



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

Enio Lobo Mendes Neto

**Conceito e indicação:**

**o caráter derivado dos conceitos em *Ser e tempo* e as indicações formais  
enquanto uma opção metodológica possível**

Rio de Janeiro

2016

Enio Lobo Mendes Neto

**Conceito e indicação:**

**o caráter derivado dos conceitos em *Ser e tempo* e as indicações formais enquanto uma opção metodológica possível**



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 dos Santos Casanova

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

H465c Mendes Neto, Enio Lobo.

Conceito e indicação: o caráter derivado dos conceitos em Ser e tempo e as indicações formais enquanto uma opção metodológica possível / Enio Lobo Mendes Neto. – 2016.  
138 f.

Orientador: Marco Antonio dos Santos 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. 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

Enio Lobo Mendes Neto

**Conceito e indicação:**

**o caráter derivado dos conceitos em *Ser e tempo* e as indicações formais enquanto uma opção metodológica possível**

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.

Aprovada em: 29 de fevereiro de 2016.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Marco Antônio dos Santos 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

Rio de Janeiro

2016

## **AGRADECIMENTOS**

A Marco Casanova, meu orientador, pelos conselhos, compreensão e infinita paciência.

Aos amigos Danilo Bantim e Diego Ramalho, pelo apoio e motivação nos momentos em que este trabalho parecia nunca se concretizar.

A meus pais, Sonia Mendes e Ulisses Mendes, e a minha irmã, Clara Fernandes Mendes, por todo amor, apoio e compreensão ao longo dessa jornada. O termo amor é pequeno para descrever o que sinto por vocês.

A Juliana, minha esposa, por sua paciência ao longo da confecção deste trabalho, e por estar sempre pronta a nunca me deixar desistir. Se sou um ser que só se determina a partir da realização de um dos modos possíveis ser, posso dizer que formar uma família ao seu lado é o único modo de existência que faz para mim algum sentido real.

As minhas avós Yvonne e Conceição que com sua existência me mostram que a vida vale a pena ser vivida e em memória aos meus avôs Enio e Paulino, que em minha tenrainfância me ensinaram a olhar a realidade com mais atenção.

Aos amigos Carolina Muzitano, Jefferson Augusto, Marc Franken, Marcio Francisco Teixeira, Pedro Barbosa, Tarcizo Ferreira, Willian Azevedo, Diogo Morais, Maitê , Luiz Henrique e Louise. Vocês são sem dúvida minha segunda família

There is nothing noble in being superior to your fellow man; true nobility is being superior to your former self.

*Ernest Hemingway*

## RESUMO

MENDES NETO, E. L. **Conceito e indicação:** o caráter derivado dos conceitos em Ser e tempo e as indicações formais enquanto uma opção metodológica possível. 2016. 138 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

O presente texto tem por intuito realizar um estudo detido da noção de indicação formal em Martin Heidegger. Tal noção aparece explicitamente nas obras heideggerianas até a década de 1930 e se configura como uma tentativa de explicar a essência dos conceitos filosóficos. Para a plena realização de nosso projeto, trabalharemos com uma obra central, *Ser e Tempo* (1927), e duas obras de apoio: *Fenomenologia da vida religiosa*(1921) e *Conceitos fundamentais da Metafísica*(1929/1930). Partimos aqui da tese que Heidegger demonstra em *Ser e Tempo* a necessidade de repensar o papel dos conceitos filosóficos, e que as demais obras citadas apontam para a noção de que conceitos filosóficos precisam ser entendidos em um caráter indicativo formal. Buscaremos então expor como a obra *Ser e Tempo* requisita uma lida diferenciada para com os conceitos filosóficos e, a partir disto, verificar se a proposta dos indicativos formais, formulada nas outras obras, responde adequadamente a esta requisição.

Palavras-chave: Indicação formal. Martin Heidegger. Conceitos filosóficos. Ser e tempo.

## ABSTRACT

MENDES NETO, E. L. **Concept and indication:** the character of the concepts derived in *Being and Time* and formal indications as a possible methodological option. 2016. 138 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

This text intend to carry out a study of the notion of formal indication in Martin Heidegger. This notion appears explicitly in Heideggerian works until the 1930s and is configured as an attempt to explain the essence of philosophical concepts. For the full realization of our project, we will work with a central work, *Being and Time* (1927), and two works of support: *Phenomenology of Religious Life* (1921) and *The Fundamental concepts of metaphysics* (1929/1930). We start from the thesis that Heidegger in *Being and Time* shows the need to rethink the role of philosophical concepts, and that the other works cited point to the notion that philosophical concepts need to be understood in a formal indicative character. Then we seek to expose how the work *Being and Time* requests a different treatment towards the philosophical concepts and, from this, check that the proposal of the formal indicative articulated in other works responds appropriately to this request.

Keywords: Formal indication. Martin Heidegger. Philosophical concepts. Being and time

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
1	<b>A QUESTÃO DA HERMENÊUTICA EM SER E TEMPO</b> .....	16
1.1	<b>Ser e Tempo, objetivos e questões</b> .....	16
1.1.1	<u>O problema da obviedade e sedimentação</u> .....	21
1.1.2	<u>Sobre o Ser aí</u> .....	24
1.1.3	<u>A precedência da existência</u> .....	26
1.2	<b>A questão da possibilidade e a exigência de que a obra pense ser-no-mundo</b> .....	28
1.2.1	<u>A possibilidade existencial como constituidora do ser que se compreende enquanto existente:</u> .....	29
1.2.2	<u>Um existente é sempre um existente no mundo: Ser-aí é ser-no-mundo</u> .....	32
1.2.2.1	A significância e a dinâmica fática com os entes intramundanos.....	33
1.2.2.2	Mobilizadores estruturais, caminho para pensar a abertura compreensiva do ser-aí..	37
1.3	<b>Discutindo a manifestação dos entes e o caminho para a sedimentação hermenêutica</b> .....	39
1.3.1	<u>Introdução ao conceito de Compreensão</u> .....	40
1.3.2	<u>Disposição</u> .....	41
1.3.3	<u>Compreensão pensada na gênese da impessoalidade</u> .....	45
1.3.4	<u>A diferença entre os projetos hermenêuticos</u> .....	47
1.3.5	<u>Discurso</u> .....	49
1.4	<b>Uma prévia da análise da impessoalidade e impropriedade cotidiana</b> .....	51
2	<b>ANÁLISE DA IMPESSOALIDADE E IMPROPRIEDADE</b> .....	53
2.1	<b>Compreensão e a experiência de abertura limitada e conquista da familiaridade</b> .....	54
2.1.1	<u>A ideia de morada e a dinâmica do cuidado na raiz da impropriedade</u> .....	56
2.2	<b>O fenômeno da angústia, do conceito de Kierkegaard até a suspensão ontológica em Heidegger</b> .....	62
2.2.1	<u>O conceito de angústia em Kierkegaard</u> .....	63
2.2.2	<u>As tonalidades afetivas fundamentais em Heidegger</u> .....	66
2.2.3	<u>Análise do fenômeno da angústia</u> .....	71
2.2.4	<u>Resultados possíveis da angústia</u> .....	75

## SUMÁRIO

2.3	<b>Como falar de um poder ser mais próprio perante um puro poder-ser? .....</b>	78
2.3.1	<u>Ser para morte</u> .....	79
2.3.2	<u>Do ser-para-a-morte à decisão antecipadora</u> .....	82
2.3.3	<u>A relação da decisão com a possibilidade mesma de toda e qualquer ontologia..</u>	85
3	<b>INDICAÇÃO FORMAL NAS OBRAS DE HEIDEGGER</b> .....	87
3.1	<b>Sobre o problema dos conceitos da tradição perante o projeto da destruição da história da ontologia</b> .....	87
3.2	<b>Análise geral das indicações formais</b> .....	93
3.2.1	<u>Considerações iniciais sobre a relevância do tema em Ser e Tempo</u> .....	93
3.2.2	<u>Análise do modo como Heidegger chega aos conceitos enquanto indicação</u> .....	95
3.2.2.1	A importância de Lask.....	96
3.2.2.2	Husserl e as expressões essencialmente ocasionais.....	98
3.2.3	<u>O projeto da indicação como consequência dos projetos anteriores e em seu caráter próprio</u> .....	102
3.3	<b>Análise dos textos heideggerianos</b> .....	105
3.3.1	<u>Fenomenologia da vida Religiosa</u> .....	105
3.3.2	<u>Conceitos fundamentais da metafísica</u> .....	114
3.3.3	<u>O que as duas obras nos revelaram</u> .....	121
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	123
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	133

## INTRODUÇÃO

Herdeiro do pensamento hermenêutico e fenomenológico, Martin Heidegger (1889 – 1976) foi inegavelmente um dos maiores pensadores do século XX. Ainda que resultado da influência das teorias que o antecederam, Heidegger trouxe ao pensamento filosófico algo de genuinamente novo e que direcionaria outros grandes nomes deste século, como Sartre, Levinás, Gadamer e Derrida. Em seu pensamento achamos a interface entre a continuidade dos debates epistemológicos promovidos pela fenomenologia de Husserl e o questionamento histórico-hermenêutico promovido por Dilthey, resultando em um projeto suspensivo que viria a questionar a própria construção da metafísica ocidental.

Com uma linguagem muito própria, porém necessária ao seu projeto, Heidegger em suas obras traçou um caminho de descobertas que segue desde uma tentativa de continuidade do projeto fenomenológico em seus primeiros momentos, até um salto para a questão do sentido de ser, cada vez mais profundo ao longo de suas obras. Enxergar uma continuidade nas obras é necessário, porém, não entender os momentos em sua diversidade é diminuir o impacto de cada tema no autor. Pensamento, ser, técnica, metafísica, mundo, niilismo, dentre outros conceitos ganham contornos diversos, na medida em que o próprio autor avança em suas teses.

Como indicado em seu título, este texto procura debater o papel dos conceitos filosóficos dentro do projeto heideggeriano. Tanto na fenomenologia quanto na hermenêutica, o papel dos conceitos filosóficos é um tema imprescindível, graças ao caráter rigoroso da primeira e o caráter interpretativo da segunda. Uma fenomenologia hermenêutica, por consequência, encaminha uma problemática central, que é garantir conceitos rigorosos, sem perder de vista a plurivocidade dos mesmos. Conforme as obras de Heidegger vão colocando em questão o sentido de ser, acabam por colocar em jogo a conceptualidade em diversos momentos. Invariavelmente caímos em uma discussão tanto acerca da gênese dos conceitos, como também de como eles se apresentaram nas ontologias até então desenvolvidas, e em que medida se abrem perante o questionamento das mesmas, presente no projeto de uma ontologia fundamental. A presente dissertação, tendo em vista a amplitude do tema nos textos do autor, restringe suas ambições em analisar um conjunto de obras delimitadas, visando a tornar viável a própria análise.

Frente a esta miríade de possibilidades, após uma revisão bibliográfica optamos por focar o presente trabalho em *Ser e Tempo* (1927), sem dúvida obra de maior destaque do autor e que aborda pontos centrais de seu pensamento. Ao analisar este texto, verificamos que Heidegger demonstra no mesmo a necessidade de repensar o papel dos conceitos filosóficos, e pretendíamos portanto apenas expor como tal necessidade se faz presente. Contudo, em meio a revisão dos temas heideggerianos e a imprescindível leitura de seus comentadores, encontramos uma forma de compreensão dos conceitos filosóficos que parece se adequar às requisições de *Ser e Tempo*. Falamos aqui da proposta de conceitos filosóficos enquanto **indicações formais**. Esta forma de lidar com os conceitos ganha especial atenção do autor nas obras *Fenomenologia da vida religiosa*(1921) e *Conceitos fundamentais da Metafísica*(1929/1930).

O eixo central desta dissertação se encontra em uma análise do papel dos conceitos filosóficos em *Ser e Tempo*, enxergando à frente a possibilidade de pensar os conceitos filosóficos como indicações. Nosso objetivo é, então e resumidamente, analisar a possibilidade de colocar as indicações formais como uma resposta satisfatória à requisição de reforma na lida conceitual proposta em *Ser e Tempo*.

Para verificar tanto a necessidade quanto a possibilidade de utilização desta proposta é necessário reconstruir alguns pontos centrais da obra, na qual ficará mais declarada a necessidade de se repensar os conceitos. Feito isso, poderemos observar como esta problemática se liga à proposta das duas outras obras que analisaremos, nas partes dedicadas aos conceitos enquanto indicação. Entretanto, não é possível pensar esta proposta como deslocada do processo filosófico de formação do autor, por isso veremos também ao longo deste processo análises curtas e detidas de algumas influências, tanto na construção de *Ser e Tempo*, quanto na proposta conceitual indicativa. Não sendo esta uma tarefa simples, ao longo deste trabalho pretendemos nos apoiar em uma série de comentadores que já abordaram esta questão.

Nesta introdução, pretendemos então apresentar o caminho que percorreremos ao longo dos três capítulos, apresentando os pontos-chave que irão compor cada parte e tentando justificar, ainda que de modo sucinto, a opção escolhida para a construção do texto. Apresentaremos então a problemática chave do capítulo em questão, e em sequência os passos centrais desenvolvidos. Como o resultado dos debates se faz presente nos capítulos e na conclusão, caberá aqui estabelecer apenas pequenos passos do que será apresentado, visando a tornar a leitura dos mesmos mais direta e facilitar futuras análises.

Como adiantamos, no começo desta análise tomamos *Ser e Tempo* como texto central a ser discutido. No **primeiro capítulo** buscamos descrever como Heidegger o projetou, tendo em vista que ao analisarmos o projeto da obra em questão acreditamos poder verificar que no mesmo já se encontra declarada, em certa medida, a necessidade de repensar os conceitos. Como veremos, tanto a compreensão de ser heideggeriana, quanto a relação deste ser com o mundo esbarram em uma dificuldade de tematização que abre caminho para discussão dos próprios conceitos.

No texto de 1927, Heidegger buscou formular uma ontologia fundamental, pondo em questão a possibilidade mesma de se fazer algo assim como uma ontologia. Como veremos, esta busca leva Heidegger a perceber e se defrontar com a impossibilidade de fixar o homem em uma figura específica que possa ser interpelada discursivamente com vistas à descoberta de suas propriedades *a priori* determinadas, problema que coloca em jogo o estabelecimento de toda e qualquer ontologia. Dada esta impossibilidade, Heidegger se utiliza do termo ser-aí<sup>1</sup>, termo que busca descrever o ente que somos como a cada vez nós mesmos. Este ente não possui de início nenhuma determinação quidditativa, sendo sempre a cada vez sua possibilidade de ser.

Pretendemos ao longo do capítulo, delimitado o projeto da ontologia fundamental, esclarecer a impossibilidade de estruturar Ser-aí como um ente subsistente ou uma instância de propriedades. Para tal, devemos elucidar a razão de Heidegger apontar este termo como uma referência ao fato de a “essência” do ser-aí residir em sua existência. Obviamente, defrontaremos aqui com outra dificuldade da tematização existencial, a saber, o necessário esclarecimento hermenêutico do termo “essência”.

Esta tematização incontornavelmente nos levará ao debate inicial da relação ser-no-mundo, e suas consequências tanto para obra quanto para a questão dos conceitos. Ser-aí, dado sua ausência de determinação, sempre é projetivamente. Para ser, ser-aí precisa ser em um mundo. É necessário pensar mundo como o horizonte de possibilidades que se abrem, e precisam ser pensadas na sua medida de articulação com o ser. É necessário que deixemos claro no texto que estas possibilidades não se confundem com o conceito clássico de potência. Por possibilidade compreendemos aqui o fato de que ser-aí, enquanto é, sempre aponta para um modo possível de ser. Como veremos, isso exige que cada modo possível de ser se estruture sobre um processo

---

<sup>1</sup> Optamos pela tradução do termo alemão Dasein por Ser-aí. Tal tradução é utilizada por três dos quatro comentadores brasileiros que trabalham explicitamente no projeto e parece ser a melhor opção para expor a centralidade da relação do ser do homem com o descerramento de mundo.

compreensivo que constitua o campo de jogo em meio ao qual a própria possibilidade de ser possa se instaurar. E aqui começamos a verificar o caráter derivado de toda compreensão cotidiana, e progressivamente de toda lida teórica com a estrutura do ser-aí e suas possibilidades.

Não há distância entre ser-aí e mundo descerrado, já que o descerramento é parte fundamental de seu caráter ontológico. Surge, então, um apontamento chave que deve ser feito: a constituição de mundo implica o aparecimento de uma infinidade de entes intramundanos, os quais nos requisitam um dado comportamento. Significatividade é fornecida pelo mundo descerrado de modo conformativo. Contudo, se considerarmos que ser-aí não possui a determinação prévia da ocupação, temos de admitir que o modo como lidamos com os entes intramundanos possui sua gênese nesta totalidade conformativa, ou seja, os mobilizadores estruturais, o sentido de nossas ações, repousa de início e na maioria das vezes no mundo. Em suma, como já antecipamos, verificaremos que este processo inserirá toda interpretação, prática ou teórica, em um horizonte hermeneuticamente derivado. Isso compromete a transparência dos próprios conceitos, e está na raiz da assunção dos mesmos como subsistentes. Assumir conceitos como dados é uma consequência da relação ser-no-mundo, e apenas reconquistando a transparência hermenêutica será possível discutir seriamente os mesmos.

Como vimos, não só o projeto de *Ser e Tempo* nos leva a repensar os conceitos, os resultados da própria análise existencial, momento inicial do texto, também levantam esta questão e redirecionam a problemática. Ao final deste capítulo, teremos de discutir, portanto, como os entes se manifestam e em que medida se direcionam a formar uma sedimentação hermenêutica, que por sua vez se configura como uma homogeneidade nivelada, não na igualdade ôntica, mas no sentido ontológico da ocupação. Verificaremos aqui então os existenciais da **compreensão, disposição e discurso**, e em que medida os mesmos são determinantes. Vale sinalizar que, ao descrever disposição, devemos dar especial atenção à noção de **tonalidade afetiva**, por ser fundamental nos processos de singularização que discutiremos à frente. A partir disto, obteremos a base necessária e o fôlego analítico, para discutir a **impessoalidade**, e, por conseguinte, **propriedade e impropriedade**, temas chaves do segundo capítulo.

No **segundo capítulo**, temos como objetivo verificar se, considerando o próprio caráter de poder-ser, é possível obter a transparência hermenêutica, inclusive para compreensão dos conceitos filosóficos, tendo em vista que a mesma foi perdida na impessoalidade que de início e na maioria das vezes caracteriza o ser-aí. Isto pode

parecer simples ao se falar, porém verificamos tanto ao final do capítulo anterior, quanto no início deste, que mundo não se reduz a uma simples conformação, mundo é sempre tutelante, fornecedor de sentido total. Em outras palavras, quando falamos sobre a impessoalidade ou sobre o nivelamento dos sentidos no cotidiano, não falamos de uma coisa simples de se abandonar. Sendo indeterminado de início o ser-aí, o que ao longo de ambos os capítulos chamamos de decadência ou impessoalidade é também o que garante o próprio agir mediano, bem como é a própria abertura para a existência. O caminho então neste capítulo não passa por uma simples proposta de abandono do impessoal, mas sim por uma forma diversa de abertura, que redireciona os elementos que estão na gênese da impessoalidade. Este capítulo girará, em suma, em torno do processo de **singularização**.

Se, como vimos, o ser-aí é marcado por sua indeterminação inicial, a sedimentação cotidiana repousa em uma conformidade sempre imperfeita. De certo modo, o ente que nós somos convive sempre com um tom de estranheza. Faz-se necessário identificar, portanto, para compreender a singularização, o que estaria na gênese da mesma, enquanto processo desencadeador de crise com a impessoalidade e anúncio desta inconformidade constitutiva. Para avançar neste contexto, é necessário então compreender a relação entre a familiaridade conquistada na impessoalidade e a ideia de **cuidado**.

Para Heidegger, ser-aí sempre é cuidado. Ser-aí é marcado por uma antecipação a si mesmo, na medida em que precisa se antecipar para poder desdobrar suas possibilidades em um espaço de realização. Vale sinalizar que este espaço não pode ser previamente dado, e nem se dar “por-si”. Em cada um de seus modos possíveis de ser ele encontra uma determinação e uma realização de seu poder-ser. Cuidado significa aqui uma responsabilidade de realização, muito mais originária que o conceito clássico de responsabilidade. Ser-aí sempre tem de ser. Entretanto, como viemos vendo até aqui, perante o discurso cotidiano o ser-aí se “desonera” de sua responsabilidade pelo poder-ser que é o seu, deixando o mundo tutelar suas decisões e caminhos. A familiaridade do impessoal cotidiano gera uma lida que denominaremos como imprópria, não por ser inadequada, mas por não se “apropriar” do ser que é o seu, e em contraste discutiremos o que constituiria a lida própria, que não é de maneira alguma positivada ou melhor, é apenas uma lida diversa na qual onde o ser-aí se apropria do caráter de jogado que é o seu.

Explicado tal contexto, e tendo em vista ter explicado a noção de “propriedade”, bem como a relação entre singularização e cuidado, é necessário pensar em como este

processo se efetiva. Como verificaremos, a singularização não pode ser um processo de simples escolha por ser singular, ou seja, não depende apenas de um gesto teórico. Além disso, como ser-aí sempre é “no-mundo”, não se pode propor também um solipsismo subjetivo, que exclua o discurso opressor do mundo excluindo mundo. O processo de singularização precisa passar por algo que coloque em crise a sedimentação, que chame em alguma medida o ser-aí para a responsabilidade que o mundo desonerou dele. Este processo precisa então estar em jogo na própria abertura do ser-aí. Heidegger, em *Ser e Tempo*, encontra esta possibilidade de saída por meio de uma tonalidade afetiva: A angústia.

