhe são *inevitáveis* pelo seu impulso rumo ao incondicionado, porém simultânea e naturalmente *indissolúveis* devido ao seu teor suprassensível. A conclusão não poderia ser outra senão a de que a metafísica clássica, a despeito de toda nobreza que um dia lhe rendeu o posto de rainha das ciências e o título honorífico de Filosofia Primeira, engendra tão somente obscuridades, contradições e erros até então ocultos algures – e isso não por antinomias infligidas a ela de fora, mas provenientes de sua própria estrutura paradoxal. A *Crítica da Razão Pura* representa, pois, o esforço kantiano para empreender neste vacilante território a necessária revolução supracitada, nos moldes daquelas já ocorridas na Matemática e na Física⁵,

⁴ Quanto às definições kantianas de metafísica, cf. o *Prefácio da primeira edição* (1781) da *Crítica da Razão Pura*, p. 28, assim como o *Prefácio à segunda edição* (1787) da mesma obra, p. 11. Sobre a importância da crítica humeniana à metafísica a partir da negação do conceito de conexão entre causa e efeito enquanto princípio racional necessário, cf. *Prolegômenos*, p. 101-107.

⁵ Além da Matemática e da Ciência da Natureza, Kant considera ainda a Lógica como a primeira das ciências rigorosas. Contudo, não foi preciso a ela passar por um processo revolucionário para conquistar tamanho apreço, dado que seu procedimento se dedica exclusivamente à exposição e à comprovação das regras formais de todo o pensamento. Como nela o entendimento sonda apenas as leis internas de seu próprio funcionamento, a Lógica é

revolução essa que busca determinar antes de tudo as condições de possibilidade do conhecimento humano a fim de cercear seus limites e definir seu pleno alcance: afinal, *o que posso saber?* Em resumo, a razão é finalmente conduzida a um insólito tribunal no qual se assenta não apenas na cadeira emérita como juíza, mas também no suspeito banco dos réus – e isso enquanto atua ainda como promotora, acusando a si própria de desrespeitar normas que seriam fundamentais para seu efetivo funcionamento. Portanto, o que está em jogo na economia da obra é um minucioso autoexame da razão pura que, arbitrando em nome de leis eternas e imutáveis, pretende assegurar à nossa faculdade teórica suas “pretensões legítimas” e, outrossim, dela afastar as “presunções infundadas”⁶ que tanto lhe comprometiam. Mantendo fidelidade à metáfora jurídica: absolver-se-ão neste julgamento apenas os elementos gnosiológicos necessários à consolidação da ciência, ao passo que os demais serão condenados e afastados em definitivo de seu terreno. Para tanto, Kant analisa nos autos as articulações existentes entre nossas duas faculdades epistemológicas: a sensibilidade (receptividade) – que de imediato nos fornece conteúdos intuitivos ao ser afetada passivamente pelos objetos *a posteriori* – e o entendimento (espontaneidade) – que, por sua vez, opera na medida em que pensa os objetos e se torna responsável pela geração de conceitos. De sua avaliação decorre a defesa taxativa de que nosso conhecimento, ainda que não esteja *fundado* na experiência, *começa* sempre com esta última, circunscrevendo-o de modo peremptório ao âmbito das sensações passíveis de acolhimento pela experiência possível, ou seja, aos fenômenos – os objetos tais como nos são dados pela intuição empírica e ainda desprovidos de qualquer determinação. Partindo desta restrição insuperável do sujeito transcendental aos objetos da empiria, sucede que todo conhecimento rigoroso e de realidade objetiva por nós concebido depende necessariamente das informações apreendidas de modo primário a partir dos fenômenos. Posto isso, evidencia-se que sensibilidade e entendimento não são capacidades antagônicas e refratárias entre si, mas complementares: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”⁷, de modo que o desígnio kantiano corresponde tanto à possibilidade de aplicar os conceitos gerados pelo entendimento aos objetos antes intuídos pela sensibilidade, como a de tornar as intuições desta faculdade compreensíveis pelos conceitos pensados após a experiência. Ora, este cerceamento do rigor científico ao âmbito fenomênico implica necessariamente que a coisa em si mesma – ou seja,

tratada na *Crítica da Razão Pura* como propedêutica, “uma espécie de vestibulo das ciências”. *Crítica da Razão Pura*, Prefácio à segunda edição, p. 9-10.

⁶ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Prefácio da primeira edição, p. 30.

⁷ *Idem*, p. 114.

tal como ela é para além de toda e qualquer relação imediata estabelecida entre sujeito e objeto por vias sensitivas – queda incognoscível e desconhecida para nós. Por mais que possamos elaborar inúmeros pensamentos e emitir os mais diversos juízos acerca da liberdade, da alma e de Deus, todos eles carecerão sempre de objetividade e não poderão pautar a construção de um conhecimento alicerçado em solo firme. Porém, o veredicto da *Crítica da Razão Pura* não equipara a incognoscibilidade da coisa em si à sua inexistência ou completa supressão: aquilo que é alijado sem ressalvas do plano teórico é em seguida exportado no sistema kantiano para o plano prático, isto é, para o reino instável das ações humanas. Malgrado a tese de que Deus é um conceito que, por ser produzido pelo entendimento sem o estímulo de qualquer conteúdo intuitivo prévio, não pode ser jamais por nós conhecido, esse mesmo Deus é alçado na reflexão moral de Kant ao patamar de ideia regulativa para nossas condutas em geral, de postulado necessário da razão quando analisada com vistas à fundamentação de uma ética possível. Como somos marcados pela dissonância constante entre uma vontade irrestrita, que nos impele no mais das vezes a móveis materiais e contingentes, e uma razão finita, que oferece um princípio ético-normativo formal e universal para nossos atos, é mister que pressuponhamos e salvaguardemos um ser cuja plenitude aponte para a compatibilidade instantânea entre uma vontade e uma razão de igual modo infinitas, submetendo aquela a esta em posturas invariável e sumamente morais – a cada vez que Deus age, sem uma única exceção sequer, Ele o faz de maneira plena, bondosa, adequada, devida, justa e perfeita. Por ora, o que nos interessa neste deslocamento da noção de *em si* do epistemológico para o prático é a concepção de que a descoberta dos limites da razão não foi então suficiente para deflagrar uma crise drástica da transcendência, assim como uma problematização radical da própria condição humana em um mundo fenomênico talvez fechado em si mesmo. O problema da finitude estava ainda articulado com as fronteiras de nossa razão e suas insuficiências teóricas enquanto faculdade perscrutadora do real, e não na fragilidade que é a nossa em face do tempo que existencialmente nos constitui em todos os nossos caracteres ontológicos. Pensar a finitude do ente que nós somos é justamente o intuito desta pesquisa, pois identificamos as possibilidades abertas por nossa temporalidade singular como condicionadoras da mobilização de estruturas historicamente sedimentadas no mundo fático em que estamos jogados e, portanto, do próprio gesto filosófico genuíno.

Sendo assim, o primeiro capítulo da presente dissertação será inteiramente dedicado à explicitação da morte de Deus, tal como declarada por Friedrich Nietzsche em sua dimensão histórico-imperativa, visto que com ela o pensador alemão pretende levar às últimas

consequências uma crítica ferrenha à manutenção da coisa em si enquanto postulado necessário para a ordem do todo – um golpe de martelo que ajuda a definir os rumos de nosso tempo ao asseverar a derrocada da metafísica clássica, a qual pretende haurir sua consistência ontológica de um suprassensível já carente de força conformadora. Em seguida, apresentaremos o alvorecer da hermenêutica de Wilhelm Dilthey, que insere o humano sem quaisquer mediações em seu horizonte histórico e pensa a imprescindível reconstrução da base compreensiva comum a todos que partilham uma mesma época, e da fenomenologia de Edmund Husserl, responsável por uma revolução na filosofia da consciência ao descrever o fluxo intencional de nossos fenômenos internos a partir da assunção de uma postura antinatural que orienta cada uma das linhas deste estudo. Conquanto sejam determinantes em suas respectivas frentes, essas duas escolas não conseguem por si só esgotar uma série de dilemas hodiernos: embora Dilthey exponha com precisão o nexos vital já sempre estabelecido entre nós e as cosmovisões que de pronto herdamos, debitárias do espírito do tempo, ele não é capaz de dar conta dos acontecimentos que propiciam e levam a termo as transformações histórico-mundanas dos horizontes compreensivos em geral; no concernente a Husserl, suas obras certamente representam um divisor de águas graças ao método suspensivo que desvela a estrutura da intencionalidade onde antes só se via o empírico ou o derivado, mas toda a terminologia por ele eleita a fim de elucidar tais relações originárias subestima ainda o peso da historicidade conceitual e os compromissos hipostasiantes que ela implicitamente carrega consigo. Portanto, no capítulo derradeiro, procuraremos enfim expor como Martin Heidegger conjuga a hermenêutica diltheyana e a fenomenologia husserliana em *Ser e Tempo*, obra paradigmática do século XX, descrevendo a existência como a dinâmica intencional de um ente negativo que, após a conquista possível de uma afinação específica com seu horizonte mundano e de um modo de ser próprio que suspende a cotidianidade, torna-se capaz de agir de maneira destrutiva em relação aos preconceitos historicamente cristalizados que determinam sua facticidade e orientam a gama de todos os seus comportamentos medianos. Buscaremos, alfim, a origem singular de todo filosofar na fragilidade de nosso finito existir.

1 A MORTE DEUS ENQUANTO MARCO PARA A GÊNESE DE UM PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO AFINADO COM SEU PRÓPRIO TEMPO

O que conto é a história dos próximos duzentos anos. Descrevo o que está por vir, o que não pode mais se dar de outra forma: *a ascensão do niilismo*. Esta história já pode ser contada agora: pois a necessidade mesma está aqui em obra. Este futuro fala já em cem sinais, este destino anuncia-se por toda parte; para esta música do futuro todos os ouvidos estão aguçados. Toda a nossa cultura europeia movimentase há muito em uma torturante tensão que cresce década a década, como em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma corrente que quer chegar ao fim, que já não lança os sentidos sobre si, que tem medo de lançar os sentidos sobre si. (Nietzsche, Friedrich, fragmento póstumo, novembro de 1887 – março de 1888)⁸

1.1 A motivação moral do pensamento metafísico tradicional

A filosofia contemporânea é marcada pela instauração de uma crise fundamental. No seio de nossa época, as vias outrora eleitas como as mais seguras para a descoberta da verdade já surgem invariavelmente a partir de um descompasso frente a inúmeros questionamentos que clamam por respostas, escancarando a insuficiência das reflexões canônicas que compõem o escopo de um modelo metafísico há muito claudicante. Tal afirmação, longe de ser arbitrária, deriva da falência de um projeto que se confunde com a origem mesma da metafísica tradicional e que finalmente se deparou com as consequências derradeiras de suas aporias no fim do século XIX. Com efeito, esse panorama crítico passou a exigir de todo e qualquer gesto meditativo ulterior uma tomada de posição decisiva no que concerne ao estatuto atual do acontecimento filosófico, de sorte que – como acompanharemos ao longo das páginas por vir – pensar em sintonia com os dilemas da contemporaneidade exige, acima de tudo, um confronto com a negatividade e toda a gama de temas por ela liberados enquanto elementos estruturadores de nossa existência. A pedra de toque para uma obra contemporânea se tornar arauto dos conflitos genuínos de seu tempo consiste, pois, no reconhecimento da decadência de um paradigma milenar de estruturação da totalidade e no embate franco com os impasses oriundos da crise supracitada. Sendo assim, um empenho dessa ordem precisa carregar consigo a tentativa de fazer da filosofia um saber comprometido com critérios distintos daqueles estabelecidos pelo pensamento metafísico sedimentado – cuja alvorada remonta aos gregos antigos e que, enfim, chegou ao seu ocaso no horizonte atribulado da

⁸ Friedrich Nietzsche, fragmento póstumo, novembro 1887 – março 1888, 11 (41), *apud* Marco Antonio Casanova, *O ponto máximo de integração ou “O que pode o corpo?”*, in Daniel Lins; Sylvio Gadelha. (Org.). *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo?*, p. 150.

Modernidade tardia. Mas, afinal, qual seria essa crise fundamental da qual não devemos hoje nos esquivar? Por que tergiversar diante dela representa o risco de condenar a filosofia à reprodução infrutífera de discursos extemporâneos? O que nos permite dizer que tal crise foi gerada pelo próprio esgotamento natural da tradição filosófica, e não por fatores extrínsecos a esta última? Identificadas as causas e etapas que conduziram à ruína paulatina dos pilares metafísicos de antanho, será ainda possível para a filosofia vislumbrar uma nova aurora que a ela garanta um posto legítimo no âmbito científico de nossos dias? Para começar a responder tais indagações, é preciso antes de mais nada dar um breve passo para trás e analisar os textos preditivos de Friedrich Nietzsche, uma vez que a morte de Deus – uma das sentenças máximas encontradas nas páginas do pensador alemão – encerra em si um diagnóstico primevo a respeito da infertilidade do arcabouço metafísico ora em xeque, algo que permite tratá-la como um ponto de partida viável para muitos dos tópicos que viriam a caracterizar as investigações filosóficas posteriores. Em um fragmento póstumo do início de 1888, ao esquematizar brevemente os primeiros capítulos de uma vindoura obra cujo intuito seria o de expor a sua tese primordial, *A vontade de poder*, Nietzsche acena com a seguinte chave de leitura para a tradição contra a qual se ergueu:

Primeiro livro

Que valores estiveram em cima até aqui.

1) Moral como valor supremo, em todas as fases da filosofia (mesmo junto aos cétricos).

Resultado: esse mundo não presta para nada, precisa haver um “mundo verdadeiro”.

2) O que determina aqui, propriamente, o valor supremo? O que é propriamente a moral? O instinto da decadência são os esgotados e deserdados que se vingam dessa maneira e que fazem os senhores...

Comprovação histórica: os filósofos sempre decadentes, sempre a serviço de religiões niilistas.

3) O instinto da decadência, que entra em cena como vontade de poder. Apresentação de seu sistema dos meios: absoluta imoralidade dos meios.

Visão conjunta: os valores supremos até aqui são um caso especial da vontade de poder; a moral mesma é um caso especial da imoralidade.⁹

Em primeiro lugar, é imprescindível ressaltar que a filosofia nietzschiana identifica no impulso metafísico original um juízo de valor sub-reptício que perpassaria desde então todos os padrões tradicionais acerca do real. Dito de modo lacônico: segundo o autor de *Zaratustra*, a metafísica nasce e se perpetua imbuída de um julgamento essencialmente moral. Isto não

⁹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*, 14 (137), pp. 289-290.

significa afirmar que ela se vale de determinados valores que orientariam as ações particulares dos homens no interior de suas respectivas culturas e posições ao longo da história, mas sim que ela está ligada de modo umbilical à distinção cara a todo e qualquer sistema moral entre *ser* e *dever-ser*, entre o modo como as coisas faticamente se constituem e o modo prescritivo segundo o qual deveriam se constituir. Essa dicotomia torna-se inegociável em termos práticos porquanto as avaliações dos nossos comportamentos em geral necessitam de uma medida criteriosa a partir da qual podemos apreciar uma série de atos como bons e justos em detrimento de outros tantos considerados como maus e iníquos. No entanto, uma tal medida só pode ser aceita como instância regulativa absoluta se a proveniência de seus parâmetros não for o campo contingente no qual inevitavelmente atuamos, e sim um espaço ideal capaz de fornecer normas *a priori* que, justamente por isso, surge como condição de possibilidade para a diferenciação ontológica entre os conceitos de bem e mal. Logo, a formulação de princípios referenciais que pautariam nossas posturas em meio às mais diversas situações depende necessariamente do dito corte entre as esferas *a posteriori* – na qual de fato concretizamos nossos atos circunstanciais – e *a priori* – associada àquilo que é devido em função de sua constituição apartada da superfície corruptível deste mundo. Ora, tão evidente quanto a natureza indispensável da bifurcação moral entre regiões ontologicamente antipodais é o fato de que a dimensão *a priori*, ao vir à tona como a condicionadora de preceitos estáveis e judiciosos para nossas ações, possui uma prerrogativa sobre o segundo extremo que a torna desde o início apreciável em si mesma. Em outras palavras, a forma como deveríamos agir idealmente nos horizontes de realização de nossas experiências nutre assim uma primazia diante do modo de ser desordenado de nossos comportamentos efetivos. O que Nietzsche faz não é outra coisa senão chamar a atenção para um procedimento congênere que determina o desabrochar do pensamento metafísico: a cisão capital que caracteriza o núcleo da moralidade é, pois, análoga àquela que atua como motor primeiro da tradição filosófica no Ocidente. Tal asserção indica que, em sua origem, o projeto metafísico não apenas operou com a ruptura da totalidade em dois âmbitos distintos quanto às suas configurações ontológicas, como elegeu ainda um deles como o critério supremo que legava de imediato ao pólo oposto a mácula de um domínio marcado por precariedade e instabilidade. Segundo Nietzsche, portanto, a realidade passava a ser dividida entre mundo verdadeiro e mundo aparente¹⁰, e isso não por

¹⁰ Uma passagem fundamental para entendermos a leitura nietzschiana da tradição se encontra ao cabo do livro VI do diálogo platônico *A República*, estendendo-se até a abertura do livro seguinte. Nela, Platão desenvolve a tese acerca de dois mundos constitutivamente dessemelhantes que se articulam graças ao ente de caráter dual que é o homem. Isso fica claro a partir da elucidação feita pelo filósofo grego de um tema que passaria a atravessar a

um empenho desinteressado e puro a fim de conhecer as estruturas últimas da totalidade, mas antes pelo estabelecimento de uma rota de fuga possível frente àquilo que em última análise as determina de modo radical: a lógica corrosiva e irrefreável do devir¹¹. “Resultado: esse mundo não presta para nada, precisa haver um ‘mundo verdadeiro’”: eis o epítome da tradição metafísica. Ao contrário de se expor abertamente para a dinâmica originária dos fenômenos e investigar a possibilidade de a verdade encontrar morada no próprio horizonte mundano de constituição das aparências, o projeto metafísico desde seu início atribuiu ao devir o caráter de um entrave a ser superado em prol de um outro espaço apartado por completo de sua atuação cáustica¹². Em poucas palavras, a metafísica se configura em última instância como uma reação negativa perante a lógica regente dos acontecimentos terrenos em geral, de tal modo que ela traz consigo um anseio por correção e controle daqueles – o que a faz voltar seus esforços na direção de um mundo verdadeiro alheio às relações pretensamente ilusórias do mundo empírico no qual existimos. Não se pretende com isso denunciar uma atitude “obliqua e dissimulada” dos representantes dessa concepção e acusá-los por alguma pusilanimidade dolosa, mas de revelar que a produção poética de um espaço transcendente pelos homens trabalha sempre com um pressuposto velado e que permanecia não tematizado pela filosofia: o de que este mundo aparente jamais possuiria em si mesmo uma suficiência ontológica que o autossustentasse e, conseqüentemente, requisitaria a existência de uma esfera suprassensível capaz de nele inserir um sentido último para a integralidade da vida.

tradição filosófica como um todo: a diferenciação entre as formas de conhecimento que dizem respeito, por um lado, à percepção sensível e, por outro, ao pensamento enquanto tal.

¹¹ Quanto aos principais estágios históricos que delimitam a gênese, o desenvolvimento, as sedimentações, apropriações e, claro, a falência dessa cisão metafísica combatida por Nietzsche, conferir o capítulo 3, §15, “Da história de um erro”, presente na segunda parte do livro de Marco Antonio Casanova intitulado *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*, p. 170-190. Elegendo como referência o aforismo nietzschiano “Como o ‘mundo verdadeiro’ por fim se torna fábula. História de um erro.”, que integra a obra *O crepúsculo dos ídolos*, Casanova esquadrinha cada um dos tópicos expostos pelo autor alemão e que servem como fio condutor para sua perspectiva de suspeição extrema frente à tradição: o advento do paradigma socrático-platônico na Grécia Antiga, a concepção do mundo verdadeiro enquanto norte excelso para nossa existência finita compreendida pela doutrina cristã, o caráter incognoscível do mundo noumênico e sua função imperativa no interior da filosofia prática de Kant e, por fim, o desembocar dos passos precedentes na corrente positivista à qual Nietzsche se opunha com veemência.

¹² Cf. “Onde reconheço meus iguais”, in *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*, 16 (32), p. 441-442, fragmento escrito entre o início do ano e o verão de 1888, no qual Nietzsche propõe uma filosofia experimental que consiste justamente na assunção do devir como constituidor pleno do real e na tentativa de compatibilizá-lo com configurações positivas na existência, sem contudo recorrer a quaisquer artifícios transcendentais para tanto. Não fugir do maior dos problemas que a nós jamais se impôs, mas encará-lo frontalmente sem temer conduzi-lo às suas últimas conseqüências, ainda que estas se mostrem eventualmente fatídicas e impiedosas: é essa a função da filosofia nietzschiana.

1.2 O despontar do niilismo como determinação última da totalidade

Tendo em vista que a compreensão dessa tese central da obra nietzschiana apresenta uma ressonância de fundo com o fenômeno do niilismo, examinemos agora uma passagem de um fragmento póstumo datado entre novembro de 1887 e março de 1888, no qual o filósofo nos oferece elementos suficientes para uma tematização mais profunda da crise aqui em jogo:

O niilismo como estado psicológico tem ainda uma *terceira e derradeira* forma. Dadas essas duas *intelecções*, a de que com o devir nada é obtido e a de que não vigora por debaixo de todo devir nenhuma grande unidade, na qual o singular pudesse submergir completamente como em um elemento de um valor supremo: então ainda resta como *refúgio* condenar todo o mundo do devir como uma ilusão e inventar um mundo que se encontra para além desse mundo do devir, um mundo *verdadeiro*. Contudo, logo que o homem descobre como esse mundo só ganhou espaço por necessidades psicológicas e como ele não tinha razão alguma para tanto, surge a última forma do niilismo, que encerra em si mesma a *descrença em um mundo metafísico* – que se proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*. Sob esse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como a *única* realidade, proíbe-se todo tipo de atalhos para trasmundos e falsas divindades – *mas não se suporta esse mundo que já não se quer negar...*

– O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alcançado, quando se compreendeu que o caráter conjunto da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “*meta*”, nem com o conceito de “*unidade*”, nem com o conceito de “*verdade*”. Nada é obtido e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecimento: o caráter do acontecimento não é “*verdadeiro*”, é *falso*..., não se tem mais simplesmente nenhuma razão para tentar se convencer de um mundo verdadeiro...

Em suma: as categorias “*meta*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos inserido um valor no mundo, foram *retiradas* uma vez mais por nós – e agora o mundo parece *sem valor*...¹³

Ao contrário do que uma leitura mais apressada poderia supor, quando Nietzsche trata o niilismo enquanto estado psicológico no fragmento acima, ele não o faz por relacioná-lo aos estudos de um saber parcial que, neste caso específico, seria por óbvio a psicologia. A noção empregada pelo autor vai muito além de uma mera análise restrita levada a termo por uma ciência localizada e atinge inteiramente o coração do real, na medida em que está em verdade associada ao termo grego *psyché*, que representa o sopro vital que transpassa as configurações do mundo. Por conseguinte, considerar o niilismo como estado psicológico nos moldes propostos equivale a incuti-lo no âmago mesmo da vida, de maneira que agora esse fenômeno se concretiza como o traço fundamental da própria totalidade. Quanto a essa avaliação,

¹³ Friedrich Nietzsche, “Crítica do niilismo”, in *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*, 11 (99), p. 36-38.