A partir deste ponto seguimos nosso debate da angústia em quatro momentos: apresentamos a noção de angústia em S. A. Kierkegaard, buscando compreender a origem desta tese heideggeriana; discutimos a noção de tonalidade afetiva fundamental; imergimos no debate da angústia em *Ser e Tempo*; e, por fim, verificaremos os possíveis resultados, tendo em vista que se revelará que nem toda angústia resulta em singularização. Entretanto, como sinalizado, a angústia é o processo de crise que destrói a estabilidade onticamente estabelecida sobre a instabilidade ontológica do poder-ser, e enquanto processo ela é um caminho para a responsabilidade. Mas o que poderia em alguma medida garantir a assunção desta responsabilidade?

Segundo Heidegger, uma experiência muito específica, a qual é marcada pelo fato de a angústia ter levado ao máximo a experiência antecipadora. Falamos aqui da experiência da finitude, o **ser-para-a-morte**. Dedicaremos a parte final deste capítulo a esta experiência e suas consequências. Precisaremos delimitar o que é tal experiência, descrever como ela se diferencia da noção cotidiana de morte e verificar como a mesma abre caminho para uma assunção de responsabilidade com o poder-ser que se é por meio de uma **decisão**. A decisão é a revelação do primado das possibilidades existenciais sobre a efetividade. Heidegger propõe a decisão como um projeto silencioso, pois este nasce da suspensão do discurso sedimentado, na medida em que a dinâmica da morte enquanto horizonte da finitude modifica a dinâmica de temporalização. Como veremos, isso não apenas é um avanço na singularização. Esvaziada a significância sedimentada, de acordo com a obra, toda e qualquer ontologia é relacionada à conquista de um poder-ser que, na decisão, está sempre preparado a angustiar-se uma vez mais. Discutiremos então rapidamente em que medida Heidegger coloca o ser-aí exatamente como este que, por ser na medida da temporalização, acaba sendo responsável por devolver mobilidade aos conceitos e às ontologias, abrindo caminho para o terceiro e último capítulo desta dissertação.

Neste **terceiro capítulo**, temos um objetivo que dividiremos em três partes. Nosso objetivo é propor que, na medida em que *Ser e Tempo* requisita uma nova lida conceitual, e Heidegger propõe os conceitos filosóficos como indicações em obras posteriores e anteriores a de 1927, é de fundamental importância que compreendamos esta proposta, e ver em que medida a mesma é compatível com a obra capital que viemos discutindo.

Na primeira parte deste terceiro capítulo, buscaremos discutir o problema dos conceitos da tradição, tendo em vista o projeto de destruição da história da ontologia, permeado pelo que viemos discutindo até aqui em *Ser e Tempo*. Faremos então uma rápida recapitulação do que foi visto, para em alguma medida percebermos que, à medida que assumimos a finitude como base da experiência de temporalização, compreendemos que a historicidade repousa no próprio acontecer do ser-aí.

Discutiremos aqui o fato de que os conceitos filosóficos, que têm sua gênese na historicidade, acabam sendo reinsertados no horizonte do impessoal, e na decadência se tornam termos nivelados, marcados pela ocupação, e de uma determinada forma completamente afastados da experiência existencial e filosófica que compôs sua origem. Conceitos se tornam tradição, e passam a ser tomados como certos e indiscutíveis. Verificaremos que não se está falando aqui de uma falta de rigor racional, mas de uma abertura limitadora diante do próprio conceito. Uma nova lida é, portanto, exigida, uma lida que garanta de alguma maneira maior transparência e vitalidade aos conceitos da tradição, uma lida que devolva o papel de articulação existencial perdido ao longo da lida sistemática da tradição.

Na segunda parte, faremos uma análise de como as indicações aparecem enquanto uma lida conceitual diversa das estabelecidas até então, combinando com a necessidade que assinalamos. De início, veremos como a mesma se apresenta em *Ser e Tempo*. Ao assinalar que o conceito antecede a obra de 1927, faremos uma análise do caminho para tal proposta a partir de duas importantes inspirações para Heidegger: a questão do sentido nas categorias de Lask e as expressões essencialmente ocasionais na obra de Husserl. Identificadas algumas das inspirações do autor, discutiremos mais diretamente as indicações. Neste momento, pretendemos sinalizar onde a proposta se encontra, esclarecer o que seria uma indicação formal e quais as suas funções, apoiados aqui por teses de alguns comentadores. Este último movimento tem, entretanto, o interesse de abrir caminho para a terceira parte do capítulo.

Nesta terceira parte, faremos a leitura mais atenta das partes dedicadas à indicação formal em dois textos-chave: *Fenomenologia da vida Religiosa e Conceitos Fundamentais da Metafísica*. O primeiro se constitui como uma preleção anterior a *Ser e Tempo*, e se mostra interessante por abordar diretamente o papel dos indicativos formais, mas ainda herdando muito da preocupação metodológica de Husserl e dos autores que o inspiraram. Neste texto, vemos um Heidegger bastante preocupado em diferenciar conceitos científicos de filosóficos, e as indicações formais assumem aqui um papel importante em tal busca. Além disso, neste texto verificaremos Heidegger tentar, através da filosofia da religião, encontrar conceitos que esclareçam essa diferença e deixem claro o caráter indicativo que requisita preenchimento. Já no segundo texto, posterior à obra de 1927, encontramos a noção de indicação bem trabalhada em um parágrafo central, no qual já encontramos um Heidegger muito mais próximo dos questionamentos que viemos até aqui expondo, e assinalando todo conceito filosófico enquanto um indicativo formal e apontando o desconhecimento de tal fato como base para problemas de interpretação dos próprios conceitos.

Tendo sido esclarecido o que nos propomos a tentar descrever, e tendo traçado aqui o caminho por onde pretendemos seguir, partamos então para o texto.

## 1 A QUESTÃO DA HERMENÊUTICA EM SER E TEMPO

Como anunciado na introdução, o presente capítulo tem por função apresentar as dificuldades inerentes a formalização e constituição de um termo que descreva corretamente a experiência fenomenológica do ente que só pode ser descrito enquanto possibilidade existencial na obra **Ser e Tempo**. Parar para questionar a escolha do termo feita pelo autor, bem como o impacto de seu significado, poderia parecer preciosismo. Contudo, Heidegger possui fortes inspirações tanto na escola fenomenológica, onde o rigor descritivo é a preocupação fundamental, quanto na hermenêutica de Dilthey. Nesta medida urge dizer que a escolha terminológica do autor está longe de ser gratuita, e precisa ser considerada em sua centralidade.

Destarte devemos colocar em questão o objetivo inicial da obra *Ser e Tempo*, visando a localizar em que medida o termo *Dasein* (*Ser-ai*) aparece enquanto uma exigência metodológica na construção da obra. Depois, devemos compreender a que ponto o termo escolhido serve à exigência formal de descrição do horizonte de possibilidade existencial, e em que medida qualquer descrição deste gênero pode ser compreendida como limitada pela própria dinâmica de **ser**. Por fim, cabe a este capítulo o direcionamento que tal termo gera em relação a analítica existencial, deixando, então, claro o objeto de nosso próximo capítulo.

### 1.1 Ser e Tempo, objetivos e questões

*Ser e tempo* é uma das obras que muda um tempo, ainda que seus efeitos sejam sentidos apenas aos poucos. Mesmo tendo sido considerada pelo autor um projeto que exige uma reformulação, algo que vemos claramente após a **viragem**<sup>2</sup>, a obra em questão é considerada por muitos como o eixo central da discussão heideggeriana, sendo uma síntese de todo um processo, que se construiu nas décadas anteriores, bem como servindo de porta aos textos posteriores, na medida em que a questão do ser

---

<sup>2</sup>Em alemão, Die Kehre, o termo descreve a divisão entre dois momentos das obras do autor. Alguns comentadores identificam aqui mudanças metodológicas mais severas e outros de continuidade. Ser e tempo, tem suas condições de pensabilidade discutidas neste momento, contudo, dado a natureza do trabalho, não nos debruçaremos sobre o tema no momento.

estava agora tematizada de forma inovadora. Não cabe aqui ficar tecendo elogios a obra, mas é importante compreender em que horizonte a mesma se situa.

Para iniciar sua obra, Martin Heidegger escolhe uma passagem do Sofista de Platão. É óbvio que na construção da obra a mesma passagem tem por intuito revelar que as questões da obra estão longe de ser algo novo ou apartado da filosofia clássica. Contudo, não podemos entender a passagem em questão como se Heidegger apenas retomasse os gregos. Como em muitos outros momentos, o autor se utiliza da filosofia grega como inspiração, mas não fica preso as suas considerações. Entretanto, antes de fazermos qualquer afirmação, cabe aqui expor a passagem supracitada: “Pois vós se achais a 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”. (HEIDEGGER, 1986 apud CASANOVA, 2009)

No fundo, podemos compreender este trecho como sendo ao mesmo tempo uma dupla revelação e uma provocação. O trecho não só nos revela a Antiguidade da questão a ser tematizada, bem como parece nos encaminhar para a compreensão de que a mesma ainda não se resolveu. Iniciando sua obra como um autor que coloca em jogo toda a tradição, Heidegger escolhe o trecho onde o maior símbolo desta mesma tradição (Platão) admite que muitos tomam a resposta sobre o que vem a ser o ‘ente’ como dada, mas isto não é um fato. Assim como Platão provoca seus interlocutores a se questionar, Heidegger provoca com o trecho todos os herdeiros da ontologia clássica a reverem suas construções filosóficas como eram feitas até então.

*Ser e tempo* começa, sem meias palavras, defendendo que o problema central a toda discussão ontológica não foi respondida. A aporia acerca do **ser do ente** não foi resolvido, mesmo após séculos de tematização, sendo na visão do autor nem mesmo corretamente formulada. O autor reconhece que isto parece demonstrar que alguma insuficiência dentro da própria construção ontológica remonta aos gregos, insuficiência essa que foi herdada pela medievalidade, e que não se resolveu posteriormente, tendo em vista o fato de que a modernidade tenta reduzir o problema do ser a uma questão da subjetividade. Heidegger percebe que as determinações históricas que vieram a se constituir no interior da tradição interferem e interferiram, ao longo da história do ocidente, na visualização e tematização dos entes. Todas as ontologias, na medida que herdaram da ontologia grega esta carência, padecem conjuntamente do fato que esta jamais foi tematizada em sua condição de possibilidade. Deste modo, a resposta para tal questão demanda não só uma nova pergunta, mas uma retomada mesma do problema.

Retomar aqui significa aqui trazer a tona em sua questão mais central, a qual o autor compreende ter ficado obscurecida ao longo de todo o desenvolvimento da tradição. Heidegger aponta, portanto, um esquecimento da questão acerca do “ser do ente”. Este esquecimento parte de preconceitos tais como assumir que sua universalidade dispensa explicação, a crença de que o mesmo é indefinível e a crença em sua evidência. Todos estes preconceitos, entretanto, são resultados do esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente, que toma o ser pelo ente.

Podemos apontar que Heidegger verifica nos gregos a insuficiência supracitada no desenvolvimento do pensamento, mas reconhece que somente a partir de seu conceito de *abertura de ser e presença* é possível pensar o desenvolvimento de uma ontologia. Ao longo de suas obras, o autor tematizou a ontologia grega como uma ontologia marcada pela noção de “presença”. Como nos revela Casanova (2009, p.77), para Heidegger a ontologia grega apontava só ser possível conhecer aquilo de que se pode como sendo necessariamente tal como é, “aquilo que nunca não foi e que nunca não será”. Curiosamente, esta formulação que parece revelar os pressupostos parmenídeos da noção de ser, ao mesmo tempo nos revela algo central. **Toda determinação de ser obrigatoriamente tem de ser feita em relação a um tempo.** Por mais que a formulação pareça fundar presença em um horizonte temporal diverso, a temporalidade é um fato inescapável.

Desta maneira, a pergunta sobre o ser deve ser reconduzida, contudo tomando ciência do horizonte da temporalidade como chave para o debate sobre o ente. Contudo, Heidegger tem em mente que apenas retomar a pergunta sobre o ser não resolverá o problema, pois não colocará em jogo todo o horizonte hermenêutico que precede a questão. Como já expusemos, os gregos, em certa medida, tem como princípio o ser como dado. Contudo, isto parece ter levado os gregos a tematizar o “ser do ente” da mesma forma que tematiza os demais entes intramundanos.

A introdução de *Ser e Tempo* nos revela que mais central do que colocar a pergunta “o que é” para o ser, é colocar em questão em que medida é possível ou até mesmo faz sentido fazer tal pergunta. Na esteira da pergunta “o que é”, toda a tradição teria tentado circunscrever o ser em uma demanda específica, a saber, algo dotado de propriedades, assim como outro ente, sem colocar em cheque o fato fundamental de que tal delimitação poderia não ser exatamente a melhor das opções para descrever o ser do ente. Isto fica claro quando na obra o autor nos apresenta a seguinte formulação:

Temos hoje uma resposta para a pergunta acerca do que propriamente queremos dizer com a palavra ente? De nenhum modo. Então é necessário recolocar novamente a pergunta pelo sentido do ser. (...) Então será necessário, prontamente, despertar novamente uma compreensão para o sentido desta pergunta. A elaboração concreta da pergunta pelo sentido do “ser” é o propósito do presente tratado. A interpretação do tempo como horizonte de possibilidade para toda compreensão do ser em geral, é sua meta provisória (HEIDEGGER, 2003, p.12).

O trecho nos revela que qualquer questionamento do ser não pode abandonar o próprio horizonte de questionamento, ou seja, é necessário verificar como, a cada tempo, a pergunta sobre o ser se coloca. Sejam porém cuidadosos com o termo “a cada tempo”. Heidegger não pretende obrigatoriamente passar por todas as **tematizações do ser do ente** desenvolvidas ao longo da história do pensamento. A obra heideggeriana tem por pretensão revelar o que em todos estes momentos tornou possível a pergunta sobre o ser. Nesta medida a obra precisa operar em três direções. Em primeiro lugar é necessário colocar em cheque os pressupostos da tradição revelando em que medida se construíram suas tematizações, ou seja, operar uma **destruição da história da ontologia**. Este direcionamento obrigatoriamente nos levará a uma tentativa de verificar em que medida o ser se encontra inscrito em uma realidade compartilhada como outros seres e com entes intramundanos, dado que a pergunta sobre ser só é possível no “tempo”. É necessário compreender, então, como são constituídos os horizontes de sentido em geral, algo que podemos identificar na obra como uma **hermenêutica da facticidade**. Contudo, a partir do momento em que analisamos a facticidade, e o horizonte de sentido no qual o ser se inscreve, a própria existência do ser se coloca em jogo, e é necessário identificar em que medida o ser interpela a si mesmo, por meio da **analítica existencial**. Este caminho é necessário tendo em vista que, se propomos uma discussão sobre o horizonte de sentido em geral, temos que verificar as próprias condições de possibilidade do aparecimento deste horizonte onde os entes aparecem como determinados por sentido específicos.

Estas três direções do questionamento, como já exposto, são apenas resultados do avanço na pergunta sobre possibilidade de se interpelar o “ser”. A esta busca Heidegger denomina como **ontologia fundamental**. O termo “fundamental” pode aqui levar a alguns equívocos, e por isso precisa ser esclarecido. Muitas vezes fundamental se apresenta como sinônimo de mais importante ou superior, dando a entender que esta ontologia superaria todas as outras, e resolveria seus pontos obscuros. Contudo, este não é o caso. Fundamental aqui aponta para o questionamento mesmo acerca da possibilidade de se constituir uma ontologia. Como vimos, enquanto o ser é interpelado

como um ente entre outros, a ontologia é sempre possível pois sua região e situação se fazem previamente tematizadas. Dado que **Ser e Tempo** discute a constituição do próprio horizonte, a pergunta se faz mais do que necessária. Casanova, em seu *Compreender Heidegger* esclarece esta problemática da seguinte forma:

O termo fundamental presente na expressão indica que a investigação não se mantém mais no âmbito de uma ontologia positiva, mas desce até o fundamento mesmo das ontologias em geral e sonda como elas retiram dessa função a sua própria determinação. Com o projeto da ontologia fundamental, temos em verdade uma clara modulação do projeto crítico transcendental kantiano (CASANOVA, 2009, p.76).

A referência apresentada a Kant na citação remete ao projeto kantiano de discutir as possibilidades de um conhecimento efetivo dos objetos em sua obra capital<sup>3</sup>. Da mesma maneira, a obra heideggeriana se insere em uma pergunta pela possibilidade, mas de maneira mais radical. Heidegger é historicamente herdeiro da filosofia transcendental, tanto do projeto kantiano, quanto do retorno às coisas mesmas em seu mestre Husserl. Entretanto, o caráter hermenêutico de seu projeto exige que se reconheça que a pergunta pelas condições de possibilidade deve ser mais profunda, e se colocar a identificar em cada projeto histórico-ontológico o que torna possível todo e qualquer projeto, e se algo assim como um projeto é possível. O conhecimento aqui não é o centro da temática, ao menos não o conhecimento na relação sujeito e objeto dado que a mesma é derivada de uma ontologia própria, ao contrário, o centro da discussão é a pergunta acerca das condições de possibilidade de algo assim como uma ontologia.

Tal projeto não deve ser confundido, como já ressaltamos, com um relato histórico dentre outro, ou com algo como uma “megaontologia”. Heidegger não faz aqui uma história da filosofia nos moldes clássicos, mas um questionamento acerca do próprio sentido de ser. Ao analisar o sentido de ser, o autor busca a condição de possibilidade de toda ontologia, como dissemos acima, contudo não se pretende enumerar de momentos da ontologia, mas um retorno ao seu problema fundamental. Seu interesse ao apontar em momentos determinados para ontologias regionais, frutos de um horizonte fático determinado, está em determinar a própria constituição da pergunta sobre ser nestes horizontes. A tematização dos gregos é imprescindível dentro da gênese da obra, e o avançar sobre as diversas ontologias se dá na medida que se articulam com o projeto. A destruição da história da ontologia, a qual inegavelmente

---

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In: Os Pensadores. Trad. Valério Rohden e Udo Valdur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

encontra ontologias regionais, é necessária ao projeto, mas não um resumo de todo ele. É necessário verificar como a pergunta pelo ser acabou na tradição sendo assumida perante determinações prévias, gerando um esquecimento de seu caráter fundamental.

### 1.1.1 O problema da obviedade e sedimentação

Veremos mais a frente que o caráter de poder-ser apresentada por Heidegger em sua obra revelará a constante inserção do “ser do ente” em estruturas sedimentadas. Não cabe aqui ainda discutir o horizonte de concretização desta sedimentação, dado que toda uma tematização da analítica existencial se faria necessário bem como seria necessário já desdobrar aqui o fenômeno do mundo. Contudo, já nos momentos iniciais da obra, antes mesmo de tematizar o ser-no-mundo, é possível ter clareza que para o autor, a cada abordagem do problema do ser, a tradição se inseriu em um horizonte de significados sedimentados. Tal sedimentação não é somente algo ruim, se considerarmos que o problema só pode chegar a nós desta maneira por ter sido antes colocado em questão. Contudo, como todas as ontologias anteriores se constituíram com base na tentativa de responder à pergunta sobre o ser interpelando suas propriedades, isso gerou a cada vez um soterramento da pergunta originária, dado que a resposta da questão exigia um ser fechado em si, o que velava o questionamento. Desta maneira, as respostas passam a ser inquestionadas, e a problematização enfraquecida.

Segundo o autor (HEIDEGGER, 1986 *apud* CASANOVA, 2009) desde Platão e Aristóteles a questão diretriz de todos os pensadores, acerca do “que é o ente”, se estabeleceu em uma via que permanece até hoje, mesmo tendo em vista as diferentes posições fundamentais de cada pensador. Esta retomada do problema fundamental, bem como a determinação de como isto se estabeleceu na tradição é necessário na medida que o pensamento parte constantemente da própria tradição. Para o autor nós estamos sempre nos movimentando em campos de problematização a partir do que se mostrou possível no passado. A própria possibilidade de colocar em jogo a possibilidade de toda e qualquer ontologia já parte obrigatoriamente de uma esfera de sentido que lhe dê fundamento, já reside em um campo de sentido. Estes campos da tradição, entretanto, ao serem atualizado sofrem de um obscurecimento de sua significação originária, e já não se coloca os problemas fundamentalmente em questão, operando apenas pequenas

modulações. Há então, no avanço da tradição, um encurtamento dos questionamentos que alimentaram a própria tradição. Heidegger busca, em sua obra não o abandono da tradição, mas a reconquista da transparência de sua história e suas possibilidades. Desta maneira, tal qual exposto na frase inicial da obra, a familiaridade com o termo ente, a cada vez, nos cega perante seus desdobramentos. É necessário quebrar esta familiaridade. A **destruição da história da ontologia** é esta tentativa. Contudo, isso nos trará uma exigência: **É preciso verificar em que medida a própria ontologia que se pretende desenvolver, ou a pergunta por sua possibilidade, não está inserida dentro de uma familiaridade específica, em uma ontologia regional.**

Este projeto passa tanto por uma superação da calcificação dos comportamentos cotidianos em relação a tradição quanto pela necessidade de reconduzir os contextos originários do questionar da tradição. Como veremos a frente, nenhuma de nossas formulações sobre liberdade, razão, conhecimento, até nas falas mais simples, é livre da herança da tradição. Entretanto, ao mesmo tempo que essa herança se faz presente, ela torna óbvia e sedimentada sua gênese. A única possibilidade de devolver a transparência que anteriormente citamos, é pensando aquilo que permaneceu impensado em toda ontologia. A questão do ser, a pergunta pela possibilidade mesma de se falar de algo assim como “ser”. Como é possível que a própria problemática ontológica se faça presente?

O autor verifica que o rompimento com a diretriz ou a retirada de seu caráter sedimentado, passa por pensar o caminho que foi tomado em relação a questão do ser na filosofia platônico-aristotélica. Em sua gênese, a filosofia antiga instituiu o primado do comportamento teórico em relação ao comportamento prático, se deixando dominar por uma compreensão prévia de ser. Considerando que Platão e Aristóteles são decisivos para a construção de nossa interpretação dos entes, tal fato não pode ser desconsiderado. Quando assumimos o primado teórico e pensamos a ontologia como oriunda do caráter essencial dos entes, estamos na esteira deste primeiro movimento. Estes dois autores instituíram a filosofia como a ciência do “ser enquanto ser”, e separaram a mesma das demais ciências ônticas. Contudo, ao tentar explicar a unidade do ser, independente da multiplicidade de significações, para tratar do ser do ente enquanto tal acabou por estabelecer o ser como uma presença constante. Para Heidegger, o fato de que esta opção possui, contudo uma origem prática, permaneceu impensado, na medida em que na tradição o primado da teoria foi se calcificando. O saber teórico se volta para aquilo que é sempre, e acaba herdando disto sua dignidade, legando a sabedoria prática um caráter de menor relevância, e obscurecendo o fato de

que a mortalidade inviabiliza o permanecer, e o gesto teórico do modo como se propõe. A vida teórica, na tradição grega ganha sua posição como vida suprema, e aos poucos o homem é compreendido como dotado do “logos”, como a capacidade de através da linguagem mostrar o que há de constante.

É necessário agora, para romper com a sedimentação, tematizar a compreensão prévia de ser que tornou possível tal processo, algo que não foi colocado em jogo pelos gregos. O que permitiu a leitura dos gregos do ser enquanto “presença constante”?

Se o gesto filosófico, como conhecemos, tem sua fundação nestes autores, esta concepção prévia não é uma herança da tradição, sendo provavelmente uma tendência ontológica de realização do próprio homem. Mas como verificar isso? Para verificar isso é necessário pensar a estrutura fática que acompanha o gesto grego de tentar compreender o ser. O projeto da destruição encaminha a necessidade de sondar o que há de fático na gênese de qualquer ontologia.

Inserida dentro de um contexto que tenta esclarecer a colocação da pergunta sobre o ser na tradição, mas de alguma maneira romper com o horizonte sedimentado pela própria, a obra heideggeriana leva ao extremo o rigor da fenomenologia husserliana, na mesma medida em que é o tempo todo provocada pela hermenêutica. É preciso então uma honestidade radical, que ao invés de apontar para a tradição e discutir seus erros, reconheça em que medida toda a tradição esteve calcada em um horizonte prévio de aparecimento do ser, o que fez com que ela o pressupusesse presença contante e à vista. Deste modo, é necessário analisar o horizonte fático onde tal estrutura se faz latente, e encontrar uma tematização de ser que seja prévia, ou concomitante, a toda tematização de ser enquanto presença. **É necessário pensar o ser para além dos “modos de ser” figurados pela tradição e localizar o que tornou possível o primado da presença. Mas como tornar isso possível?**

O projeto da obra *Ser e tempo* exige um ente muito específico, que funcione como um nexos de toda e qualquer ontologia. Este ente tem de trazer consigo a possibilidade do questionamento acerca do sentido de ser. Este ente precisa tornar possível a pergunta sobre o ser, contudo desdobrada em sua facticidade e não enquanto uma propriedade primária. Desta maneira, não se compreende mais a pergunta sobre ser como um fato histórico específico, ainda que se desdobre no tempo. Agora se compreende a pergunta sobre ser como algo que deve ser tematizado na existência do próprio ente. Contudo, se fará necessário explicar como, na mesma medida, este ser aberto a possibilidades diversas, assume uma ontologia regional específica. O termo

escolhido por Heidegger para descrever tal compreensão é o termo *Dasein*, que podemos traduzir aqui por ser-aí<sup>4</sup>. A constituição e o esclarecimento desta tematização é fundamental para a ontologia fundamental, como podemos ver no seguinte trecho:

“Ser-aí não é somente um ente que se apresenta entre outros entes (...) A constituição de ser do Ser-aí implica que o Ser-aí tenha em seu ser uma relação de ser com seu ser. E isto significa, por sua vez, que o Ser-aí se compreende em seu ser de alguma maneira e com algum grau de clareza.(...) A compreensão de ser é, ela mesma, uma determinação de ser do Ser-aí .A peculiaridade óptica do Ser-aí consiste no fato do Ser-aí ser ontológico (HEIDEGGER, 2003, p. 22).

Como vemos no trecho, Heidegger constrói sua determinação do ente que somos de modo bem diverso da tradição, apresentando a concepção de que sempre estamos articulados compreensivamente com nosso ser, ou seja, somos constitutivamente abertos a possibilidades existenciais, de maneira que podemos localizar o ser a partir da realização destas possibilidades. Contudo, não é fácil estruturar esta compreensão, na realidade é um projeto não efetivado por toda a tradição, e que tem na direção contrária o risco de sedimentação eminente a cada segundo. Estas dificuldades de tematização do Ser-aí, bem como a necessidade de não confundi-lo com nenhuma de sua modalidade, é algo que veremos a seguir.

### 1.1.2 Sobre o Ser aí

O termo ser-aí é uma forma radical, articulada com o debate da ontologia fundamental, de tematizar o “ser do homem”. Contudo, não se deve interpretar esse termo como se fosse uma mera opção terminológica heideggeriana para substituir ou responder conceitualmente a pergunta “o que é o homem?”. Ser-aí é um termo que não se abre a interpelação por propriedades quiditativas, e pelo contrário, se distingue de todos os entes que são marcados a princípio pela posse de propriedades. Como vimos, a ontologia fundamental insere a impossibilidade de fixar o homem em uma ontologia regional específica, e, portanto a impossibilidade de interpretar o mesmo como

---

<sup>4</sup>Optamos pela tradução do termo alemão *Dasein* por Ser-aí. Tal tradução é utilizada por três dos quatro comentadores brasileiros que trabalham explicitamente no projeto e parece ser a melhor opção para expor a centralidade da relação do ser do homem com o descerramento de mundo. Quando utilizamos a tradução brasileira em citação, substituímos o termo pre-sença por ser-aí.

determinado por uma destas ontologias. Toda e qualquer tentativa de inserir ser-aí em uma ontologia específica como a medicina, a psicologia, a biologia, dentre outras já colocaria o mesmo como debitário do primado teórico, assumindo o mesmo como dotado de razão, de um corpo, ou de quaisquer conjunto de propriedades que o delimitasse. Assumir como evidente qualquer caráter prévio, e esquecer novamente a pergunta sobre o ser, e voltar uma vez mais aos gestos da tradição.

Ser e Tempo se constitui como uma obra que apresenta ser-aí em detrimento de toda e qualquer determinação ôntica prévia. Seu objetivo não é mais determinar a essência do homem, no sentido clássico do termo, mas colher ontologicamente os modos de ser que se apresentam, visando a demonstrar o horizonte de abertura prévio a todos estes modos. Neste contexto, Heidegger opera uma crítica a todas as tematizações da tradição, incluindo a própria abordagem dada por Husserl ao ser do homem enquanto sujeito marcado por uma consciência intencional. Na visão do autor, tal compreensão ainda insere no ser uma determinação de coisidade ou reificação, herança da ontologia moderna. Isto fica claro no seguinte trecho da obra:

E porque a determinação essencial desse ente não se pode efetuar pela indicação de um quê de conteúdo quiddativo, senão que sua essência reside em que, pelo contrário, esse ente tem de ser cada vez seu ser como seu, escolheu-se para a sua designação o termo ser-aí como pura expressão de ser (HEIDEGGER, 1986 apud REIS, 2014).

Cabe aqui compreender o que significa assumir ser-aí como **pura expressão de ser**. Reis (2014, p.65) defende que esta escolha terminológica diz respeito a singularidade não genérica dos entes que são ser-aí. Isto significa dizer que o **ser** que é colocado em questão é sempre em cada caso singular, ou seja, não se confunde com algum gênero específico que subsista entre os entes intramundanos. Contudo, ainda que ser-aí não possa ser concebido como uma instanciação de propriedades, a pureza da expressão fica mais clara, segundo Reis (2014, p.66), quando tomamos por base o trecho da obra de 1927, *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo* “[...] Esta denominação ‘ser-aí’ para o referido ente assinalado não significa um quê (Was); ela não diferencia esse ente segundo seu quê, como uma cadeira em comparação com uma casa, senão que essa designação expressa à sua maneira o modo de ser (die Weise zu sein). Ela é uma expressão de ser totalmente específica que foi escolhida aqui para um ente, ao passo que de início sempre denominamos os entes a partir do seu conteúdo quiddativo (Was-Gehalt), deixando indeterminado o seu ser, porque o tomamos como compreensível por si mesmo (GA 20, p. 205-206).

Os trechos referenciados colocam em jogo um fato central: a impossibilidade de fornecer qualquer caráter de propriedade. Mesmo apelando para um horizonte de formalismo para construir o termo, Heidegger já indica ser-aí enquanto algo preponderantemente articulado como “modos de ser”, atingindo aqui um termo hermeneuticamente mais aberto. Contudo, como podem ser pensados os caracteres que se colocam “à mostra” no ser-aí? Na medida em que ser-aí é uma denominação para a abertura de ser deste ente, e toda vez que este ente se apresenta ele se apresenta de algum modo, e não enquanto abertura, como podemos pensar esse modo de “ser” dado? Por fim, por qual razão não poderíamos propor que **ser-aí** designa um modo de ser específico?

### 1.1.3 A precedência da existência:

Para analisarmos a relação que se coloca em jogo nas tematizações dos modos de ser do “ser-aí” operadas por Heidegger, não podemos deixar de lado o modo como o autor discute a relação entre essência e existência. Para o autor, a “essência” do ser-aí reside em sua existência. Esta frase poderia nos levar a um engano, na medida que poderíamos assumir “ser-aí” como uma das modulações específicas em que se apresenta. Contudo, para o autor, “ser-aí” não pode ser confundido com qualquer característica assumida como subsistente na medida em que existe. Ao existir, “ser-aí” não acumula propriedades. **O termo existência fala aqui dos modos de ser possíveis.** A existência remete ao fato de o “ser-aí” ser um ente cujo ser está sempre se colocando em jogo a partir de suas possibilidades. Por isto, podemos retirar das obras do autor que as características à mostra como pertencendo ao ente que aqui discutimos não podem ser tomadas pela noção de propriedade, como até então era feito, exigindo, então, que estes caracteres sejam tomados como um outro tipo específico de determinação. Reis (2014, p.68) defende que Heidegger este tipo de determinação pode ser abordado pelo nome de “maneiras”, como fica claro no trecho: “As maneiras de ser são os caracteres que perfazem a determinação própria dos entes que são ser-aí, e não devem ser tomados como propriedade do mesmo tipo a que pertencem as propriedades dos entes subsistentes”.

Seguindo este princípio, podemos verificar que a formação artificial do termo proposta por Heidegger ao designar “ser-aí” tem por base uma tentativa de evitar a assunção do ente por qualquer categoria específica de determinação prévia. Heidegger

coloca em jogo na construção do termo o sentido existencial do verbo ser. E aqui se coloca em questão o problema da precedência: na medida que se assume “ser-aí” como um existente, e após isso se discute as maneiras enquanto “modos de ser”, não seria possível propor que existem propriedades deste existente que se abre aos modos possíveis de ser?

Não. Para o autor todas as maneiras de ser, ou seja, os diversos modos como este ente que denominamos como “ser-aí” se mostra, já são de início ser. Ser-aí não se mostra enquanto existência precedente, que possa ser pensada em separado de suas maneiras, ou modos de ser, pois isto já encaminharia o existente para um conjunto prévio de propriedades, algo plenamente distante daquilo que foi proposto por Heidegger em suas obras. Só podemos pensar este ente em questão na medida de sua mostra, ou seja, na medida em que se mostra como um fenômeno existente, dado. Existência não nos remete portanto para qualquer tipo de velamento de um ser que se direciona, algum tipo de ser inefável, incomunicável ou oculto para nós. Só é possível descrever “ser-aí” acompanhando o mesmo a partir de suas modulações, o que entretanto, não nos impede de pensar em que medida o ser-aí se insere nestas maneiras, e de que maneira elas se constituem.

Conclui-se, portanto, que “ser-aí” é expressão de ser, e não uma resposta específica a uma pergunta de caráter quididativo, que busca determinar o que é o ente que se mostra como existente. Heidegger coloca em questão as definições de essência e existência, defendendo que não há qualquer sustentação que garanta a tese clássica de que todo ente pode ser interpelado em seu caráter essencial e existencial, na medida em que o ente aqui denominado como “ser-aí” parece exibir a restrição da tese. Esta restrição se liga ao fato de só ser possível interpelar este ente na medida em ele está determinado por um modo de ser (*Weise des Seins*), de alguma maneira. O caráter de projeto de sentido do ser-aí acaba por se revelar na medida em que o ser-aí realiza um destes projetos.

O termo em questão aborda um ente que não pode ser confundido com um de seus modos de ser, pois apenas pode ser apontado como um “existente”, que se estrutura a partir de modos de ser plurais. Nesta medida, substituímos aqui as determinações de caráter **categorial**, ou seja, focadas no tom de determinação quididativo, por uma determinação de caráter **existencial**. Vemos agora na análise do “ser-aí” não mais como indivíduos, mas como modos de ser de um ente cuja constituição onera sua determinação de um pluralismo.

Este caminho leva Heidegger, em seu projeto de “destruição da história da ontologia”, para um problema de caráter ontológico bem diverso de toda a metafísica que o precedeu. Tendo em vista que a redução hermenêutico fenomenológica pretendia revelar o horizonte de determinação de sentido no qual este ente está inserido perante a historicidade, um novo desafio se mostra, na medida em que é necessário não só depurar o horizonte de sentido, mas também discutir as diversas modulações desse sentido para cada “ser-aí”, dificultando ainda mais a construção de um horizonte unitário de determinação.

A partir destas resoluções se revela que não há como pensar um **puro poder-ser**, que decide por cada um dos modos ou que se revela perante um exame ou intuitivamente. Para o autor, este ente sempre se desdobra em um movimento *ek-stático* que descerra a realidade à sua frente e atualiza suas possibilidades, na mesma medida em que é determinado por essas atualizações. Isto exige portanto que se pense ser-aí como um ser que lida a princípio com seu horizonte como “dado”. Portanto temos de reconstruir esse horizonte onde as possibilidades se manifestam para o “ser-aí”. Apenas na medida em que compreendermos como estas possibilidades se dão, compreenderemos a dinâmica própria deste ser que é “pura expressão de ser”.

## **1.2 A questão da possibilidade e a exigência de que a obra pense ser-no-mundo**

Como vimos até aqui, pensar o ser-aí não significa pensar em um ente determinado, implicando, portanto, em debater um ente que é pura expressão de ser, na medida em que só temos como interpelar fenomenologicamente suas mostrações, e na medida em que o mesmo só se determina na medida em que atualiza um de seus modos de ser. Assim sendo, constatou-se ser necessário discutir em que medida a constituição ek-stática do ser-aí acessa e constitui-se por meio de suas possibilidades. Com isto, a possibilidade se revela como direcionamento central do “ser-aí” na medida em que este é sempre a realização de “um poder-ser”. Urge, então, que desdobremos esta parte direcionados por dois temas, a possibilidade existencial enquanto determinação do ser-aí, e o princípio da analítica existencial na medida em que perceberemos mais a frente a exigência de que se pense o mundo como o horizonte de possibilidades que se abrem, e precisam ser pensadas na sua medida de articulação com o ser.

### 1.2.1 A possibilidade existencial como constituidora do ser que se compreende enquanto existente

É necessário esclarecer o horizonte de sentido delimitado pelos termos que aqui se faz uso. Nesta medida uma consideração acerca da noção de poder-ser é fundamental não só para evitar elucubrações equivocadas acerca do termo, bem como para abrir um caminho do conceito de possibilidade nesta análise. Desde o início verificamos que Heidegger ressalta a não presença de elementos quiditativos em sua determinação do “ser-aí”. Com isto, coloca-se em jogo o termo poder-ser, tendo em vista que o mesmo poderia ser compreendido como uma referência a uma propriedade imanente do ser, ou seja, tomar possibilidade como uma estrutura prévia a existência, um essência resistente.

De acordo com Casanova (2009, p.15), Heidegger compreende que pensar a própria dinâmica de poder-ser exige que compreendamos a impossibilidade de que ser- aí tenha de antemão o seu ser como dado. Nesta medida assumir possibilidade como propriedade seria um equívoco. Este caráter de possibilidade não é prévio no sentido temporal, apenas no sentido analítico, e nesta medida só se revela no momento em que um dos horizontes modais de possibilidade se concretizou, ou seja, na medida em que instaurou um espaço de realização do poder-ser que se é.

Possibilidade não descreve, então, potências no sentido clássico do termo, mas determinações empreendidas pelo “ser-aí” enquanto um existente. Ser aí não **possui** possibilidades, ele **é** possibilidades, na medida em que é abertura constitutiva de possibilidades. Vemos isso de modo claro no seguinte trecho da obra:

O que se pode em meio a compreensão como um existencial que não é nunca 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 essencialmente 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. HEIDEGGER, 1927, p. 190)

O trecho ressalta o fato que ser-aí é o ente que essencialmente existe, e portanto não possui características previamente dadas. Casanova, sobre isso, defende que:

tudo o que ser-aí é aponta para um modo possível de ser, da mesma forma que cada um desses modos possíveis de ser repousa sobre um processo

compreensivo de constituição do campo de jogo em meio ao qual eles podem respectivamente se instaurar. (CASANOVA, 2006, p. 20)

Isto significa que a dinâmica de ser de certa maneira sempre se repete em uma dinâmica existencial, sendo impossível pensar em possibilidade com uma propriedade prévia. O ser-aí estabelece, a cada vez, uma relação compreensiva com seu ser, mas não dissipa seu caráter de poder ser na medida em que é apenas através do projeto do campo do possível, estabelecido compreensivamente, que o ser-aí pode ser. É apenas na abertura e na realização das possibilidades que ser-aí pode ser, contudo, o caráter projetivo não pode se confundir com as próprias possibilidades.

Para compreender a noção de possibilidade é fundamental transpassar o limite do significado formal atribuído ao ser-aí. Considerando que somente é possível pensar o ser-aí a partir do modo de ser da existência enquanto realização de modos de ser específicos, vemos já um aceno da noção de possibilidade. Contudo dado que ser-aí é a forma de abordar os entes cujo próprio ser está sempre em questão, inevitavelmente abordamos aqui um ser que possui alguma relação com seu próprio ser, ou compreende o próprio ser. Em outras palavras, quando pensamos na relação do ser-aí temos de pensar em que medida o mesmo se instância compreensivamente, ou seja, como ele se reconhece<sup>5</sup> perante as características da maneira ou modo de ser que está determinado. O ser-possível precisa encontrar um horizonte limitador, de caráter fático, que indique as possibilidades de atualização de suas possibilidades. A compreensão, enquanto dinâmica de abertura de campos possíveis, não abre campos ideais, mas sim dinâmicas fáticas possíveis.

Todas as possibilidade existenciais estão diretamente ligadas a um horizonte de determinação, dado que ser-aí é um ente carente de determinação, e tem como chave de sua existência a atualização de modos possíveis para se determinar. Desta maneira não podemos confundir estas possibilidades como meras realizações práticas específicas, ou ações isoladas. Quando abordamos aqui a noção de “modos de ser” estamos falando de campos ontológicos específicos e complexos, que se revelam em cada determinação do ser-aí. Como veremos mais à frente, cada modo de ser articulado obrigatoriamente tem de se dar perante um horizonte de totalização, que suprima a carência de sentido

---

<sup>5</sup> Aqui em um sentido bem diverso de reconhecimento, apontando para dinâmica de abertura e não para um ato intelectual.

originária do ser-aí<sup>6</sup>. Contudo, qualquer destas determinações só é possível dado o estatuto de poder ser originário.

Vemos aqui toda uma mudança em relação a noção de possibilidade tradicional, na medida em que não está mais em jogo a possibilidade de um o quê, mas possibilidade de ser (Reis,2014, p.68). Ser condição não implica aqui,contudo, em um caráter prévio na dinâmica temporal. Ele não se apresenta como um tipo específico de poder-ser puro que posteriormente assume uma de suas possibilidade existenciais. Ser-aí é poder-ser na medida em que está inscrito imediatamente em possibilidades existenciárias específicas( Casanova, 2009, pag. 92). Assim sendo, existir para ser-aí é sempre estar jogado em maneiras ou modos de ser. Compreender é aqui abrir a possibilidade do horizonte compreensivo. Como Heidegger sinaliza no parágrafo 31:

Por vezes num discurso ôntico, usamos a expressão “compreender alguma coisa” com o sentido de “estar a cavaleiro de”, “estar por cima de...”, “poder alguma coisa”. O que se pode na compreensão enquanto existencial não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois na compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser do ser-aí enquanto poder-ser. O ser-aí não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente ele é possibilidade de ser.(...)A possibilidade de ser, que o ser-aí existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode “se passar”. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que ainda não é real e que nunca será necessário. Caracteriza o meramente possível. (HEIDEGGER, 2005, p. 198-199).

Além de afastar uma noção de propriedade, tal análise nos permite também ter em mente que não se pode apontar um primado teórico ou uma anterioridade compreensiva do ser frente a sua existência. Quando abordamos aqui a dinâmica do poder-ser o que entra em jogo não pode ser visto como uma prioridade ou anterioridade em relação ao existir, e, portanto não pode partir de qualquer horizonte teórico, na medida que este seria constitutivamente marcado por uma distanciamento antecipatório. Isto implica que a analítica existencial proposta pelo autor deve se preocupar em que medida as possibilidades se concretizam, primariamente, na prática.