Nietzsche reconhece três estágios principais até a culminação do processo que introduz o niilismo no cerne do real, embora na passagem acima os dois iniciais já apareçam formulados de acordo com suas respectivas e inquietantes máximas, a saber: “com o devir nada é obtido” e “não vigora por debaixo de todo devir nenhuma grande unidade, na qual o singular pudesse submergir completamente como em um elemento de um valor supremo”. Mas o que significam essas constatações? De que modo elas contribuem para a consumação do passo derradeiro ao qual se atém o excerto citado? Por que o niilismo se assoma como um acontecimento incontornável após a assunção do conteúdo significativo de cada uma delas? Ao afirmar que “com o devir nada é obtido”, admite-se como preceito a supressão completa de toda e qualquer meta (*télos*) que poderia coordenar sua lógica ininterrupta, assim como tampouco é cabível conceber um desenvolvimento gradual rumo a algum ideal regulativo a ser atingido em nome de um plano natural oculto. É próprio do devir levar a cabo o seu movimento de corrosão, e isso sem obedecer a qualquer dinâmica que não seja a dissolução mesma das configurações atuais de vida: “quando róí, róí; roer é o seu ofício”¹⁴. Por sua vez, a segunda sentença elimina por completo a pretensa atuação de alguma “grande unidade” sob o devir – uma substância orgânica subjacente ou instância previamente constituída – que poderia escapar de seu fluxo e assim conformar ou sistematizar de alguma maneira tudo o que ocorre de circunstancial na realidade. Somados, esses dois estágios nos confrontam com um mundo marcado pela ausência drástica de um sentido que o preencha e o torne desejável, assim como descarta a existência de quaisquer formas de “domínio e de administração supremas”¹⁵ capazes de subjugar e organizar a força do devir enquanto cerne da vida enquanto tal. Não obstante, resta ainda a definitiva inclinação escapista frisada por Nietzsche: “condenar todo o mundo do devir como uma ilusão e inventar um mundo que se encontra para além desse mundo do devir, um mundo *verdadeiro*”. Jaz aqui o apelo à produção poética de um mundo metaempírico contraposto à incongruência deste horizonte ao qual estamos sensivelmente articulados, apelo esse motivado não por uma empresa epistemológica sincera

¹⁴ Machado de Assis. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, capítulo XXIII: “Triste, mas curto”, p. 93. Com essas palavras a personagem central da obra-prima machadiana descreve a ação crua e sem misericórdia do cancro que vitimou sua genitora, absolutamente insensível em face das “virtudes do sujeito”: mãe carinhosa, esposa imaculada, mulher de alma cândida. O próprio romance pode ser lido como a narrativa de um indivíduo que, ao deparar-se reiteradamente com o curso deveniente de um mundo cada vez mais desnudo em sua constituição desprovida de necessidade, considera-se por fim vingado de uma Natureza que é simultaneamente mãe e inimiga ao morrer sem transmitir a nenhuma criatura o “legado de nossa miséria”: a existência gratuita em meio a um horizonte em si mesmo contraditório e carente de metas últimas. A inimizade da Natureza em relação ao humano por ela mesma concebido, inclusive, “não mata; é sobretudo pela vida que se afirma”, declaração reveladora sucedida pelo esclarecimento lapidar “Vives; não quero outro flagelo”. Cf. o diálogo travado entre um delirante Brás Cubas e a Natureza que a ele se manifesta no capítulo VII, “O delírio”, p. 51-58.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, “Crítica do niilismo”, in *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*, 11 (99), p. 37.

e imparcial, mas antes por um julgamento que não se contenta com o inexorável caráter soberano do devir – algo que aflige o homem e lhe impõe sofrimento por inviabilizar de modo radical o asseguramento de perspectivas que visam à sua segurança e gerência de sua própria sorte. A reboque da pressuposição da existência do trasmundo, a cisão entre dois âmbitos ontologicamente diversos traz consigo os pares dicotômicos que se sedimentariam no interior da tradição filosófica como estruturas basilares de suas pesquisas: ser e dever-ser, verdade e aparência, necessidade e contingência, coisa em si e fenômeno – sempre com a outorga de um privilégio aos primeiros elementos em relação aos segundos. Ocorre que essa divisão seria passível de legitimidade apenas se nos fosse possível encontrar um acesso descontaminado às coisas em geral quando consideradas em sua determinação essencial para além de suas relações fenomênicas conosco. Tal acesso, entretanto, é impossível, visto que nossa constituição sensível nos vincula incontornavelmente a este mundo do qual se quer a princípio escapar e, com isso, arruína o tão almejado desprendimento metafísico. Dito de modo expresso: nós não podemos jamais contornar a fenomenalidade intrínseca à nossa interação com os entes que vêm ao nosso encontro, uma condição que pouco a pouco passa a ser experimentada até o mundo verdadeiro enfim vir à tona em seu caráter de fábula. Em meio à conjuntura privilegiada vivida por Nietzsche, temos, portanto, o solo propício para o enraizamento decisivo do niilismo como estado psicológico, como traço fundamental da totalidade: “Contudo, logo que o homem descobre como esse mundo só ganhou espaço por necessidades psicológicas e como ele não tinha razão alguma para tanto, surge a última forma do niilismo, que encerra em si mesma a *descrença em um mundo metafísico* – que se proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*. Sob esse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como a *única* realidade, proíbe-se todo tipo de atalhos para trasmundos e falsas divindades – *mas não se suporta esse mundo que já não se quer negar...*”.

1.3 “Deus está morto”: o imperativo histórico que decreta a falência dos pressupostos dicotômicos da metafísica

Acompanhamos até aqui os passos identificados por Nietzsche como os desencadeadores da crise que instituiu o niilismo enquanto determinação última da totalidade à sua época. Reconstruindo-os de maneira breve, temos: 1) a origem da metafísica, marcada por uma avaliação moral que cinde a realidade em duas esferas distintas e adota sub-repticiamente o pólo metaempírico enquanto desejável em si mesmo; 2) por consequência, o

mundo devenida no qual existimos passa a ser considerado como ilusório, imperfeito e ontologicamente insuficiente; 3) a tradição filosófica se sedimenta a partir da operacionalização desses pressupostos, tentando empreender uma saída contínua do fenomênico rumo ao suprassensível, mas paulatinamente seus esforços para a elaboração de uma via metodológica compatível com a essência pura do mundo verdadeiro fracassam; 4) as noções de meta e de unidade substancial imanente ou subjacente ao mundo perdem a força que angariaram ao longo dos séculos e o devir agora emerge sem que haja mais rédeas disponíveis para tentar domá-lo; 5) a impossibilidade de recorrer a quaisquer subterfúgios transcendentais obriga o ser humano a finalmente encarar de frente a dinâmica de eterna constituição e dissolução da aparência, o que revela então a instabilidade do mundo sensível em sua máxima abrangência. Disso sucede, por fim, a instauração do niilismo: uma vez que a realidade já não pode mais se sustentar mediante os padrões dicotômicos da metafísica e está submetida ao perpétuo vir-a-ser como princípio determinante de todas as suas relações contingentes, resta o quadro no qual este mundo esvazia-se de sentido e torna-se alvo de uma desvalorização sem precedentes. É justamente em articulação com o declínio das pretensões metafísicas e com a ascensão do niilismo que Nietzsche dá voz aos acontecimentos primordiais de seu tempo e, assim, torna-se um fecundo ponto de confluência para os dilemas da contemporaneidade ao declarar de modo categórico a morte de Deus. Mas é lícito perguntar: qual é afinal o conteúdo significativo dessa expressão? Em que medida ela não se reduz a apenas mais uma perspectiva individual entre tantas outras já superadas ao longo da história do pensamento? O que autoriza Nietzsche a decretar a morte de Deus sem recair em um brado desatinado e facilmente refutável pelos seus contendores? Tais dúvidas nos impelem a investigar o horizonte de sentido próprio a um dos aforismos mais importantes de toda a sua obra, presente em *A gaia ciência* e intitulado “O homem desvairado”¹⁶:

“O homem desvairado. – Vós não ouvistes falar daquele homem desvairado que em plena manhã luminosa acendeu um candeeiro, correu até a praça e gritou

¹⁶ No original, *Der tolle Mensch*. Acompanhamos a tradução de Marco Antonio Casanova por preferirmos igualmente “desvairado” a “louco” para o termo *tolle*, dado que o que está em jogo na cena composta pelo filósofo alemão certamente não é a perda de sanidade da personagem em questão ao se dar conta da morte de Deus (em verdade, o seu comportamento insólito é o único que em alguma medida revela lucidez diante desse acontecimento), mas sim a privação de todos os pontos referenciais que antes ofereciam rotas possíveis para serem existencialmente trilhadas sem lastros de cinismo ou desfaçatez. Com efeito, o desvario – oriundo da completa falta de orientação que o episódio provoca àquele que de fato o compreendeu – corresponde à implicação mais sincera após o deicídio e passa longe de algo assim como um assomo de loucura. Cf. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*, p. 190-191.

ininterruptamente: ‘Estou procurando por Deus! Estou procurando por Deus!’ – À medida que lá se encontravam muitos dos que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele se perdeu? – dizia um. Ou será que ele está se mantendo escondido? Será que ele tem medo de nós? Ele foi de navio? Passear? – assim eles gritavam e riam em confusão. O homem desvairado saltou para o meio deles e atravessou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, ele falou, ‘gostaria de vos dizer! *Nós O matamos* – vós e eu! Nós todos somos assassinos! Mas como fizemos isto? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? O que fizemos ao arrebatar os correntes que prendiam esta terra ao seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos? Afastados de todo sol? Não caímos continuamente? E para trás, para os lados, para a frente, para todos os lados? Há ainda um alto e um baixo? Não erramos como que por um nada infinito? Não nos envolve o sopro do espaço vazio? Não está mais frio? Não advém sempre novamente a noite e mais noite? Não precisamos acender os candeeiros pela manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão enterrando Deus? Ainda não sentimos o cheiro da putrefação de Deus? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus permanece morto! E nós O matamos! Como nos consolamos, os assassinos dentre todos os assassinos? O mais sagrado e poderoso que o mundo até aqui possuía sangrou sob nossas facas – quem é capaz de limpar este sangue de nós? Com que água poderíamos nos purificar? Que festejos de expiação, que jogos sagrados não precisaremos inventar? A grandeza deste ato não é grande demais para nós? Nós mesmos não precisamos nos tornar deuses para que venhamos a aparecer como apenas dignos deste ato? Nunca houve um ato mais grandioso – e quem quer que nasça depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui!’. O homem desvairado silenciou neste momento e olhou novamente para os seus ouvintes: também eles se encontravam em silêncio e olhavam com estranhamento para ele. Finalmente, ele lançou seu candeeiro ao chão, de modo que este se partiu e apagou. ‘Eu cheguei cedo demais’, disse ele então, ‘ainda não estou em sintonia com o tempo. Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e perambulando – ele ainda não penetrou nos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, atos precisam de tempo, mesmo depois de terem sido praticados, para serem vistos e ouvidos. Para os homens, este ato está mais distante do que o mais distante dos astros; e, porém, *elas o praticaram!*’ – Conta-se ainda que o homem desvairado adentrou no mesmo dia várias igrejas e entoou aí o seu *Requiem aeternam deo*. Acompanhado até a porta e questionado energicamente, ele retrucava sem parar apenas o seguinte: ‘O que são ainda afinal estas igrejas, senão túmulos e mausoléus de Deus?’”¹⁷

Na passagem acima, a morte de Deus aparece pela primeira vez na obra nietzschiana em meio à composição de uma cena cujas linhas gerais seriam retomadas anos mais tarde no prólogo de *Assim falou Zaratustra*. A imagem deveras pitoresca de um homem que não somente adentra a praça sob uma claridade quase meridiana portando um candeeiro, como em seguida interpela os transeuntes com questões estranhas àqueles imersos no ritmo cotidiano de suas vidas alude ao relato de Diógenes Laertio acerca do pensador grego a ele homônimo conhecido pelo epíteto de o Cínico¹⁸. Este teria sido visto vagando de dia pela *ágora* com um lampião em mãos à procura de um homem – não um homem específico cuja identidade seria

¹⁷ Friedrich Nietzsche, “O homem desvairado”, *A Gaia Ciência*, §125, *apud* Marco Antonio Casanova, *in O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*, pp. 190-191.

¹⁸ Diógenes Laertio, *Vida e obra dos filósofos ilustres*, Diógenes, o Cínico (41), p.162.

de antemão por ele conhecida, muito menos qualquer indivíduo ordinário que poderia servir como exemplar típico de nossa espécie como um todo. Diógenes, o Cínico procurava em verdade um homem que efetivasse em sua existência o caráter próprio à humanidade enquanto tal, uma busca que se mostrava vã ainda que realizada em um ambiente público plenamente alumado pelo sol e repleto de concidadãos. Isto porque o pensador enxergava diante de si um sem número de pessoas em seus trajetos regulares, mas paradoxalmente não via em nenhuma delas alguém digno de concretizar a essência mesma do humano. Não por acaso ele carregava desiludido seu lampião: em um cenário como este, a iluminação solar logo se tornara irrelevante, pois despejava seu fulgor sobre meros indivíduos opacos e em constante fuga de si mesmos – ou seja, ela revelava toda a superfície das coisas sem ao mesmo tempo mostrar aquilo que propriamente importava ao Cínico. Conclusão: Diógenes é esta figura peculiar em busca de algo que, ao senso dos demais, está presente para onde quer que se direcione o olhar, mas que no fundo já não se encontra genuinamente em parte alguma. Nem o brilho natural do sol nem a chama gerada pelo candeieiro eram capazes de alumbrar agora a face de um homem compatível com o procurado por Diógenes. Ora, a apropriação feita por Nietzsche da narrativa exposta é evidente, com a diferença considerável de que seu protagonista desvairado não está à procura de um homem, mas sim de Deus. Modula-se a circunstância; aprofunda-se o flagelo. No entanto, na medida em que o homem desvairado nietzschiano é vítima da galhofa dos que se encontravam na praça ao inquirir em frenesi pelo paradeiro de Deus, convém indagar: o que distingue a personagem central do aforismo de todos aqueles que já não creem em Deus e, sendo assim, zombam de suas declarações? Há alguma diferença entre proclamar estupefato a morte do mais perfeito Ser e receber esse anúncio penoso com escárnio e afetação? Se a resposta for positiva, o que afinal serve como crivo para separar uma postura da outra? Para esclarecer estas interrogações, é preciso compreender com rigor o que Nietzsche evidencia por meio do conceito de Deus. Em uma única palavra, podemos afirmar que o filósofo alemão formula a tese de que Deus equivale de modo preciso a um *pressuposto* atuante em toda a estruturação da totalidade até então, qual seja, a necessidade de cindi-la nos dois âmbitos ontologicamente distintos antes elucidados, já que este mundo no qual existimos seria em si mesmo inconsistente e precisaria apelar a uma outra instância perene e de constituição plena que o dotaria de sentido. Esta outra instância exógena, por seu turno, representa exatamente tudo aquilo que a tradição designou por meio do termo *Deus*. Em resumo, o ansiado mundo verdadeiro da metafísica encontra neste ser supremo e incorruptível a sua expressão absoluta: é ele o Criador que exprime a ideia do plano imutável capaz de preencher todas as lacunas

deste mundo aparente, onde vige a precariedade que por contraposição caracteriza o conjunto de suas criaturas finitas. Causa de si mesmo, figura inconcussa responsável pela criação do real mediante a ação de seu verbo divino e fundamento sempiterno que garante a conservação do todo na existência: instituídas as dicotomias que regulam os desdobramentos do pensamento tradicional, Deus emerge como aquele que sintetiza a região imaculada do Ser e sustenta o abismo da realidade metafísico-cristã graças ao poder a ele inerente de corrigir as imperfeições da matéria sensível. No que tange ao ser humano, todavia, o ingresso no mundo verdadeiro está condicionado desde sempre à adoção de todas as prescrições que acompanham esse pressuposto, o que envolve necessariamente a sua submissão aos ditames do trasmundo em busca da reconciliação com seu próprio criador e de sua póstera redenção. O problema é que, como vimos anteriormente, nossa constituição finita nos aprisiona de maneira inelutável em meio aos fenômenos em geral e impossibilita a consumação do sonho metafísico de acesso ao em si, algo que aos poucos passa a ser assimilado até gerar a implosão definitiva deste paradigma no conturbado final do século XIX. A morte de Deus, portanto, não é outra coisa senão o acontecimento insofismável que simboliza essa mesma implosão, assim como as figuras que compõem o aforismo crucial de *A gaia ciência* ilustram agora a assunção de condutas contrastantes diante dos escombros da metafísica. Vejamos em seus pormenores o significado dessa afirmação.

Com a insuficiência peremptória do fosso entre um mundo aparente que seria deficitário em seu íntimo e um mundo verdadeiro sempre estável, o resultante esvaziamento do suprasensível acaba por atingir em cheio a ideia que lhe oferecia conteúdo, a saber, Deus¹⁹. É este o evento-chave que deflagra a crise com a qual hoje temos de nos haver. A seu respeito, uma observação primordial precisa ser feita e retida em nossa análise: a sentença “Deus está morto!” não se restringe simplesmente a uma dimensão religiosa, visto que o ser ao qual remete se manifesta como aquele que, em sua amplitude, sintetiza o pressuposto de que este mundo é marcado por uma incompletude ontológica constitutiva, preenchida tão somente mediante a atuação de uma instância imutável capaz de suprir tal deficiência. É ele o símbolo do juízo valorativo que nos leva a censurar um horizonte regido pelo devir e nos curvamos diante da transcendência enquanto o bem derradeiro a ser alcançado. Com efeito, o

¹⁹ Cf. Friedrich Nietzsche, “Como o ‘mundo verdadeiro’ por fim se torna fábula. História de um erro.”, tópico 5, in *O Crepúsculo dos ídolos apud* Marco Antonio Casanova, *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*, p. 171: “O ‘mundo verdadeiro’: uma ideia que não serve mais para nada e que não é mais nem mesmo obrigatória. Uma inutilidade, uma ideia que se tornou supérflua, uma ideia *consequentemente* refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã, retorno do bom senso e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; barulheira infernal de todos os espíritos livres.)”.

que temos não é a ilustração de um mero conceito da filosofia de Nietzsche, algo como uma simples proclamação ateísta por parte de um pensador isolado que poderia ser ignorada de acordo com certos interesses particulares. Antes, os escritos nietzschianos dão voz à inexorabilidade de um imperativo histórico que assola o modo tradicional de estruturação da realidade e exige um posicionamento de todos aqueles que vivem sob seus efeitos. Decreta-se, pois, o fechamento do mundo: a esterilidade de toda e qualquer tentativa de conceber uma unidade subjacente capaz de fundamentá-lo e valorá-lo extrinsecamente, porquanto ele necessitaria de alicerces alhures em função de sua carência essencial. Tanto os descrentes da praça quanto o homem desvairado experimentam os produtos da morte de Deus, mas com eles se relacionam de modos diversos. Para os primeiros, a ausência de um ser onisciente que perscrutava até mesmo suas ações e pensamentos mais íntimos – julgando-os a seguir com o intuito de condená-los ou redimi-los de acordo com sua (des)obediência aos seus mandamentos – vem à tona como a celebrada conquista de suas alforrias. Os ateus podem agora finalmente erguer a pretensão de tornarem-se reguladores de si mesmos, pois já não precisam mais prestar contas a uma deidade superior que a todo o tempo os lembrava das mazelas de sua condição parca e finita. Não obstante, o homem desvairado claramente detecta algo de indecoroso nesse regozijo parvo, nesse prazer obtuso em assistir ao falecimento daquilo que de mais sublime existia no coração da realidade até então. De fato, os descrentes em Deus libertam-se em alguma medida da extinta autoridade de um ser perenal, mas permanecem estranhamente presos a ele a partir de uma lógica de negação: a despeito de se considerarem livres e disso se orgulharem, eles ainda reproduzem incessantemente as regras do cativeiro por serem incapazes de conceber um novo princípio de avaliação autônomo, operacionalizando o que podemos chamar de “Síndrome de Prudêncio” ao recorrermos a um profícuo exemplo literário²⁰. Em um célebre capítulo de *Assim falou Zaratustra* denominado “Do caminho do Criador”, encontramos um trecho paradigmático que reforça o exposto:

²⁰ Cf. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, capítulo LXVIII: “O vergalho”, pp. 158-159. Na obra machadiana, Prudêncio era um escravo que muito sofria com as brejeirices e caprichos maliciosos de Brás Cubas quando ambos eram crianças. Certa feita, Brás o avistou adulto e já liberto em uma praça, vergalhando um escravo que agora era de sua posse. Ao se dar conta do que se passava, o protagonista interviu e fez cessar o bizarro espetáculo, valendo-se do fato de que Prudêncio ainda era serviente àquele que um dia o explorou. Refletindo a respeito de um negro alforriado que açoita seu próprio cativo e ainda obedece a quem o fustigou no passado, Brás arremata: “Logo que meti mais dentro a faca do raciocínio achei-lhe um miolo gaiato, fino, e até profundo. Era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas, transmitindo-as a outro. Eu, em criança, montava-o, punha-lhe um freio na boca, e desancava-o sem compaixão; ele gemia e sofria. *Agora, porém, que era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhoado da antiga condição, agora é que ele se desbancava: comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as quantias que de mim recebera. Vejam as sutilezas do maroto! (grifo nosso)*”.

“Tu te denominas livre? Quero ouvir teu pensamento dominante e não que tu escapaste de um jugo. / Tu és um tal que *teve o direito* de escapar de um jugo? Há alguns homens que lançaram fora seu último valor ao abandonarem a sua servidão. / Livre de quê? Que importa isto a Zaratustra! Mas de modo límpido devem teus olhos informar-me: livre *para quê?*”²¹

Os descrentes da praça são justamente estes que se denominam livres *de* algo – do jugo de Deus, do âmbito suprassensível que exigia para si o posto de norteador de suas escassas existências –, mas, por confinarem-se em uma lida exclusivamente negativa com aquilo que consideravam como seus antigos grilhões, não são ainda livres *para* algo; distinção fundamental. Desse modo, os que zombam da perplexidade do homem desvairado não passam de escravos que, mesmo libertos, não sabem como proceder segundo uma nova e autêntica norma que transvalore os critérios de seu próprio horizonte de realização. Mergulhados em uma espécie de torpor ao deixarem para trás sua indesejada condição prévia, eles não compreendem que o sopro de liberdade propiciado pelo evento histórico da morte de Deus demanda uma reconfiguração plena da totalidade para que alguma superação seja enfim consumada. A descrença radical lhes parece uma vingança apta a solucionar os impasses de um mundo já destituído de orientações transcendentais, impedindo-lhes de constatar que no fundo ela se afigura como o último grande estorvo para a abertura de uma rota afirmativa exequível no interior de conjuntura crítica em que se encontram. Dito de outro modo, o abandono de uma crença e o provimento individual de sua rejeição nunca serão por si mesmos suficientes para a admissão de novos parâmetros que transvalorem a realidade enquanto tal. “O que são ainda afinal estas igrejas, senão túmulos e mausoléus de Deus?”: isto é, de que adianta apenas recusar o papel estruturador dos pilares tradicionais se, ao fazê-lo, ainda retém-se Deus como uma sombra que participa latentemente de todos os julgamentos enquanto figura negada? É aqui que destacamos em oposição o gesto que promove a sintonia do homem desvairado com o episódio decisivo em análise: o aquiescimento solitário ao fato de ele ser, como todos os seus contemporâneos, um dos assassinos de Deus. Ao invés de jactar-se em face da derrocada metafísica, o homem desvairado é tomado por um extremo desamparo por viver em um mundo desprovido de suportes e pontos cardeais, como tornam notórias as metáforas e imagens cunhadas por Nietzsche para referir-se com deferência tanto a Deus – “o mar”, “todo o horizonte”, “as correntes que prendiam esta terra ao seu sol”, “todo sol”, “o mais sagrado e poderoso que o mundo até aqui possuía” – quanto aos efeitos de sua morte –

²¹ Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, “Do caminho do Criador”, *apud* Marco Antonio Casanova, *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*, p. 196.

queda contínua, supressão de todos os elementos referenciais, errância por um “nada infinito” e por um “espaço vazio”, esfriamento e obscurecimento da existência, necessidade de “acender os candeeiros pela manhã” etc. Conclui-se que o aforismo §125 de *A gaia ciência* não se trata de uma exposição em tom apologético à morte de Deus, e sim de um discurso efusivo que clama pelo reconhecimento de um evento consumado – e, portanto, indiferente às nossas vontades pontuais – e pela necessidade de todo e qualquer ser humano assumir seu papel como autor do mais grandioso dentre os atos, como frisa o filósofo alemão. Eis a diferença entre os descrentes e o desvairado: todos eles são igualmente assassinos de Deus por viverem em uma época na qual os próprios desdobramentos da metafísica colapsaram a crença em instâncias extrínsecas a este mundo sensível, mas enquanto aqueles desconhecem ou ignoram as repercussões extraordinárias do feito que levaram a termo, este as confronta e delas tenta extrair um novo critério que justifique seu pertencimento a uma “história mais elevada do que toda história até aqui”. Em suma, temos o anúncio de um acontecimento irremissível às portas da contemporaneidade e, defronte a este, duas posturas antagônicas: de um lado, a incompreensão quanto à própria culpa nele envolvida, o alheamento e a dissonância histórica que marcam a atmosfera da praça; do outro, o assombro, a admissão como responsável e partícipe no episódio em apreço e a consecutiva afinação do desvairado com o diapasão filosófico de seu tempo. “Deus está morto! Deus permanece morto! E nós O matamos!”: queiramos ou não, este problema já sempre perpassa todos os nossos caminhos e define de maneira indelével a situação própria daqueles que existem sob a sombra dessa conjuntura. Desde então, cada um de nós nasce marcado pelo estigma de ser um dos assassinos daquilo que de mais divino havia na existência, pois o conteúdo desse ato colossal não se perde em um ponto indeterminado do passado, mas continua a ecoar aqui e agora em cada um dos modos de ser que o sucedem. Poder-se-ia presumir que a assolação do mundo verdadeiro emblematizado pelo conceito de Deus representaria a imposição de uma pena irremediável ao mundo aparente, pois este já não poderia mais contar com um sustentáculo externo que lhe ofereceria absolvição. Não é o que defende Nietzsche: em consonância com a supressão do em si, dissipa-se também o progresso poder estruturador atribuído ao padrão dicotômico da realidade metafísica, o que torna possível pensar este mundo a partir de uma chave unitária e promover a aparência de uma posição de desconfiança ao estatuto de tudo aquilo que verdadeiramente é:

“Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? Talvez o mundo aparente?... Mas não! *Junto com o mundo verdadeiro, suprimimos também o mundo aparente!*”

(Meio-dia; Instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto mais elevado da humanidade; *Incipit Zarathustra*).²²

A compreensão de que a filosofia precisa se ater de modo radical ao horizonte de manifestação das aparências e encarar a finitude que o caracteriza é decisiva para o prosseguimento de nosso texto. Contudo, não nos interessa no presente estudo um exame detido das soluções propostas por Nietzsche aos problemas acima detalhados – exame este que nos dirigiria ao consagrado binômio formado pelas noções de vontade de poder e eterno retorno do mesmo. O importante é termos em registro que a leitura acurada das aporias de sua época nos permite elegê-lo como um pensador substancial para a abordagem dos temas que perpassam a contemporaneidade. O diagnóstico da morte de Deus é aqui o nosso ponto de partida, mas é necessário que empreendamos agora novos passos capazes de ir além dos palmilhados por Nietzsche em sua bibliografia. Portanto, percorreremos a seguir os limites de duas grandes escolas filosóficas cujas investidas apontam para o enfrentamento das dificuldades impostas pela ruína dos modelos teóricos tradicionais, a saber: a hermenêutica e a fenomenologia. Ambas são filhas incontestes da crise intelectual do final do século XIX e, após empreenderem esforços paralelos em seus momentos seminais com as obras de autores revolucionários como Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl, tornar-se-iam finalmente consortes na derradeira hermenêutica fenomenológica engendrada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*. Vamos a elas.