Possibilidade então está aqui atrelado a se projetar perante o horizonte fático<sup>7</sup>. É apenas nesta projeção de possibilidade que ser-aí se desenvolve enquanto poder-ser. Este horizonte se insere no tempo, na medida em que o acontecer destas possibilidades pode ser pensado como a articulação da historicidade na existência (REIS, 2014, p. 98).

<sup>6</sup> Como veremos, esta determinação é de início inautêntica ou imprópria para o autor, mas isso não exclui da dinâmica o fato de que a abertura tem de ser total, mesmo perante a cotidianidade mediana.

<sup>7</sup> Este horizonte será mais a frente determinado como mundo.

Este horizonte denominamos aqui como mundo e é o que pretendemos a partir de agora tematizar.

### 1.2.2 Um existente é sempre um existente no mundo: Ser-aí é ser-no-mundo

Podemos dizer que ser-aí apenas se determina como ente por meio de uma relação com o mundo em que se projeta. Dado não ter qualquer horizonte prévio de sentido, sendo um poder-ser, seu direcionamento está obrigatoriamente atrelado ao mundo onde o mesmo se projeta e requisita possibilidades. Porém **mundo** não pode aqui ser trabalhado conceitualmente do modo como costumeiramente trabalhamos este termo. Mundo precisa ser compreendido aqui como o horizonte semântico e sintático de nossa existência, na medida em que nos projetamos perante os demais entes buscando uma determinação. Mundo deve responder aqui a um horizonte que prioritariamente dever ser autotransparente e dado perante a existência.

Mundo é o horizonte de abertura dos entes, não devendo aqui ser confundido como um ente específico. É por meio do mundo que ser-aí pode assumir um comportamento em relação aos entes intramundanos, outros seres-aí e a si mesmo (Casanova, 2006, p. 21). Ser-aí se relaciona compreensivamente com sua existência, projetando um campo de possibilidades, o qual em relação ao horizonte fático determinado pelo mundo acaba determinando as possibilidades efetivas de ser. Poder-ser é aqui então apenas possível de se pensar a partir da noção de **ser-no-mundo**. Esta relação é transcendental, na medida que sua existência o lança imediatamente para o interior do descerramento de mundo. Mundo está sempre a cada vez aberto, e serve como horizonte limitador das possibilidades ontológicas do ser-aí. Mundo, enquanto descerrado é o horizonte que torna possível a manifestação dos entes que vêm ao encontro do ser-aí e requisitam um modo de comportar-se em relação a eles. É na constituição fática destes entes intramundanos no descerramento de mundo que ser-aí pode assumir um determinado modo de comportar-se, mundo é o próprio horizonte projetado, que como vimos, é fundamental ao poder ser enquanto ser-possível.

Cabe aqui ressaltar que isto prioritariamente indica que não se pode confundir poder-ser como liberdade total, e é exatamente no horizonte do mundo que verificamos pela primeira vez esta articulação. Mundo é sempre um horizonte fático limitador de

possibilidade. Isto se deve ao fato de que ser-aí não está inserido idealmente no mundo, mas fáticamente, ou seja, a dinâmica de compreensão exige limitação por si mesma.

Como já ressaltado anteriormente a relação entre ser-aí e seu horizonte fático não pode ser inicialmente teórica, dado que isto inauguraria um distanciamento privativo inicial. Sendo assim a relação de limitação primariamente está ligada aos entes intramundanos que se mostram ao ser-aí como elementos possíveis de ocupação. Contudo, esta mostraçã, ainda que prática, não pode ser simples, ou seja, não se estabelece a dinâmica ocupacional para um ente intramundano específico, mas para toda uma miríade de entes e relações entre os mesmos. *“O mundo das ocupações práticas com os entes precisa possuir uma estrutura semântica que faça frente à complexidade de diferenciações que estão em jogo em toda e qualquer existência humana”* (CASANOVA, 2009, p. 93).

Heidegger ressalta em sua obra que mundo não é ele mesmo um ente intramundano. Mundo é parte da própria articulação existencial de ser. Com esta perspectiva, Heidegger assume uma posição destoante com grande parte da tradição, em sua estruturação desde os gregos, que assume a relação entre o ser e o mundo como uma relação entre dois entes simplesmente dados. Isto não é mais aqui possível, pois para que ser-aí assumisse mundo como um ente dado desde o início seria necessário pensar mundo por meio da noção de exterioridade a consciência, onde mundo se torna objeto. Contudo, para se tomar qualquer coisa como objeto a abertura já tem de ter ocorrido.

#### 1.2.2.1 A significância e a dinâmica fática com os entes intramundanos

Na medida em que ser-aí descerra possibilidade, as mesmas são descerradas como mundo, e aqui se experimenta o aparecimento de inúmeros entes intramundanos que vêm ao encontro do ser-aí. Contudo, ser-aí não está imerso entre entes, mas descerrando “campos de uso” para estes entes. Isto significa que o que se põe em jogo com os entes intramundanos não é uma relação objetiva, mas sim campos de significados que delimitam nosso comportamento em relação aos entes em questão. Os entes intramundanos aparecem como algo que requisita um uso. Não podemos toma-los por objetos teóricos ou coisa passível de ser analisada quididativamente, pois na imediatidade do descerramento do ser-aí, tais leituras já são tardias. Heidegger

defende que de início e na maioria das vezes os entes intramundanos aparecem como coisas de uso, utensílios, instrumentos.

Utensílios, entretanto, por sua própria mostraçãõ no descerramento não podem ser pensados de modo isolado, ou seja, como algo que “é” por si. Na medida em que o utensílio se dá, o que se dá de fato é a **utensiliaridade**, e assim sendo já vemos o mesmo em meio ao campo de uso. Utensílio sempre está em relação a uma totalidade utensiliar. Deparamo-nos, portanto, com um “**ser-para**”. A mesa é usada “para” apoio de algum material, a bolsa é usada “para” transportar algo consigo, a lente é utilizada “para” enxergar melhor. Todo utensílio faz portanto remissão a um uso particular, mas ao mesmo tempo remete a outros utensílios que por sua vez remetem a outros, formando uma rede de remissões que acompanham toda e qualquer experiência utensiliar. Pensemos em um exemplo. Um quadro se apresenta em sua utensiliaridade, contudo, requisita ao mesmo tempo o gesto de pendurar, que remete a outros utensílios como martelo, parafuso, bucha; estes utensílios remetem a caixa de ferramentas, que por sua vez remete a utensiliaridade da estante que organiza itens da casa. Contudo, tal remissão não pode se confundir com uma justaposição de utensílios, ou uma soma dos mesmos. Tratamos aqui de uma rede de remissões, e esta rede tem de estar coesa, e dado que esta experiência tem caráter imediato, ela tem de transparecer um todo utensiliar, uma **totalidade utensiliar referencial**. Na esteira do exemplo, o quadro só aparece no sentido que aparece devido ao fato de toda esta rede remissiva estar dada. Se o uso do quadro fosse gerar esta rede em passos, dificilmente estaríamos estabelecendo alguma relação de familiaridade ou referencialidade que nos permitisse usar efetivamente o quadro.

É importante ressaltar que esta totalidade tem de se estruturar como uma **familiaridade**. Neste sentido, a remissão não pode se dar apenas aos utensílios correlatos, pois os entes intramundanos revelam também sua constituição material, ou seja, revela-se como algo que é “**feito de**”. Sublinhemos, porém um fato. Todas estas divisões são aqui pensadas artificialmente. Na realidade, imersos nos campos de uso, as relações navegam em uma abertura específica. Pensemos em um exemplo prático e direto. Se temos de pendurar uma prateleira em uma parede, não penduramos o objeto prateleira no objeto parede. Quando estes entes se abrem para nós, no mesmo momento a relação entre ambos se apresenta, bem como a exigência de bucha, parafuso, uma máquina de furar, um martelo. Na prática se revela que para determinadas paredes, não adianta se colocar um tipo específico de broca, dado a pouca resistência do material que

a mesma é construída, sabemos também que um parafuso curto ou de baixa qualidade acarretará na não sustentação do quadro. Todas estas remissões acabam abrindo espaço para pequenos distanciamentos, nos quais outras relações se revelam. Quando aos poucos verificamos qualidade ou adaptação, chegamos ao fato de que o utensílio foi fabricado “**por alguém**” e “**de algum modo**”, o que em muitos casos impacta diretamente na prática da situação. Em outras palavras, a relação com os entes intramundanos, aos poucos, nos trará a gênese da relação com outros seres-aí. Como indicamos acima, todo utensílio é produzido por alguém e para alguém. A possibilidade de feitura se coloca em jogo em cada uso, bem como a dinâmica de para quem foi feito. Pensemos em um exemplo atual, um celular. Durante muito tempo usávamos apenas para comunicação, e na medida em que o queríamos de fácil porte, o miniaturizamos. Com o tempo o uso passou a exigir telas maiores, já que a internet permitiu o uso para trabalho, ver filmes, dentre outras práticas. Para alguém que pretende usar o celular apenas em seu modo mais clássico, uma tela grande chega a ser um disparate. Mas vamos para exemplos mais simples, um lápis. Se tentássemos o tempo todo utilizar lápis de 30 cm que encontramos em parques de diversão, seria inviável uma escrita longa. Lápis são feitos de tamanho médio pensando em pessoas que o vão utilizar com mãos médias. Para além de tudo isso, o ser-com, o fato de mundo ser horizonte compartilhado, se revela até no limite do possível. É impossível se pensar em um mundo onde cada um de nós produz a todas as coisas, e mesmo que eu me disponha a obter uma autonomia perante qualquer produção, eu continuo fazendo mesa como alguém já fez uma mesa, continuou fazendo uma camisa do modo como se faz uma camisa. Esta totalidade precisa se dar sedimentada em sua significação, para que eu possa ter uma lida familiar com a utensiliaridade. Em alguma medida parece aqui impossível não notar que o avanço de Heidegger na lida com a utensiliaridade passa por uma recolocação do problema das quatro causas em Aristóteles. O autor parece tentar devolver o caráter fático deste processo, revelando que a remissão e os projetos de produção que levam da matéria a forma, e da potência ao ato, não são resultados de uma lida teórica posterior, mas uma herança do descerramento fático do mundo.

Todo ente intramundano que se apresenta enquanto utensílio remete aos seres-aí, como adiantamos, tendo em vista que obrigatoriamente o mesmo precisa ter sido feito por alguém, tendo tido em vista algum padrão, distribuído ou transportado por alguém, dentre outras relações práticas que se evidenciam. Junto com isto se evidencia a **sedimentação** destas relações em nosso cotidiano, tendo em vista que **são a tal ponto**

**evidentes que muitas vezes não são nem mesmo postas em questão.** Todos os entes acima mencionados, bem como nossa relação com os mesmos, apontam para uma experiência cotidiana, na qual lidamos com significados, não em uma semiótica teórica, mas em uma significância prática. A cada **ocupação**, ou seja, a cada lida com o ente intramundano, se revela para nós toda uma rede complexa de significados. Utensílios são conformados a rede referencial, e na mesma medida a rede referencial está conformada em uma rede maior de significância, a qual compõe o **mundo que se abre a cada ocupação.**

Esta significação não precisa ser pensada como estruturada exclusivamente na prática direta, nós também operacionalizamos conceitos cotidianamente, sem obrigatoriamente colocar em cheque seu caráter teórico. Falamos em bondade, adequação, correção, beleza, dentre outros itens que ocuparam os filósofos das mais diversas eras, pelos mais diversos anos, com uma simplicidade operacional. Não que estes conceitos se reduzam a operações de fala, mas enquanto se inserem no discurso cotidiano, se inserem em conformidade com a totalidade. Resta, contudo, uma pergunta: Considerando que os entes se apresentam para nós em uma dinâmica de ocupação, mas não como entes teóricos, como consigo imergir no campo de uso? **Em outras palavras, o que determina o sentido de uso, dos utensílios, na medida em que a rede referencial pode nos comunicar inúmeros significados?**

A princípio, já respondemos a esta questão na própria análise. Como vimos, a **totalidade conformativa** de referências determina a ocupação. Como vemos em Casanova:

Essas referências transpassam originalmente os utensílios, de tal forma que eles sempre nos tocam a partir de uma certa rede de remissões. Ao nos depararmos com o utensílio, não precisamos, portanto, de nenhum recurso teórico para sua determinação como tal. (...) O próprio utensílio encerra em si, em outras palavras, as condições necessárias e suficientes para a constituição de um uso no interior do qual ele se perfaz em sintonia com a sua aplicabilidade e se mostra como o ente que ele é (CASANOVA, 2006, p. 28).

O que temos portanto não é em momento algum um utensílio isolado com um fim específico, mas a revelação de seu fim na medida em que o mesmo se adequa a uma totalidade de referências que revelam sua dinâmica de uso. Contudo, ao desdobrarmos com calma esta dinâmica percebemos que a utensiliaridade parece nos remeter a um conjunto de razões para a ocupação que não obrigatoriamente se revelam no utensílio, mas são intrínsecos a referencialidade. Retomando o exemplo da prateleira, se penduramos uma prateleira, em geral não o fazemos por saber o que uma prateleira é, mas por precisarmos da mesma para agrupar determinado material. Se pensamos por

exemplo em um professor ou em um chefe de cozinha, vemos uma mesma prateleira, de função semelhante, feita do mesmo material, mas sendo colocada por necessidades bastante diversas. Em outras palavras, de certa maneira não basta dominar a significância para iniciar a dinâmica de ocupação. Um conjunto de **mobilizadores estruturais** (CASANOVA, 2006, p. 41) tem de operacionalizar a estrutura, mobilizadores estes que devem estar articulados ao poder-ser na medida em que este está abrindo horizonte de sentido. Precisamos então discutir agora acerca do “em-virtude-de” que agimos, e em que medidas os mesmos correspondem a concretização das possibilidades existenciais do ser-aí. Neste trecho abaixo vemos claramente esta transição de requisição na obra.

A própria totalidade conformativa, porém, se remete por fim a um para-quê, junto ao qual não há mais nenhuma conformidade, algo que não é ele mesmo um ente dotado do modo de ser do manual do interior de um mundo, mas um ente, cujo ser é definido como ser-no-mundo e a cuja constituição ontológica pertence a mundanieidade. Esse “para-quê” primário não é nenhuma para isto como um junto ao que possível de uma conjuntura. O “para-quê” primário é um “em-virtude-de”. O “em-virtude-de”, contudo, sempre diz respeito ao Ser-aí, para o qual, em seu ser, está essencialmente em jogo esse ser.”(HEIDEGGER, 2003, p. 90)

#### 1.2.2.2 Mobilizadores estruturais, caminho para pensar a abertura compreensiva do ser-aí

Para pensarmos a noção de “em-virtude-de” é necessário lembrarmos sucintamente o que desenvolvemos até aqui. Descrevemos que ser-aí se encontra, por sua constituição, de início e na maioria das vezes jogado abruptamente em um mundo fático. Como vimos esta relação acaba por imergir este ente que a cada vez nós somos em uma totalidade ocupacional, uma rede de remissões que acompanha toda e qualquer atividade. Como visto até aqui, estas remissões se abrem de modo conjuntural, servindo como um conjunto de referências conformadas. A esta estrutura demos o nome de significância.

Os “em-virtude-de” aparecem então como o conectivo entre os significados e o ser-aí que se é. Toda relação que desenvolvemos, mesmo as mais simples, são marcadas por um horizonte de sentido que sustenta a ação. Isto claramente se articula com o caráter de **projeto** do ser-aí. A escolha do termo não é aqui gratuita. Toda ação parece “projetar um campo de possibilidades”, projetar aqui nos remete a ideia de lançar a frente, não no sentido físico, mas a ideia mesma de que sempre agimos levando em

conta o futuro, toda ação é projetada em perspectiva para ser operacionalizada. Obviamente com o tempo não tomamos ciência de projeções operacionais nas atividades, o que como veremos, também o ocorre no sentido existencial. Mas, para tornar isso claro, tomemos um exemplo simples. Pense em aprender a andar em diversas circunstâncias: a pé, bicicleta, skate, carro. A cada vez que aprendemos temos dificuldade por projetarmos o próximo passo, mas o horizonte de possibilidade precisa se abrir antecipadamente, enquanto projeto de sentido, enquanto possibilidade do próprio ato. Quanto mais familiar à atividade se torna, menos a projeção se torna clara, pois não se evidencia a necessidade de antecipação, por mais que ela continue. **Toda ação do ser-aí se articula com um necessário horizonte de antecipação, que é complementado pelos significados.**

Ser-aí lida com a significância sempre se colocando em jogo, “em-virtude-de” seu caráter de poder-ser. Não utilizamos uma bicicleta por sabermos o que significa uma bicicleta, mas “em-virtude-de” nossa necessidade de deslocamento. Não utilizamos uma caneta por sabermos o que significa uma caneta, mas “em-virtude-de” nossa necessidade de escrever. Somente em um ser que é marcado por modalidades existenciais possíveis, como é o caso do ser-aí, é que podemos de alguma maneira falar em necessidade, precisão ou exigência. Ser-aí projeta **compreensivamente** sentidos para a ação. Mas haveria aqui uma anterioridade da significância?

No sentido geral não. Significância só se apresenta na medida em que ser-aí projeta o horizonte possível de aparecimento de significados. Ou seja, o sentido da ação, bem como o significado ocupacional dos entes que nela se encontram, precisam se dar em conjunto. Como sinalizado por Figal: “A significância assinala a relação estrutural entre totalidade conformativa e o lugar onde se assentam os significados dos entes para a lida do ser-aí, a saber, o poder-ser do ser-aí” (FIGAL, 2005, p. 87). Se ser-aí é de início um “puro poder-ser”, ele não possui qualquer sentido. Assim sendo o mundo não pode nos fornecer somente significados, mas tem de dotar estes significados de “sentidos” para articulação na existência. Se estes significados não fossem a princípio fornecidos pelo mundo, nossa relação com o mesmo seria marcada por estranheza e inação, dado que não saberíamos como operar com os mesmos.

Inegavelmente caminhamos aqui para uma revelação razoavelmente incômoda. Não só nos guiamos pelos significados fornecidos pelo mundo, mas também pelos sentidos. Nesta medida **nossa existência parece estar assenhorada pelo mundo que se articula com nosso ser-aí a cada abertura.** Se conseguimos articular estes

horizontes de sentido com os significados, os mesmos também precisam estar de alguma maneira sedimentados em nossa existência, ou seja, precisam ser familiares. Com isto, revela-se que nossa realidade cotidiana é debitaria hermeneuticamente do mundo. Como nos revela Casanova: “existir se mostra de início e na maioria das vezes como um estar lançado em projetos compreensivos que não repousam senão sobre a medianidade de referências e mobilizadores estruturais de antemão dados” (CASANOVA, 2006, p 43).

Assim sendo, nós estamos de início dominados pelo mundo, não em um sentido político ou moral, como discutido por Kant e Marx, mas em um sentido existencial, ou seja, **a impessoalidade é marca constitutiva de nossa própria constituição**. O sentido de nossa existência é sedimentado, não por um poder, ou um povo, mas por nosso próprio existir em sua exigência modal inicial, o que torna inevitável tal fato. Heidegger acaba por nos revelar que estamos cotidianamente imersos em uma ditadura do impessoal, em uma cotidianidade mediana que implica a nós as mais diversas noções de ser e de existência, e nos fornece motivos para existir do modo como o fazemos.

Surge aqui o caminho tanto dos últimos temas deste capítulo, quanto a problemática central do próximo. Esta estrutura de sedimentação cotidiana só é possível em articulação com o próprio poder-ser, por isso temos de analisar quais estruturas da existência do poder-ser sustentam este processo de “tutela” do mundo. Nesta busca discutiremos as noções de **compreensão, disposição e discurso**. Podemos adiantar que ao analisarmos estes existenciais teremos então o aporte necessário para discutir a questão da impessoalidade, levando em conta as modalizações de segunda ordem: **propriedade e impropriedade**, temas chaves do próximo capítulo.

### **1.3 Discutindo a manifestação dos entes e o caminho para a sedimentação hermenêutica**

Para compreendermos corretamente como se insere o ser-aí na cotidianidade mediana, temos de discutir em que medida os entes se manifestam perante o ser-aí. Dado que de início e na maioria das vezes lidamos com o ente a partir da relação com a totalidade dada, na compreensão heideggeriana o ente se aproxima de nós com uma *estranha indistinção*, como bem identifica Casanova (2006, p. 316). Isto significa que de início os entes não indicam um

caráter específico ao ser-aí, e aparece autonomamente presente no horizonte. Contudo, como vimos anteriormente, verificamos aos poucos o horizonte como marcado pela diversidade. Neste sentido quando falamos aqui de uma medianidade não significa que seguimos um princípio único e totalitário de comportamento, como um 1984 de coletivismo simplista. Pelo contrário, somos marcados pela alteridade na cotidianidade, contudo, dentro dos limites de um discurso diverso cotidiano. Segundo Casanova (2006, p. 47) é da unidade entre a indistinção ontológica e a diversidade ôntica que se retira a consistência da existência cotidiana. Na medida em que esta relação inicial carece de clareza ontológica, estes entes diversos precisam estar inseridos em uma lógica da ocupação, sustentados perante uma relação superficial. **Temos uma homogeneidade nivelada, não na igualdade ôntica, mas no sentido ontológico da ocupação.** Tendo isto em vista, esta homogeneidade que parece ser radical, tem de estar ancorada no próprio ser-aí, de modo prévio a sua ocupação dos entes diversos. De tal modo no interior da totalidade significativa e conjuntural os entes tem de aparecer para nós em uma semântica específica, desdobrada em nosso modo de ser. Contudo, como vimos, tal significado e sentido não pode ser desdobrado exclusivamente do ser que tem por medida o caráter de possibilidade, resta-nos então propor que articulamos existencialmente a facticidade que nos é fornecida por nosso mundo. Esta articulação discutiremos a partir do conceito heideggeriano de **compreensão**.

### 1.3.1 Introdução ao conceito de Compreensão

A compreensão pode ser aqui entendida como a abertura prévia, do ser-aí em relação as ligações indicadas na totalidade. Compreender é portanto a própria dinâmica de poder-ser enquanto apropriação. A compreensão pode ser entendida, como apresenta Casanova, “como instância responsável pela construção do espaço de jogo no interior do qual o ser-aí concretiza seu poder-ser retém em uma abertura prévia (pré-ontológica) as ligações que constituem faticamente o seu mundo” (CASANOVA, 2006, p 48).

Em outras palavras, o autor funda esta instância como a abertura prévia que é constitutiva do ser. Neste existencial o autor pretende descrever que toda relação já está previamente delimitada pela exigência de que o ser-aí se direcione a totalidade em uma medida conjuntural. Contudo, não devemos nos confundir, a compreensão no autor não se refere a uma tematização ou um conhecimento prévio, pois isto inseriria um caráter

teórico prévio, o que não é o caso. A compreensão está em jogo no comportamento perante todos os entes. A impossibilidade de um acesso teórico ao mundo enquanto um descerramento globalizante é clara para o autor.

A dificuldade de discutir o horizonte da compreensão vem do fato de termos de abandonar a ideia de experiência de uma interioridade subjetiva que aborda uma exterioridade objetiva, um discurso que herdamos de toda modernidade e está hermeneuticamente enraizada em nossas análises. Dado que ser-aí sempre tem de se realizar de um modo específico, e tem de “se encontrar neste modo”, ou seja, estar imerso, desde o início, na medida de ocupação que exercerá.

Jogado em um mundo, ser-aí sempre se encontra inserido em uma totalidade conjuntural. Quando falamos da significância antecipamos esta noção. Como vimos essa totalidade é marcada por uma série de referências, com as quais nos familiarizamos. A compreensão abre o espaço de jogo e retém o sentido possível de concretização do poder-ser. Assim sendo a uma tendência de manutenção das ações em acordo com o contexto referencial. Ao mesmo tempo, este manancial de significados retido na compreensão é o que permite, a partir da projeção de sentido, que venhamos a descobrir, em alguma medida, o que os entes são.

### 1.3.2 Disposição

Apesar do avanço na numeração, temos de ter em vista que estamos aqui processo existenciais complementares e inseparáveis. Portanto, esta separação tem apenas aqui uma ambição de facilitar a leitura. Ao final do trecho anterior revelamos que é necessário discutir o fenômeno da abertura do ente na totalidade, contudo o modo como se dá esta abertura não pode ser confundida com a abertura mesma. Compreensão é a dinâmica mesma do ser-aí, todo processo que venhamos a analisar na relação ser-no-mundo, passa por tal processo. Aqui discutiremos a **disposição**, ou seja, o modo como o ser-aí se descobre em meio a cada abertura, com um foco central no primeiro momento da relação com o mundo, **a cotidianidade mediana**.

Como já identificado em meio a este capítulo, não podemos apelar para uma faculdade cognitiva prévia estabelecida pela subjetividade, já não trabalhamos mais aqui nestes termos. Falamos de um fenômeno genuinamente articulado com o caráter prático da

cotidianidade. Além disso como assinalado por Casanova, “ o próprio fato de essa abertura funcionar como horizonte originário de toda e qualquer possibilidade de realização do ser-*aí*, veda uma reconstrução a posteriori de sua extensão a partir de alguma instância dela derivada” (CASANOVA, 2006, p 50). Em suma pensar a totalidade de fora, feriria diretamente o caráter de poder-ser. Disposição é aqui portanto uma instância não teórica que viabiliza qualquer experiência. A cada vez que é o ser *aí* precisa ser a partir de um modo possível de se encontrar<sup>8</sup>. Nossa pergunta aqui é: “de que modo?”

Para respondermos a tal questão devemos acompanhar a *disposição* enquanto fenômeno ontológico, mas ver em que medida o mesmo se articula em um caráter ôntico, no cotidiano. Segundo Heidegger (2005, p. 188-195), cotidianamente experimentamos as disposições a partir das **tonalidades afetivas**. Dado que a relação é prioritariamente prática na cotidianidade mediana, a mesma não pode estar marcada por uma total estranheza. Precisamos estar de certa maneira sempre afinados com o mundo, para tornar razoável que nos comportemos em relação a ele compreensivamente. Lidamos com o mundo a partir de uma determinada tonalidade afetiva. Mas em que medida Heidegger interpreta este termo. Estaria o autor propondo uma teoria das emoções? Não.

Uma tradicional teoria das emoções tenderia a compreender o afeto como uma matiz ou filtro, aplicado à realidade pelo nosso psiquismo. Tal modelo, contudo lidaria com uma subjetividade aplicada, e falaria de uma experiência derivada. Poderíamos interpretar então aqui, equivocadamente, tonalidades afetivas como meros estados de humor. Mas em que medida estados de humor teriam a capacidade de alterar ou proporcionar a abertura ontológica, que aqui tentamos apresentar?

Tonalidade afetiva é algo diferente de sentimento ou estado de humor. Não são um suporte para as relações, como tendemos a entender, mas sim como as mesmas já se dão no momento em que se dão. A tonalidade afetiva perpassa pelo horizonte compreensivo de abertura, sendo cooriginária ao mesmo. Desta maneira ela não pode ser confundida com um sentimento, e também como algo presente em caráter de ente intramundano, como algo externo. Em *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, Heidegger define esta ideia central da seguinte maneira:

Com isto, temos em o positivo no que concerne à primeira tese negativa de que a tonalidade afetiva não é nenhum ente: ela é positivamente um modo

---

<sup>8</sup>Não sem razão em alemão o termo para o conceito em questão é *Befindlichkeit* (encontrar-se de uma certa maneira)

fundamental, o jeito fundamental como o ser-aí enquanto ser-aí é. Também temos agora a contratase para a segunda tese negativa de que a tonalidade não é o que há de mais inconstante, fugidio, e meramente subjetivo: à medida que a tonalidade afetiva é o jeito originário, no qual todo e qualquer ser-aí é como ele é, ela não é o maximamente inconstante, mas o que dá ao ser-aí desde o princípio consistência e possibilidade (HEIDEGGER, 2006, p.81)

Heidegger, portanto, não tem a intenção de descrever qualquer tipo de vivência anímica. É exatamente o incessante tom de afinação que algumas delas inserem que, de tão afinados, não percebemos nossa afinação. É este caráter afinado onticamente que garante a **disposição** do existir a partir do descerramento do mundo. Nesta medida podemos pensar em compreender as tonalidades como atmosferas, nas quais acabamos imersos, ao contrário de sentimentos anímicos isolados.

É importante ficar atento ao fato de que tonalidades afetivas são tratadas sempre a partir de transformações do ser-com. O fato de um amigo estar triste ou feliz não diz respeito somente ao modo como ele se encontra. O modo como ele se encontra altera a própria conjuntura estabelecida. Basta lembrar que na abertura do mundo como horizonte fático, mundo é sempre horizonte compartilhado. Quando a tristeza ou alegria abatem a alguém, elas se abatem como atmosfera, estando em todo lugar, e ao mesmo tempo em lugar nenhuma, impedindo um isolamento ou uma redução a um ponto específico de geração.

Parece complexo descrever as tonalidades, na medida em que elas estão sempre em um jogo de presença e ausência, tendo em vista estarem incessantemente por toda parte, porém nunca efetivamente em parte alguma. Não atoa, verificamos uma similaridade, como apontado por Casanova (2009, p.111), entre o que aqui descrevemos por tonalidade, e o caráter do mundo como horizonte primordial de abertura dos entes, na medida em que este também só se revela perante sua ausência enquanto horizonte totalizante. As tonalidades afetivas parecem auxiliar Heidegger a responder o problema do acesso ao mundo, já que o mesmo não pode ser acessado do modo como a tradição defendia, em uma distância perante o ser-aí. Heidegger sinaliza que devemos nos ater a uma análise do mundo como fenômeno, ou seja, enquanto mundanidade. Por não fazer isso, a tradição filosófica interpretou constantemente o mundo como uma coisa, ignorando o fato de que o mundo é uma determinação do ser da mundanidade, que vem ao encontro a um modo específico de ser do ser-aí. Dado que ser-aí é sempre ser-no-mundo, pensar numa externalidade do mundo nunca é efetivo, sendo o problema do acesso identificado pelo autor não mais entendido como “de que maneira eu acesso o real”, mas sim, de que maneira eu chego ao ponto de estar tão afinado com o mundo,

que a questão do mundo só apareça, como a conhecemos até então, em esforços teóricos, já imersos no impessoal. Este fato pode ser, por exemplo, verificado nesta passagem do parágrafo 43:

O “problema da realidade”, no sentido da questão se um mundo exterior é simplesmente dado e se é passível de comprovação, apresenta-se como um problema impossível. Não porque tenha por consequência aporias intransponíveis, mas porque o próprio ente que, nesse problema é tematizado, recusa por assim dizer esse modo de colocar a questão. O que se deve não é prova o dato e como um “mundo exterior” é simplesmente dado, e sim demonstrar por que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, possui a tendência de primeiro sepultar epistemologicamente o mundo ”exterior” em um nada negativo, para então permitir que ele ressucite mediante provas. A razão disse reside na de-cadência do ser-aí e no deslocamento aí motivado da compreensão primordial do ser para um ser como algo simplesmente dado (HEIDEGGER, 2005, p.273).

Contudo, é importante ressaltar que é exatamente esta relação com as tonalidades afetivas que nos afina existencialmente, fundando o cotidiano e permitindo a dotação de sentido em nossa existência. A afinação é também a absorção do ser-aí em toda conjuntura do mundo, dado que as mesmas se dão de um modo que parecem não se dar. Em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger (2003, p. 82) define que de início e na maioria das vezes apenas algumas tonalidades afetivas nos tocam, irrompendo em direção a pontos extremos como alegria e tristeza. Contudo, o que parece difícil de se perceber, aparentando não estar mas estando é um certo “*não -estar-afinado*”. Isto contudo não significa que fora do momento de exaltação não estamos em contato com nenhuma afinação. É exatamente na cotidianidade, na facticidade, que se insere a tonalidade afetiva mediana, um parecer estar indiferente, sem de fato estar. As tonalidades, na visão do autor, não emergem do vazio.

Na obra citada acima, que dedica mais tempo a este conceito, o autor nos propõe que:

Despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo “jeito” no qual ele a cada vez é, um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser (HEIDEGGER, 2006, p. 82).

Como veremos mais a frente, este trecho antecipa a proposta heideggeriana de discutir a absorção hermenêutica do ser-aí e tentar pensar em uma saída dela por uma tonalidade afetiva fundamental e que caracterize em si a própria quebra da afinação e familiaridade<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup>No caso consideramos aqui a utilização da angústia e do tédio como possíveis saídas.

Discutido o conceito de disposição, podemos retomar a noção discutida anteriormente. Na medida em que nos descerramos dispositivamente, é necessário um outro existencial, a compreensão.

### 1.3.3 Compreensão pensada na gênese da impessoalidade

Como vimos, para Heidegger, a compreensão é uma designação do próprio processo de ser do ser-aí, por isso recebe aqui o nome de **existencial**. Ela é a própria abertura de sentido, projeção do possível, da existência, é a abertura para possibilidade do próprio ser. Contudo, como temos por foco aqui uma analítica da cotidianidade, queremos compreender em que medida esta abertura “pré-define” o modo como o ser-aí se realiza, em outras palavras, em que medida a compreensão já abre um horizonte hermeneuticamente contaminado para o ser-aí.

Inegavelmente o conceito de compreensão utilizado por Heidegger é herdado de toda a tradição que considerava a figura do sujeito histórico, principalmente a noção clássica construída por **Dilthey**, que apresenta a mesma como a visão de mundo de uma certa época. De acordo com o autor, estaríamos ligados ao mundo por vivências intuitivas, as quais são resultantes deste próprio mundo. Contudo, ao contrário do que se poderia entender Dilthey não assume simplesmente um objeto “visão de mundo”. Pelo contrário, compreende que a vivência sempre articula de modo compartilhado, de modo que não é uma relação sujeito x época, mas sim uma malha relaciona mais complexa. Vemos isso no seguinte trecho de suas obras:

Não existem homens nem coisas que sejam apenas objeto para mim e que não impliquem pressão ou estímulo, meta de um esforço ou vinculação da vontade, importância, exigência de precaução e aproximação íntima ou resistência, distância e estranheza. A referência vital, esteja ela relacionada pontual ou como algo duradouro, converte a estes homens e a estes objetos, com respeito a mim, em portadores de felicidade, alargadores de minha existência, potenciadores de minha força, ou restringem o campo de atuação de minha existência, exercem uma pressão sobre mim, diminuem minha força. (DILTHEY. 1944, p.154)

Contudo, como visto no trecho, Dilthey ainda retêm, mesmo que com grandes diferenças, os termos tradicionais de sujeito e objeto. Heidegger por sua vez manterá a clara relação entre vivências e visão de mundo, mas cuidadosamente, articulará esta conceituação com a própria lida existencial do ser-aí. Heidegger dá um papel de

fundação da existência para a compreensão, e em certa medida acaba nos revelando que essa absorção nunca é total, abrindo espaço para suas teses posteriores.

A compreensão abre o espaço de jogo, contudo um espaço limitado de início e na maioria das vezes. Ainda que se possa superar essa limitação, na cotidianidade estamos sempre articulados com a facticidade do mundo do ser-aí, o que representa um fechamento. Na medida em que se abre ao mundo, ser-aí se vê inserido em um conjunto possíveis de ocupação que pode realizar. Indeterminado inicialmente, e dependente prioritariamente de sentido, ser-aí vai articular os sentidos que o mundo lhe fornece, o que conseqüentemente significa que o mesmo precisa articular não somente os significados articulados pela utensiliaridade, como também os em-virtude-de, em geral expressos pela totalidade conformativa. Não podemos esquecer também aqui o impacto de toda a tradição perante a formação da facticidade. Como vimos, sempre herdamos modos de articulação possíveis. A abertura é também, constitutivamente marcada por historicidade.

Em outras palavras, a compreensão descerra de início um tipo específico de projeto, em uma relação afinada com o “aí”, com o mundo em que se está inserido de alguma maneira. Mundo é então de início marcado pela **sedimentação**. Esta análise heideggeriana revela que mundo não nos fornece apenas o significado dos utensílios e como lidar com eles. Mundo nos fornece a medida dos projetos de nossa existência. Na medida em que nos abrimos compreensivamente para o mundo, ele já nos indica os caminhos possíveis ao nosso inicialmente indeterminado poder-ser. Falamos aqui de mundo a partir da noção de mundo circundante, na medida em que acompanhamos aqui a relação com o mundo estabelecida cotidianamente, e assim sendo verificar como o mundo se abre abarcando diversas esferas de possibilidades que se tornam dotadas de sentido para realização do poder-ser que se é.

Em outras palavras, mundo não somente lhe diz aspectos da sua existência, ele determina o horizonte possível de concretização da mesma. Em outras palavras, todo caminho a ser decidido, seja inovador ou conservador, reacionário ou revolucionário, somente é possível na medida em que o mundo fornece sentidos para sua concretização. Só é possível estar socialmente alienado, ou propor uma revolução, quando existem estruturas conformativas que te indicam ser positivo ou negativo se alienar.

Falamos então aqui de uma sedimentação que não se resume apenas a uma falta de clareza quanto a determinados elementos, mas um limite existencial em si, um **obscurcimento de “toda possibilidade existencial” para além de “toda possibilidade compreendida de início e na maioria das vezes”**. Esta impessoalidade

não nos obriga a escolher um caminho existencial específico, não é aqui um totalitarismo do mundo. A impessoalidade abre um conjunto de possibilidades estáveis, dotadas de sentido, e que certa maneira resumem os campos de sentido.

Não falamos aqui apenas dos comportamentos existenciais mais complexos. Mesmo o ato de tomar um copo de café, de virar a página de um livro, ou abrir uma porta, carregam consigo a necessidade de estar atualizando uma possibilidade, a qual obrigatoriamente só pode se dar em uma abertura antecipativa, fornecida pela compreensão. Em outras palavras, não falamos aqui de uma ditadura do impessoal como algo que tornaria a todos idênticos, o que seria absolutamente contestável. Falamos aqui de um domínio do mundo cotidiano, que enquanto estrutura compartilhada possui diversas possibilidades, mas estas possibilidades somente se sustentam em um limite projetivo.

Isso encaminha a obra heideggeriana para um novo debate, e para tal podemos estreitar aqui uma comparação com a proposta da hermenêutica diltheyana e a diferença desta para a fenomenologia hermenêutica de Heidegger.

#### 1.3.4 A diferença entre os projetos hermenêuticos

Quando falamos em hermenêutica, podemos pensar em dois eixos centrais antes de entrarmos na seara heideggeriana, Schleiermacher e Dilthey. **Schleiermacher** ao estabelecer o seu projeto de uma hermenêutica, lida com a relação entre o autor de uma obra e seu leitor, propondo o conceito de **coetaneidade**. Este conceito descreve o fato de que quem escreve uma obra acaba considerando um leitor de caráter “ideal”, pensado portanto em um autor que sempre está em um processo que poderíamos denominar como “co-genialidade”. Isto acaba encaminhando o projeto para um ponto central: o sentido da obra depende então da visão do leitor para ser **interpretado**. A grande polêmica, entretanto, é que considerando o processo o leitor ideal não é acessível por uma interpretação. Schleiermacher defende então a **compreensão** surge como a instância que tornaria possível mesma a concretização do sentido da obra, permitindo uma interpretação plena. Podemos verificar isto em trechos como:

Como todo discurso tem uma dupla relação, com a totalidade da linguagem e com o pensar geral de seu autor: assim também toda compreensão consiste

em dois momentos, compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 95)

Ainda que focada na questão da literatura e da linguagem escrita, a Hermenêutica de Schleiermacher já demonstra um limite de qualquer interpretação, articulado com o horizonte primário de construção do sentido. O caráter derivado da interpretação será então ampliado magistralmente por Dilthey e será legado para a analítica existencial por Heidegger. De qualquer maneira é indiscutível que reside aqui a raiz da problemática hermenêutica.

**Dilthey** localiza na compreensão um ponto-chave para ampliar o horizonte das vivências iniciais, em relação às visões de mundo de seu tempo. Referimo-nos aqui ao que Dilthey compreende como a imersão inicial do homem na visão de mundo de seu tempo, que encaminha o problema da alteridade, em outras palavras, a dificuldade em pensar como tal relação estabelece uma comunidade. Dilthey estabelece a compreensão como o modo de se colocar no lugar do outro, rearticulando a visão de mundo para além de cada vivência isolada. Vemos já aqui o anúncio da anterioridade compreensiva perante a interpretação. A interpretação sempre depende do horizonte de inserção, sendo necessário rearticular as vivências a partir da compreensão para tornar tal processo possível. Sobre o papel da compreensão neste contexto, Dilthey localiza a compreensão como: “uma indução que deduz das particularidades parcialmente determinadas para nós uma conexão que define o todo” (DILTHEY, 2010, p. 313), “o processo no qual reconhecemos algo da interioridade a partir de sinais que são dados de fora” (DILTHEY, 2010, p. 214) e também, a “transferência do próprio si mesmo para o interior de um dado modelo de exteriorizações vitais” (DILTHEY, 1995, apud CASANOVA, 2009).

A grande novidade inserida por Heidegger no projeto hermenêutico é assumir estes processos como instâncias de “ser” do ser-aí, em seu “se realizar”. Heidegger vai além do caráter vivencial dado por Dilthey à análise, dando a métrica da compreensão como o movimento de projeto existencial efetivado pelo ser-aí, dando um tom fenomenológico a herança hermenêutica deste projeto. Neste sentido, tanto o fenômeno da compreensão ganha aqui um tom diverso, como já vimos anteriormente, como a análise da linguagem e dos comportamentos passam agora por uma analítica existencial do modo como a significância se afina com o caráter projetivo do poder-ser, tendo isto em vista é importante que examinemos o existencial do Discurso.

### 1.3.5 Discurso

Falamos até aqui de dois fenômenos que se colocam como base do projeto existencial do ser-aí, contudo, entre um e outro, bem como ao longo desta descrição das temáticas heideggerianas, passamos sem sinalizar por outro fenômeno co-originário a estes e que está tanto na gênese da abertura de mundo quanto na formação da impessoalidade, esta instância é o que denominamos como **discurso**.

Heidegger compreende o discurso como a articulação da compreensibilidade. O que vimos até o momento como **totalidade significativa** é articulada pelo Discurso na abertura fática para o ser-aí. Como já dissemos, os significados não podem repousar em uma idealidade, tem de estar articulados em uma relação. A relação entre a abertura de sentido fornecida pela compreensão e a abertura de ocupação fornecida pela disposição, é aqui mediada pela instância discursiva.

Heidegger está caminhando então aqui para o enraizamento da linguagem geral e cotidiana na própria abertura fática do ser-aí. Na visão do autor é na própria dinâmica de ocupação que surge a significação dos entes, a partir de sua mostraçã, em uma leitura direcionada pela disposição. É claro que conceitos teóricos surgem para além da dinâmica da ocupação inicial, não entendemos amor ou liberdade por medidas utensiliares. Contudo, tais conceitos são frutos de uma já conformada realidade. Heidegger verifica que a tradição acabou por operacionalizar estes conceitos, cortando aos poucos os laços que os trouxeram da abertura compreensiva. O fato entretanto, é que como veremos, este corte de laços não é pleno, e em certa medida, mesmo os conceitos mais técnicos apontam para essa gênese.