²² Friedrich Nietzsche, “Como o ‘mundo verdadeiro’ por fim se torna fábula. História de um erro.”, tópico 6, in *O Crepúsculo dos ídolos apud* Marco Antonio Casanova, *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*, p. 171.

2 **CRISE E REVOLUÇÃO: O ADVENTO DA HERMEUNÊUTICA DILTHEYANA E DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA COMO RESGUARDADORAS DO ACONTECIMENTO FILOSÓFICO NA CONTEMPORANEIDADE**

2.1 **Idealismo ou realismo? Pois que surjam novos caminhos!: o caráter obsoleto do modelo teórico tradicional no fim do século XIX**

No primeiro capítulo, tivemos como objetivo determinar os elementos que, se por um lado agiram como mola propulsora do projeto metafísico em seu despontar com os gregos antigos, por outro o encaminhou até um beco sem saída no final do século XIX em função de seus próprios pressupostos aporéticos – dificuldade válida tanto para a perspectiva realista quanto para a idealista então predominantes. Em vista disso, vimos como a filosofia contemporânea nasce de uma crise de proporções inéditas que representa o esgotamento cabal do modelo tradicional de reflexão e análise da totalidade. Não uma crise localizada qualquer, que por sua natureza regional poderia ser contornada sem maiores dificuldades, mas sim um evento decisivo que acomete o modo mesmo como o gesto filosófico foi empreendido desde a sua gênese. Este acontecimento radical, que funda nossa época, não é outro senão o que Friedrich Nietzsche definiu de forma paradigmática como a morte de Deus, aqui pensada enquanto a impossibilidade histórica de operacionalizar as categorias metafísicas e de se movimentar em meio às insuficiências que acompanham de modo invariável as dicotomias sensível/suprassensível – essência/aparência. Destarte, encontramos-nos hoje sem escapatória: filosofar em sintonia com o nosso tempo requer necessariamente que assumamos esse episódio como nosso marco zero e nos exponhamos, enfim, às questões dele provenientes. Poucos tiveram tamanha clareza quanto a este quadro crítico como Martin Heidegger, motivo pelo qual nossa pesquisa se dedica à análise detida de *Ser e Tempo*, magno título do pensador alemão. Antes de nos debruçarmos em definitivo sobre a sua obra, contudo, torna-se necessário responder ainda a algumas interrogações que aparecem como que por si mesmas depois de decretado o imperativo do qual Nietzsche se fez porta-voz, a fim de evitarmos inconsistências e precipitações ao longo do exame vindouro: quais foram os impactos gerados por essa situação dramática nas obras imediatamente posteriores ao seu desencadeamento? É possível agora escapar das consequências drásticas que ela nos impôs? Se o for, que tipo de mudança passa a ser exigida para que o exercício filosófico preserve seu espaço autônomo de

realização? Tais indagações nos remetem de imediato para os textos de Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl – autor a quem Heidegger dedicou *Ser e Tempo* “em sinal de admiração e amizade”²³ –, e isso por dois motivos especiais: em primeiro lugar, porque seus projetos inovadores se confundem, respectivamente, com os nascimentos da hermenêutica e da fenomenologia enquanto posturas revolucionárias no cerne da filosofia, cujo intuito é fazer desta uma ciência rigorosa a partir da superação de seus dilemas internos e ora patentes; em segundo e não menos importante, temos o fato de que o pensamento heideggeriano veio a atingir em seguida seu status de referência incontestável graças justamente ao consórcio dessas duas grandes correntes em um programa filosófico sem precedentes e de abrangência ímpar.

Como vimos, o impasse com o qual temos de lidar envolve o diagnóstico de uma grave prostração que atingiu o modelo teórico tradicional nos umbrais da contemporaneidade, provocando a sua falência derradeira no que tange ao conhecimento de entidades eternas e universais. Uma vez assumido o pressuposto de que seria preciso escapar da arbitrariedade que vige em tudo aquilo que há de sensível e aparente mediante um primado concedido ao suprassensível, a tradição se apossou de uma alta promissória que haveria de cobrá-la um dia pelo corte ontológico que estabelecera e a fundamentava, o que por fim ocorreu após o fracasso sistemático de todas as tentativas clássicas para a delimitação de uma abordagem compatível com a dimensão *a priori* à qual se pretendia acessar. Tornava-se evidente que a defesa desse tipo de reflexão como a postura humana plena encerra em si dois caminhos igualmente hipostasiantes: se o universal é tratado a partir da tese idealista e encontra sua sede no psiquismo, surge o problema do mundo externo como ilusão ou “sonho coerente”²⁴ – sendo assim, nunca podemos ter certeza quanto à correspondência entre as determinações instituídas no interior da subjetividade e o próprio todo em função da ausência de um critério isento que os compatibilizasse; em contrapartida, na medida em que adotamos o universal como dado na realidade, deparamo-nos com a questão que aponta para a sua inevitável contaminação pela particularidade do nosso aparato cognitivo, culminando na impossibilidade de um acesso efetivo às estruturas totalizantes. Por conseguinte, o idealismo padece de um aprisionamento em espaços que, por consistentes que pareçam em alguma medida, podem não passar de ilusões dogmáticas que em nada equivalem ao mundo enquanto tal, ao passo que o realismo se vê frustrado pela inadequação entre nossa constituição empírica e as visadas

²³ Martin Heidegger. *Ser y tiempo*, p. 2. “A Edmund Husserl, en señal de veneración y amistad”.

²⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*. Tradução: José Gaos y Miguel García-Baró. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 58.

essências puras do conhecimento, que acabam sempre e uma vez mais por nós contaminadas. Diante deste panorama desfavorável, como a filosofia seria capaz de superar a aporia inerente ao modo de realização das teorias até então imperantes e, com isso, garantir um posto genuíno que evitasse a sua rendição às descobertas ônticas em curso ou, ainda, o deslocamento para a esfera da mera produção literária desprovida de verdade? Ora, na medida em que o problema encontra morada no próprio modelo norteador da reflexão filosófica – sendo, portanto, intrínseco ao caminhar da tradição –, a resposta que buscamos deve nos direcionar para correntes de pensamento que venham à luz perfilhando como princípio norteador a superação dos programas sedimentados de investigação do real. À questão “Idealismo ou realismo?” em voga, portanto, elas replicam: “Pois que ambos sejam superados! Que a filosofia aspire a novos caminhos!”. Surgem Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl; alçadas são a hermenêutica e a fenomenologia.

2.2 A hermenêutica de Wilhelm Dilthey: crítica à metodologia explicativa das ciências naturais e fundamentação das ciências humanas enquanto saberes compreensivos

A hermenêutica de Wilhelm Dilthey emerge sobretudo a partir de uma face específica da crise aqui examinada. Esta última não apenas comprometeu a legitimidade mesma do acontecimento filosófico na contemporaneidade como ocorreu em um período no qual as ciências naturais consumavam seu processo de autonomização em relação às ciências humanas. Mais do que isso: elas não somente se desgarraram por completo da filosofia, mas levantaram ainda a suspeição quanto ao fato de todo e qualquer esforço oriundo das ciências do espírito poder prosseguir sem se adequar aos métodos e critérios de validade do corpo científico em vigor. Sob essa perspectiva, a sobrevivência dos projetos filosóficos estaria condicionada ao reconhecimento de sua servidão aos conteúdos exógenos fornecidos pelas pesquisas empíricas, dado que o afã positivista por um conhecimento pautado pelo controle e pela previsibilidade dos fenômenos procurava desqualificar a filosofia – vista então como um terreno especulativo carregado de pretensões cognitivas duvidosas – ou restringi-la à epistemologia e à análise lógica da linguagem, um exercício que seria capaz de purificar o vocabulário público da ciência e de eliminar os pseudoproblemas advindos da falta de clareza que solaparia a metafísica (embora persista sempre a questão: será mesmo que a tarefa primordial da filosofia se esgota na estruturação lógica de enunciados e no encadeamento

formal de proposições?). Entretanto, na medida mesmo em que as ciências objetivas tendem a se isolar em seus respectivos campos ônticos de averiguação, elas acabam por comprometer a realização de um trabalho científico unificado e dotado de um norte comum que fosse irreduzível ao mero pragmatismo de seus processos particulares de pesquisa. O final do século XIX criava assim ensejo para um quadro imprudente no qual o predomínio das ciências empíricas produz a desconexão entre os fenômenos da vida e o horizonte histórico no interior do qual eles se mostram, sujeitando-nos a estudos que metodologicamente se tornam alheios à temporalidade do mundo e às questões mais caras ao espírito humano. Conquanto tais ciências pretendam substituir uma então vacilante filosofia no ofício de conduzir à verdade, elas no fundo devastam o aspecto globalizante que o gesto filosófico traz consigo e que era antes responsável pela coesão entre as inúmeras áreas do saber, além de serem incapazes de propor respostas às interrogações acerca do sentido mesmo de nossa existência. Ou seja, há na submissão às ciências empíricas um enfoque desmesurado nas sempre parciais descobertas ônticas em detrimento das investigações de cunho ontológico que são imprescindíveis para o ente que nós somos. Por consequência, toda a gama de procedimentos objetivos ora disponíveis ameaçam o obscurecimento do nexos vital no qual a própria ciência precisa fincar suas raízes mais originárias e com o qual deve manter uma relação umbilical a fim de gerar um conhecimento afinado com a historicidade de seu mundo. A hermenêutica diltheyana é fruto dessa conjuntura e, ao se insurgir contra as consequências danosas da citada autonominação das ciências naturais, caracteriza-se em verdade como uma fundamentação das ciências humanas e como uma crise da razão história. Acerca de tais consequências, Dilthey afirma em sua *Introdução às ciências humanas*:

“Nas ciências naturais, os sujeitos com os quais o pensamento articula necessariamente as predições por meio das quais todo conhecimento ocorre são elementos que só são conquistados hipoteticamente por meio de uma decomposição da realidade exterior, de uma destruição e de um esfacelamento das coisas. Nas ciências humanas, elas são unidades reais, dadas na experiência interna como fatos. A ciência natural constrói a matéria a partir de partículas elementares pequenas, não mais passíveis de nenhuma existência autônoma, que só permanecem pensáveis como componentes das moléculas; as unidades, que atuam umas sobre as outras no todo maravilhosamente entrelaçado da história e da sociedade, são indivíduos, todos psicofísicos, dos quais cada um é diverso do outro, dos quais cada um é um mundo. O mundo, porém, não é em parte alguma para além justamente da representação de um tal indivíduo. Essa imensidão de um todo psicofísico, no qual está contida finalmente a imensidão da natureza, pode ser elucidada a partir da análise do mundo representacional como o mundo no qual uma visão particular se constrói a partir de sensações e representações; em seguida, contudo, qualquer que seja a profusão de

elementos que a constitua, como um elemento entre a ligação e a cisão consciente das representações”.²⁵

A passagem citada possui elementos que nos permitem anunciar sem delongas a tese que serve como motriz para o pensamento diltheyano: a de que as ciências naturais são problematicamente explicativas e parciais, enquanto as ciências humanas se configuram na contracorrente como compreensivas e reconstrutivas. Esta oposição é essencial no panorama em que nos situamos, pois veremos como Dilthey faz de sua hermenêutica um empenho para reparar o caráter pernicioso da metodologia científica hegemônica em nosso tempo. Até aqui, esforçamo-nos para mostrar como a metafísica carrega desde sua origem as fracassadas pretensões de corrigir os traços materiais que constituem nosso mundo e de se colocar para além da historicidade inerente a todo conhecimento humano. Na esteira desse fracasso, contudo, as ciências naturais se arrogaram como as novas detentoras por excelência das regras para o estabelecimento da verdade, que por sua vez estaria agora condicionada à aplicação rigorosa dos padrões positivistas de investigação. Segundo Dilthey, entretanto, a saída para a crise do universal não pode ser jamais a redução do saber à dimensão procedimental dessas ciências fragmentárias; pelo contrário, a atribuição de um valor irrestrito às suas pesquisas abstrativas representa um risco permanente, visto que elas operam a partir de uma “decomposição da realidade exterior, de uma destruição e de um esfacelamento das coisas”. Ao estipular como norma a efetuação de um posicionamento espaço-temporal dos fenômenos a fim de interpelá-los frontalmente em busca dos princípios que regulam seu modo de ser, as ciências naturais levam a termo uma perigosa desarticulação entre o conhecimento dos entes e o horizonte mais amplo no interior do qual eles estão inseridos. Os efeitos advindos de seus recortes teórico-causais e dos modelos explicativos ulteriores por elas soerguidos não dão conta das redes relacionais complexas e muito mais abrangentes a partir das quais os entes se manifestam, uma vez que essas ciências obedecem a um paradigma que por princípio desintegra as estruturas hermenêuticas que atravessam os fenômenos como um todo. Com efeito, aquilo que à primeira vista poderia parecer uma resolução segura para o escopo científico contemporâneo é denunciado por Dilthey como um expediente em verdade altamente irresponsável e temerário: a autonomização das ciências naturais, embora travestida de solução para a crise, configura-se antes como um sintoma ainda mais profundo e delicado da grave situação a ser dirimida. Devido ao seu *modus operandi*, tais ciências se restringem a

²⁵ Wilhelm Dilthey, *Introdução às ciências humanas*, VIII, p. 42, Tradução de Marco Antonio Casanova, Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2010.

campos investigativos que provocam o indesejável divórcio entre os objetos de suas pesquisas regionais e os nexos histórico-materiais nos quais os mesmos se encontram, entre os fenômenos em geral e a vida mesma que os caracteriza. Neste contexto, as ciências humanas recobram a importância colocada sob suspeita após o esgotamento das teorias tradicionais em função de sua capacidade hermenêutica de reconstruir a base comum que oferece suporte à manifestação dos fenômenos em seus próprios horizontes originários. Em poucas palavras, se por um lado a parcialidade lógico-causal das ciências naturais cinge de modo irrefletido os objetos em análise de seu nexos vital, por outro, as ciências humanas realizam a imprescindível reconstituição dos alicerces compreensivos que são dizimados por suas coirmãs explicativas, resguardando a possibilidade de um conhecimento marcado pela integralidade dos fenômenos da vida na medida em que reconduz estes últimos ao âmbito propriamente dito de sua determinação. É fundamental esclarecer que o conceito de vida não possui aqui um alcance meramente biológico, algo que nomearia um determinado conjunto de funções orgânicas referentes à manutenção da existência dos seres e que seria assunto específico apenas de uma ou outra esfera do saber. Antes, vida designa na hermenêutica diltheyana o estatuto complexo que todo e qualquer fenômeno traz consigo, desde os componentes materiais e químico-físicos até mesmo os psíquicos, históricos, linguísticos e discursivos – “as unidades, que atuam umas sobre as outras no todo maravilhosamente entrelaçado da história e da sociedade, são indivíduos, todos psicofísicos, dos quais cada um é diverso do outro, dos quais cada um é um mundo”. Acerca do papel revivificante dos objetos desenvolvido por seu projeto em face dos resultados desmanteladores das ciências naturais, Dilthey afirma em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*:

“Nas ciências humanas realiza-se, então, a construção do mundo histórico. Com essa expressão figurada designo a conexão ideal na qual, estendendo-se sobre a base da vivência e da compreensão em uma série de níveis de realização, o saber objetivo do mundo histórico tem a sua existência”²⁶.

Após a percepção histórica de que as ambições metafísicas eram provenientes de uma quimera, a autonomização das ciências naturais e a sua promoção ao papel de reguladoras máximas da verdade pareciam vir à tona como uma alternativa consistente para solucionar a crise instaurada. Não obstante, Dilthey se situa entre aqueles que se opõem à pretensa legislação independente de um edifício científico que alija de seu arcabouço as ciências do

²⁶ Wilhelm Dilthey, *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, p. 36. Tradução de Marco Antonio Casanova, São Paulo: Editora UNESP, 2010.

espírito ou ao menos diminui o aspecto prioritário das mesmas para a geração do conhecimento. Sua tese não visa com isso ao envilecimento arbitrário das ciências empíricas, como se apartadas elas optassem voluntariamente por uma conduta inversa àquela que seria a mais adequada, mas sim à consideração de que elas não são capazes de proceder por conta própria sem desconsiderar o nexos vital dos fenômenos graças à sua própria essência circunscrita. Logo, o declínio do modelo teórico tradicional não justifica a exacerbação da metodologia científica cada vez mais contundente no final do século XIX; ao contrário, o projeto diltheyano procura mostrar como a submissão incondicional aos ditames das ciências naturais gera um cenário altamente prejudicial e, assim, exige uma atuação corretiva premente por parte das ciências humanas. Esta atuação corretiva, por seu turno, envolve três noções indissociáveis para obter êxito: vivência, expressão e compreensão – todas interligadas pelo conceito de vida enquanto o nexos psicofísico fundamental que articula a manifestação dos fenômenos em geral. Mas como podemos entender a interligação entre essa tríade hermenêutica capital? De que modo ela recompõe afinal o solo comum capaz de garantir uma unidade científica atenta à dimensão histórica de suas pesquisas? De acordo com Dilthey, todo e qualquer elemento que emerge no interior do mundo, independentemente do grau de complexidade ou do domínio ao qual pertença, já sempre se mostra em igual medida em meio a um horizonte histórico-hermenêutico prévio a partir do qual adquire sua determinação. Ademais, os caracteres desse horizonte exprimem a concreção mesma do espírito de uma determinada época e representam sua própria visão de mundo, de modo que tudo aquilo que vem à tona a partir dele conquista seu ser mediante a consonância com o nexos estrutural da conjuntura histórica na qual está inserido. Uma vez pertencentes a uma época, portanto, os homens dela participam radicalmente e sem quaisquer mediações, o que significa dizer que não é necessário que façamos qualquer esforço para que nos tornemos contemporâneos de nós mesmos e daqueles que partilham conosco o mesmo horizonte histórico – e isso devido ao caráter vivencial que marca a todos nós. Sem embargo, o fato de o homem se articular com o espírito de seu tempo por meio de suas vivências ergue um primeiro problema, pois a imediatidade que acompanha tal vínculo o obriga a experimentar sua época a princípio de modo particular, parcial e seccionado. Dilthey entende que não há como escapar dessa unilateralidade primeva, pois a ideia mesma de visão de mundo depende de uma articulação capaz de prescindir de quaisquer pontes com o ente vivencial que é o homem. Ora, se tentássemos abrir mão da natureza imediata de nosso elo com o mundo histórico, precisaríamos pressupor a possibilidade de uma reconstrução paulatina de todos os

componentes de uma visão de mundo até a esgotarmos em sua plenitude – exercício absolutamente irrealizável, visto que ela por óbvio não equivale a um todo passível de remontagem por intermédio do somatório de suas partes infindáveis. A historicidade de nosso horizonte mundano é completamente indiferente às eventuais tentativas de conformá-la por meio de posturas teóricas sempre tardias, porquanto os desdobramentos que a configuram fogem por completo de nosso controle e se cristalizam em um manancial de sentidos e significados que condicionam antes todos os modos de ser expressos em uma época. Desse modo, ou bem assumimos a ausência de mediação com nosso campo hermenêutico originário e os recortes incontornáveis que o homem de início nele empreende, ou bem precisamos descartar a existência de algo assim como uma visão de mundo. Quanto a esse tema, Heidegger nos oferece uma análise precisa em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

“A visão de mundo não é questão de um saber teórico, nem no que diz respeito à sua origem nem em relação ao seu uso. Ela não é retida na memória como um bem cognitivo, mas é antes questão de uma convicção coerente que determina de maneira mais ou menos expressa e direta as ações e as transformações da vida. Segundo o seu sentido, a visão de mundo está ligada ao respectivo ser-aí atual. Nessa ligação com o ser-aí, ela funciona como um guia e como uma força para ele em suas preocupações imediatas. Quer a visão de mundo seja determinada por superstições e preconceitos, quer ela se apoie puramente sobre o conhecimento e a experiência científicos, quer mesmo ela surja, tal como normalmente acontece, a partir de uma mistura entre superstição e saber, preconceito e meditação, tudo isto importa pouco, pois nada se altera em sua essência”²⁷.