O seguinte trecho resume perfeitamente a definição que Heidegger quer apresentar desta instância:

*O discurso é co-originário à disposição e à compreensão. Compreensibilidade também já está sempre articulada antes da interpretação apropriadora. Portanto, ela já se encontra à base da interpretação e da enunciação. Nós denominamos sentido o que já se mostra como articulável na interpretação, e, por conseguinte, mais originariamente ainda, no discurso. Nós denominamos totalidade significativa o que é estruturado na articulação discursiva. Esta totalidade pode ser desmembrada em significações. Enquanto o que é articulado do articulável, as significações sempre são dotadas de sentido. Se o discurso, a articulação da compreensibilidade do aí, é um existencial originário da abertura, mas esta é primariamente constituída por meio do ser-no-mundo, então o discurso também precisa ter essencialmente um modo de ser *especificamente* mundano. A compreensibilidade dispositiva do ser-no-mundo *expressa-se como discurso*. A totalidade significativa da*

compreensibilidade *vem à palavra*. Para as significações brotam palavras. Mas as palavras não são coisas munidas de significados. (HEIDEGGER, 2005, p.161)

Avançando no que foi até aqui exposto, o texto acima revela como Heidegger articula o que viemos descrevendo, apresentando o discurso como uma articulação significativa da compressibilidade dispositiva do ser-no-mundo. O que pode ser interpretado é sempre refém da compreensão, ao mesmo tempo que é articulado com a medida dispositiva fornecida pela abertura, ou seja, é ancorada na facticidade. Em outras palavras, temos aqui a demonstração de um **caráter semântico sedimentado** na relação ser-no-mundo. Isso significa que toda ação, na medida em que se realiza, navega inicialmente e na maioria das vezes pro este campo semântico onde a ocupação se faz possível. Em suma, somos direcionados pela facticidade, mas não devemos pensar nisso como um horizonte absurdo de homogeneidade. Estamos falando aqui de uma miríade de discurso possíveis os quais são conformados dispositivamente a nossa abertura compreensiva. Falamos portanto de várias possibilidades existenciais, contudo, todas presas ao horizonte da facticidade do mundo que ó o nosso.

Em alguma medida toda a primeira parte de *Ser e Tempo* acaba por nos fornecer um teoria do discurso, como nos sinaliza Casanova (2009, p.115). Devemos assinalar que o caráter co-originário que a passagem nos leva a compreender que, quando falamos de disposição e compreensão, imediatamente discurso vem a tona como constitutivo do caráter de projeto e abertura do ser-aí. Heidegger localiza que ser-aí, enquanto jogado, de início e na maioria das vezes não se encontra em um espaço de indistinção dos entes entre si. Muito ao contrário, na lida cotidiana experienciamos uma abertura de horizonte que permite os entes se mostrarem como os entes que são, e as ações aparecem como projetos possíveis na sintonia desta mostração. Estamos afinados cotidianamente com uma abertura onde as significações repousam sobre redes referenciais, e através destas os entes intramundanos se mostram. Nesta medida, nenhum agir do ser-aí no cotidiano é cego, na medida que seu movimento já está em alguma medida articulado com as referências dos utensílios bem como com o campo de possibilidades de realização projetado pela compreensão, estabelecendo os limites fáticos do mundo. A este discurso do impessoal, Heidegger dá o nome de falatório (gerede).

Antes de passarmos para o próximo trecho onde discutiremos sobre o impessoal e caminharmos para o próximo capítulo, é importante discutir mais detidamente esta noção de falatório. Equivocadamente tendemos a assumir tal termo como a descrição de

um discurso vazio, como se a impessoalidade fosse marcada por uma significância esvaziada ou sem profundidade. Falatório é a linguagem que está na base do compreender e do interpretar cotidiano, e indica aquilo que já foi expresso. Em outras palavras, o falatório se articula aqui com o avanço da historicidade. Não se deve tomar o falatório comparativamente como algo característico de nosso tempo, onde o impessoal tomou conta. Não, a lida cotidiana e impessoal é própria da abertura do ser-aí no cotidiano. Não há demérito no falatório, apenas a constatação de seu caráter avassalador que se instaura compreensivamente, e ocupa a expressão do mais brilhante teórico até o mais simples dos homens.

#### **1.4 Uma prévia da análise da impessoalidade e impropriedade cotidiana**

Ao longo deste primeiro capítulo foi apresentado a compreensão heideggeriana do fenômeno da abertura constitutiva do ser e o modo como este ser, que requisita uma apropriação existencial, encontra no mundo as possibilidades de realização. Como tentamos localizar nos primeiros momentos, a própria dinâmica do ser-aí não pode ser compreendida sem uma clareza razoável acerca do tema do “possível”. E foi exatamente no horizonte da determinação do possível, na análise da relação ser-no-mundo, que encontramos uma relação estabelecida de modo sedimentado, onde não só os significados, mas também os sentidos são fornecidos pelo mundo.

Não é algo estranho, pelo contrário, se olharmos com atenção existe um enorme sentido considerar que o ser, por não possuir nenhum sentido existencial prévio, tem de herda-lo de alguma maneira. A questão é que não falamos aqui de uma mera recepção de significados, falamos de uma completa imersão no horizonte de sentido, a ponto da abertura do ser não lhe permitir a princípio nenhuma transparência hermenêutica. Esta ausência de transparência aponta para o fato de que o mundo compartilhado nos guiaria em certa medida para uma relação impessoal e imprópria com a realidade. Temos de ter cuidado com estes termos, como veremos no próximo capítulo, Heidegger não apresenta a dinâmica cotidiana com uma crítica negativa ou positiva, principalmente se considerarmos o fato de que opera aqui uma descrição fenomenológica. Ele apenas apresenta possibilidades do ser-aí, e nota que a usual seria marcada por um direcionamento de sentido.

Se assim vemos, compreendemos que de início existir é estar imerso em dinâmicas nas quais “nos perdemos de nós mesmos”. Sendo assim o mundo nos fornece os primeiros e rotineiros sentidos do projeto “jogado” que somos. Entretanto, isso interfere diretamente no debate das obras, tendo em vista que ela se pretende enquanto um exame fenomenológico-hermenêutico da existência humana. Se na dinâmica cotidiana não é possível tal transparência hermenêutica, e mesmo as estruturas teóricas são debitárias destas determinações iniciais, a transparência tem de ser reconquistada por meio de outra via. Se esta dinâmica se insere na medida em que nos determinamos a partir dos existenciais aqui descritos, será exatamente neles que encontraremos essa possibilidade de virada hermenêutica. Uma mudança na tonalidade afetiva alterará as dinâmicas dispositivas, compreensivas e discursivas, e, portanto, modificará a própria dinâmica de abertura do ser e assunção de suas possibilidades. Falaremos então desta tonalidade, a **angústia**.

## 2 ANÁLISE DA IMPESSOALIDADE E IMPROPRIEDADE

Como posto no final do capítulo anterior, para discutir com maior abrangência o conteúdo relativo à transparência ou contaminação hermenêutica do ser-aí, é necessário analisar as modalizações de segunda ordem que se apresentam na questão da possibilidade existencial, a saber, **propriedade e impropriedade**. Como indicado, a relação primária do ser-no-mundo não é teórica, mas sim prática. Nesta medida, toda abertura de possibilidade originariamente é ancorada no mundo, em seus sentidos e significados. Tal contexto é inescapável, e em certa medida não adianta apontar para qualquer saída teórica posterior, pois a mesma já é derivada de tal caráter prático..

Verificamos no capítulo anterior a própria dinâmica do ser-aí, a partir da relação entre disposição, compreensão, e discurso. O fato de ser-aí ser sempre poder-ser se caracteriza por uma abertura compreensiva de mundo que, necessariamente, precisa estar articulada dispositivamente em uma afinação com o mundo, para efetivar o discurso que possui os significados e os sentidos de articulação possíveis de serem abertos pela compreensão. Tendo isto em vista, ressaltou-se uma lida cotidiana que é característica da abertura, e esta se mostrou ocorrendo de início e na maioria das vezes.

Tomamos ciência, portanto, de que, na medida em que o primeiro patamar de compreensão está comprometido com a totalidade conjuntural e imerso em uma disposição cotidiana, tendemos a ancorar, mesmo a linguagem mais teórica, em um contexto de **familiaridade**. Enquanto poder-ser, o ser-aí tem neste contexto a sua possibilidade existencial condicionada, legando como resultado o fato de que, independente de estarmos tomando um café ou discutindo a existência da alma para além do corpo, sempre articularemos um todo complexo existencial que é tematicamente determinado.

Aqui pretendemos discutir em que medida esta modalização secundária mantém o ser-aí em uma dita “impropriedade” perante sua existência. Vale ressaltar que enquanto descrição fenomenológica, a obra de Heidegger não aponta menor valor para essa existência (imprópria), como já observamos anteriormente, não é uma modulação do projeto de autonomia iluminista, ou uma crítica a um mundo alienante. Em meio a descrição vemos também a possibilidade de se pensar em uma existência de caráter mais “próprio”. Contudo, esta modalidade exige uma quebra da sedimentação hermenêutica, que como adiantado não pode ser efetivada por meio da teoria. Este caráter derivado do lidar teórico e a limitação

desta opção fica clara quando observamos nestas passagens do §13 de *Ser e Tempo*, onde o autor evidencia a anterioridade da abertura perante o conhecer:

Se perguntarmos, agora, o que se mostra nos dados fenomenais do próprio conhecimento, deve-se admitir que o conhecimento em si mesmo se funda previamente num já-ser-junto-ao-mundo, no qual o ser do ser-aí se constitui de modo essencial. Mas esse já-ser-junto-a não é, de início, apenas observar algo simplesmente dado. Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é tomado/absorto pelo mundo de que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma deficiência do afazer que se ocupa do mundo para se tornar possível o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2005, p. 100)

Esse contexto de fundamentação dos modos de ser-no-mundo constitutivos do conhecimento do mundo evidencia que, ao conhecer, o ser-aí adquire uma nova posição ontológica, no tocante ao mundo já sempre descoberto. Esta nova possibilidade ontológica pode-se desenvolver autonomamente, pode-se tornar uma tarefa e, como ciência, assumir a direção do ser-no-mundo. Todavia, não é o conhecimento quem cria pela primeira vez um “*commercium*” do sujeito com o mundo e nem este *commercium* surge de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito. Conhecer, ao contrário, é um modo do ser-aí fundado no ser-no-mundo. É por isso também que, como constituição fundamental, o ser-no-mundo requer uma interpretação preliminar. (HEIDEGGER, 2005, p. 101-102)

A partir disto podemos ter em mente que não é a partir de um novo direcionamento teórico que faremos uma modalização diversa, tendo em vista que a própria teoria já é resultado da ocupação e está inserida na cotidianidade mediana. Se buscamos uma modalização mais “própria”, isto tem de passar por uma crise da estrutura que até aqui descrevemos. Veremos então, neste capítulo, como a propriedade, é possível perante a experiência do estranhamento existencial, fornecido pela tonalidade afetiva da angústia. Discutiremos em que medida a mesma se instaura, a diferença desta para outras tonalidades, e em que medida este conceito é uma evolução das significações trabalhadas em Kierkegaard. Por fim encaminharemos um debate sobre o fenômeno do ser-para-a-morte, que ao indicar a finitude permitirá uma nova lida com o poder ser, permitindo uma nova relação com a temporalidade, fundamental para o projeto de uma destruição da história da ontologia.

## 2.1 Compreensão e a experiência de abertura limitada e conquista da familiaridade

Como vimos é por meio da compreensão que o ser-aí verifica como possível a lida com os entes. Por outro lado é também por esta que nos pensamos como em meio

aos entes, na medida em que enquanto “poder-ser” somos nossos comportamentos. A concretização do poder-ser passa pela própria compreensão enquanto dinâmica de abertura. Entretanto, a princípio tenderíamos a pensar que essa abertura é total, o que pode ser negada de duas maneiras. A primeira pelo fato da interpretação, enquanto derivada, ser o princípio de efetivação. A segunda, e aqui central a dinâmica desta apresentação, é o fato desta abertura ser sempre **limitada**.

A compreensão sempre desdobra construtivamente a partir do horizonte da facticidade cotidiana, o horizonte do possível aberto nas dinâmicas de um ente que se encontra “jogado” requisitando sentido. Não faz sentido aqui pressupor originariamente um plano específico para se realizar. A abertura, como vimos anteriormente, fomenta um horizonte fático de possibilidades cerceadas por discurso e disposições, que obscurecem o tom de poder-ser e dão ao ser-aí uma projeção familiarizada e complexa de sentido. O mundo é o próprio limite da projeção. Toda possibilidade é fornecida pelo mundo, desde construir um prédio até mexer um achocolatado. Nesta limitação podemos desdobrar o já citado fato da falta de transparência hermenêutica. Não por carência de sentido hermenêutico, muito pelo contrário, mas pelo esquecimento e obscurecimento do próprio caráter de ser produzido pela sedimentação da facticidade. Este obscurecimento se dá devido ao que viemos apresentando anteriormente, o fato de que na medida em que os entes intramundanos vem ao encontro do ser-aí no interior do campo de possibilidades aberto pela compreensão, eles já se apresentam perante uma totalidade referencial que tem seu sentido de uso afinado dispositivamente com o discurso do mundo. Já efetivado de uma maneira, o caráter de poder-ser não se revela na medida em que já está se dando de algum modo, e por mais que, como veremos, uma estranheza sempre se mantenha, esta estranheza só se apresenta como possível de operar uma nova modalização quando ampliada por uma experiência de crise da significância e da familiaridade até aqui conquistadas.

Mundo não é apenas a manifestação dos entes, mas também o campo de manifestação do próprio ser-aí, enquanto uma necessidade intencionalmente originária. É necessário discutir a medida da diferença desta relação. Os entes intramundanos aparecem para nós em um processo de conformação com o mundo, ou seja, só se dão na medida que estão inseridos em uma totalidade referencial. Inúmeras categorias são aqui possíveis, ainda que sempre tardias em relação ao horizonte, pode se apresentar qualidade, quantidade, posição prévia, e etc. Mas e o ser-aí, este que é de início e na

maioria das vezes um puro poder ser, este é sempre conformado? Somos mais uma parte da malha relacional e é possível recortar categorialmente o ser-aí?

Heidegger desde o início da obra deixa claro que isto não se dá assim. Não somos conformados ao mundo, somos ser-no-mundo, na medida que a abertura deste é o que constitui nossa existência, mas o mesmo só se abre na medida que existimos. Qual é então o modo de estar no mundo do **ser-aí**?

### 2.1.1 A ideia de morada e a dinâmica do cuidado na raiz da impropriedade

Heidegger apresenta em Ser e Tempo a relação ser-no-mundo marcada por um conceito que é em certa medida facilmente compreensível mas requisita uma experiência cotidiana específica, a ideia de morada. Ser-aí não é aqui um ente intramundano como outro, ele habita o mundo. Claramente isto poderia nos levar a interpretar um conceito espacial que estaria completamente equivocado. No parágrafo 12 da obra, Heidegger identifica que em alemão, o termo *in* ( de *in-sein* ), o qual traduzimos por “ser em”, é uma referência a um contexto de habitação clássico e não de recorte de um ponto geometricamente localizado por coordenadas. (HEIDEGGER, 2005, p 54)

Segundo Casanova (2015, p.92), “o que constitui propriamente o seu modo de ser-no-mundo não é a presença efetiva em um espaço previamente dado chamado mundo, mas muito mais a articulação existencial desse espaço a partir de um sentido”. Uma familiaridade com o mundo é portanto uma exigência inevitável para a vivência cotidiana. Mundo tem de se abrir em um horizonte de familiaridade, que indique um sentido prévio, e na mesma medida seja intencional (no sentido de co-originalidade) ao ser-aí. Precisamos de uma atmosfera que permita ao mundo ser o horizonte de concretização do ser que é o nosso. Mas como lidar com uma abertura globalizante, sem em certa medida apelar para o conceito de totalidade, paradoxal, na medida que o mesmo exigiria que estivéssemos fora do horizonte total para apresenta-lo ou entendermos, o que nunca estamos. A abertura de mundo, seu desvelamento, tem de ser total, mas velar-se em sua articulação. Aquilo que se vela, para conquista da familiaridade, é o próprio fato de “ser” no mundo. A não estranheza nesta relação é a

prova de um esquecimento de ser que em certa medida é operacional para a cotidianidade do ser-aí. Nesta medida, como nos diz Heidegger:

[...] primeiro eu não 'sou' 'eu', no sentido do próprio si mesmo, senão que sou os outros a maneira do 'a gente' (Man). Desde este e como este estou dado imediatamente a mim mesmo. Imediatamente, o Dasein é o 'a gente', e regularmente se mantém nisso. Quando o Dasein descobre e aproxima para si o mundo, quando abre para si mesmo o seu próprio modo de ser, este descobrimento do 'mundo' e esta abertura do Dasein sempre se levam a cabo como um afastar de encobrimentos e obscurecimentos, e como uma quebra das dissimulações com as quais o Dasein se fecha frente a si mesmo. (HEIDEGGER, 1998, p.153)

Esta articulação com o mundo, a concretização da existência, na visão de Heidegger, se estruturaria a partir da dinâmica do **cuidado**. Cuidado, traduzido aqui do original em alemão *sorge*, remete a uma experiência de responsabilidade. Enquanto um ente que tem de ser, ser-aí encontra em cada um dos modos possíveis de ser uma determinação efetiva do poder-ser. Ser-aí está sempre entregue a responsabilidade pelo seu poder-ser, mesmo quando se encontra absorvido na dinâmica cotidiana do mundo. Própria ou imprópria, ele sempre efetiva o poder-ser de alguma forma. Ser-aí sempre tem de assumir uma determinação ontológica, esteja ele com maior ou menor clareza do processo de assunção. Ser-aí não precisa se considerar teoricamente como poder-ser e refletir de modo detido sobre suas possibilidades onticas que se colocam como possíveis em sua existência. O que está em jogo não é um comércio de possibilidades dadas. O caráter de cuidado diz aqui sobre o fato do ser-aí precisar necessariamente cuidar de suas possibilidades, pois ele nunca poderá de forma absoluta desconsiderar todo e qualquer modo possível de realização. Mesmo a lida mais irresponsável consigo mesmo, já se articula como cuidado, pois se apresenta como um modo possível de ser.

Ao analisar a relação ser-no-mundo, Heidegger revela que o ser-aí é marcado por uma antecipação a si mesmo, na medida em que precisa se antecipar para poder desdobrar suas possibilidades em um espaço de realização, este espaço não pode ser previamente dado, e nem se dar "por-si". A compreensão abre este espaço no qual o ser-aí é responsável por efetivar o poder-ser que é o seu. Contudo, cotidianamente esta responsabilidade não pode ser evidente, por um paradoxo semelhante ao da totalidade. O caráter de cuidado é dado, mas não pode ser latente na experiência fática, pois isso exigiria uma dinâmica de cisão/quebra com a própria dinâmica fática.

Esta não evidência significa aqui uma discussão sobre responsabilidade para com o próprio ser. Como o ser-aí é marcado constitutivamente pela antecipação, ele não tem como escapar de pelo menos uma das modulações possíveis de um ato antecipador.

Em cada um de seus modos possíveis de ser ele encontra uma determinação e uma realização de seu poder-ser. Como viemos vendo até aqui, perante o discurso cotidiano o ser-aí se “desonera” de sua responsabilidade pelo poder-ser que é o seu, deixando o mundo tutelar suas decisões e caminhos. Nesta medida não é impossível que o ser-aí, imerso na cotidianidade, não tenha qualquer clareza hermenêutica quanto a sua relação com o ser que é o seu.

Cotidianamente a absorção pode ser opressora ao ponto de não se revelar em que medida é possível exercer o cuidado. Na medida em que o discurso cotidiano é totalizante, ou seja, responde de modo encurtado a maioria dos questionamentos, e tutelante, ou seja, parece sempre indicar um campo de possibilidades para serem realizadas, o ser-aí não percebe o fator limitador deste próprio campo. O mundo parece aqui não apenas como um dominador, mas pelo contrário, uma conjunto de possíveis que dão a ilusão de infinitude potencial.

A maioria dos discursos, seja conservadores ou revolucionários, aparecem como constitutivos do mundo fático, e nesta medida parecem ter diferenças internas tão específicas que tornam possível se discutir questões como autonomia, escolha, responsabilidade por si, mesmo dentro da já citada limitação hermenêutica. Nesta medida, mesmo o discurso iluminista de Kant, ou o discurso contra alienação, de Marx, são avanços teóricos dentro de um horizonte cotidiano que ainda observa de modo limitado suas possibilidades.

Contudo, um fato não pode ser deixado de lado. Mesmo absorvido pela lida cotidiana, desonerado de sua responsabilidade com o seu ser, o ser-aí já esta exercendo o caráter de cuidado, mesmo que por uma lida que poderia ser apresentada como referenciando um “descuido”. Existindo, o ser-aí é o seu aí. Isto significa que mesmo de modo “irresponsável”, ele já está se antecipando e existindo a partir do desdobramento do poder-ser. Repetindo as possibilidades vigentes no mundo fático ou instaurando um processo singular, ser-aí sempre é responsável por seu poder ser e por ser-no-mundo, pelo modo como se comporta perante dinâmica fática. Fica clara então aqui a dupla possibilidade do ser-aí.

Jogado no mundo, imerso na facticidade do mundo, ser-aí pode se efetivar em duas possibilidades fundamentais: **Propriedade e impropriedade**. A impropriedade é aqui entendida como a plena absorção da totalidade fática e em sua dinâmica, uma possibilidade que desonera o peso da antecipação, ao na absorção deixar obscurecido o próprio caráter antecipador do poder-ser. A propriedade, por sua vez, é dita quando o

ser-aí assume o caráter de cuidado que é o seu, dando escuta antecipação de seu poder-ser como uma decisão mais própria, e como veremos, ressignificando o discurso fático a partir de seu próprio ser.

Como sinalizamos acima, esta dupla dinâmica de realização possível não abandona, em qualquer momento, o mundo. Contudo, na impropriedade podemos localizar que o ser-aí segue as orientações do mundo, e desdobra a significância a partir de “em-virtude-de” fornecidos pelo horizonte da facticidade. Isso insere o ser-aí em uma repetição do discurso do mundo, uma semântica sedimentada de compreensão. Ele não rearticula ou ressignifica este discurso a partir de si. Enquanto, na propriedade, como veremos mais a frente, a quebra da absorção plena, devolve ao ser-aí a clareza de antecipação, mas isso só é possível perante o fato deste se antecipar ao mundo que é o seu, em outras palavras, a questão não é o mundo fático, mas a transparência quanto as suas determinações.

Falamos então de uma existência que se vê dominada pelo discurso do mundo, em contraste como uma existência que parece nos remeter para uma singularização. Contudo, esta singularização está longe de ser uma dinâmica solipsista de realização, na medida em que a mesma só pode ser articulada tendo em vista o próprio fato de “ser-no-mundo”. A singularização é a revelação da própria relação, e não o abandono da mesma. Não é o singular aqui um extramundano, pois na medida em que ser-aí é de início indeterminado, nada poderia realizar, a não ser em relação ao mundo que é o seu.

Podemos indicar que, como nos apresenta Dartigues (2005, p. 35): “O Dasein não é nem um objeto no meio do mundo, nem um sujeito sem mundo, mas ele “é” seu mundo, numa familiaridade original que funda toda relação posterior de sujeito a objeto e todo conhecimento. Significa que, levando a cabo aqui a dinâmica de singularização, não podemos nunca retirar de nossa métrica a problemática do mundo e a discussão de sua articulação. Cuidado é fundamentalmente a antecedência/antecipação de si, é a própria indicação do caráter projetivo do ser-aí, é o próprio fato de ser-aí, enquanto abertura compreensiva antecipadora em um mundo com o qual nos articulamos dispositivamente.

Podemos antecipar aqui que, tal experiência necessariamente irá exigir uma quebra, e a instauração de uma nova relação não só com seu ser mais com o mundo, como vemos em Casanova:

O ser-aí pode cotidianamente ser o mais diverso possível, ele pode assumir uma quantidade imensa de comportamentos, mas ele precisa ser diverso o interior daquilo que o mundo fático abre como os limites inexoráveis da diversidade e da diferença. Para que um tal domínio prescritivo da semântica

fática sedimentada se quebre e seja possível consequentemente pensar em algo assim como uma ressignificação dessa semântica e uma retomada de uma relação diversa com os próprios fenômenos é necessário antes de mais nada uma crise singularizante do ser-aí, crise essa que sempre traz consigo ao mesmo tempo uma confrontação do ser-aí com a sua própria negatividade e um despontar do mundo em sua historicidade constitutiva. Em meio à confrontação com o seu caráter de poder-ser, o ser-aí se vê diante da possibilidade de assumir a responsabilidade por seu ser e haurir exatamente daí o sentido, em virtude do qual se estrutura o campo existencial que é o dele. (CASANOVA, 2015, p. 102)

A revelação desta estrutura se apresenta articulada com a proposta da hermenêutica da facticidade, na medida em que não só se revela a facticidade do ser-aí por tema, mas para além disso se revela que a facticidade constitui o “modo de ser” o “como” do ser-aí. A hermenêutica se revelou portanto não como uma interpretação efetivada pelo ser-aí, mas como o mesmo compreende a si a partir do horizonte hermenêutico que é o seu estruturado pelo discurso e pela semântica sedimentada do mundo. A projeção de sentido se constitui a partir da facticidade e apropria os sentidos determinados. Se estamos falando de algum processo que escape deste domínio do impessoal ou da cotidianidade, é necessário pensar em uma projeção compreensiva que coloque em jogo a própria semântica do ser-aí.

A singularização exige uma projeção diversa da cotidiana, na medida que se realiza também de modo diverso. Falamos aqui de uma projeção articulada com o próprio caráter de poder ser, ou seja, como dito no trecho, uma projeção articulada com a própria negatividade, com a indeterminação inicial. Um abandono da projeção sedimentada que de início e na maioria das vezes nos fornece tanto a significância quanto os mobilizadores estruturais de nossas ações. E se a princípio nos realizamos enquanto poder ser a partir destes mobilizadores sedimentados, automaticamente a singularização passa por um horizonte de suspensão destes mobilizadores. Os mobilizadores passam então a ter de deixar de articular o sentido de nossa existência, dando lugar a revelação da própria necessidade de ser.

Isto poderia soar como uma realocação da proposta de *Epoché husserliana*, na medida em que pretende operar um horizonte suspensivo, no qual qualquer determinação prévia é desarticulada abrindo espaço para uma descrição fenomenologicamente clara. Contudo, temos de entender que se trata aqui de duas tônicas suspensivas diferentes, ainda que inegavelmente as teses de seu mestre Husserl não tenham passado despercebidas nas obras de Heidegger.

A *epoché* husserliana<sup>10</sup> ainda considera um horizonte de subjetividade, ainda que muito diverso do clássico, e visa tornar possível a construção de uma ciência de caráter filosófico. Sua *epoché* é a radicalização da proposta suspensiva cartesiana. Podemos então, guardada as devidas proporções, fazer aqui uma comparação e indicar que o processo suspensivo de Heidegger seria uma última radicalização. Tal ampliação da radicalidade vem do fato de ser uma suspensão dos sentidos da própria existência, que fundamentam o lidar teórico, enquanto a *epoché* de Husserl ainda estaria inegavelmente presa ao lidar teórico, por mais que reconheça a intencionalidade.

É importante ressaltar, então, que esta suspensão se configura na medida da própria existência, e, portanto, não pode ser instaurada a partir de uma “escolha” do ser-aí. Singularizar-se não é aqui uma escolha, mas sim um acontecimento. Uma decisão seria retomar, com leves tons de diferença, a semântica cotidiana, o que implicaria na manutenção do discurso. É preciso pensar, portanto, em um *epoché* de caráter existencial, que se coloque em jogo a partir de uma fragilização da estrutura discursiva que até aqui viemos discutindo. Este processo parece exigir o que chamamos de uma tonalidade afetiva fundamental, que altere o modo como ser-aí se afina com o discurso e modo como o mesmo estabelece dispositivamente a relação com seu próprio poder-ser e com o mundo.

Contudo esta quebra, como já indicado exige que se pense em um novo modo de relação que não esteja sedimentada na absorção, mas mantenha a relação com o mundo. É preciso pensar a singularidade a partir de uma reconquista do poder ser de um grau de transparência hermenêutica, que estabelece novas conexões com o mundo fático. Propõe-se uma nova lida inclusive com o fenômeno da temporalidade, que como veremos se encontra obscurecido na cotidianidade. São novas possibilidades de apropriação do horizonte existencial que é o seu, que não só reconfigura a existência singular mas também o modo como o mundo, e os entes intramundanos que vem ao seu encontro aparecem. Contudo, toda esta relação não faz sentido algum em se descrever, se não considerarmos como é possível esta suspensão ou esvaziamento, entramos então aqui na problemática da dinâmica da angústia.

---

<sup>10</sup> HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. trad.: José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1986

## 2.2 O fenômeno da angústia, do conceito de Kierkegaard até a suspensão ontológica em Heidegger

Esta parte da dissertação se dedicará a um conceito capital do pensamento heideggeriano, o conceito de angústia. Seja como a medida central de “cisão” em **Ser e Tempo**, como um problema central nos **Conceitos fundamentais** ou como um problema central a ser discutido pós-*viragem*, a angústia sem dúvida é um ponto que obrigatoriamente tem de ser explorado. Toda a obra *Ser e Tempo* descreve uma experiência existencial que precede as proposições teóricas. Nesta medida, quando começamos a discutir a autenticidade ou a “propriedade” como uma realização do poder-ser, ficou claro que isto exigiria também um processo de reconhecimento do poder-ser que não poderia ser subjetivo ou psicologizante, tendo de ser uma experiência de anúncio do próprio poder-ser.

Heidegger nos entrega então na obra *Ser e Tempo* a noção de angústia como esse ponto de virada, retomando algo que citamos anteriormente, **a dinâmica de tonalidades afetivas**. Somente por meio de uma tonalidade afetiva fundamental, seria possível operacionalizar uma virada suspensiva. Enquanto tonalidade afetiva, a angústia interfere diretamente em como o ser-aí se encontra no mundo, ou seja, **dispostivamente**. A partir disto pode-se pensar uma nova dinâmica de **compreensão** a partir da suspensão do discurso e do fato da significância, neste processo de crise, se tornar insignificante.

A angústia aparece como uma tonalidade que tem de revelar a negatividade existencial, ou seja, chamar o poder-ser para o fato de que ele é responsável pela sua realização na medida que é constitutivamente **Cuidado**. Em certa medida a angústia parece revelar o conceito de “ser-possível” que vemos trabalhando no início desta dissertação.

Faremos então o seguinte, dividiremos este trecho em três momentos. No primeiro momento descreveremos em que medida o conceito de angústia aparece de modo prévio as obras de Heidegger, explorando a forma como S. A. Kierkegaard explora este conceito em suas obras. Em seguida, debateremos sobre as tonalidades afetivas fundamentais. Por fim debateremos como a angústia se apresenta colocada em questão em *Ser e Tempo*, sendo uma abertura de possibilidade, podendo nos levar ou não a revelação central do **ser-para morte**.

### 2.2.1 O conceito de angústia em Kierkegaard

Soren Kierkegaard<sup>11</sup> escreveu em 1884 uma de suas principais obras, *O conceito de Angústia*. Nesta obra, o pensador dinamarquês é o primeiro a de certa maneira lidar de modo sistemático com o fenômeno da angústia. Apesar de o conceito aparecer de modo unitário no título da obra, em certa medida o autor apresenta sua temática com uma explicação diversa sobre os tipos de angústia, apesar de repousar os mesmo em um conjunto de estruturas centrais.

O autor insere na obra uma avaliação que também seria feita por Heidegger tempos depois. A angústia refere-se a uma estranheza, contudo, ao contrário do medo e do temor, que geram processos semelhantes, a angústia se destaca por não se relacionar especificamente com nada que se encontre a nossa frente. Em uma revelação que seria central para toda fenomenologia de caráter existencial posterior, Kierkegaard nos revela que a angústia se estrutura em uma relação com o “nada”.

Este nada, contudo não se refere ao “nada” outro, ou seja, não se refere à ausência, na medida em que se considerarmos o nada como diverso a nós, já o colocamos no papel de algo, inserindo a angústia como um temor de objeto diverso, o que não é o caso. O “nada” em jogo aqui é, para o indivíduo, aquilo que ele não é ainda. É para o autor um anúncio da necessidade da escolha, um alarde de que a mesma não foi efetivada. O autor formula em suas obras, para explicar estas determinações, uma das fases mais centrais para se compreender não só este fenômeno em sua obra, mas nas abordagens posteriores. O autor afirma:

A angústia é a realidade da liberdade, como possibilidade antes da possibilidade. Por isso não se encontrará angústia no animal, justamente porque este em sua naturalidade não está determinado como espírito (KIERKEGAARD, 2010, p. 45)

E complementa:

Se quisermos considerar as determinações dialéticas da angústia, mostrar-se-á que esta justamente possui a ambiguidade psicológica. A angústia é uma antipatia simpática e uma simpatia antipática. Vê-se facilmente, penso eu, que esta é uma determinação psicológica num sentido inteiramente diferente daquela da concupiscentia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 45-46)

---

<sup>11</sup> A obra a qual vamos nos dedicar foi publicada em Copenhague sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis, isto é, “a sentinela de Copenhague”

Vemos então que o autor, ainda que não insira aqui uma descrição do poder ser tal qual operada por Heidegger, já percebe neste conceito uma relação mesma de responsabilidade prévia, de um caráter antecipador da existência humana. Na mesma medida é interessante ver que o mesmo apresenta este conceito como marcado pela ambiguidade, exatamente pelo caráter de “nada” que entra em jogo. Mas, partindo do princípio que este conceito não se articula com uma determinação fenomenológica posterior e ainda esta liga a um contexto desdobrado da psicologia moderna, é necessário pensar em como a mesma se constituiu na obra, por isso urge que apresentemos os estágios relacionados ao indivíduo e a questão da angústia enquanto revelação da possibilidade.

Kierkegaard defende que o homem é chamado, enquanto Eu/espírito<sup>12</sup>, a se caracterizar estruturalmente ao colocar em relação de síntese elementos diversos, escolhendo uma forma de existência entre as inumeráveis se apresentam a partir do tempo histórico que é o seu, deixando claro que estes elementos são sempre conflitantes, e por isso o caráter sintético do próprio eu. O fato desta escolha, ou seja, a necessidade de determinação, que revela o sua necessidade de ser, de algum modo, revela o motivo do angustiar-se. Contudo, este angustiar-se não é perante a realidade por vir, como adiantamos, não é um medo do futuro, é mais aqui uma experiência abissal diante da multiplicidade de possibilidades.

Já adiantando o que Heidegger apresentará como a possibilidade de retorno da angústia a cotidianidade<sup>13</sup>, Kierkegaard afirma que diante da revelação das inúmeras possibilidades, nos agarramos aquilo que está na medida de nosso tempo, e preso a finitude, com a ilusão de estarmos seguros, de escolhermos a única escolha palpável e razoável. O autor deixa isso claro no trecho:

A angústia pode-se comparar a vertigem. Aquele cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho como no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!...Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se (KIERKEGAARD, 2010, p. 66)

---

<sup>12</sup> É importante ressaltar que esta descrição é abordada em duas obras. Na obra de 1844 é o espírito que estabelece a síntese, já na obra de 1849 é o Eu. Esta obra de 1849 é a obra Doença para a morte, a qual Kierkegaard escreve sobre o pseudônimo de Anti-Climacus, por esta razão optamos por apresentar aqui ambos os termos.

<sup>13</sup> Guardando aqui é claro apenas o tom comparativo, não uma igualdade plena.

Aparece aqui a tese geral acerca do pecado para o autor. O **pecado**, então, seria para ele, frente a escolha, optar pelo finito e temporal se afastando do eterno. É em alguma medida o momento do tornar-se homem, do próprio homem que diante das formas da existência, costumeiramente existe no pecado. É contudo, esta escolha que na mesma medida da diversidade ao nosso gênero, tendo em vista que as sínteses, dos elementos finitos são diversas, apresentando singularidade.

No momento anterior ao pecado, temos a inocência. Mas inocência aqui é uma ingenuidade, a ingenuidade do espírito que não é consciente de si. Mas esta necessidade de tomar consciência e “escolher” possibilidades inegavelmente se anuncia para o homem. E é justamente na escolha, antes do salto no pecado, que a angústia se anuncia, revelando que nada se é, mas que é preciso ser. É o ser capaz, o ser possível, que angustia em linhas gerais o homem.

Isto nos revela a impossibilidade **da indiferença**. Mas o que isso quer dizer? Quer dizer que em algum nível a escolha se coloca em jogo. Entra em questão um elemento que reverberará na obra de Heidegger, a antecipação. A angústia é a declaração de que sempre lidamos com o presságio da escolha, do peso da decisão. Sempre se coloca em jogo o fato de que se pode tomar a decisão certa ao escolher realizar uma síntese específica, mas o fracasso é possível na mesma medida.

Isto acaba permitindo uma outra leitura, bastante diversa da leitura clássica, da problemática do pecado original. O pecado se configura como um “saltar” no momento da angústia, abandonando a inocência e optando pela finitude. O pecado então de fato se configura tal qual o pecado de Adão. Porém é só por meio da escolha que é possível pensar o pecado, e assim sendo, não se pode falar aqui em uma hereditariedade no nascimento, ainda que possamos falar de hereditariedade pelo pecado sempre se fazer possível em cada exemplar do gênero humano.

O pecado é uma escolha do eu, e só o é em relação ao próprio, e não em relação a qualquer outra coisa. Nesta medida, como adiantamos, não é resultado do pecado de Adão (KIERKEGAARD, 2010, p. 32). A angústia enquanto a revelação da “liberdade na possibilidade” é tipicamente humana, mas o pecado é resultado da realização sintética singular. Inegavelmente a angústia configuraria um direcionamento para o pecado, ou seja, para a assunção de princípios finitos frente à vertigem, mas isso não exime o homem de sua responsabilidade.

Curiosamente, na obra do autor a angústia exerce um papel ambíguo. Sua clarificação da liberdade diz que o homem pode pensar em sua realização para além da

inocência do animal, ou seja, o configura como diverso. Além disso, a angústia revela a possibilidade de uma experiência da infinitude e da eternidade, ainda que em alguma medida acabamos recaindo na finitude temporal. A angústia, na mesma medida que é direcionadora do pecado, é também o que nos revela uma possibilidade de redenção. Somente um ente que pode se realizar pelo fracasso é que pode se realizar por uma síntese no eterno.

Mas viemos discutindo até aqui o fenômeno da transformação do ser-aí em próprio, autêntico. Como seria para Kierkegaard essa redenção na angústia, e em que medida isso serve de pista para o avanço das teses de Heidegger. Segundo o autor tal transformação por meio da angústia só é possível a partir da fé na intervenção divina. Somente com a confiança naquele que o estabeleceu, o homem pode se modificar. É uma nova relação, que não é dada nas garantias do finito ao se fazer a escolha, mas na confiança no eterno, escolhendo de modo autêntico.

Para tal, frente à angústia, o homem deve aprender a angustiar-se, não se deixando dobrar perante os inúmeros mecanismos que se interpõe como saída ao angustiado. Kierkegaard antecede aqui a visão de Heidegger de que, a partir da experiência da angústia, é necessário estar aberto a negatividade, e ao seu efeito, ao invés de recair na cotidianidade. Falamos aqui de um “deixar vir a tona” o próprio fato de ser possível, e se angustiar perante ele.

Falamos aqui de uma angústia que agora revela a fragilidade do finito e do humano, revela o que há de passageiro e contingente, mas sustenta essa experiência como uma possibilidade de mudar seu rumo. É novamente um salto, mas um salto no abissal confiando na eternidade e compreendendo o próprio ser que se é.

### **2.2.2 As tonalidades afetivas fundamentais em Heidegger**

Apesar de só termos entrado propriamente na temática da angústia nestes parágrafos, desde o início é possível compreender o que se colocará em jogo neste momento a partir de uma tonalidade afetiva específica escolhida por Heidegger. A angústia é o fenômeno que abre a possibilidade de compreensão do angustiado, acerca da sua relação com seu próprio ser, ou seja, em alguma medida a ausência de qualquer

fundamento ou essência anterior a própria existência. Em outras palavras, a angústia traz consigo a possibilidade de revelação do poder-ser que se é.

Como vimos no trecho acima, em Kierkegaard, tal relação já apontava para a um horizonte onde tudo é possível, mas nada já realizado, inserindo o contexto da responsabilidade, o fato de se colocar em jogo em cada ação quando se assume as medidas de suas próprias escolhas. Claramente o contexto abordado não leva em consideração toda a descrição fenomenológica operada em *Ser e Tempo*. Contudo, muitas de suas revelações, inclusive o fato de em alguma medida ser possível uma retomada da cotidianidade (tendo em vista aqui o paralelo com a escolha pelo finito), antecipam o horizonte que se tentará aqui descrever.

A gênese do debate acerca da angústia está em uma temática que já abordamos anteriormente, a das tonalidades afetivas. Nos trechos onde tal noção era abordada, apontamos que as tonalidades afetivas são responsáveis pela disposição do ser-aí na abertura compreensiva. Em outras palavras, as tonalidades afetivas possuem uma função de descerrar o ser-aí no campo de jogo existencial que é o seu. Contudo, como visto por Casanova:

A questão é que, na mesma medida em que as tonalidades afetivas promovem todas o descerramento primário do mundo circundante, a grande maioria delas acaba trazendo consigo ao mesmo tempo um obscurecimento do horizonte mesmo descerrado (CASANOVA, 2015, p. 98).

Paradoxalmente, se é a partir de tonalidades afetivas que entramos em contato com o limite fático de nossas possibilidades existenciais e somos absorvidos pelos espaços descerrados, e assim instauram a medida ontológica em voga; é também pelas tonalidades que se dá o movimento contrário. As tonalidades afetivas fundamentais, com especial destaque aqui para angústia, não só descerram o horizonte globalizante, elas também retêm o horizonte descerrado. Temos então aqui a suspensão do horizonte, por aquela estrutura existencial destinada a sustentá-lo.

Para Heidegger, estas tonalidades possuem uma relação direta com a própria indeterminação inicial do ser-aí. O nada originário que se é, é aqui desvelado. Como sabemos, ser-aí sempre precisa projetar campo de sentido para ser. Isto encaminha para o mesmo um direcionamento existencial, contudo isto só é possível por não termos nenhum direcionamento dado, e precisarmos projetar o sentido de nosso poder-ser, e nos responsabilizarmos pela efetivação da possibilidade. No caráter de cuidado que é o nosso, temos sempre um aceno da negatividade constitutiva, contudo, esta só pode ser revelada na medida que se instaure uma atmosfera, um tonalidade afetiva, que esvazie o discurso do mundo de qualquer sentido.

O esvaziamento de sentido, em questão, gesta aqui uma perda de direcionamento existencial. Como indicado por Casanova (2015, p.101): “Sem tal foco, os entes em geral ganham uma indiferença radical e o horizonte, por conseguinte, se destaca”. Neste caso, então, estas tonalidades revelam algo parecido ao descrito por Kierkegaard, pois revelam o absurdo do possível frente a nada constitutiva. Ao se abaterem sobre nós, estas tonalidades colocam em jogo o que cotidianamente era presumido, a semântica discursiva que até então se colocava em jogo, é em certa medida uma experiência de silêncio, contudo um silêncio de uma voz poderosíssima enquanto revelação.