A dimensão imediata de nossas vivências implica a consideração de que tudo o que fazemos ou deixamos de fazer – seja no campo prático ou teórico, sensitivo ou representacional, cotidiano ou erudito – está de tal forma atrelado ao matiz de nossa época que não pode ser outra coisa senão expressão genuína da mesma. Ocorre que, assim como as nossas vivências, todas as expressões de uma época vivencialmente concretizadas possuem traços restritos e particulares. Dito de modo sucinto: como uma reconstrução gradual dos fenômenos vitais de um mundo representa um programa claramente impossível, torna-se evidente que nós nos articulamos de imediato com o horizonte histórico que orienta nossos comportamentos em geral por meio de nossas próprias vivências segmentadas, que por seu turno constituem sempre expressões autênticas da visão de mundo da qual somos herdeiros; no entanto, justamente por essa relação basilar entre vivência e expressão, permanecemos por enquanto ainda presos a recortes unilaterais dos acontecimentos complexos de um tempo. Como acompanhamos anteriormente, o intuito de Dilthey consiste em contornar na via oposta

²⁷ Martin Heidegger, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 6.

todos os aspectos reducionistas que desconsideram o nexos estrutural completo do qual participamos, viabilizando assim a descoberta de uma base comum que sustente a miríade de vivências singulares e possibilite o mútuo entendimento entre elas, por mais díspares que possam parecer em um primeiro momento. Para tanto, entra em cena o conceito fundamental que encontra morada no seio de seu projeto hermenêutico e age como sustentáculo para a fundamentação das ciências humanas enquanto construtoras do mundo histórico: a compreensão. Ora, é inegável o efeito particularizante que toda e qualquer vivência traz consigo, o que acaba por encurtar uma malha hermenêutica de máxima amplitude e propiciar recortes meramente individuais de uma determinada época. Todavia, essa conexão restrita com a dita malha hermenêutica não elimina o fato de que ainda assim as vivências são expressões imediatas da visão de mundo que as suporta: se por um lado sua articulação com o tempo é parcial, por outro, essa mesma parcialidade permite vislumbrarmos uma parcela legítima do horizonte hermenêutico que transpassa todo e qualquer acontecimento vivencial. Cabe às ciências humanas contraporem-se às empírico-naturais tencionando uma análise acurada que consiga seguir as referências oriundas dessa articulação de menor grau entre vivência e tempo e expandi-las reconstrutivamente rumo à base comum de todas as expressões de uma época, ao solo que torna possível um diálogo mesmo com os traços mais estranhos e exóticos da existência alheia. Eis aqui a função desempenhada pela compreensão, “processo no qual nós reconhecemos a partir de sinais dados sensivelmente de fora um interior”²⁸: reconduzir-nos de nossa particularidade vivencial ao campo total de sentido partilhado por todo e qualquer contemporâneo, rearticular os fenômenos de uma época ao nexos vital mais amplo que os atravessa. Em poucas palavras, a compreensão é o veículo hermenêutico que, ao reconstruir as múltiplas relações que compõem o todo histórico de um mundo e pautam os variados modos de ser assumidos em seu interior, torna sempre possível nos postarmos diante do outro e nos colocarmos em seu lugar, isto é, reconhecermos o *eu* no *tu*, nosso interior no interior de outrem. É graças a ela que nos tornamos aptos a expandir nossas perspectivas de início restritas e revivenciar aquilo que o outro enuncia, concebe, sente e empreende, estabelecendo um movimento que parte de nossas experiências singulares em direção à universalidade de um horizonte historicamente constituído à revelia de cada um de nós, e isso por intermédio de “uma indução que deduz das particularidades parcialmente

²⁸ Wilhelm Dilthey *apud* Marco Antonio Casanova, in *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, introdução, p. 15. Tradução de Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2011.

determinadas para nós uma conexão que define o todo”²⁹. Com efeito, a compreensão resguarda um âmbito capaz de nos lançar para além das explicações abstrativas concernentes às ciências naturais – em essência regionais e redutoras – e que desconsideram a riqueza constitutiva da vida como um todo, fundamentando no sentido inverso as ciências humanas enquanto aquelas que, por serem hermeneuticamente dilatadoras e reconstrutivas, revinculam o homem em sua particularidade constitutiva ao espírito universal de seu próprio mundo. Sucede desta contraposição a urgência corretiva perpetrada pelo pensamento diltheyano enquanto representante das ciências compreensivas em relação aos saberes objetivos no final do século XIX, visto que estava em curso nada menos do que a radicalização de uma negligência hermenêutica que, sem supervisão e reparos externos, condenar-nos-ia à desvinculação cada vez mais irremissível com a historicidade dos acontecimentos epocais da qual participamos. No que diz respeito à atuação problemática das ciências naturais, Dilthey traça um esclarecedor paralelo entre elas e a chamada psicologia explicativa em seu *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Tão logo iniciamos sua leitura, diz-nos o pensador:

“Por uma ciência explicativa precisamos compreender toda subordinação de um campo fenomênico a uma conexão causal por meio de um número limitado de elementos inequivocamente determinados (isto é, componentes da conexão). Esse conceito designa o ideal dessa ciência, tal como esse ideal foi formado em particular pelo desenvolvimento da física atomista. A psicologia explicativa, portanto, pretende subordinar os fenômenos da vida psíquica a uma conexão causal por intermédio de um número limitado de elementos inequivocamente determinados. Uma ideia de uma ousadia extraordinária, que portaria supostamente em si a possibilidade de um desenvolvimento imensurável das ciências humanas em direção a um sistema rigoroso do conhecimento causal, sistema esse correspondente às ciências naturais. Se toda teoria psíquica procura se conscientizar de relações causais no interior da vida psíquica, então o traço distintivo da psicologia explicativa reside no fato de ela estar convencida da possibilidade de deduzir de um número limitado de elementos inequivocamente determinados um conhecimento completo e transparente dos fenômenos psíquicos”³⁰.

Segundo a passagem acima, a chamada psicologia explicativa corresponde à pretensão de importar para o âmbito de análise dos fenômenos psíquicos os passos operativos que determinam em última instância as ciências naturais. Para Dilthey, a psicologia não deve ser vista como mais um uma área compartimentada em meio a tantas outras, mas sim como um saber que possui uma prerrogativa sobre os demais e que funciona como alicerce para a

²⁹ Wilhelm Dilthey, *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, p. 214. Tradução de Marco Antonio Casanova, São Paulo: Editora Unesp, 2010.

³⁰ Wilhelm Dilthey, *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, p. 23-24. Tradução de Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2011.

própria epistemologia enquanto tal, para a consideração mesma acerca de tudo aquilo que envolve o ato de conhecer e suas implicações cognitivas em geral. Não por acaso, o projeto diltheyano consiste em demonstrar como é mister que o estudo dos processos psíquicos ocupem uma posição central na reconstrução dos campos hermenêuticos originários e na apreensão dos liames vitais em sua determinação mais própria, tornando-o um opositor ferrenho à tentativa elucidada de incorporar à psicologia o modelo investigativo desenvolvido pelas ciências empíricas. Assim como estas últimas desarticulam as intrincadas relações da vida de seu horizonte amplo de aparição ao posicioná-las e condensá-las sob insuficientes leis lógico-causais, a psicologia explicativa gera um problema análogo ao reduzir nossos complexos fenômenos internos ao paradigma científico-natural ora criticado pelos saberes compreensivos. Em suma, tanto os cientistas naturais quanto os psicólogos explicativos são incapazes de abarcar a vida do tempo e do espírito em sua totalidade estrutural em função do laivo hipotético sempre presente em suas pesquisas. Todos eles elaboram por princípio hipóteses que servem como elementos de origem para seus desdobramentos, nos quais esquemas explicativos são construídos a partir de modelos lógicos e causais que pretendem descortinar o funcionamento do real até o momento em que as essas mesmas hipóteses iniciais se tornem, enfim, previsões fidedignas ao modo de ser da totalidade. Sendo assim, é necessário que a psicologia explicativa – na esteira das ciências naturais – projete hipóteses de base nutrindo a expectativa de que as teorias sobre elas erguidas apresentem posteriormente conclusões que comprovem de maneira peremptória suas evidências primárias e as promovam, pois, de dubitáveis a apodícticas. Este salto, contudo, jamais se concretiza: por maior que seja o esforço para alçar suas conjecturas primeiras à classe de teses categóricas, tais saberes são incapazes de abolir em definitivo do interior de seus sistemas o caráter hipotético jacente em suas fundações, o que os caracteriza como edifícios científicos que, a despeito da eventual imponência, estão erigidos sobre pontos de sustentação invariavelmente lassos e instáveis. Segundo Dilthey:

“(…) ao buscarmos produzir um conhecimento causal pleno, somos banidos para o interior de uma nuvem de hipóteses, para as quais não há nenhuma esperança de que se possa comprová-las a partir de fatos psíquicos. Correntes influentes da psicologia mostram isso claramente. Uma hipótese de tal tipo é a doutrina do paralelismo entre os processos nervosos e os processos espirituais, doutrina essa segundo a qual os fatos espirituais mais poderosos não são senão manifestações colaterais de nossa vida corporal. Tal hipótese é a recondução de todos os fenômenos da consciência a elementos representados de maneira atomista, elementos que atuam uns sobre os outros a partir de relações normativas. Tal hipótese é a construção que vem à tona juntamente com a explicação causal, a construção de todos os fenômenos psíquicos por meio das duas classes das sensações e dos sentimentos, algo por meio do que,

então, o querer, que entra em cena de maneira tão poderosa em nossa consciência e em nossa condução da vida, se transforma em uma aparência secundária. Por meio de meras hipóteses, deduz-se a autoconsciência de elementos psíquicos e dos processos entre eles. Não possuímos senão hipóteses sobre os processos causais, por meio dos quais o contexto psíquico adquirido influencia de maneira tão enigmática e poderosa constantemente nossos processos conscientes da dedução e do querer. Hipóteses, por toda parte nada além de hipóteses!”³¹

Com efeito, para escapar do conjunto de saberes que partem de hipóteses e ao cabo se constituem dedutivamente como teorias responsáveis pela cisão entre seus objetos de estudo e o campo de manifestação que é o deles, Dilthey elabora não uma psicologia explicativa cujos métodos seriam similares aos científico-naturais, mas sim uma psicologia descritiva e analítica que busca a revinculação compreensiva entre os fenômenos como um todo e as suas relações vitais mais amplas – sem as quais se torna impossível considerá-los em sua completude. A hermenêutica diltheyana, portanto, apresenta um núcleo preciso que preza pela inserção plena nos acontecimentos da vida e pela redescoberta de cada particular humano no universal de seu tempo, reconectando os fenômenos psíquicos a nós inerentes à historicidade do espírito epocal ao qual pertencemos. Crítica às ciências naturais e aos métodos decompositores e esfaceladores que as orientam, recondução do conhecimento ao seu solo hermenêutico originário e fundamentação última das ciências humanas enquanto construtoras do mundo histórico devido à capacidade compreensiva a elas intrínseca de considerar nossa base comum em sua integralidade vital – tudo isso está presente na composição de uma psicologia explicativa e analítica, que Dilthey define de maneira paradigmática da seguinte forma:

“Compreendo por uma psicologia descritiva a apresentação dos componentes e nexos que entram em cena uniformemente em toda vida psíquica humana desenvolvida, tal como eles se encontram ligados em uma única conexão, que não é adicionada por meio do pensamento ou descerrada, mas vivenciada. Portanto, essa psicologia é uma descrição e uma análise de uma conexão, que vem à tona originariamente e sempre como a própria vida. Daí resulta uma conclusão importante. Ela tem por objeto a regularidade na conexão da vida psíquica desenvolvida. Ela representa essa conexão da vida interior em um homem típico. Ela considera, analisa, experimenta e compara. Ela se serve de todo e qualquer auxílio possível para a solução de sua tarefa. Mas seu significado na estruturação das ciências baseia-se justamente no fato de que toda e qualquer conexão usada por ela pode ser verificada inequivocamente por meio da percepção interior e de que cada conexão como tal pode ser indicada como elo da conexão mais abrangente, que não é descerrada, mas originariamente dada”.³²

³¹ *Ibid*, p. 28.

³² *Ibid.*, p. 40-41.

2.3 **A fenomenologia de Edmund Husserl: intencionalidade e redenção contemporânea das manifestações fenomênicas em sua constituição ontológica plena**

Não foi apenas Dilthey que, ao formular sua hermenêutica, apercebeu-se da necessidade de estabelecer uma revolução intelectual em meio à conjuntura crítica do final do século XIX. Em paralelo, surgia uma segunda corrente de pensamento que logo se transformaria em uma das mais importantes escolas filosóficas da contemporaneidade e também influenciaria monumentalmente as obras de Martin Heidegger, qual seja, a fenomenologia. Seu fundador, o alemão Edmund Husserl, identificou no cerne dos dilemas de nosso tempo as consequências aporéticas das cisões dicotômicas operacionalizadas pela tradição, de modo que seu projeto consiste exatamente na superação das mesmas a partir de uma reconsideração completa do estatuto ontológico das manifestações fenomênicas e do papel da consciência na determinação dos objetos em geral. Para tanto, tal reconsideração envolve três fatores primordiais: a renovação do comportamento filosófico que acompanha a noção de redução fenomenológica ou *epoché*, o conceito-chave de intencionalidade e, por fim, a ideia de uma auto-dação dos fenômenos sempre independente de supostas intervenções de nossas faculdades cognitivas – etapas que auxiliam no entendimento do célebre lema husserliano que nos conduz “rumo às coisas mesmas”. Eis que surge a fenomenologia enquanto modo alternativo de colocação dos problemas, modo esse caracterizado por uma modulação que visa à geração de uma via de escape segura para as hipostasias realistas e idealistas aqui já apresentadas. No fundo, o intuito husserliano é tão somente assegurar à filosofia a inalienável rigorosidade que reside em seu íntimo, posta então em dúvida devido ao esgotamento manifesto do modelo teórico clássico. Ora, em linhas gerais, esse projeto se assemelha em muito com o proposto por René Descartes ao tentar extrair de seu racionalismo nascente toda a engenharia capaz de erguer uma inabalável edificação científica na Modernidade. Não por acaso, Husserl se debruçou sobre a obra cartesiana a fim de evidenciar tanto uma aproximação inicial no tocante às suas respectivas posturas investigativas quanto sua posterior refutação fenomenológica diante daquilo que considerou como o grande equívoco do pensador francês ao analisar os traços estruturais de nossa consciência. Partamos, pois, deste elucidativo contraste entre as canônicas reflexões cartesianas e as elaboradas por Husserl para que possamos compreender em suas nuances o diferencial que a fenomenologia trouxe consigo para o interior da filosofia contemporânea.

Em seu seio, a filosofia cartesiana apresenta um objetivo claro: levar a cabo a revisão de todas as concepções herdadas da tradição para que, sob o crivo de um método minucioso, seja possível assentar o edifício do conhecimento sobre alicerces indubitáveis. Com isso, sua ambição diz respeito à saída do espaço das opiniões correntes – no qual vigora sempre a possibilidade do incautamente diverso, ou seja, do dubitável – rumo à descoberta de um âmbito que viabilize a conquista de um terreno absoluto cada vez mais amplo. Em outras palavras, Descartes deseja encontrar um elemento cuja constituição impossibilite avaliações discordantes, um ponto de sustentação comprometido com os sólidos critérios da ciência moderna. A abertura de suas *Meditações* não dá margem a equívocos, expondo-nos de maneira precisa o problema a ser combatido (a recepção imponderada de falsas opiniões como verdadeiras na esfera do senso comum), o fim a ser alcançado (o estabelecimento da firmeza e constância científicas que se contrapõem à fragilidade epistemológica de nossos comportamentos imediatos) e os meios para a condução de sua empresa (o abandono gradual daquelas mesmas opiniões consideradas até então de modo infundado como sólidas):

“Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”.³³

Tais ponderações sobre o caráter dúbio do plano cotidiano repercutem nas considerações de Husserl, segundo as quais a postura natural é marcada invariavelmente por posicionamentos ontológicos que pressupõem os objetos como coisas dotadas de uma determinação específica a serem acessadas por vias mediadoras e que, por conseguinte, geram as fatídicas hipostasias – equívocos oriundos das considerações de que o ser e o sentido dos objetos já se encontram primeiramente disponíveis nestes últimos ou ainda que caberia à economia de nossa subjetividade acessar os traços característicos dos mesmos. Dessa forma, o eu passa a ser concebido como uma interioridade apartada de um mundo empírico previamente dado, de modo que a indagação a ser feita concerne não apenas à determinação das coisas a mim contrapostas, mas também à substancialidade da coisa que eu mesmo sou – um equívoco que a própria tradição tentou fundamentar teoricamente mediante a cisão entre

³³ René Descartes. *Meditações concernentes à primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas*, Primeira Meditação, §1. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Editora Abril Cultural, Coleção *Os Pensadores*, 1ª edição, 1973, São Paulo, p. 93.

sujeitos cognoscentes e objetos a eles externos. À medida que Descartes avança em suas indagações, as opiniões adquiridas ao longo de seus decênios de vida são submetidas de maneira paulatina ao método por ele eleito, a saber: o da dúvida radical, que se distingue da perspectiva cética porquanto provisoriamente adotada como um meio astuto para a descoberta de uma possível certeza que a ela resista, e não como um fim em si mesmo. Como o árduo desígnio de seu sistema filosófico requer o momento de desfazer-se por completo de todo e qualquer preconceito preliminar, a via adotada nas *Meditações* é radical em dois sentidos: em primeiro lugar, porque adota a estratégia de atacar de imediato as raízes das crenças cotidianas e os princípios sobre os quais elas se assentam, agindo como um terremoto epistemológico que atinge os prejuízos em suas bases (os sentidos, a imaginação e mesmo a razão); em segundo, porque a regra de prudência da razão possui uma formulação hiperbólica, ou seja, ela é marcada por uma desconfiança excessiva – é preciso não apenas tratar como sempre enganador o que às vezes me enganou, mas também considerar aquilo que porventura seja apenas duvidoso como se fosse falso, suspendendo o juízo ao menos até a descoberta admissível de um critério de verdade que elimine o alcance das etapas precedentes da dúvida:

“Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio (destruir em geral todas as antigas opiniões), provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. E, para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas”.³⁴

Realizada a suspensão momentânea de todos os posicionamentos medianos da cotidianidade³⁵, surge, enfim, a noção tão ansiada para a concretização do arcabouço filosófico das *Meditações* em sua plenitude: o ego cogito – “(...) De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes

³⁴ *Ibid.*, Primeira Meditação, §2, p. 93.

³⁵ A primeira meditação cartesiana apresenta como característica marcante o fato de ser uma etapa integralmente destrutiva, ou seja, ela consiste em desfazer-se do conjunto total dos prejuízos herdados ao longo dos anos mediante a operacionalização sistemática da dúvida radical, e não no estabelecimento positivo de alguma verdade. Os argumentos consagrados que nela encontramos são, na ordem de exposição: o do erro dos sentidos – que suspende qualquer confiança em nossa percepção sensível –, o argumento do sonho – cuja função é colocar em xeque também a capacidade epistemológica da imaginação –, e aquele que atinge por fim mesmo a objetividade das essências matemáticas mediante a figura do Deus enganador, substituído em seguida pelo Gênio Maligno que a todos engana com seu todo-poderoso ardil.

que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”³⁶. O percurso cartesiano se deparava então com um momento crucial, no qual emergia a possibilidade da abertura de um horizonte inteiramente inexplorado e que encerrava em si a resolução de uma série de questionamentos filosóficos recorrentes. Não obstante, o que se dá em seguida inviabiliza por completo a imersão nesse prolífico campo: ao invés de refletir sobre a dinâmica de realização do ego recém-descoberto, Descartes o hipostasia ao nele pressupor uma essência dada e dotada de propriedades passíveis de explicitação mediante investigações de ordem teórica, posicionando a consciência para que se torne possível investigar “a natureza deste Eu-existente que acabo de afirmar”³⁷. Isto é, logo após a conquista da certeza do cogito, que funda a primazia moderna da subjetividade como ponto de partida para a construção do saber, Descartes inadvertidamente prossegue rumo à sua segunda tese guiado pelo raciocínio de que ele até então não sabe o que é, embora esteja certo de que é algo (“Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou”³⁸). Em seguida, ele apresenta a primeira caracterização da essência do cogito: a determinação substancial do eu como uma coisa que pensa, um espírito, um entendimento ou uma razão (“Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”³⁹). Apesar de constatada a indubitabilidade do *cogito*, ainda é admitida aqui a suspensão das *cogitationes* que o acompanham, e isto quer dizer que, embora os atos de consciência não possam ser postos em questão, os conteúdos específicos dos mesmos não compartilham o caráter absoluto do ego cartesiano. Porquanto o *cogito* passa a ser considerado como um monólito posicionado ontologicamente, Descartes se confronta com um solipsismo que desconsidera a real configuração da vida da consciência e recai no problema do acesso – temos um eu nuclear apoditicamente comprovado, mas que devido à sua própria natureza impede uma saída imediata de si. Para que este eu consiga reencontrar o mundo externo, o pensador francês inscreve mais à frente em suas meditações a figura metafísica de Deus, em um recurso

³⁶ René Descartes. *Meditações concernentes à primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas*, Meditação Segunda, §4. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Editora Abril Cultural, Coleção *Os Pensadores*, 1ª edição, 1973, São Paulo, p. 100.

³⁷ Cf. a nota de rodapé que acompanha essa passagem paradigmática para toda a história da filosofia, na qual Descartes afirma a existência irrefutável do *cogito* a cada vez que ela é enunciada ou ao menos concebida pela mente. O conteúdo de tal observação é de suma importância para compreender o porquê de Husserl criticar os caminhos pelos quais Descartes se enveredou ato contínuo: “O fim da frase indica que ela só é verdadeira cada vez que penso nela *atualmente*. É também uma transição, pois permitirá responder à pergunta que agora haverá de colocar-se: qual é a natureza deste Eu-existente que acabo de afirmar?”. *Ibid.*, p. 100.

³⁸ *Ibid.*, Meditação Segunda, §5, p. 100.

³⁹ *Ibid.*, Meditação Segunda, §9, p. 103.

considerado por Husserl como absolutamente dogmático. Em suma, ainda que a filosofia cartesiana suprima em dado momento os posicionamentos ontológicos para que o *ego cogito* venha à tona em sua apoditicidade, ao alcançá-lo ela padece das insuficiências do modelo de reflexão vigente, retomando as hipostasias que velam a essência peculiar dos atos de consciência.

De acordo com Husserl, o esforço de Descartes em busca de uma ciência autêntica fracassa no momento em que o eu é instituído como *res* – uma coisa dotada de propriedades -, hipostasiando a consciência e evitando que o verdadeiro caráter de seus atos se manifeste. Este movimento lega à filosofia de Descartes contornos idênticos àqueles encontrados nas teorias tradicionais e nos desenvolvimentos ulteriores nelas inspirados⁴⁰, que nada mais são do que crenças justificadas. Por mais articulados que sejam os argumentos a favor dessas teses, eles jamais conseguem suprimir o teor dogmático dos posicionamentos ontológicos que os acompanham, limitando-se à coerência interna de sistemas que nunca dão conta da plena descrição dos fenômenos. Em vista disso, as hipostasias estabelecem um divórcio irreconciliável entre ser e aparência, no qual a efetiva determinação de algo independe de maneira drástica de sua própria mostraçãO. O fenômeno, contraposto aqui à coisa em si, é tomado como a dimensão ilusória em relação à qual é sempre forçoso direcionar o olhar da máxima suspeita, visto que o seu espaço de mostraçãO implica necessariamente a apreensão do objeto tal como ele aparece para cada um dos sujeitos particulares. A genialidade de Husserl reside justamente no fato de ele ter identificado os labirintos aporéticos nos quais a tradição se movimentou, situação que culminou em uma mudança radical de eixo reflexivo e no projeto de uma filosofia desprovida de hipóteses: a fenomenologia. Ao contrário das ciências objetivas que criam seus modelos explicativos a partir de evidências dubitáveis, Husserl visou ao restabelecimento de uma postura filosófica que tem como ponto de partida a suspensão (*epoché*) das crenças oriundas dos posicionamentos cotidianos. A fenomenologia é caracterizada, pois, como um comportamento antinatural que requisita a suspensão de todo ser mundano, para que, desse modo, seja possível encontrar o ponto originário de gênese das determinações dos objetos. Sendo assim, a *epoché* fenomenológica rompe em definitivo com

⁴⁰ A manutenção, ainda hoje, de teorias e modos de ser que se baseiam em moldes metafísicos sedimentados não serve como testemunho contra o imperativo histórico da morte de Deus, exposto em nosso primeiro capítulo. É inegável a operacionalização do modelo tradicional em inúmeros espaços na contemporaneidade, mas o que está realmente em jogo não é a evidente perpetuação de seu funcionamento, mas a legitimidade de se continuar pensando de forma dissonante com o nosso horizonte histórico. Nas palavras de Nietzsche, essas tentativas de trabalhar com âmbitos pretensamente ideais constituem, no fundo, as chamadas sombras de Deus (“O que são ainda essas igrejas, senão os mausoléus e túmulos de Deus?” – *A Gaia Ciência*, aforismo 125).

a validade do mundo empírico e nos põe diante da noção primordial do projeto husserliano, a saber, a intencionalidade. Se seguirmos agora as indicações provenientes do próprio *cogito* a partir desta postura renovada, estaremos aptos a compreender, enfim, o motivo pelo qual Husserl considera a desatenção cartesiana como originadora de um problema tardio. Segundo o filósofo alemão, perceber é um ato que envolve necessariamente posicionamentos ontológicos, porquanto nos anulamos enquanto consciência para que o próprio percebido apareça. Por sua vez, a apoditicidade das investigações pode ser atingida tão somente na medida em que a *epoché* coloca entre parênteses os pressupostos hipostasiados oriundos deste comportamento natural. O gesto fenomenológico não diz respeito à eliminação do selo posicionador inerente à percepção, mas sim à criação de um espaço no qual esta marca é suspensa – um processo que, embora não modifique nada no mundo, acarreta antes a modulação da própria experiência que temos do mesmo. O fato de não acompanhar as opiniões compartilhadas da consciência cotidiana não altera, portanto, a vivência mesma do perceber. É o que nos mostra uma passagem decisiva do §14 de suas *Meditações cartesianas*, que adotaremos a seguir como fio condutor de nosso estudo:

Não podemos desconsiderar o fato de que a *epoché* com vistas a todo ser mundano não altera nada neste ser; que as múltiplas *cogitationes* que se relacionam com algo mundano portam *em si mesmas* essa relação; que, por exemplo, a percepção desta mesa permanece agora tanto quanto anteriormente uma percepção dela.⁴¹

Este momento revela uma vez mais o *ego cogito*, na esteira das meditações levadas a termo por Descartes na Modernidade. No entanto, o método fenomenológico husserliano vai ao encontro de uma reflexão transcendental acerca dos elementos originários que compõem os atos de consciência, ao passo que o procedimento cartesiano pressupõe um modo de ser da subjetividade que, em última instância, insere um novo problema onde não há. Após voltar o olhar para o próprio fluxo das vivências, Husserl descobre o caráter intencional que as acompanha de modo inexorável. Estruturas intencionais são marcadas por comportamentos que, na medida mesmo em que se dão, abrem necessariamente a constituição de campos correlatos de forma co-originária. Logo, a consciência vem à tona como uma dinâmica que jamais se esgota em si mesma, constituindo-se como a “consistência fenomenológica real

⁴¹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*. Tradução: José Gaos y Miguel García-Baró. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 79. Esta e as demais traduções por vir são de nossa autoria. No original: “No se puede pasar por alto que la *epoché* practicada respecto de toda realidad del mundo no altera en éste nada; que las variadas *cogitationes* que se refieren a las cosas del mundo llevan *en sí mismas* esta referencia; que, por ejemplo, la percepción de esta mesa es percepción de ella lo mismo antes que después”.

conjunta do eu empírico, enquanto entretecimento das vivências psíquicas na unidade do fluxo vivencial”⁴², de tal modo que a sua essência indica sempre um movimento transcendente em relação ao seu próprio âmbito de realização. Intencionalidade, pois, é um conceito que não significa outra senão a descrição de uma corrente performática na qual a consciência traz necessariamente consigo o correlato objetivo de seus atos, constituindo-se sempre projetivamente enquanto “consciência de” – não importando aqui que se o objeto em apreço for ela mesma ou algo distinto de si⁴³. No entanto, é preciso que tenhamos cautela diante dessa definição aparentemente simplória e contra qual nenhum grande pensador da tradição provavelmente se oporia caso nos limitássemos à superficialidade que ela pode sugerir. O que está em jogo para Husserl não é a mera afirmação de que há um laço indissociável entre nossa dimensão psíquica e os objetos com os quais ela se relaciona, mas sim a especificação de que esse mesmo vínculo possui em seu cerne um caráter imanente, isto é, que os atos de consciência portam em si mesmos seus correlatos independentemente de quaisquer experiências tardias com o mundo fático. O caráter empírico atribuído a este último representa em verdade uma hipostasia natural vinculada ao modo como de início e na maioria das vezes lidamos com os campos de objetos, modo esse gerador de um obscurecimento natural da dimensão fenomenológica que em última instância lhes oferece consistência ontológica. Em sua *Quinta investigação lógica*, encontramos a seguinte explanação:

A ligação intencional, compreendida de maneira puramente descritiva como particularidade interna de certas vivências, é concebida por nós como determinação essencial dos “fenômenos psíquicos” ou como “atos”, de modo que vemos na definição de Brentano de que os fenômenos psíquicos seriam “fenômenos tais que contêm em si intencionalmente um objeto” uma definição essencial, cuja “realidade” (em sentido antigo) é naturalmente assegurada por exemplos. Em outras palavras e concebido ao mesmo tempo de maneira *puramente* fenomenológica: a ideação realizada junto a casos particulares exemplares – e realizada de tal modo que toda apreensão empírico-psicológica e todo posicionamento existencial permanecem sem ser iniciados e de tal modo que não se considera senão o conteúdo realmente fenomenológico dessas vivências – nos fornece a ideia de gênero puramente fenomenológica *vivência intencional* ou *ato*, assim como, então, as suas facetas

⁴² Edmund Husserl, *Investigações lógicas*: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Editado por Ursula Panzer; tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão; diretor científico Pedro M. S. Alves; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco Antonio Casanova. – Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 295.

⁴³ Apesar de consagrado pela fenomenologia husserliana, o conceito de intencionalidade não foi cunhado pelo pensador alemão. Na tradição escolástica, o termo latim *intentio* designa o caráter próprio aos fenômenos da vontade, que se realizam a partir da dinâmica de um “dirigir-se para”, “tender para o interior de”. Ou seja, tão logo desejamos algo, nosso comportamento de imediato estabelece uma referência ao objeto que é alvo da dita volição. Influenciado por Franz Brentano, que resgatou essa noção em seus estudos, Husserl foi o responsável pela radicalização da intencionalidade ao afirmá-la enquanto a essência de nossos atos de consciência, que remetem co-originariamente aos seus objetos mediante um elo de ordem transcendental – remissão essa sempre marcada por conteúdos ideais, nunca empíricos.

puras. O fato de nem todas as vivências serem intencionais é mostrado pelas sensações e pelos complexos de sensações⁴⁴.

Esta reflexão descortina, assim, o solipsismo cartesiano como uma questão fenomenologicamente contornável: uma vez que os atos de consciência se expandem para além de si e proporcionam a abertura intencional do horizonte de mostraçã dos objetos, o *cogito* abandona os moldes de um cárcere e se realiza plenamente enquanto a corrente performática que ele efetivamente é:

“Assim, toda vivência de consciência é em si mesma consciência disso ou daquilo, como quer que as coisas se mostrem no que concerne à validade legítima da realidade efetiva desse elemento objetivo e como quer que eu venha a poder me subtrair como posicionado transcendentalmente dessa tanto quanto de todas as minhas validades naturais. Portanto, o título *ego cogito* precisa ser ampliado em um elo: todo *cogito*, toda vivência de consciência, assim também dizemos, tem em vista algo qualquer e porta sob esse modo do visado em si mesmo o seu respectivo *cogitatum*, e cada *cogito* faz isso à sua maneira.”⁴⁵

Ademais, as relações encontradas na passagem examinada são permeadas por um conteúdo ainda mais refinado. A suspensão da validade do mundo empírico e a experiência subsequente pautada pela vivência intencional dos atos e seus correlatos provocam a transformação radical da noção central de subjetividade. Se outrora, por exemplo, o eu era o lugar de estruturação da objetividade por meio da tradução de dados sensíveis indeterminados, agora ele se configura como uma síntese dinâmica de relações intencionais que não pode jamais impor aos objetos o seu ser. Sobre o ego transcendental não recai mais a responsabilidade pela constituição do percebido, mas sim por uma abertura que propicia a determinação dos objetos correlatos a partir do próprio campo de mostraçã que é o deles, suprimindo por completo a dicotomia tradicional entre em si e fenômeno. Pensar a unidade originária entre o *cogito* e suas *cogitationes* significa atribuir ao campo dos entes correlatos uma idealidade sistematicamente alijada pelas hipostasias, pois os atos de consciência não são pretensos instituidores dos fenômenos e sim condição de possibilidade para a liberação do reino descomunal de auto-dação dos mesmos. Em uma palavra, as vivências do ego transcendental expandem para as zonas por elas descerradas a sua apoditicidade, garantida

⁴⁴ Edmund Husserl, *Quinta investigação lógica*, p.

⁴⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 79. “En general, toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia *de* esto o de lo otro, como quiera que yo, en cuanto sujeto en actitud transcendental, me abstenga de hacer esta valoración, como de todas mis valoraciones naturales. El título transcendental del *ego cogito* tiene que ampliarse en un miembro: todo *cogito*, toda vivencia de la conciencia, decimos también, *asume algo*, y lleva en si misma, en este modo de lo asumido, su peculiar *cogitatum*. Y cada una lo hace a su modo”.

graças à postura não-impositiva característica dos elos intencionais – seja na realidade efetiva aberta pela percepção presente, na lembrança correspondente ao passado ou na imaginação que diz respeito ao futuro:

“A percepção de uma casa visa a uma casa, mais exatamente, ela a visa como esta casa individual, e o faz sob o modo da percepção; como uma lembrança da casa, sob o modo da lembrança; como uma representação imaginária da casa, sob o modo da imaginação; um juízo predicativo sobre a casa, que, por exemplo, se encontra presente perceptivamente, visa-a justamente sob o modo do julgar, e, uma vez mais, de uma maneira nova, um valorar que se anexa aí, etc. Vivências de consciência também são chamadas *intencionais*, sendo que a palavra intencionalidade, porém, não significa outra coisa senão essa propriedade fundamental e genérica da consciência de ser consciência *de* algo, de a consciência portar em si enquanto *cogito* o seu *cogitatum*”.⁴⁶

Portanto, o subjetivo de modo algum equivale às perspectivas provenientes de uma interioridade em face do mundo externo, assim como não há distância possível entre o modo como algo se manifesta e a sua determinação. No interior da fenomenologia, a verdade reside na própria evidência que emerge junto à dação dos objetos, partindo de um horizonte apodítico e incomensurável estabelecido pela unidade intencional entre *cogito* e *cogitationes*, entre os atos de consciência e os campos correlatos – no interior dos quais os entes se mostram libertos da intervenção de supostas faculdades teóricas. Dessa forma, a noção de fenômeno como um encurtamento da coisa em si que, com isso, veda a possibilidade do conhecimento categorial é superada junto com o modelo teórico da tradição; com o despontar da filosofia husserliana, o âmbito fenomenal concerne à extensão do movimento de realização dos atos intencionais, restituindo ao mundo a sua riqueza originária. A imanência das *cogitationes* à consciência permite uma inédita reflexão sobre intuições que já portam em si feições categoriais: não podemos desconfiar da fenomenalidade dos entes, pois assim colocaríamos em xeque a validade do horizonte indubitável de sua mostração. Consequentemente, o ego transcendental tem diante de si aquilo que é de modo pleno, ou seja, o vivenciado enquanto auto-constituído no campo ideal liberado pelas relações intencionais. Acompanhamos até aqui a forma como Husserl inaugura uma reflexão capaz de se

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 79-80. “La percepción de una casa asume una casa, más exactamente, como esta casa individual, y la asume en el modo de la percepción, como el recuerdo de una casa en el modo del recuerdo, la representación imaginaria de una casa en el modo de la representación imaginaria, un juicio predicativo sobre la casa que *v. gr.* <<está ahí>> para la percepción, la asume precisamente en el modo del juzgar, como a su vez de un nuevo modo un valorarla que además se practicará, etcétera. Las vivencias de la conciencia se llaman también *intencionales*, pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia *de* algo, en llevar la conciencia en si, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*”.

desvencilhar do modelo teórico em declínio a partir de uma renovação da postura filosófica, que passa a se realizar em consonância com o gesto fenomenológico nascente. Na passagem de *Meditações cartesianas* em questão, torna-se claro que este método é adotado de modo a:

- 1) levar a cabo a *epoché* promotora da suspensão dos posicionamentos ontológicos e descobrir, em seguida, o ego transcendental;
- 2) direcionar a atenção para o fluxo das vivências do *cogito*, revelando a natureza intencional dos atos de consciência; e
- 3) descrever o que acontece no interior da dinâmica destes últimos, o que desvela os objetos correlatos como tão apoditicamente evidentes quanto o ego.

É por meio dos passos supracitados que o projeto husserliano busca a promoção do caráter apodítico das ciências em geral – e isto graças ao conceito de intencionalidade que, em última instância, livra a filosofia dos embates teórico-argumentativos improfícuos e a traz para o âmbito da descrição daquilo que efetivamente se mostra. Todo esse novo horizonte de consideração dos problemas filosóficos reverbera de modo decisivo no interior do pensamento de Heidegger, que surge como o grande sucessor de seu mestre no campo da fenomenologia. Contudo, a obra heideggeriana não permanece em um estado de subserviência aos escritos de Husserl. Pelo contrário, o que ocorre em *Ser e tempo* é muito mais uma guinada rumo à maturidade filosófica que permitiu a Heidegger não apenas apontar as carências do escopo embrionário da fenomenologia, mas iniciar ainda uma etapa de produção autêntica que justifica a sua posição como um dos grandes ícones da filosofia do século XX.

3 A HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DE MARTIN HEIDEGGER: A DEVOLUÇÃO DA PLASTICIDADE HISTÓRICA AOS HORIZONTES FÁTICOS A PARTIR DAS CRISES EXISTENCIAIS DO ENTE NEGATIVO QUE NÓS MESMOS SOMOS

3.1 *Ser e tempo* e o projeto estruturador da ontologia fundamental

Publicada em 1927, *Ser e tempo* é uma obra cujo projeto encontra sua gênese na tentativa de harmonizar duas das principais frentes da filosofia contemporânea: a postura fenomenológica de Edmund Husserl e a hermenêutica desenvolvida nos escritos de Wilhelm Dilthey. Ao aderir à primeira, Heidegger em certa medida levou adiante o seu inovador gesto antinatural como um elemento determinante no combate herdado ao positivismo, à autonomização radical das ciências naturais, à desqualificação sistemática da filosofia enquanto saber rigoroso e às hipostasias psicologizantes e realistas do final do século XIX. Se nos basearmos no que se encontra exposto na *Primeira investigação lógica* husserliana, teremos um proveitoso canal para analisarmos as similitudes e diferenças capitais entre as fenomenologias desenvolvidas por mestre e discípulo:

“A fonte de todas as dificuldades (oriundas da assunção da postura fenomenológica) reside na direção contranatural da intuição e do pensamento que é exigida na análise fenomenológica. Em vez de nos entregarmos à consumação dos atos edificados de diversas maneiras uns sobre os outros e de, com isso, por assim dizer, pormos ingenuamente como ser os objetos visados no sentido desses atos, de determiná-los ou de supô-los hipoteticamente e de, por sobre isso, pôr as consequências, e coisas semelhantes, devemos antes “refletir”, ou seja, tornar objeto este próprio ato e o seu teor de sentido imanente. Enquanto os objetos são intuídos, pensados, teoricamente examinados e, com isso, postos como efetividades numa qualquer modalidade de ser, não deveremos dirigir o nosso interesse teórico para esses objetos, não os devemos pôr como efetividades, tal como eles aparecem ou valem na intenção de cada ato, mas, em contraposição, precisamente aqueles atos que, até agora, não eram de todo objetivos, devem tornar-se os objetos da captação e da posição teórica; em novos atos de intuição e de pensamento, devemos nós considerá-los, analisá-los segundo a sua essência, descrevê-los, fazer deles objetos de um pensamento empírico ou ideador”⁴⁷.

Graças a esse novo eixo reflexivo, vimos como Husserl trouxe à tona a essência intencional da consciência, não mais considerada como a sede representacional que instituiria

⁴⁷ Edmund Husserl, *Investigações lógicas*: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Editado por Ursula Panzer; tradução de Pedro. M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão; diretor científico Pedro M. S. Alves; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco Antonio Casanova. – Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 8.

a determinação da objetividade a ela contraposta, mas sim como uma corrente performática responsável pela abertura não-posicionadora do “reino descomunal da experiência transcendental de si”⁴⁸, do campo de mostração ao qual os entes em geral se conformam e de onde extraem seu ser a partir de sua própria manifestação fenomênica. Ora, resta evidente o apreço de Heidegger pela revolucionária via husserliana que enfim reconcilia essência e aparência, coisa em si e fenômeno – noções outrora cindidas pelo modelo teórico dicotômico da tradição metafísica –, avanço conquistado graças à suspensão de todos os posicionamentos ontológicos oriundos de nosso comportamento natural e à descrição posterior da consciência enquanto um fluxo transcendente capaz de estabelecer um elo simultaneamente intuitivo e categorial com o universal, e nunca hipostasiante. No entanto, o que ocorre em *Ser e tempo* não aponta pura e simplesmente para a adoção irrestrita de todas as resoluções defendidas por seus influenciadores, e sim para uma junção crítica entre hermenêutica e fenomenologia que, enquanto tal, exige a revisão das eventuais carências internas de ambas as escolas recém-fundadas. Dessa maneira, apesar de preservar o revolucionário conceito de intencionalidade tal como apresentado por seu mestre, Heidegger identificou uma última insuficiência que minava internamente as reflexões husserlianas – uma insuficiência não mais de ordem teórica, mas sim de caráter hermenêutico. Por mais que Husserl descrevesse as relações intencionais como acontecimentos passíveis de suprimir a distância tradicional entre a dação dos fenômenos e a sua própria determinação, ele ainda era incapaz de escapar do círculo hermenêutico que já funcionava desde o início como seu âmbito primevo de investigação. Por consequência, seus esforços nunca deixaram de se movimentar no interior de um horizonte sedimentado que delimitava o modo de colocação dos problemas em geral, operacionalizando como evidente mesmo os pressupostos em jogo na cisão da realidade por meio das dicotomias sujeito/objeto, atos de consciência/campos objetivos correlatos. Em poucas palavras, Husserl foi sistematicamente traído pela historicidade inerente a todo e qualquer conceito: não obstante o inegável progresso logrado em relação às aporias que acompanham a tradição, responsável pelo soerguimento de monumentais castelos argumentativos sobre pontos de sustentação de natureza hipotética, os textos husserlianos reinscreviam irrefletidamente em seu bojo as hipostasias que intentavam superar a cada vez que o vocabulário consagrado pelos clássicos era empregado. Heidegger, por sua vez, viria a nos indicar justamente a incompatibilidade entre as noções primordiais de seu predecessor e a fatídica estruturação do

⁴⁸ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 68. “Mediante la *epoché* fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica – el reino de mi *propia experiencia psicológica* – a mi yo fenomenológico-transcendental, al reino de la *experiencia fenomenológico-transcendental del yo*”.

todo por meio das mesmas díades antagônicas por ele combatidas. A crítica heideggeriana aponta para o fato de que, enquanto a fenomenologia for tratada como método e a *epoché* for vista como um procedimento minucioso dependente apenas de uma mudança de comportamento voluntária, realizando-se como uma expressão da liberdade humana, as descobertas que daí se seguem – por mais inovadoras que sejam em suas bases teóricas – não são capazes de atingir uma clareza situacional que faça frente ao círculo hermenêutico que sempre as transpassa. Dito de outra maneira: ainda que Husserl ponha entre parênteses o modo hipostasiante como de início e na maioria das vezes lidamos com os entes que vêm ao nosso encontro e descubra relações intencionais originárias que apoditicamente comprovam que a dimensão empírica mundana nada mais é do que uma derivação do reino fenomenológico que a fundamenta, ele ainda se mostra refém dos preconceitos ontológicos embutidos na terminologia tradicional que permeia seu pensamento. Isso significa apontar a existência de uma espécie de ponto cego husserliano, ou seja, uma falta de acuidade que impedia a relação transparente de seu projeto com o próprio horizonte histórico no qual ele se localizava. Graças à atenção assumida em relação a esses campos compreensivos prévios, algo devido em muito à leitura dos textos diltheyanos, a filosofia heideggeriana pôde levar a termo um movimento que visava à superação da ingenuidade hermenêutica de Husserl e à consequente radicalização de sua suspensão e desígnio fenomenológicos. Eis a justificativa para o fato de Heidegger jamais se valer do termo “reflexão” em suas obras, exceto quando empregado em contextos críticos nos quais problematiza posições teóricas de outrem. Para ele, como vimos, a *epoché* husserliana dos posicionamentos ontológicos cotidianos e a descoberta da vida intencional da consciência transcendental enquanto fluxo de vivências são, malgrado sua importância, insuficientes para a suspensão ainda mais fundamental dos círculos hermenêuticos prévios que orientam o surgimento, os recortes, as conduções e mesmo as soluções concebíveis para toda e qualquer questão proposta em seu interior. Como veremos doravante, Heidegger se afasta de Husserl na medida em que considera que a postura fenomenológica plena não pode ser operacionalizada como uma metodologia atrelada à simples vontade e rigor daquele que a empreende, mas depende em verdade de um estranho e indômito acontecimento existencial que possibilite ao ente que nós somos a mobilização da semântica sedimentada em nossos horizontes compreensivos. Com efeito, em *Ser e tempo* a fenomenologia já não se confunde mais com uma psicologia dos elos imanentes e puros da consciência com os campos de objetos correlatos por ela descerrados, passando então a ser elaborada nutrindo-se de um esforço hermenêutico para a descrição acurada de nossos

caracteres constitutivos e de nossa existência fática. Quanto a esse tema, afirma Heidegger em *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Fenomenologia da intuição e da expressão), preleção realizada no semestre de verão de 1920:

“A postura fenomenológica fundamental, na medida em que a compreendemos no sentido mais amplo possível como análise descritiva dos fenômenos da consciência não psicologicamente apercebidos (dito em termos husserlianos, como psicologia das vivências puras; *Marcas do caminho*), não é suficiente enquanto ela mesma não for explicitada originariamente de maneira genuinamente filosófica, com vistas a uma problemática filosófica principal. Com certeza, impulsos críticos já podem ser empreendidos a partir apenas dessa postura; a construção de toda uma filosofia pode ser fragmentada em seus campos de articulação e abalada; também é possível realizar um trabalho positivo, cognitivo-material em um campo limitado. Caso faltem, porém, as derradeiras ligações de sentido – não estou dizendo “sistemáticas” –, que correm juntas em um conceito concreto de filosofia fenomenológica que surge organicamente do sentido da postura fenomenológica fundamental, então os problemas não encontram uma solução plena, e as perspectivas do próprio filosofar positivo permanecem encobertas. Ao mesmo tempo, mantém-se o perigo constante de cair em um ponto de vista filosófico dado, agora certamente purificado e radicalizado, isto é, o perigo da recaída nos âmbitos correntes da problematização filosófica”⁴⁹.

A vitalidade do pensamento heideggeriano, por conseguinte, dependia de uma correção bilateral entre os seus principais mentores intelectuais. Sendo assim, o filósofo alemão deu início a um processo de aporte recíproco que intentava não apenas preencher as lacunas da fenomenologia com o auxílio da tradição hermenêutica, mas também reconduzir esta última às suas próprias bases fenomenológicas, habilitando-a ao confronto com os impasses gerados pelo relativismo histórico sem apelar para as instâncias metafísicas presentes em sua aurora. Se, por um lado, Husserl não se ateuve à cunhagem de termos adequados ao seu propósito por desconsiderar sua posição no interior de um horizonte histórico-compreensivo mais amplo, por outro, Dilthey não conseguiu responder de maneira satisfatória às controvérsias que envolviam as transformações das visões de mundo por padecer precisamente de uma desatenção quanto às indicações fenomenológicas oferecidas pelos entes em geral. Desse modo, embora duas vertentes filosóficas dispostas a suplantar o modelo teórico em franca decadência enfim ganhassem corpo à época, ambas ainda tinham pela proa uma série de percalços por atuarem a princípio de forma isolada, alheias ao impacto renovador que um diálogo entre elas poderia gerar. Tal cenário mudaria em definitivo em *Ser e tempo*, texto no qual a referida associação promissora seria posta em atividade e, alfin, consumir-se-ia de modo derradeiro na hermenêutica fenomenológica de Martin Heidegger.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Fenomenologia da intuição e da expressão) *apud* Marco Antonio Casanova, *Compreender Heidegger*, p. 45-46.

Mas quais são afinal os projetos que o estruturam? Como podemos identificar os temas centrais contemplados por sua economia? Em que consiste a singularidade mesma do pensamento heideggeriano a partir de sua composição?

A obra central da filosofia heideggeriana apresenta logo em seu introito uma citação do diálogo platônico *O sofista*, escrito que já havia sido abordado pelo alemão em uma de suas principais preleções da década de 1920. Na passagem mencionada, diz-nos Platão, com a propriedade que seu nome inspira: “Pois manifestamente vós se achais há muito familiarizados com aquilo que vós tendes em vista propriamente quando usais a expressão ‘ente’. Nós, porém, acreditávamos outrora compreendê-la, mas agora nos encontramos em aporia”⁵⁰. Devemos, portanto, perguntarmo-nos o seguinte: o que tais palavras revelam acerca da obra aqui analisada? A escolha deste trecho paradigmático para a abertura de um livro concebido na primeira metade do século XX, longe de ser gratuita ou obscura, encerra em verdade a motivação capital que inspirou Heidegger a escrevê-lo: a constatação de que a mesma aporia irresoluta pela ontologia grega não apenas foi herdada pelos medievais em sua apropriação de concepções antigas, como passou incólume pelos inúmeros caminhos abertos pelas inquirições modernas e, por fim, queda não solucionada no coração da própria contemporaneidade. Dito de modo expresso: *Ser e tempo* nos põe diante de um problema tão originário quanto atual, na medida em que este emerge junto com o despontar da própria história da filosofia e permanece simultaneamente nos desafiando ainda hoje. Tal problema, jamais resolvido ao longo de todo o pensamento ocidental, não é outro senão o que diz respeito ao fio condutor de toda ontologia: o significado daquilo que é, do ser do ente na totalidade. Com efeito, a partir de uma modulação do criticismo transcendental kantiano – que visava à delimitação do alcance epistemológico efetivo da razão humana em face dos objetos da experiência possível –, o projeto norteador do texto heideggeriano concerne à investigação acerca das condições de possibilidade de colocação da pergunta sobre o ser e, por conseguinte, de toda e qualquer ontologia. Tal projeto, denominado ontologia fundamental, de modo algum representa o anseio descabido por uma megaontologia, que seria então assumida como a resposta definitiva para as inconsistências de todas aquelas que a antecederam. Antes, o termo nos conduz a uma sondagem detida dos próprios fundamentos que permitiram a constituição das ontologias em geral, trazendo à tona um gesto de teor negativo a fim de

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, p. 12. “Porque manifestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”.

perscrutar os elementos condicionadores das determinações ontológicas tradicionais⁵¹. Para tanto, era preciso que três subprojetos essenciais confluíssem em sintonia nas páginas de *Ser e tempo*: a destruição da história da ontologia, a hermenêutica da facticidade e a analítica existencial.

Expusemos até agora em que medida Heidegger estabelece o conúbio entre a fenomenologia e a hermenêutica para, em seguida, pô-las a serviço da ontologia fundamental e dos subprojetos que a acompanham em sua obra magna. Dentre estes últimos, a destruição da história da ontologia se destaca por representar o passo crucial dado para além das fronteiras que Husserl jamais pôde cruzar. De início, é importante ressaltar que a noção de destruição supramencionada não almeja a pretensa aniquilação da tradição filosófica, mas sim uma apropriação singular que permite um retorno à origem para sondar o que nela tornou-se impensável. Ora, mas o que uma afirmação como essa sem última análise significa? Vimos anteriormente que a *epoché* husserliana, tomada como o comportamento responsável pela suspensão da posição natural hipostasiante e pela imersão ulterior nos campos intencionais abertos pela consciência fenomenológica, era incapaz de lançar mão de uma clareza hermenêutica acerca de certas estruturas compreensivas prévias, conservando-se sempre em um espaço problemático marcado por parâmetros teóricos sedimentados e em profunda crise. A resposta heideggeriana a essa limitação é justamente a postura crítico-destrutiva frente à conceptualidade tradicional que, por funcionar invariavelmente como o marco primário de toda e qualquer investigação, acabou estorvando o percurso de Husserl sem que ele pudesse aperceber tal fato. Apenas a destruição da história da ontologia – ou seja, o confronto desconstrutivo com a miríade de conceitos calcificados e carregados de pressupostos inopinados – possibilita a elaboração das questões filosóficas genuínas de um tempo específico, uma vez que abre vias para o rompimento libertador com a terminologia legada pelo passado e, assim, leva as pesquisas às suas últimas consequências ao compatibilizá-las com seu próprio horizonte histórico. No que tange à força de tais conceitos em todo e qualquer anseio filosófico, Heidegger declara:

“(…) a subsistência de conceitos fundamentais filosóficos oriundos da tradição filosófica é ainda hoje tão efetiva, que é quase impossível superestimar esta influência da tradição. Por isto, vem à tona o fato de toda discussão filosófica, mesmo aquela mais radical que se reinicia de maneira nova, ser imposta por conceitos legados, e, com isto, por horizontes e perspectivas tradicionais, em relação às quais não se acha por si mesmo decidido se eles emergiram originária e

⁵¹ Cf. Marco Antonio Casanova. *Compreender Heidegger*, p. 79-80.

autenticamente a partir da região do ser e da constituição de ser que pretendem conceber⁵².

Dito de maneira sucinta: a hermenêutica fenomenológica empreendida por Heidegger adota uma lida destrutiva com a tradição filosófica não como um repúdio, mas como uma apropriação originária que elimina os enredamentos que a compõem a fim de atingir as estruturas veladas desde o seu impulso inicial, algo capaz de liberar potencialidades encobertas pela sedimentação de seus pressupostos e de reabrir possibilidades outras de compreensão da própria terminologia clássica⁵³. A empresa destrutiva de Heidegger funciona, pois, como uma modulação radicalizada da *epoché* husserliana, uma vez que o alvo da suspensão não é apenas a postura natural cotidiana, mas principalmente as malhas interpretativas que compõem a semântica ontológica historicamente constituída do mundo no qual estamos imersos. Justamente por isso tal destruição não equivale à tentativa inepta de suprimir ou dizimar o horizonte hermenêutico que desde sempre orienta nossos modos de ser, e sim à necessária desconstrução de seus preconceitos latentes com vistas a reconduzi-lo às experiências originárias que determinaram certa feita a gênese de toda linguagem conceitual por nós herdada – conceptualidade essa que pouco a pouco perde a ligação primordial com seu âmbito primevo graças à transmissão encurtada que obscurece seu caráter mais próprio. No que tange à assunção necessária da acuidade hermenêutica para o desenvolvimento da própria filosofia enquanto ciência rigorosa, Heidegger nos diz em uma passagem curta, posto que paradigmática, de *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*:

A tarefa fundamental consiste agora no despertar de uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar. Digo intencionalmente: de *nosso* filosofar, não de um filosofar qualquer ou mesmo do filosofar em si – um filosofar que jamais existe⁵⁴.

O que o autor tem em mente com o trecho acima indica que a filosofia nada tem a ver com uma tentativa incessante de solucionar indagações eternas que afligem o conhecimento humano ou, ainda, com o anseio teórico por um método rigoroso capaz de proporcionar um acesso privilegiado a princípios puros e derradeiros – e isto simplesmente porque não há elementos atemporais nos problemas filosóficos. Estes últimos nunca independem de círculos

⁵² Martin Heidegger, (*GPP, GA 24, 31*) apud Marco Antonio Casanova, *Compreender Heidegger*, p. 50-51.

⁵³ Quanto ao projeto heideggeriano da destruição da história da ontologia enquanto desconstrução da conceptualidade tradicional, cf. Hans Georg Gadamer, *Hermenêutica em retrospectiva*, volume 10, em especial o artigo de número 2, “Heidegger e a linguagem”, p. 17.

⁵⁴ Martin Heidegger. *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, §16, p.71.

hermenêuticos específicos que propiciam não apenas a sua colocação enquanto problemas, mas também os tipos de recorte e abordagem conceituais que são compatíveis com a sua natureza contemplativa, e mesmo a elaboração de respostas que se mostram como possíveis no interior do trabalho investigativo. Disso resulta que a filosofia jamais deve prescindir da historicidade que lhe é intrínseca, de modo que é mister para o seu exercício considerar a fundo a materialidade do horizonte fático no qual ele está a cada vez inserido⁵⁵. Em nosso caso, tal horizonte não é outro senão este formado a partir das decisões ontológicas legadas pela tradição em seu decurso milenar. Expresso de maneira simples e direta: o pensamento tradicional funciona como ponto de partida para o modo como nós visualizamos e tematizamos os entes em geral, dado que o nosso horizonte compreensivo é caracterizado pela operacionalização irrefletida de seus pressupostos. Já sempre absorvidos em um campo significativo, herdamos inelutavelmente as determinações instituídas no caminhar da tradição como se elas fossem dotadas de um alto grau de obviedade e, em seguida, tendemos a dar continuidade a esse movimento imponderado. Ao fim e ao cabo, esse processo culmina na cegueira hermenêutica em relação ao próprio âmbito de realização dos projetos filosóficos, que passam a reter estruturas dissonantes com as suas respectivas semânticas históricas. Para que a filosofia supere essa propensão indesejada, é preciso empreender um gesto crítico-destrutivo no que concerne à terminologia vigente por meio de um confronto direto com a tradição. Logo, a relação indispensável com os textos clássicos não estará mais pautada por um mero empenho erudito ou pelo zelo para não reproduzir teses há muito insustentáveis, mas antes pela consideração de que eles já sempre emergem como o primeira paragem dos caminhos filosóficos em geral. A hermenêutica fenomenológica, pois, busca em verdade fazer emergir os temas que permaneceram velados ao longo da tradição mediante a desconstrução dos enredamentos conceituais que ela traz consigo. Afinal, é apenas a partir do embate crítico-destrutivo inevitável com a história da ontologia que podemos descobrir o caráter mesmo do encargo filosófico contemporâneo. Nas palavras de Heidegger:

Caso deva ser conquistada para a questão mesma do ser a transparência de sua própria história, é necessário um afrouxamento da tradição enrijecida e uma dissolução dos encobrimentos realizados por ela. Compreendemos tal tarefa como a *destruição* da consistência legada da ontologia antiga com vistas às experiências originárias, nas quais foram alcançadas as primeiras determinações de ser que

⁵⁵ Não por acaso, a ausência de transparência hermenêutica da qual padece a concepção neokantiana de filosofia, então considerada como tratamento de problemas, levou Heidegger a criticar severamente essa vertente de pensamento em suas obras.

continuaram em seguida diretrizes, uma *destruição* que chega a termo *a partir do fio condutor da questão do ser*⁵⁶.

Nosso diálogo com a tradição não deve ser motivado pelo mero desejo de acumular conhecimento e conhecer as posições defendidas nos grandes clássicos, mas pela necessidade de irmos ao seu encontro exatamente por percebermos que partimos sempre e a cada vez dela. Mais do que isso, Heidegger nos alerta para o fato de que essa leitura precisa resistir à tendência imediata de imergir no horizonte hermenêutico já calcificado que a atravessa, voltando-se em sua direção a partir do projeto da destruição da história da ontologia. É este o responsável por desconstruir os enredamentos advindos da cristalização de concepções passadas, retomando o solo originário de onde elas um dia provieram e abrindo novas possibilidades futuras e harmônicas com seu tempo. Tais concepções, contudo, não se encontram estanques nos livros que preenchem as bibliotecas e em espaços restritos abertos por debates de cunho acadêmico. De acordo com a obra heideggeriana, as teorias tradicionais extrapolam as páginas de seus autores e se sedimentam de maneira paulatina em nossos próprios comportamentos, estabelecendo um ditame no tocante ao modo como nos relacionamos com os entes em geral. Um trajeto simples e rotineiro pela cidade pode ser suficiente para constatar o emprego de uma série de encurtamentos conceituais pelo senso comum, sem que aqueles que o fazem sequer atinem para a gama infinda de contendas já realizadas acerca dos temas em jogo. No fundo, o “comum” presente naquela expressão não é mais do que o resultado de um reducionismo inevitável das teses de outrora, um processo de início compartilhado por todos nós e que acaba por criar uma capa de obviedades e preconceitos que age como o círculo hermenêutico prévio de um determinado horizonte histórico. A operacionalização desses encurtamentos é feita com tamanha frequência que podemos identificá-los nas sentenças valorativas mais básicas, nos discursos ordinários sobre nossos afetos, e mesmo nas opiniões acerca de padrões estéticos e noções abstratas como liberdade, justiça, beleza, etc. Em resumo, é a atuação de estruturas interpretativas a princípio incontornáveis que possibilita a alguém se pronunciar cotidianamente acerca de tópicos longevos e de extrema complexidade, ainda que jamais tenha havido um contato mínimo com os autores que dedicaram sua existência a pesquisá-los. Se tivermos clareza quanto a esse

⁵⁶ Martin Heidegger. *Ser y tiempo*, §6, pp. 32-3. “Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas”.

ponto, estaremos aptos a descobrir a correlação entre a empresa crítico-destrutiva e os demais subprojetos atuantes em *Ser e Tempo*.

Sabemos agora como a acuidade hermenêutica conquistada por Heidegger o levou a acentuar o papel que o círculo compreensivo prévio exerce sobre a nossa relação com os entes em geral. Tendo isso em mente, as perguntas que advêm desta descoberta são preponderantes para o entendimento da obra como um todo: qual é o elo existente entre tais horizontes históricos e o surgimento das próprias ontologias? É possível que haja não apenas uma interferência determinante daqueles sobre estas, mas que isso seja ainda oriundo do modo como nós nos realizamos de início e na maioria das vezes? Interrogações dessa ordem nos colocam diante do projeto central da hermenêutica da facticidade – a instância inexorável que fornece a medida para absolutamente todos os nossos modos de ser e contra a qual nada podemos –, definido como a análise desconstrutiva das diretrizes compreensivas que condicionam todas as relações medianas com os entes que vêm ao nosso encontro e as interpretações vulgares e encurtadas vigentes no plano cotidiano. Destarte, a destruição da história da ontologia – que possui como norte a questão acerca do ser – conecta-se à hermenêutica da facticidade em função da imprescindibilidade de se conhecer o estatuto das estruturas fáticas de toda ontologia nascente. A análise dessas estruturas, por sua vez, depende necessariamente de um ente específico cuja existência é por elas sempre transpassada e que a princípio se encontra radicalmente absorto nas mesmas, ente esse que precisa ainda funcionar como o ponto de referência primordial para a questão acerca de algo assim como o ser, justamente por condicioná-la e por constituir o eixo significativo para toda e qualquer ontologia. Com efeito, tanto o projeto crítico-destrutivo quanto a hermenêutica da facticidade desembocam na analítica existencial do ente que nós mesmos somos – isto é, na descrição dos traços ontológicos de nosso existir –, designado em *Ser e tempo* por meio do termo ser-aí (*Dasein*)⁵⁷:

“O que é *buscado* é a resposta à questão acerca do sentido de ser em geral e, antes de tudo, a possibilidade de uma elaboração mais radical dessa questão fundamental de toda ontologia. A liberação do horizonte, porém, no interior do qual algo assim como ser em geral se torna de início compreensível confunde-se com o

⁵⁷ O termo referido é por nós adotado como a tradução mais adequada para a palavra alemã *Dasein*, sobre a qual Heidegger empreende seu movimento destrutivo em um gesto duplo, almejando desconstruir tanto os enredamentos do vocabulário cotidiano quanto os da concepção vigente na tradição filosófica – e isto com vistas à recondução do conceito supramencionado à experiência originária nele sempre latente. Dito de maneira explícita: a expressão ser-aí resguarda o elo intencional entre a dinâmica projetiva de um ente originariamente indeterminado e o campo de jogo correlato ao seu próprio existir.

esclarecimento da possibilidade da compreensão de ser em geral, que pertence ela mesma à constituição do ente que nós chamamos ser-aí.”⁵⁸.

3.2 A noção heideggeriana de ser-aí: existência, poder-ser e mundo fático

Com base no que acompanhamos até aqui, podemos caracterizar a fenomenologia de modo conciso por duas vias, uma negativa e outra positiva: a primeira diz respeito ao gesto de suspensão de todas as hipostasias oriundas dos modelos explicativos tradicionais, ao passo que a segunda aponta para a tentativa de assegurar à filosofia o posto de uma ciência rigorosa ao suprimir os lastros hipotéticos das teorias em geral e baseá-la tão somente no acompanhamento das orientações apodíticas fornecidas pelos próprios entes. Desse modo, a filosofia enquanto saber científico se instaura mediante a suspensão plena de todos os pressupostos e pela descrição imersiva de campos intuitivo-ideais dotados de uma determinação própria que sempre prescinde da suposta participação instituidora de algo assim como a subjetividade humana. Todavia, a noção fundamental de intencionalidade – que encontra morada no cerne do projeto fenomenológico e garante a validade dessa mudança profunda no agir filosófico – passa por uma reformulação decisiva no interior do pensamento heideggeriano: ao invés de ser tomada como a essência dos atos de consciência de um sujeito transcendental que possui um elo imanente com os campos de objetos correlatos, ela passa a se enraizar na própria dinâmica de realização de um ente bem peculiar e no vínculo originário deste último com o seu horizonte fático. Eis aqui, pois, a origem da tese essencial do ser-aí enquanto poder-ser, ou seja, do ente que nós mesmos somos como sendo marcado por uma indeterminação ontológica constitutiva. Na abertura do §9 de seu livro, Heidegger nos fornece algumas considerações gerais que dizem respeito aos caracteres constitutivos do ser-aí:

“O ente cuja análise constitui nossa tarefa somos a cada vez nós mesmos. O ser deste ente é sempre *meu*. No ser deste ente, há uma relação dele mesmo com o seu ser. Como ente deste ser, ele está entregue à responsabilidade pelo seu próprio ser. É o *ser* mesmo o que está a cada vez em jogo neste ente”.⁵⁹

⁵⁸ *Ibid.*, §45, p. 229. “Se *busca* la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general y, previamente, la posibilidad de una elaboración radical de esta pregunta fundamental de toda ontología. Pero, la puesta al descubierto del horizonte dentro del cual se vuelve inmediatamente comprensible algo así como el ser en general equivale a la aclaración del ente que nosotros llamamos Dasein”.

⁵⁹ *Ibid.*, §9, p. 51. “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío*. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el *ser* mismo lo que le va cada vez a este ente”.

Tão logo iniciamos a leitura, torna-se evidente que a sua pesquisa jamais pode ser tomada como mais uma dentre as infindáveis investigações teóricas acerca da natureza humana empreendidas pela tradição, afastando-se de todo e qualquer esforço na direção de uma nova antropologia filosófica. Nesta, o que está fundamentalmente em jogo é a tentativa incessante de destacar as pretensas propriedades essenciais do ente humano para, em seguida, sintetizá-las em um conceito único que abarcaria o conjunto de nossas características comuns, para além das distinções oriundas dos percursos existenciais particulares. Em busca de elementos previamente dados, a tradição sempre trabalhou com o pressuposto de que o ente humano é marcado por uma completude ontológica passível de interpelações discursivas, negligenciando os modos de ser a cada vez instaurados na existência. Diante da pretensão de universalidade que acompanha de maneira estreita a concepção tradicional de homem, Heidegger se refere ao ente que nós somos por meio do termo ser-aí, que nasce de uma apropriação destrutiva da palavra alemã *Dasein*. O conteúdo significativo desse conceito envolve uma alteração drástica no que concerne à compreensão mesma do ser do homem, de modo que a elucidação de seus traços existenciais representa um passo imprescindível para o entendimento da obra em questão.

Como vimos, Heidegger não direciona sua análise ao ente humano almejando extrair dele aspectos categoriais generalizáveis; antes, ele segue as indicações de um ente que só pode ser descrito a partir da chave singular. O que o filósofo alemão tem em vista com o termo ser-aí, portanto, não aponta para uma definição derradeira que preencheria as lacunas tradicionais ao identificar todas as nossas estruturas invariáveis. Pelo contrário, ser-aí é uma expressão que resguarda a inviabilidade de abordar o ser do homem tendo como intuito uma cristalização conceitual – e isto porque este ente é marcado de modo radical por uma incompletude ontológica constitutiva. Mas o que significa tal afirmação em última instância? O fio condutor presente na obra heideggeriana revela o ser-aí enquanto um fenômeno carente de quaisquer configurações originárias e, por conseguinte, permeado pelo caráter modal da possibilidade. O mesmo §9 contém uma passagem lapidar quanto a este tema, na qual Heidegger afirma:

A essência do ser-aí reside em sua existência. Por isto, as características que podem ser explicitadas junto a esse ente nunca são “propriedades” presentes à vista de um ente presente à vista que possui tal ou tal “aparência”, mas sempre modos de ser que

lhes são possíveis e apenas isto. Deste modo, o termo “ser-aí”, com o qual designamos esse ente, não expressa o seu quid, como mesa, casa, árvore, mas o ser.⁶⁰

Sendo assim, a tese apresentada une dois polos antes dissociados e funda a essência do ser-aí em sua própria existência, atribuindo a ele o caráter de ter-de-ser: a sua indeterminação principal o impele a um processo no qual ele invariavelmente coloca em jogo o seu ser, uma vez que a sua determinação reside tão somente na dinâmica existencial que é a dele. Originariamente, portanto, o ente que nós somos é desprovido de faculdades cognitivas, alma, corpo, características biológicas, culturais ou quaisquer traços que permitiriam posicioná-lo sob um conceito positivo e universal⁶¹. Em outras palavras, a ausência total de propriedades quididativas que define o caráter de poder-ser do ser-aí indica que a sua essência não pode ser conquistada senão no interior de um campo existencial que possibilite a assunção de comportamentos específicos e, ademais, intransferíveis. Sucede que o traço negativo que o caráter modal da possibilidade traz consigo desvela o ser-aí como o ente marcado pela estrutura inexorável do cuidado: sendo, ele se relaciona com o seu ser como a sua possibilidade mais própria, eliminando as distâncias erigidas há muito entre o ôntico e o ontológico. Segundo Heidegger, a dimensão ontológica é pensada mediante certas estruturas constitutivas de todo e qualquer existente, ao passo que o plano ôntico se refere às concreções específicas dessas mesmas estruturas primordiais. É justamente a supressão da cesura clássica entre esses dois campos e a conseqüente equivalência entre ser e modos de ser que representam o cerne da análise heideggeriana do ente que nós somos enquanto cuidado. Em

⁶⁰ *Ibid.*, §9, p. 51. “La ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser-tal de este ente es primariamente ser. Por eso el término “Dasein” con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser”.

⁶¹ No fundo, a fenomenologia como um todo opera a distinção entre fenômenos ontológicos originários – aos quais ela procura sempre se remeter após levar a termo a suspensão dos pressupostos naturais do cotidiano, seja pelo método voluntário de Husserl ou pelas crises radicais com a facticidade descritas por Heidegger – e fenômenos ônticos derivados – com os quais de início e na maioria das vezes nos relacionamos e que obscurecem em sua manifestação justamente a originalidade dos primeiros. Somada à influência diltheyana em *Ser e tempo*, tal distinção se aplica aos corpos não como uma absurda negação da dimensão físico-material de nossa existência, mas como elucidação de seu caráter tardio em face da negatividade constitutiva do ser-aí. Dito de modo expresso: na medida em que o ente que nós somos não possui corpo originário, suas relações derivadas com a própria corporeidade já são debitárias de um horizonte compreensivo prévio que concede parâmetros medianos para todos os seus modos de ser. Sendo assim, os discursos sedimentados acerca de nosso estatuto corpóreo – estéticos, biológicos, raciais, antropológicos, sociais, medicinais, sexuais, etc. – perdem sempre de vista a incompletude última que nos determina e que, uma vez desvelada, conduz-nos à impossibilidade completa de fixar quaisquer modelos para o ser-aí. As mais diversas posições acerca do que seria um corpo saudável ou doente, belo ou grotesco, atraente ou repulsivo; as normatizações disseminadas quanto à sexualidade e aos laços afetivos em geral; as perigosas pretensões de pertencer a um grupo étnico ou culturalmente superior aos demais: nenhuma delas escapa da capa de preconceitos que compõe um mundo histórico específico e encobre em última análise a estranheza ontológica comum a todos nós.

vista disso, funda-se nesta etapa a tese de que o ser-aí nada mais é do que os seus modos de ser: todo comportamento determina necessariamente quem este ente é, do gesto mais ínfimo aos atos que se fazem mais evidentes, das escolhas mais corriqueiras e pueris às decisões tidas como relevantes. O ser-aí é este estranho ente marcado por uma negatividade constitutiva porquanto sua essência mesma só pode ser conquistada a partir da assunção de possibilidades existenciais já sempre projetadas e que passam a se confundir radicalmente com seu próprio ser, mas que, embora por ele perfilhados, nunca esgotam o surgimento de novas configurações possíveis no interior da existência e tampouco dotam o ente que somos de uma estabilidade ontológica derradeira. No entanto, essa descrição traz a lume um impasse: como se dá, afinal, a saída do estado indeterminado para um âmbito que propicia possibilidades específicas de ser? Não podemos recorrer ao caráter originário do ser-aí para responder a essa indagação, pois um puro poder-ser não há; a relação impreterível desse ente com o seu ser não pode envolver um estágio inicial autônomo, como se ele fosse capaz de levar a termo um gesto reflexivo e optar, sem qualquer parâmetro, por um percurso possível. A fim de solucionar esse problema, é preciso ter clareza quanto àquilo que Heidegger, em sua marcante postura fenomenológica, designa como existência. Segundo a tradição, existir equivale a estar presente de modo objetivo na realidade, ou seja, a partir da configuração fática de entes simplesmente dados que possuem propriedades *a priori* acessíveis pela via teórica. Contudo, a lógica da presença à vista é incompatível com um ente marcado por uma negatividade indelével que, por sua vez, desempenha um papel estruturador na noção heideggeriana do *ek-sistir* – da existência enquanto dinâmica projetiva⁶². De acordo com o filósofo, o ser-aí é essencialmente um *ek-sistente*, dado que se manifesta como um ser-para-fora. Este “para fora”, articulado ao movimento *ek-stático*, remete-nos para um processo descerrador que promove a abertura do horizonte globalizante do ente na totalidade. Com efeito, a existência traz consigo uma exposição ao mundo enquanto campo total de manifestação dos entes, evidenciando uma relação cooriginária entre o ser-aí e o próprio espaço no qual ele perfaz a sua essencialização.

Quando os pressupostos que ainda vigoravam nos textos husserlianos são finalmente suspensos e a esquematização dicotômica sujeito/objeto sucumbe, a existência mesma passa a

⁶² Por essa razão, o §9 de *Ser e tempo* porta uma distinção entre o termo tradicional *existentia* (que, segundo Heidegger, possui a mesma acepção de *Vorhandensein*) e a noção fenomenológica *Existenz*, com a qual o autor trabalha na obra. Enquanto a primeira concerne a “um modo de ser essencialmente incompatível com o ente que possui o caráter de ser-aí” (p. 51) – tomando-o como uma presença à vista –, o segundo se articula intimamente com o movimento expositivo estrutural do ente que nós mesmos somos.

se mostrar como ato intencional de base, fazendo com que nosso exame seja agora norteado pela díade primordial ser-aí – mundo. Isso nos permite afirmar que, no fundo, *Ser e tempo* possui um propósito manifesto: descrever um fenômeno – qual seja, o ser-aí – e as duas estruturas que lhe caracterizam – existencialidade e facticidade –, de onde decorre a importância da filosofia da existência para a constituição da hermenêutica fenomenológica de Heidegger. Ora, para que a determinação do ser-aí se torne viável, faz-se necessária a intervenção de um horizonte hermenêutico que suspenda a sua incompletude ontológica ao possibilitar o surgimento de uma medida antes inacessível. Desse modo, a dinâmica de realização desse ente implica mundo como correlato intencional do próprio existir. Na medida em que se caracteriza como um *ek-sistente*, o ser-aí é um projeto jogado no mundo mediante o descerramento levado a cabo pelo caráter abrupto de sua existência; imerso nesse horizonte, ele se depara com entes cujas manifestações requisitam comportamentos que, uma vez assumidos, irão determiná-lo de modo inelutável como quem ele é. Disso resulta que o mundo emerge como a instância primordial que delimita os modos de ser em relação aos entes em geral e estrutura todas as possibilidades efetivas do ser-aí: tudo o que ele pode ser vem à tona a partir do mundo fático inexorável que é o seu. Porquanto o ser-aí pode conquistar o seu ser apenas com a liberação desse campo, ele é um ente que se expressa de modo paradigmático mediante a expressão ser-no-mundo, uma vez que a sua determinação depende invariavelmente do cerceamento exercido pelo horizonte totalizante⁶³ que é o seu aí. Não temos aqui a constituição de um sujeito nuclear que precisa de alguma forma encontrar meios seguros de acesso à exterioridade que o circunda, mas sim um ente que se mantém junto ao espaço familiar que mundo é e em relação ao qual não poderá jamais imperar distância alguma. Dito de modo expresso: o ser-aí é, existindo, o seu próprio aí, o que significa afirmar que o ente que nós somos se confunde radicalmente com as possibilidades abertas pelo campo de jogo no seio do qual ele concretiza o poder-ser que é o seu.

Em *Ser e tempo*, mundo é o âmbito globalizante que surge a partir da relação intencional com a existência de um ente que carece originariamente de quiddidade, a saber, o ser-aí. É somente no coração desse espaço que o ente que nós somos desdobra a possibilidade modal que ele é, e não que possui como algo presente à vista e extrínseco a seu ser. O termo

⁶³ O mundo enquanto horizonte transcendental possui um caráter globalizante em função de sua estruturação fenomenológica e jamais empírica. Se fosse um espaço empírico, seria impossível para um ente desprovido de faculdades teóricas originárias estabelecer qualquer tipo de ligação com tal campo, além de gerar o problema paradoxal que diz respeito às fronteiras que uma instância não totalizante encontraria com um terreno de natureza diversa da sua.

ser-aí elucidada, pois, o vínculo indissolúvel entre a existência do ente analisado e o campo de possibilidades aberto pela sua própria dinâmica descerradora e, conseqüentemente, o diálogo primordial entre o seu caráter de poder-ser e a facticidade de seu mundo. Enquanto tradicionalmente *Dasein* exprime uma dimensão de ser caracterizada pela presença fática (-*sein*) na instância locativa que é a realidade pura simples (*Da-*) – ou seja, a presença efetiva de um ente dotado de propriedades no real – o movimento destrutivo que atravessa a obra permite a Heidegger eliminar os preconceitos estruturais de tal leitura e sondar o termo em jogo como expressão do vínculo essencial entre o ser de um ente peculiar e o campo de jogo existencial no qual ele pode se desdobrar: o seu aí. Em uma palavra, tendo os seus modos de ser restringidos pelo campo existencial no qual está sempre inscrito, o ser-aí é este fenômeno peculiar que não pode se realizar de maneira alguma para além das relações que o configuram essencialmente como um ser-no-mundo. Disso sucede a plena equivalência entre as noções basilares de ser-aí e ser-no-mundo enquanto traduções do mesmo fenômeno: a instância locativa encerrada no “aí” do primeiro termo não é outro âmbito senão o próprio mundo fático explicitado no segundo. Este horizonte hermenêutico-fenomenológico, contudo, foi incessantemente concebido no formato categorial pela tradição, que interpelava o ente humano como se o mesmo não passasse de uma coisa entre coisas dentro de um espaço suscetível à geometrização. Em contrapartida, vimos que o ser-aí é sempre e a cada vez o seu próprio aí: a inter-relação entre esse ente e o campo que proporciona todos os seus modos possíveis de ser é permeada por uma diligência concernente à sua própria morada. Sendo junto ao mundo, o ser-aí desperta o cuidado para com a habitação familiar que se expressa, em última instância, pela noção de um ser-em existencial:

“O ser-em tem tão pouco em vista o “estar um no outro” espacial de entes presentes à vista, que “em” não significa originariamente de maneira alguma uma ligação espacial desse tipo; “em” (in) provém de *innan-*, morar, habitar, manter-se; “junto a” significa (na) significa: eu estou habituado, familiarizado com, eu cuido de algo; ele possui a significação de *colo* no sentido de *habito* e *diligo*. Nós caracterizamos este ente, ao qual pertence neste sentido o ser-em, como o ente que a cada vez eu sou. A expressão “sou” está em conexão com “junto a”; “eu sou” significa, por sua vez: eu moro, eu me mantenho junto... ao mundo, com aquilo que é familiar de tal e tal modo. Ser como infinitivo do “eu sou”, isto é, compreendido existencialmente, significa morar junto a... estar familiarizado com... *Ser-em é conseqüentemente a expressão existencial formal do ser do ser-aí, que possui a constituição essencial do ser-no-mundo.*”⁶⁴

⁶⁴ Martin Heidegger. *Ser y tiempo*, §12, pp. 63-64. “El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el ‘en’ originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; ‘in’ [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; ‘an’ significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y

Por conseguinte, a absorção abrupta do ser-aí em seu mundo fático vai de encontro ao privilégio atribuído à postura teórica ao longo do caminhar filosófico. As teorias sobre o acesso ao mundo externo condizentes com a atitude tradicional estão assentadas sobre a pretensão de um afastamento em relação à totalidade que mundo é, na medida em que intenta estabelecer um olhar panorâmico apartando-se de um horizonte que, contudo, é originariamente prático. Sim, prático! O caráter de jogado do ser-aí o inscreve em um âmbito no qual ele de início e na maioria das vezes se ocupa com entes que vêm ao seu encontro através de uma lida prática – uma descoberta que nos conduz à virada heideggeriana em direção ao primado da *práxis*. Para que essa descrição ganhe um corpo consistente, precisamos esclarecer que tipo de estrutura é capaz de tornar tardio todo e qualquer comportamento teórico. Afinal, se o ser-aí é um ente que em essência não possui sensibilidade ou faculdades do entendimento, como é possível haver uma determinação segura dos entes prescindindo de quaisquer intervenções cognitivas? Dado que o nosso comportamento imediato diz respeito ao uso de entes intramundanos, torna-se manifesta a atuação de uma rede autotransparente que viabiliza os infindos modos de ocupação intrínsecos a qualquer existência humana. O mundo, pois, é dotado de uma estrutura semântica que oferece por si só todas as orientações necessárias para que o ser-aí leve a cabo o sem número de suas ocupações utensiliares. Com efeito, a análise da estrutura ontológica ser-no-mundo e da própria mundanidade de nosso horizonte fático depende em um primeiro momento de uma descrição do modo como nos ocupamos de início e na maioria das vezes com os entes intramundanos em geral. Uma malha diáfana como a supracitada nos permite, enfim, ingressar na extraordinária descrição heideggeriana da gênese prática das significações, aprofundando o laço capital entre poder-ser e facticidade:

O mundo ele mesmo não é um ente intramundano. No entanto, ele determina de tal maneira o ente intramundano que, ao ser descoberto e encontrado em seu ser, esse ente só pode se mostrar porque mundo “se dá”. Como, porém, “se dá” mundo? Se o ser-aí é constituído onticamente por meio do ser-no-mundo e ao seu ser também pertence essencialmente uma compreensão do ser de si mesmo, por mais indeterminada que esta possa ser, não haveria então uma compreensão de mundo, uma compreensão pré-ontológica que pudesse dispensar uma intelecção ontológica explícita e assim o fizesse? Será que para o ser-no-mundo que se acha na ocupação

diligo. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán ‘bin’ [‘soy’] se relaciona con la preposición “bei” [‘en’, ‘en medio de’, ‘junto a’]; ‘ich bin’ [‘yo soy’] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. “Ser”, como infinitivo de ‘yo soy’, e.d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo*”.

do ente intramundano, de sua intramundanidade, não se mostra algo assim como mundo? (HEIDEGGER, 1997, §16, p. 80-81)⁶⁵

Abordamos acima o fato de o ser-aí se encontrar jogado em campos de uso já sempre dotados de significados sedimentados. Estes, por sua vez, fornecem orientações que possibilitam a assunção dos modos de ser que, em última análise, constituem a essência mesma do ente que nós somos. É sempre importante frisar que, em *Ser e tempo*, o que se tem em vista por meio dos significados não é um fenômeno de caráter meramente cognitivo, pois o que vem à tona é em verdade o fornecimento de parâmetros fáticos para a adoção de comportamentos correlatos e adequados à expectativa do mundo sedimentado. No interior de tais campos, os entes intramundanos emergem não como objetos dotados de propriedades específicas, mas como utensílios integrados a uma complexa rede que nos remete de imediato a uma série de utensílios correlatos. Ou seja, sozinho, um utensílio nunca é: quando articulado com as possibilidades apresentadas nos campos de uso, ele aparece ao mesmo tempo ligado a diversos outros entes congêneres em uma rede complexa de remissões – a totalidade utensiliar –, na qual a sua determinação depende das relações mesmas com os demais utensílios a ele vinculados:

“Considerado rigorosamente, *um* utensílio nunca é. Sempre pertence a cada vez ao ser do utensílio uma totalidade utensiliar, na qual ele pode ser esse utensílio que ele é. Utensílio é essencialmente “algo para”. Os diversos modos do “para-quê” tais como a serventia, a utilidade, a aplicabilidade, a manuseabilidade constituem uma totalidade utensiliar.”⁶⁶

Sendo assim, um utensílio é determinado não por um conceito extraído de análises teóricas tardias, mas por ocupar uma posição específica que se conforma à rede referencial na qual ele se encontra. Uma vez instituída uma ligação corrente com essa rede utensiliar, adquirimos uma familiaridade que nos permite o total domínio de deslocamentos sem maiores complicações em seu interior. Essa mesma familiaridade que aos poucos vai sendo erguida

⁶⁵ “El mundo no es en sí mismo un ente intramundano, y, sin embargo, determina de tal manera al ente intramundano que éste sólo puede comparecer y el ente descubierto sólo puede mostrarse en su ser en la medida en que “hay” mundo. Pero, ¿cómo “hay” mundo? Si el Dasein está ópticamente constituido por el estar-en-el-mundo y a su ser le pertenece no menos esencialmente una comprensión de ser de su propio sí-mismo por indeterminada que ella sea, ¿no tendrá también una comprensión del mundo, vale decir, una comprensión preontológica carente de intelecciones ontológicas explícitas? ¿No se muestra para el ocupado estar-en-el-mundo, junto con el ente que comparece dentro del mundo, e.d. con su intramundaneidad, algo así como un mundo?”

⁶⁶ *Ibid.*, §15, p. 77. “Un útil no ‘es’, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que útil el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es ‘algo para...’. Las distintas maneras del ‘para-algo’, tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [Zeugganzheit]”.

abre espaço para a descoberta da significação dos utensílios, um acontecimento que ocorre na sua própria adequação aos campos de uso: o ser do ente intramundano é, portanto, a conformidade ou conjuntura:

“Conjuntura é o ser do ente intramundano, para o qual esse ente já sempre se encontra se encontra liberado inicialmente. Juntamente com ele como ente já sempre se dá a cada vez uma conjuntura. O fato de ele possuir uma conjuntura com... junto a... é a determinação *ontológica* do ser desse ente, não um enunciado ôntico sobre o ente. Aquilo junto ao que ele possui a conjuntura é o para-quê da serventia, o em-nome-de-quê da aplicabilidade. Com o para-quê da serventia, ele pode ter uma vez mais sua conjuntura; por exemplo, *com* este manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, tem-se a conjuntura junto ao pregar, com o pregar tem-se a conjuntura junto à fixação, com essa fixação tem-se a conjuntura junto à proteção contra as intempéries; essa proteção ‘é’ em virtude do abrigo do ser-aí, ou seja, em virtude de uma possibilidade de seu ser. A partir da totalidade conjuntural sempre se delinea previamente *que* conjuntura se dá com o manual. Por exemplo, a totalidade conjuntural que constitui o que está à mão em uma oficina em sua manualidade é ‘anterior’ ao utensílio singular, do mesmo modo que a totalidade conjuntural de uma estância com todos os seus aparelhos e apetrechos.”⁶⁷

Todavia, a rede referencial que assoma em meio ao comportamento prático é ainda mais extensa. Isso porque um utensílio, além de “algo para”, é ainda “feito de” e “para alguém”: o primeiro caráter, como vimos, remete-nos simultaneamente aos entes intramundanos correlatos no momento em que imergimos em um campo de uso; o segundo revela uma materialidade que traz consigo os recursos extraídos da natureza e o próprio processo de fabricação e de transformação ao qual eles são submetidos; o último, por seu turno, elucida uma referência aos outros seres-aí, pois um utensílio é manufaturado tendo em vista um usuário-padrão que está sempre presente na produção como medida modeladora, além de podermos ampliar ainda mais a rede remissiva ao considerarmos todos aqueles que de alguma forma se envolvem nas etapas do processo fabril e comercial. Dessa maneira, o mundo surge como um espaço compartilhado que propicia modos de ser não apenas em relação aos entes intramundanos, mas também aos outros seres-aí e a si mesmo. Todos esses

⁶⁷ *Ibid*, §18, p. 91. “Condición respectiva es el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual en cada caso este ente queda puesto primeramente el libertad. Como ente, él tiene siempre una condición respectiva. Esto: que con él pasa que queda vuelto en condición respectiva hacia... es la determinación *ontológica* del ser de este ente, y no un enunciado ôntico acerca del ente mismo. El término hacia el cual apunta esta respectividad es el para-quê de la utilidad, el en-quê de la empleabilidad. El para-quê de la utilidad puede tener, a su vez, una nueva condición respectiva; por ejemplo, este ente a la mano, que por ese llamamos martillo, está en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar, éste lo está con la protección contra el mal tiempo; y esta última ‘es’ por mor del Dasein que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad de su ser. *Cuál* sea la condición respectiva de un ente a la ano, se determina siempre desde la totalidad respeccional [*Bewandtnisganzheit*]. Por ejemplo, la totalidad respeccional constitutiva del estar a la mano de lo que está a la mano en un taller, es ‘anterior’ al útil singular, y asi-mismo lo es la de una granja con todos sus enseres y pertenencias.”

elementos estão interligados em uma complexa totalidade referencial derivada da imersão em campos de uso, dos quais emerge a gênese prática das significações que permeiam o âmbito no qual o ser-aí cotidiano se realiza. Tal estrutura, configuradora de uma totalidade conformativa que não se restringe à dimensão utensiliar, mas repercute também em operacionalizações gramaticais e de conceitos abstratos, é chamada em *Ser e tempo* de significância – concernente à facticidade do mundo sedimentado. Os parágrafos anteriores nos mostraram que todo utensílio vem ao nosso encontro já sempre inserido de maneira conformativa em uma rede complexa de remissões por meio da qual ele é dotado de significação. Sem embargo, apenas o fato de saber o que é um determinado ente intramundano – ou, ainda, um conceito abstrato – não é suficiente para a concretização de um projeto tal como o que acompanha primordialmente o ser-aí. Para isso, é necessário um mobilizador estrutural que conecte a significância oriunda do mundo fático ao desdobramento existencial de um ente marcado pelo caráter originário de poder-ser. Em uma palavra, nós não nos ocupamos com determinados entes intramundanos por sabermos simplesmente quais são as suas características e serventias básicas, mas sim por deles nos valermos a partir de uma articulação possível entre utensílios particulares e projetos existenciais os mais distintos. Isto é, estamos todos de posse do significado de um piano ou de um microscópio, por exemplo, mas nem por isso assumimos uma relação necessária com os mesmos a ponto de projetar algum sentido no aprendizado musical exaustivo ou na investigação científica laboratorial. Por outro lado, ao nos dedicarmos à filosofia, vinculamos intimamente nossa existência a certos entes intramundanos ligados à atividade contemplativa – em especial os livros – e estabelecemos de imediato um foco fenomenológico que insere uma miríade de outros entes em regiões de completa indiferença. Essa função vinculativa é desempenhada pelo em-virtude-de, termo que introduz no emprego utensiliar uma articulação com o ser-aí em função de algo que converge para a realização de uma possibilidade existencial específica do mesmo. No que diz respeito a esse ponto, encontramos no texto heideggeriano a seguinte passagem:

“(…) No entanto, a própria totalidade conjuntural remonta, por fim, a um para-quê junto ao qual não há mais *nenhuma* conjuntura, o que propriamente não é um ente sob o modo de ser do manual no interior de um mundo, mas um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição ontológica pertence a mundanidade. Esse para-quê primário não é nenhum para-isso, estabelecido como um junto-ao-quê possível de uma conjuntura. O ‘para-quê’ primário é um em-

virtude-de. Mas o ‘em-virtude-de’ sempre diz respeito ao ser do *ser-aí*, para o qual em seu ser está sempre essencialmente *em jogo* esse ser mesmo.”⁶⁸

Jaz aqui um contexto vital para o entendimento de *Ser e tempo*: o ser-aí é um projeto jogado em um horizonte fático que limita as suas possibilidades existenciais; uma vez exposto abruptamente ao seu mundo, todas as atividades cotidianas do ser-aí têm a sua gênese a partir de uma conexão entre a significância (que diz respeito à facticidade) e o em-virtude-de (que tange à sua indeterminação ontológica e ao seu projeto existencial). Logo, é a noção de em-virtude-de que dota de sentido o campo de uso no interior do qual esse projeto se desenvolve, de modo que o vetor existencial originário parte do ser-aí enquanto ente ontologicamente negativo e responsável pela inserção de mobilizadores estruturais em seu mundo sedimentado. De início e na maioria das vezes, contudo, ocorre que a facticidade tende a fornecer orientações pelas quais o ser-aí se deixa absorver radicalmente, guiando-se de maneira exclusiva pelas indicações provenientes de seu mundo e obscurecendo seu caráter mais próprio. Quando isso acontece, a significância ganha uma dimensão tamanha que passa a imperar sobre os mobilizadores estruturais do ser-aí, o que significa dizer que a facticidade avulta sobre esse ente de tal forma que ele passa a projetar sua existência sem que se estabeleça um vínculo manifesto com o seu próprio caráter originário de poder-ser. Uma descrição como essa permite a Heidegger definir o ser-aí na cotidianidade mediana como um ente que vive sob o domínio do impessoal: ao fundar as bases de seu projeto em uma operacionalização da significância e de sentidos já sedimentados, o ser-aí cotidiano se desarticula do poder-ser que é o seu e, por consequência, viabiliza uma dominação pelos outros ao fugir de si mesmo. O fenômeno elucidado gera um desencargo quanto à própria existência desse ente e transfere para a tutela do mundo a responsabilidade que é incontornavelmente sua, uma vez que ele é marcado pelo caráter de ter-de-ser. Visto que o ser-aí é um ente constitutivamente instável, ele não pode prescindir de uma base sedimentada que proporcione uma familiaridade com o seu próprio aí. Sendo assim, a facticidade surge como esse horizonte indispensável contra o qual nada podemos, mas que ao mesmo tempo se configura de início e na maioria das vezes como uma esfera ditatorial que fornece não apenas significados, mas ainda sentidos medianos. Ora, uma boa forma de entender o conceito

⁶⁸ *Ibid.*, §18, p. 91. “Pero la totalidad respectiva misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter del estar-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma. Este primario para-qué no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad. El primario ‘para-qué’ es un por-mor-de [*Worumwillen*]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser.”

heideggeriano de mundo é jamais perder de vista a sua atuação como um repertório infindo de significados e sentidos medianos. Enquanto os primeiros concedem uma medida para a assunção de comportamentos correlatos, os segundos preenchem tais modos de ser ao mobilizar o ser-aí em virtude de algo que instaura um foco fenomenológico em seu projeto existencial. Sendo assim, determinados entes que vêm ao encontro ganham destaque e se articulam com o ser-aí graças ao estabelecimento de um sentido que simultaneamente mergulha os demais entes em uma zona de indiferença. Os comportamentos que em última instância nos definem são, portanto, uma junção entre sentidos e significados. No domínio do impessoal, ao qual o ser-aí está submetido de início e na maioria das vezes, o que se dá é que ambas as noções advêm da facticidade, fazendo com que ele exista cotidianamente como se não fosse responsável pela projeção de sentido garantida por sua indeterminação originária constitutiva⁶⁹. Afinal, um ente que em si mesmo não possui sentido algum precisa incessantemente projetá-lo para o seu campo existencial a fim de viabilizar a sua própria determinação. Não obstante, absorvido radicalmente no ritmo ininterrupto da cotidianidade mediana, parte da facticidade a prescrição dos limites dentro dos quais o ser-aí pode se movimentar, um cerceamento de tal ordem que mergulha esse ente no regime da impessoalidade e o desarticula de si mesmo como poder-ser. Absorvido pela cadência do cotidiano, o ser-aí herda uma miríade de pressupostos oferecidos pelo discurso do mundo fático e, assim, passa a automatizar concepções que orientam os seus comportamentos em relação aos entes em geral – ele age *como se* age, pensa *como se* pensa, julga *como se* julga. A estabilidade forçosa para a existência de um ente negativo revela a estagnação hermenêutica do mundo fático e a homogeneização ontológica radical dos entes como um todo, o que transforma o ser-aí em uma mera versão da semântica veiculada pelo discurso existenciário e considera tudo aquilo que há na totalidade como entes presentes à vista e meramente subsistentes no real. Dito de modo expresso: o fenômeno da impessoalidade nivela os entes em geral como se os mesmos fossem simplesmente dados, culminando na operacionalização incessante da lógica da ocupação como se esta fosse a única possível. Vimos que é justamente no interior dos campos utensiliares que os entes intramundanos se conformam a redes

⁶⁹ Em vista disso, não devemos associar de maneira equivocada a cotidianidade mediana a certos espaços e contextos vulgarmente considerados como alheios à mera intelectualidade, mas sim à operacionalização imediata tanto de significados como de sentidos cristalizados em nosso horizonte histórico, o que nos torna de imediato uma expressão do discurso vigente em nosso mundo. Nesse sentido, é possível manter-se absorto na lógica do impessoal durante a conferência acadêmica mais instigante, assim como nada impede o acontecimento de uma crise profunda com a facticidade em meio a um trem lotado após fatigante jornada de trabalho. Em uma palavra, existir cotidianamente significa alienar-se da projeção de sentido que nos determina e orientar-se pelas diretrizes que vêm ao nosso encontro quando imersos na facticidade.

remissivas complexas e, assim, manifestam-se como os entes que são na medida em que a determinação de seu ser é oriunda da participação mesma na conjuntura prática explicitada. No âmbito cotidiano, o que ocorre é a universalização irrefletida da lida utensiliar e a sua conseqüente promoção à medida ontológica primordial, importando-a de nossa relação com os entes intramundanos para o seio de nossos comportamentos face não apenas aos outros seres-aí ao nosso redor, mas inclusive a nós mesmos. Esse modo de ser – a impropriedade – gera a retração do próprio horizonte de mostraçãõ no qual ocorre a experiência fenomenológica e culmina na decadência (*Verfallen*) do ser-aí, entendida não em uma chave antropológico-moralizante, mas no sentido de uma queda assaz intensa no compasso autômato da cotidianidade mediana. Com isso, a seção I de *Ser e tempo* nos mostra como o velamento dos laços intencionais recai em uma repetição sempre ambígua do manancial significativo que mundo é, de modo que a ingenuidade cotidiana em relação aos preconceitos que sustentam os comportamentos impessoais surge como o entrave máximo para o advento da postura filosófica enquanto tal.

3.3 Os existenciais e a possibilidade de uma mobilização singular dos campos significativos sedimentados

Segundo Heidegger, a postura teórica possui como principal característica a necessidade de operar a partir de recortes investigativos, o que acarreta a total desconsideração das estruturas fenomenológicas que compõem a rede referencial complexa na qual o ser-aí já sempre se encontra imerso. Na contramão do pensamento tradicional, o filósofo alemão empreendeu uma virada prática a fim de tornar claro o caráter tardio das teorias frente aos campos utensiliares mais imediatos, por sua vez compostos por uma malha de significados autotransparente. Mas, afinal, quais são as instâncias que legitimam essa via alternativa de reflexão? Em que medida, por exemplo, Heidegger é capaz de evitar o abandono do conceito de mundo após o completo fracasso das teses clássicas acerca de faculdades cognitivas? As respostas que agora buscamos nos levam à descrição das noções de compreensão e disposição, que nada mais são do que existenciais do ser-aí. Desde já, é de suma importância registrar que estes últimos não devem ser confundidos com as categorias tradicionais – entendidas como os traços invariáveis que representam o substrato dos entes simplesmente dados –, mas precisam ser pensados como elementos que constituem a própria dinâmica existencial do ente que a cada vez põe em jogo o seu ser. Posto isso, podemos

afirmar que a compreensão não está aqui ligada vulgarmente a um procedimento intelectual, algo como uma capacidade racional de acompanhar as relações entre uma série de fatos e inferir o significado ou o modo de funcionamento de certas coisas. Anteriormente, acompanhamos como Dilthey concebe a compreensão como a faculdade teórica responsável pela superação do caráter parcial das vivências humanas imediatas e pela nossa rearticulação com as concreções do espírito objetivo de uma determinada época. Dessa forma, as ciências humanas cumpririam sua importante função hermenêutica ao permitir que nos coloquemos no lugar de nossos contemporâneos por partilharmos os mesmos elementos históricos que constituem a base comum de onde se originam os comportamentos em geral. Na filosofia heideggeriana, contudo, a compreensão deixa de ser pensada como um procedimento teórico e passa a caracterizar o ser mesmo do ente que nós somos a partir de um processo de ontologização radical. Em outras palavras, Heidegger se apropria do termo diltheyano a fim de explicitar o mesmo vínculo originário entre o ser-aí e a sua facticidade historicamente constituída, mas o núcleo fenomenológico de seu pensamento atribui à compreensão o caráter *ek-stático* da intencionalidade e a torna um traço intrínseco ao modo de ser projetivo da existência. Como um existencial, portanto, ela possui o papel decisivo de descerrar o âmbito no qual o ser-aí pode conquistar o seu ser, agindo como a dimensão ontológica responsável pela projeção do campo de jogo existenciário no qual o levamos a termo o desdobramento da possibilidade que essencialmente somos:

“O que se pôde em meio à compreensão como um existencial não é nenhuma quididade, mas o ser como um existir. Na compreensão reside existencialmente o modo de ser do ser-aí como poder-ser. Ser-aí não é algo simplesmente dado que, como adendo, ainda possui o fato de poder algo. Ser-aí é sempre a cada vez o que ele pode ser e como ele é a sua possibilidade. O ser-possível essencial ao ser-aí diz respeito aos modos característicos da ocupação com o ‘mundo’, da preocupação com os outros, e, em tudo isso, sempre já o poder-ser por ele mesmo, em virtude de si mesmo”.⁷⁰

No entanto, a abertura compreensiva do aí nunca descerra um espaço abstrato qualquer. Pelo contrário, a compreensão trabalha sempre em sintonia com a disposição, um segundo existencial que aponta para o fato de o ser-aí já sempre se encontrar jogado em um

⁷⁰ *Ibid*, §31, p. 147. “Lo existencialmente ‘podido’ en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. El esencial poder-ser del Dasein concierne a los modos ya caracterizados del ocuparse del ‘mundo’, de la solicitud por los otros y en tolo ello y desde siempre, al poder-ser en relación consigo mismo, por-mor-de sí”.

mundo fático específico, de dispor-se de certa maneira no interior de um horizonte mais amplo. É justamente ela a instância locativa que viabiliza o movimento descerrador de um ente desprovido de faculdades teóricas, afinando-o imediatamente com o espaço existencial que é o seu. Uma vez mais, o que temos aqui é o diálogo inquebrantável que define a economia de *Ser e tempo*, a saber, aquele realizado entre a existencialidade (ligada à compreensão e aos caracteres de poder-ser e projeto) e a facticidade (que trabalha com a disposição e a realização do ser-aí enquanto jogado no mundo). Ademais, a análise da disposição encontra uma extensão nas chamadas tonalidades afetivas: se o ser-aí já sempre se encontra disposto de um modo específico no mundo, isso só ocorre na medida em que ele se revela afinado com esse horizonte a partir de uma determinada atmosfera que abrange tudo aquilo que a ele se mostra. Devido à sua constituição imediata, essas atmosferas rompem com o pressuposto moderno de que os sentimentos encontram sua sede na interioridade de sujeitos dotados de faculdades representativas, inclinações volitivas e afetos algo efêmeros. De acordo com tal concepção clássica, enquanto o pensamento representaria a ponte cognitiva primordial entre o sujeito e o mundo objetivo externo e a vontade funcionaria como o elo entre nossas máximas subjetivas de ação e os comportamentos efetivos na esfera prática, o campo afetivo estaria por seu turno ligado a uma terceira ordem de categorias internas desprovida de um real conteúdo veritativo. O fato de estarmos tristes ou felizes, ansiosos ou tranquilos, desiludidos ou apaixonados, atormentados ou serenos, por exemplo, diria respeito única e exclusivamente ao nosso estado psíquico mais íntimo, tornando o modo como nós nos encontramos dispostos no mundo incapaz de alterar em alguma medida a lida com os entes que vêm ao nosso encontro – ou seja, como estes últimos se manifestariam de maneira alheia ao nosso humor específico, não estaria ao alcance das tonalidades afetivas modular ontologicamente nossa postura diante dos entes intramundanos e dos outros seres-aí ao nosso redor. Em resumo, a dimensão afetiva concerniria apenas ao mero arranjo particular de nossas emoções cambiáveis e, dado o fosso assumido entre o âmago subjetivo e a exterioridade objetiva a ele indiferente, jamais interferiria em nossa articulação originária com o todo; ademais, devido ao seu caráter inconstante, tornar-se-ia ainda inviável a atribuição de um valor de verdade a fenômenos em si mesmos tão efêmeros. Entretanto, no interior da hermenêutica fenomenológica heideggeriana, as tonalidades afetivas emergem como as resolutoras dos dilemas tradicionais acerca do conceito de mundo e de nossas vias de acesso ao mesmo, esvaziando-os de sentido porquanto tais instâncias vinculam de imediato o ser-aí ao seu horizonte fático envolvendo absolutamente tudo o que a ele se mostra a partir de uma

determinada afinação dispositivo-existencial – e nunca teórica. Além disso, nutrir quaisquer tentativas de fixá-las em pontos demarcados da totalidade recai em uma pretensão vã: em consonância com o caráter do mundo enquanto abertura globalizante dos entes e condicionador dos nossos modos de ser em geral, as tonalidades afetivas estão em absolutamente todos os lugares e, ao mesmo tempo, não estão em parte alguma. Esta tensão incessante entre presença e ausência (tente, por exemplo, apontar debalde onde está afinal o horizonte mundano enquanto tal) é abordado por Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*:

“Uma tristeza abate-se sobre um homem com o qual convivemos. Será que tudo se dá apenas de um tal modo que esse homem possui um estado relativo a uma vivência? Afora isto, tudo permanece como antes? Ou o que acontece aqui? O homem que se tornou triste se fecha, se torna inacessível, sem, com isto, ser rude para conosco. Somente isto se dá: ele se torna inacessível. Não obstante, estamos junto dele como antes. Talvez passemos mesmo a encontrá-lo ainda mais frequentemente e venhamos mais ao seu encontro. Tudo está como antes, e, porém, tudo está diverso. Não apenas sob este ou aquele aspecto, mas, sem prejuízo do caráter ao *que* fazemos e no *que* nos inserimos, o como no qual nos encontramos é diverso. Isto, contudo, não é uma manifestação que surge enquanto consequência da tonalidade afetiva nele presente, enquanto consequência da tristeza. Ao contrário, este *como* pertence ao ser estar-triste. O que significa dizer: assim afinado, ele está inacessível? O modo como podemos estar com ele e o modo como ele está conosco é um modo diverso. Esta tristeza é que constitui esse como: o modo como estamos juntos. Ele nos traz para o interior do modo no qual se encontra, sem que nós mesmos precisemos necessariamente já estar entristecidos. A convivência, nosso ser-aí, é diversa, está transpassada por uma nova tonalidade afetiva. Não podemos seguir agora mais extensamente este contexto. No entanto, se aproximarmos dele um pouco mais o olhar, fica claro que a tonalidade afetiva está tão pouco no interior de algo como a alma do outro quando ela está aí ao lado, na nossa alma. Deste modo, precisamos dizer e dizemos, muito ao contrário, que essa tonalidade afetiva se coloca sobre todas as coisas: que ela *não* está de maneira alguma *dentro* de uma interioridade, manifestando-se, assim, somente em vista do olhar. Mas por isto ela também não está *tampouco* “do lado de fora”. Onde ela está e como ela está? Essa tonalidade afetiva, a tristeza, é alguma coisa em relação à qual temos o direito de perguntar onde ela está e como ela é? A tonalidade afetiva não é um ente, que advém na alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí comum.”⁷¹

Por meio das noções interligadas de disposição e tonalidades afetivas, Heidegger é capaz de solucionar as questões oriundas da articulação do ser-aí com o mundo fático, afastando-se da toda e qualquer concepção que visa a adquirir um olhar extrínseco e paradoxal sobre a totalidade. As tonalidades afetivas resolvem o problema referente ao descerramento compreensivo por meio da afinação existencial do ser-aí com a facticidade, de sorte que todas elas emergem como descerradoras de mundo e agem como promotoras da

⁷¹ Martin Heidegger. *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*. GA 29/30. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 79-80.

abertura do ente na totalidade. Entretanto, é imprescindível salientar que elas trazem consigo uma dupla possibilidade: ou bem são medianas, descerrando e velando o campo de manifestação onde as possibilidades constitutivas do ser-aí se encontram, ou – na via oposta – são fundamentais, descerrando e retendo o caráter de horizonte originário do mundo fático. De início e na maioria das vezes, as tonalidades afetivas medianas articulam o ser-aí com o seu mundo de modo a promover uma absorção intensa na facticidade, que passa a exercer então o papel daquela que determina o projeto existencial deste ente mediante a tutela do impessoal. Tal fenômeno vela o nosso caráter originário de poder-ser e faz com que existamos de maneira imprópria, ou seja, como se fôssemos uma coisa dotada de propriedades entre outros entes igualmente presentes à vista. Uma vez mais, é importante frisar que os modos de ser da propriedade e da impropriedade não carregam consigo nenhum juízo valorativo, pois representam apenas concreções ônticas distintas de uma mesma estrutura ontológica do ser-aí⁷². Sendo assim, a impropriedade não significa outra coisa além da perda da experiência fenomenológica em decorrência da força tentacular do impessoal, à qual somos expostos abruptamente a partir de nossa queda no mundo fático. Em outros termos, a impropriedade não equivale ao outro da propriedade, como se elas fossem extremos opostos, visto que constitui em verdade uma modulação existenciária gerada pelo modo como de início e na maioria das vezes existimos: absorvidos de maneira radical na cadência cotidiana, ocupando-se com os utensílios em meio a redes significativas autoevidentes, comportando-se em relação aos demais entes a partir de diretivas sedimentadas e, por fim, reproduzindo por intermédio de um falatório sempre ambíguo o discurso mundano herdado. Em vista disso, estabelece-se a correlação entre a impropriedade e a estagnação hermenêutica que lança travas severas sobre o acontecimento filosófico, dado que esse modo de ser vem à tona como expressão do círculo de preconceitos que impede uma apropriação singular das compreensões arraigadas no cotidiano. Não obstante, a decadência na facticidade nunca ocorre por completo, porquanto o ser-aí é marcado pelo caráter de projeto vinculado inseparavelmente ao seu poder-ser originário. Ainda que o mundo constitua a significância do ser-aí e disponibilize indicações e mobilizadores estruturais prévios para a assunção de comportamentos adequados, o domínio do impessoal não é capaz de impor a esse ente um percurso de natureza determinista – por

⁷² Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §9, p. 52. “(...) a impropriedade do ser-aí não significa, por assim dizer, um ser ‘menos’ ou um grau de ser ‘inferior’. Pelo contrário, a impropriedade pode determinar o ser-aí naquilo que ele tem de mais concreto, em suas atividades, motivações, interesses e fruições”. / “(...) la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces”.

mais que a dimensão fática delimite os campos de sentido no interior dos quais o seu projeto existencial poderá se concretizar. Por isso, resiste sempre uma brecha para que um fenômeno insigne se abata sobre o ser-aí através das tonalidades afetivas fundamentais, dentre as quais se destaca a angústia, viabilizando um processo de singularização ao suspender toda e qualquer prescrição oriunda do mundo fático. Em uma palavra, apenas a singularidade enquanto mobilizadora estrutural dos horizontes histórico-mundanos é capaz de abrir espaço para o modo de ser da propriedade, que possibilita uma lida diversa com os preconceitos operativos na facticidade e, por conseguinte, a constituição do âmbito genuinamente filosófico. Ora, mas se o círculo hermenêutico que caracteriza a impessoalidade possui um poder tão preponderante sobre o modo como de início e na maioria das vezes o ser-aí existe, como é possível escapar de seus ditames e estabelecer uma lida outra com os preconceitos em geral? De que modo as tonalidades afetivas fundamentais promovem uma *epoché* radical que coloca entre parênteses não apenas as hipostasias ontológicas que pautam nossas relações imediatas com os entes correlatos à nossa projeção existencial, mas também o próprio horizonte hermenêutico originário que estorva o exercício filosófico em função da gama de prejuízos históricos a nós legados?

Ao assumir como ponto de partida o fato de nós já sempre nos encontrarmos no interior de horizontes históricos específicos, o projeto heideggeriano em *Ser e tempo* emerge justamente como a tentativa de pensar o movimento de autointerpretação destes mesmos horizontes a partir das crises existenciais do ente nodal que é o ser-aí. Por isso, a resposta dada por Heidegger às questões propostas no parágrafo anterior nos remete para o acontecimento de uma crise sobremaneira decisiva em relação ao mundo fático. Tal crise, entretanto, não pode mais se restringir às quebras teóricas com o cotidiano: ainda que haja uma proliferação inegável de teorias refinadas no interior dos mais diversos horizontes históricos, estes últimos permanecem incólumes e seguem oferecendo indicações para toda e qualquer tese que venha a nascer dessa forma. Destarte, a filosofia depende necessariamente de que crises de ordem existencial se abatam sobre o ser-aí, pois elas são as únicas capazes de contaminar a semântica sedimentada propriamente dita por meio do fenômeno gerado pela angústia e pelas demais tonalidades afetivas fundamentais. De acordo com a obra heideggeriana, as referidas atmosferas trazem consigo a suspensão do poder prescritivo do mundo fático sobre nós, interrompendo a lógica das ações cotidianas ao esvaziar os sentidos e significados medianos que lhes ofereciam suporte até então. Ao vir à tona, a angústia confronta o ser-aí com a negatividade que estrutura a existência de um ente originariamente

indeterminado, o que desestabiliza de imediato tudo aquilo que antes aparecia como adequado e evidente. Por silenciar toda e qualquer voz proveniente da significância e colocar entre parênteses a familiaridade com o mundo, as tonalidades afetivas dessa classe possibilitam a singularização do ser-aí mediante a rearticulação com o seu próprio caráter de poder-ser. Eis aqui, portanto, o cerne da propriedade. Não por acaso, o programa de uma hermenêutica fenomenológica nasce da crise com o círculo hermenêutico calcificado e apresenta como desígnio duas tarefas que convergem para a realização plena da filosofia: restabelecer o vínculo entre as palavras e os fenômenos aos quais elas remetem, evitando que essa ligação se perca em meio ao falatório impessoal, e descrever como os comportamentos do ser-aí modulam as determinações dos entes em geral e fazem emergir a pluralidade ontológica que perpassa o horizonte de sua mostra⁷³. Do aduzido resulta, pois, que a singularidade vem à tona como a instância que devolve a plasticidade aos campos compreensivos prévios; e isso não através do abandono último dos preconceitos – algo impossível de ser empreendido às últimas conseqüências –, mas da mobilização histórica dos mesmos a partir da conquista de uma transparência hermenêutico-existencial indispensável para a postura filosófica em nosso tempo.

⁷³ A relação entre palavra e fenômeno se obscurece em meio às concepções tradicionais devido às camadas e enredamentos teóricos que se acumulam sobre os conceitos filosóficos. O mesmo se dá com a pluralidade ontológica do mundo, pois essas mesmas teses acabam por importar a medida ontológica da cotidianidade mediana – a do ente dotado de propriedades – e generalizá-la em seus desdobramentos, uma vez que se originam de uma quebra insuficiente com a prática reinante na impropriedade. São essas as principais críticas que o filósofo alemão direciona às crises teóricas que prevalecem no panorama da filosofia acadêmica.

CONCLUSÃO

Tivemos a oportunidade de acompanhar como os desdobramentos da fenomenologia e da hermenêutica no interior da contemporaneidade são oriundos da tentativa de enfrentar a grave crise que fustigou o modelo teórico tradicional, que havia se deparado com um quadro de insuficiência generalizada no fim do século XIX. No entanto, vimos também como tais correntes não puderam superar as hipostasias que combatiam a partir de confrontos isolados, tornando-se necessária a junção que viria a ser perpetrada no pensamento de Martin Heidegger. Quando somada à acuidade hermenêutica conquistada por intermédio de Dilthey, a notável influência do projeto fenomenológico de seu mestre Husserl culminou, pois, em uma descrição inédita da própria existência de um ente originariamente indeterminado enquanto dinâmica projetiva de base.

Os momentos subseqüentes de nosso texto mostraram que a dinâmica existencial supracitada implica mundo como seu correlato co-originário. Heidegger investiga as possíveis articulações do ser-aí com o seu horizonte fático a partir de dois modos de ser primordiais: a impropriedade e a propriedade. Por carecer de uma completude ontológica constitutiva, o ser-aí jamais pode abrir mão de uma familiaridade com os ditames oferecidos pela facticidade, de maneira que de início e na maioria das vezes esse ente é absorvido na semântica cotidiana e se torna um mero veículo do discurso sedimentado de seu mundo. Com efeito, há sempre uma relação entre impropriedade e estagnação hermenêutica, visto que esse modo de ser vem à tona como expressão do círculo de preconceitos que impede a modulação das compreensões enrijecidas no cotidiano e, por conseqüência, empece a consumação da própria filosofia. Não obstante, expusemos no capítulo final como a singularização do ser-aí propicia a gênese do acontecimento filosófico a partir de uma postura específica em relação aos mesmos preconceitos que compõem a facticidade. Na medida em que o modo de ser da propriedade depende sempre de uma experiência radical que esvazia as orientações e sentidos provenientes do mundo fático, nosso texto conflui para a tese de que a filosofia jamais se realiza plenamente no interior da esfera teórica – um espaço incapaz de suspender às últimas conseqüências os pressupostos calcificados pela tradição –, mas depende antes de crises existenciais capazes de desestabilizar os horizontes compreensivos prévios e, enfim, mobilizá-los de modo autêntico.

De acordo com Heidegger, a angústia e as demais tonalidades afetivas fundamentais silenciam o discurso do mundo fático e abrem a possibilidade para os processos de

singularização do ser-aí – um fenômeno que, em última instância, precisa ter lugar para que a modulação do círculo hermenêutico até então cristalizado seja levada a cabo. Em vista disso, torna-se evidente que o gesto existencial marcante do pensamento heideggeriano não representa precisamente o seu cerne, mas sim uma etapa inicial e imprescindível para pensarmos a conquista da acuidade hermenêutica necessária à filosofia, assim como a transformação ulterior do campo significativo no qual a existência se realiza. Portanto, o decisivo para nosso trabalho foi trazer à luz a tensão constante entre estagnação e mobilidade hermenêuticas – tensão essa que acompanha a dinâmica de realização do ser-aí em suas concreções ônticas possíveis –, visando a sondar as crises existenciais desse ente como condição para as modificações dos campos compreensivos em geral. Em suma, o projeto de *Ser e tempo* aponta para a singularidade como o mobilizador histórico que, ao suspender toda e qualquer prescrição oriunda do mundo fático, possibilita uma lida diversa com os preconceitos nele operativos e, por conseguinte, a constituição do âmbito genuinamente filosófico – um acontecimento no qual vigoram a relação originária entre palavra e fenômeno e a tarefa de devolver ao mundo a pluralidade ontológica que lhe é inerente.

REFERÊNCIAS

Bibliografia principal

HEIDEGGER, Martin. Ser y tiempo. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

_____. *Being and time*. Translated by Joan Stambaugh. Published by State University of New York Press, Albany, 1996.

_____. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Sein und Zeit*. 17. ed. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986.

_____. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Alianza, 2000.

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*. Madri: Editorial Trotta, 2002.

_____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Alianza, Madrid, 2006.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

Bibliografia secundária

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross, São Paulo: Editora Nova Cultural (Os Pensadores), 1987.

BOEDEKER, E. C. *Individual and Community in Early Heidegger: Situating das Man, the Man-self, and Self-ownership in Dasein's Ontological Structure*. *Inquiry*, 44, 63-100, 2001.

CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Compreender Heidegger*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Linguagem cotidiana e competência existencial*. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 35-86, 2006.

CORBEIL, Y. *Les deux angoisses d' "Être et Temps" et l' <Unbedeutsamkeit>*. In: *Revue Philosophique de Louvain*, Februar 2001, 1, pp. 26-45.

DALISSIER, Michel. *La notion de "comportement" selon Heidegger*. *Revue philosophique de Louvain*, UCL, Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, N° 2, 2008, pp. 270-303.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010. 346 p.

_____. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. California: California University Press, 1990.

DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____. *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em 'Ser e Tempo'*. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 157-185, 2002.

_____. *Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de 'Ser e Tempo'*. *Natureza Humana*, Educ - São Paulo, v. 1, n. 2, p. 71-101, 2001.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Tradução: José Gaos y Miguel García-Baró. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Investigações lógicas 1-6*, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2004-2007.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 1. ed. São Paulo: EDUC, 1995. 113 p.

_____. *Sobre a responsabilidade*. São Paulo: EDIPUCRS, 2003.

_____. *Fenomenologia do agir em Ser e tempo*. Manuscrito, v. 6, n. 2, pp. 149-80, 1982.

REIS, R. R. *A ontologia hermenêutica de 'Ser e Tempo'*. In: Róbson Ramos dos Reis; Ronai Pires da Rocha. (Org.). *Filosofia Hermenêutica*. 1 ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2000, v. 1, p. 134-150.

SALLIS, John. *The origins of Heidegger's thought*. Published in *Research in Phenomenology*, vol. 7, 1977.

_____. *Where does 'Being and Time' begin?*. In *Heidegger's Existential Analytic*, edited by Frederick Elliston (The Hague: Mouton, 1978).

SCHÜRCH, Franz-Emmanuel. *Le sens de la négativité dans l'ἀλήθεια*. Revue philosophique de Louvain, N° 2, 2008, pp. 304-329.

STEIN, E. J. *Seminário sobre a verdade: lições introdutórias para a leitura do parágrafo 44 de Ser e tempo*. 1. ed. PETROPOL