O existir cotidiano traz modos de se concretizar específicos, e bem determinados enquanto limites fáticos. Na medida em que imergimos no mundo, “esquecemos” de nossa responsabilidade, do caráter de cuidado que é o nosso. Neste contexto, se ocorre um esvaziamento, somos obrigados a nos confrontar novamente com a responsabilidade, com o caráter de cuidado que é o nosso. É aqui que pode se instaurar uma crise singularizante articulando o poder-ser que somos a cada vez. É na experiência da negatividade que se revela uma nova possibilidade, de abordar o mundo por sua historicidade constitutiva e assumir a responsabilidade por seu ser. Isto significa que tem de retirar, de sua negatividade, o sentido de seu existir. As tonalidades afetivas fundamentais, a partir do momento que colocam a negatividade em jogo, exigem uma mudança de postura do ser-aí.

É preciso lembrar aqui que o mundo fático fornece para nós os significados, sustenta a familiaridade com os mesmos e os sentidos em virtude dos quais agimos. O mundo fático nos fornece uma experiência de confiança para desdobramento do poder-ser que é o nosso. É toda essa dinâmica que se coloca em questão na experiência da negatividade constitutiva, a perda de familiaridade com a totalidade, que até então era não só sedimentada como também familiar e segura para nós. As tonalidades afetivas não podem ser tomadas então aqui como uma simples experiência de negatividade, um vislumbre de uma possibilidade negativa. Para colocar em jogo e rearticular a experiência que até então temos na cotidianidade, é preciso que a experiência de negatividade seja tão totalizante quanto a mesma, a ponto de colocar em xeque a familiaridade.

Heidegger compreende o ser-aí como um ente marcado por uma “incompletude ontológica originária”. Isto significa que, como vimos acima, ser-aí sempre requisita sentido para ser. Contudo, ter sempre a negatividade em jogo não quer dizer que ela sempre se revele. O comum é o contrário, em geral estamos sobre o direcionamento do mundo fático que é o nosso. Isto não é gratuito. Mundo parece fornecer o que nos falta.

Mundo operacionaliza sentidos, e repletos de sedimentação, somos direcionados por esta operacionalização. Estes sentidos são sempre recortes, contudo, parecem formar um corpo de sentido vital, alimentando sistematicamente uma cotidianidade razoável, gerando um campo de sentido vital que parece responder nas mais diversas situações. Tomemos como exemplo o trabalho, muitos sentido podem direcionar nossa atividade produtiva, mas consideremos que, no horizonte atual, em geral ligamos trabalho a sobrevivência. Podemos dentro de uma análise marxista, por exemplo, nos defrontarmos com uma crítica a isso, mas cotidianamente a sobrevivência parece se anunciar, junto com o fetichismo do consumo. Assim sendo, por mais que coloquemos em questão algumas experiências, acabamos absorvidos por esta estrutura. Nos relacionamos e nos casamos, ou não em virtude de um conjunto de sentidos cotidianos que nos dizem que é o certo a se fazer. Saímos ou ficamos em casa, em virtude de uma experiência simples de busca por novidade, ou necessidade de descanso. Assim sendo, não é que nestas situações não operacionalizemos questionamentos, não somos autômatos, mas na realidade, estes questionamentos também estão em alguma medida limitados pela semântica cotidiana, são questionamentos com o mesmo caráter cotidiano, só de diferentes matizes, ornados por uma crença em uma intelectualidade maior ou menor, ou em uma autonomia maior ou menor, mas que em geral não propiciam uma experiência de negatividade singularizante.

Cotidianamente experimentamos uma estagnação hermenêutica fundamental. Nossos comportamentos podem variar, mas dentro de um capo possível de sentidos, de estabilidade razoável. A experiência da negatividade repousa sobre uma quebra desta estabilidade estagnada. O que se experimenta é então algo de um tom muito diferente do colocar em questão simples. As tonalidades fundamentais são aqui anúncios de sua incompletude. Nesta experiência a própria ação fica suspensa. Não é um agir diferente, mas um não agir no momento em que estas tonalidades se abatem. Na medida em que experimentamos, a ação perde seu sentido e mundo se torna, insignificante. A pluralidade ontológica aqui se revela, mas ao mesmo tempo não revela qualquer sentido que justifique a realização de um modo específico de ser. O poder-ser que se é se evidencia, na medida em que o nada que se é, enquanto poder-ser, se revela.

Falamos aqui de uma indiferença radical. Nas palavras de Casanova (2013, p. 104): “Nada mais vem ao meu encontro, porque não há mais nenhum sentido que sustente um campo de compreensibilidade no qual é possível desdobrar as interpretações existenciais em geral”. Os entes intramundanos, em si, não carregam

qualquer significado ou sentido para além da relação ser-no-mundo, em outras palavras, seu aparecimento em nossa antecipação, é co-origenário ao nosso caráter de poder-ser. Heidegger nos revela que na familiaridade conquistamos morada, em alguma medida nas tonalidades afetivas fundamentais, nos sentimos estrangeiros em casa. Isso fica claro na seguinte formulação:

Na angústia se está estranho. Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a presença [seraí] na angústia: o nada e o ‘em lugar algum’. Mas, estranheza significa igualmente ‘não se sentir em casa’ (HEIDEGGER, 2006, p. 255).

A angústia, já previamente citada, não é a única tonalidade afetiva fundamental. Em suas obras Heidegger sinaliza também o tédio profundo, a alegria diante do ser amado, o terror, o pudor e a admiração. Tomamos aqui por foco a angústia pela descrição direta feita por Heidegger em *Ser e Tempo* e sua centralidade na obra. Podemos apontar que angústia, como descrito acima, provoca a negatividade constitutiva, revelando a mesma.

É complexo não notar aqui uma aproximação entre a descrição husserliana da consciência natural com sua posição original e a sedimentação do horizonte, sua familiaridade e estabilidade, descrita por Heidegger. Em sua construção da fenomenologia, Husserl já apontava para um visão imediatista e direta, que não coloca em questão as próprias coisas. Contudo, Heidegger fornece aqui os contornos hermenêuticos característicos de sua filosofia, na medida que seu mestre pretendia suspender metodologicamente esta sedimentação, enquanto para o autor só é possível tal fato na medida de uma crise existencial, que coloque em jogo a própria estabilidade do ser. Como vemos em Casanova (2013, p.105), Heidegger parece obter em *Ser e Tempo*, através das tonalidades afetivas, algo que propôs em sua obra inicial, o famoso *Relatório Nartorp*<sup>14</sup>, a “transparência em relação a situação hermenêutica”

A possível realização da interpretação e da compreensão, assim como a apropriação do objeto, se faz evidente na medida que, a partir da ótica das três coordenadas mencionadas acima, se torna clara/se clarifica em que situação se elabora um interpretação. A Hermenêutica deve fazer transparente a própria situação e tê-la presente, a título de situação hermenêutica, desde o princípio da interpretação (HEIDEGGER, 2002, p.30).

A suspensão da prescrição do mundo, do domínio da facticidade sedimentada, é fundamental para a concretização do projeto heideggeriano. Toda fenomenologia, por mais suspensivo que seja seu projeto, ainda se encontra debruçada sobre a estabilidade.

<sup>14</sup>De nome *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, o texto acabou sendo assim nomeado em virtude da relação de sua construção e a assunção de Heidegger de uma cátedra.

As tonalidades trazem aqui uma clareza radical, pois concretizam uma suspensão radical, do próprio domínio da facticidade. Mais do que hipostasias teóricas, a realidade nos entrega sentidos, muito mais obscurecidos que qualquer pressuposto, dado a nossa necessidade de determinação e a familiaridade que devotamos a estes “em-virtude-de”. Podemos apontar então que a suspensão pensada através das tonalidades não se refere apenas a existência do ser-aí, mas também a possibilidade mesma de se desdobrar um projeto como *Ser e Tempo*, que exige tal clareza acerca da situação hermenêutica. É impossível operar uma ontologia fundamental, sem colocar em jogo radicalmente o ser que estrutura a própria ontologia.

### 2.2.3 Análise do fenômeno da angústia

Heidegger, em *Ser e tempo*, apesar de apresentar anteriormente as tonalidades afetivas, discute a angústia a partir do fenômeno do temor. Articulado com a noção de cuidado, o temor é o recuo resultante da vinda de um ente intramundano que se coloca perante nós como danoso ao nosso ser. Contudo, este ente, bem como o recuo pela noção de risco, é completamente articulado com a cotidianidade mediana, e como a totalidade referencial conformativa.

O temor é resultado de uma lida ocupada com a totalidade, na medida em que o que se articula no mesmo é a noção de ameaça. O mesmo se desenvolve na medida em que me considero como sendo algo, e na medida em que sou vejo aquilo que pode me causar um dano como passível de ser temido. O temor só faz sentido na medida em que estamos imersos neste contexto, pois exige uma determinação de si enquanto algo. O temor não quebra com este domínio hermenêutico da realidade e do discurso, sendo na verdade resultado do mesmo, ainda que revele, levemente, uma relação com o ser, mesmo que obscurecida por toda a lida. O temor, ao invés de impedir a lida, acaba por destacar um ente. Nas palavras de Heidegger: “o ante o que do temor é sempre um ente intramundano”. Como veremos, a angústia também se relaciona com a ideia de recuar, contudo, ela coloca em questão o diante te “algo” como razão do recuar, e acaba se direcionando ao confrontar-se com o “nada” que se é.

O temor, inserido na totalidade conformativa, articula uma dinâmica onde o ser-aí busca, fundamentalmente, uma zona segura, um escape. Isso significa que apesar de

dinamizar o espaço, este processo apenas aumenta a imersão em uma lida ocupativa quase direta e emergencial. O motivo do temor é sempre instaurado a partir de uma semântica sedimentada que insere o ente como temido ou temível. Nesta medida o que queremos é aqui recuperar familiaridade, e não colocar a mesma em jogo como na angústia. O temor parece ameaçar o familiar, a segurança conformativa, e em consequência exige de nós um caráter reativo a esta saída.

É preciso, então, que a experiência da angústia, enquanto tonalidade afetiva, se apresente como uma quebra real com a estabilidade. Precisa ser um recuo diante da instabilidade fundamental, que nos permita mergulhar posteriormente na mesma, e não buscar outro caminho estável. A angústia tem de revelar que apesar de no temor apenas fugirmos de algo, um ente que vem ao nosso encontro, na cotidianidade impessoal acabamos fugindo diante do abismo que nós mesmos somos. Heidegger pensa a realização da ocupação, na impessoalidade, como uma fuga da negatividade inexorável do ser que somos. Em outras palavras, sempre que assumimos uma postura de estabilidade, tentando negar o caráter de poder ser, estamos em fuga. Somos fugitivos, de início e na maioria das vezes, de nós mesmos, ainda que o termo mesmo aqui seja bastante questionável enquanto opção<sup>15</sup>.

Heidegger denomina absorção no impessoal e este lidar inquestionado com o caráter projetivo pelo termo “decadência”. É importante ressaltar que o autor, assim como no termo impróprio, não tem a pretensão de declarar esta estrutura como negativa enquanto um juízo valorativo. Ela se refere ao fato já exposto de que o ser-aí encontra-se de início e na maioria das vezes junto a um mundo cujo sentido mais direto é a ocupação. As orientações de sentido para ação, o constante vir ao encontro dos entes, bem como a significância dada diretamente e de forma total são atraentes para um ente que constitutivamente tem de ser. Cotidianamente o ser-aí está absorvido em uma lida impessoal, tornando pouco evidente o caráter de poder-ser que é o seu. Como sinaliza Casanova (2006, p. 85) ao analisar este fenômeno, na decadência “*ele imediatamente se vê, em outras palavras, perdido de si mesmo em possibilidades impessoais de existir*”.

A angústia é o confronto com o caráter do poder-ser enquanto tal, e seu ante o que é o ser-no-mundo. Mas o que isso significa? Significa que a angústia não é promovida por uma experiência direta da ameaça de um ente. Aquilo que propicia a angústia não é algo marcado pelo caráter de nocivo, como o “temido” do temor. Não é

---

<sup>15</sup> Dado ser uma opção textual, mas não uma descrição do ser aí enquanto poder ser, por não haver um “mesmo”

uma ameaça a um modo de ser fático específico, que se coloca em jogo na medida que recua. A angústia é um recuo<sup>16</sup> diante de nada, da indeterminação. Mas não do nada enquanto vazio de coisas, não é a ausência de ente. A angústia é resultante do nada que se é constitutivamente, do caráter de nada que é o nosso que aqui se revela. Isto acaba por, abruptamente, minar toda a experiência de familiaridade e tirar a importância de todo o horizonte fático momentaneamente, quebrando com a lógica da ocupação, e legando a irrelevância momentânea, todo o mundo circundante, inclusive aquilo que até aqui se mostrava como temido. Isso pode ser compreendido no trecho sobre a angústia em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*:

Naquilo com que a angústia se angustia revela-se o “é nada e não está em lugar nenhum”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundano significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. A total insignificância que se anuncia no nada e no em lugar nenhum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. (HEIDEGGER, 2006, p. 253).

A angústia, quando se abate, revela o caráter do possível que é o nosso, e ao mesmo tempo apresenta a experiência do cuidado como constitutiva. Em outras palavras, a angústia revela o poder ser, revela antecipação, mas na mesma medida desonera a familiaridade, deixando o cuidado como um experiência marcada pelo ineditismo. É a experiência de assumir pela primeira vez uma grande responsabilidade, mas sem qualquer guia ou direcionamento para ação, guia este, que momentos antes, era a própria familiaridade da totalidade conformativa.

Há aqui uma revelação do que sempre se foi, pois o ser-á nunca deixa de ser um poder-ser. A angústia rearticula esta relação, e mais do que isso, ela radicaliza a mesma. Desta maneira mundo se mostra insignificante, não no sentido de sem importância, mas no sentido mais direto da palavra, carente de significatividade, a mesma significatividade que de alguma maneira garantia seguridade a totalidade conformativa. A angústia tem aqui a capacidade de, ao se instaurar, romper com a decadência e a imersão que até agora se fazia presente na existência do ser-no-mundo. A fuga de si já não é mais aqui possível. Não é mais possível aqui em um sentido mais profundo do que a possibilidade simples, já que a angústia é a declaração latente da ausência mesma de possibilidades.

---

<sup>16</sup> Optamos aqui pelo termo recuo em contraste com o recuo do temor, mas a experiência da angústia indica mais diretamente um confronto com o abismo, com a exigência de sentido e a ausência de significância, frente ao poder-ser que se é.

Para que essa relação com o **possível** fique mais clara, é importante que tenhamos em mente a ideia de **Compreensão** já anteriormente abordada. Ser-aí sempre projeta o campo onde sua existência se desenrola, e nesta medida, por não ter a princípio e na maioria das vezes quaisquer determinações prévias, requisita em-virtude-de e uma estrutura fática com a qual se relacionar. Enquanto ser-no-mundo, na cotidianidade, ser-aí já tem determinado em que medida pode se realizar, ou seja, a totalidade conformativa do mundo garante e fornece mobilizadores estruturais, os quais em relação a uma dinâmica. A angústia transforma de modo central esta situação hermenêutica. Podemos verificar isto em outro trecho dos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*:

No ser-aí, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesmo. A angústia arrasta o ser-aí para o ser-livre para... (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O ser-aí como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (HEIDEGGER, 2006, p. 254)

Na angústia, já não conseguimos mais seguir de forma simples as orientações existências fornecidas pelo mundo. Lembrando aqui sempre que mesmo a mais rica teoria metafísica ou filosofia de vida se encontra debruçada sobre o caráter prático do mundo. Com a crise da significância não é apenas o cotidiano que perde significatividade, mas todo corpo teórico derivado. Aquilo que entendemos como **discurso** fica agora esvaziado, e assim sendo parece impossível desdobrar qualquer interpretação existencial. Vale aqui lembrar que na obra heideggeriana a interpretação exige uma abertura compreensiva prévia, e com a abertura para o vazio não há qualquer sentido claro a se interpretar. A angústia devolve a transparência hermenêutica, exatamente por suspender toda compreensão antes de toda interpretação possível.

Vale ressaltar que o que aqui abordamos como uma crise discursiva está longe de afetar apenas alguém que quer desdobrar hermeneuticamente o mundo de modo acadêmico. O efeito da angústia é mais abrupto e direto nas atividades práticas, na medida em que a utensiliaridade perdeu aqui seu sentido, os entes já não se apresentam mais como presentes a vista e como coisas de uso, pois tudo isto depende de um sentido prévio, que com a quebra dos mobilizadores fica aqui inerte. Ser-aí continua sendo atingido por significados em toda sua miríade, livros, camas, computadores, garfos, panelas, toda sorte de significados. O que lhe foi suprimido foi qualquer razão para realizar algo com a significância. Não é o encontro místico com o nada, mas na verdade

uma rearticulação com o nada que se é, na medida que o possível, em sua variedade, parece se revelar.

A falência dos mobilizadores estruturais, dos projetos existenciais, fornecidos pela vida impessoal, pelo discurso cotidiano, é aqui o efeito mais devastador e fundamental desta tonalidade afetiva. O mundo fático, em sua sedimentação, sempre tratou de nos fornecer os mobilizadores em virtude dos quais estruturamos nossas realizações. Seguimos normalmente estes mobilizadores pois os mesmos são correlatos da própria dinâmica de uso do ser-aí. Os campos significativos, não só fornecem o uso, mas também veiculam e publicizam as compreensões medianas. É no dia-a-dia que os projetos se clarificam, desde as atividades mais simples, como tomar um café, até projetos complexos como “trabalhar para viver”, “estudar”, “financiar a casa”. O sentido do mundo, e em virtude de que tomar determinadas decisões, se clarifica no lidar diário. Por isso, muitas vezes decisões que minimamente se chocam com estas possibilidades, ainda que imersas no cotidiano como possibilidades diversas, parecem choques de realidade ou algo que foge do óbvio. Escolher uma carreira de “pouco futuro”, viver “na natureza”, são modulações que muitas vezes geram pequenos choques, simplesmente por colocar em questão a familiaridade mais óbvia. Entretanto, mesmo estas possibilidades são fornecidas pelo mundo, menos familiares que as demais, mais ainda dentro do escopo do possível. A angústia coloca toda esta estrutura em crise.

O impessoal tem então um impacto discursivo que se estende por todo um conjunto de estruturas, inclusive de caráter abstrato, as quais dão sentido a nossa existência. Transferimos nossa responsabilidade para o mundo. Podemos ser em inúmeras possibilidades, como dito acima, mas sempre restrito aos limites fáticos do mundo que é o nosso. Todo anúncio de negatividade é aqui suplantado pela familiaridade. Contudo, a angústia inviabiliza tal processo, e insere uma indiferença fenomenológica radical.

#### 2.2.4 Resultados possíveis da angústia

A angústia, como adiantamos, é uma possibilidade do ser-aí se articular com sua determinação mais própria. Mas cabe discutirmos aqui alguns pontos chaves, a saber: O que significa dizer que a angústia é uma possibilidade? O que diferencia o ser-aí mais próprio? **E em que medida ser-aí entra na angústia?**

A angústia traz consigo uma possibilidade de “quebra” com a dinâmica. Isto significa que, apesar de todo o anúncio da negatividade fornecido pela angústia, é ainda possível um retorno seguro para a dinâmica utensiliar e familiar. A angústia torna possível um cuidado mais próprio, mas não o faz única opção ou possibilidade. Nas palavras de Casanova:

A angústia traz consigo a possibilidade de uma quebra do domínio irrestrito do discurso cotidiano sobre o ser e de uma retomada de seu poder-ser mais próprio. Uma vez que ela inviabiliza a simples operacionalização de “em-virtude-de” disponíveis no mundo fático, ela abre espaço para que o ser-aí possa descobrir em seu si mesmo singular aquilo em virtude do que ele precisa existir como o ser-aí que ele é. (CASANOVA, 2009, p.128)

A angústia confronta o ser-aí com seu caráter de poder-ser. Seu caráter de cuidado é agora latente, a responsabilidade se anuncia. Levando em consideração que ser-aí é um ente que sempre coloca em jogo seu ser, e só se determina pelos comportamentos ônticos que se desdobram como possíveis, a revelação trazida pela angústia é em certa medida acachapante, pois traz para jogo uma responsabilidade existencial para com o ser que é o nosso, que até então sempre existiu, mas que não se desvelava. Mundo sempre nos forneceu as medidas, e agora, na angústia, se precisa de uma medida que seja articulada diretamente com o poder ser, ou seja, mundo não tem aqui mais o poder de desonerar nossa existência do peso de existir, na medida em que fornece sentido.

A manifestação do caráter de poder ser engendrada pela angústia revela uma ausência de concretude para além dos próprios desdobramentos dinâmicos do existir. A angústia abre a possibilidade de uma assunção da responsabilidade para com seu ser. Abre espaço para um lidar completamente próprio e na mesma medida, ciente da indeterminação constitutiva. Como dito, podemos, entretanto, chegar até aqui e sermos reconduzimos a uma lida imprópria, pois como visto, a mesma é marcada por familiaridade, e assim sendo tendemos a assimilar esta possibilidade. A força do cotidiano é inegável. Mas em que medida resistimos e atingimos um poder –ser mais próprio?

Não podemos compreender de modo equívocado o termo próprio. Próprio não significa alguém de destaque ou uma posição ideal a ser atingida; é aquele que tira do seu poder ser o sentido singular e único de sua existência (CASANOVA, 2013, p.104). Pensar neste ser-aí como dotado de um ato peculiar, um jeito distinto, seria colocar em jogo todo o terreno da fenomenologia, dado desconsiderar completamente a

cooriginariedade entre a existência e sua determinação. Mas como é possível pensar, portanto, em um próprio?

Heidegger apresenta, para descrição deste processo do próprio na angústia, o conceito *de voz da consciência*. Longe de toda e quaisquer análise psicologizante, é importante ter em mente que essa voz da consciência seria o chamado do próprio ser-aí para o cuidado que se é. Tal qual uma evidência de si, dado que esta voz não tem qualquer caráter determinado, Heidegger apresenta a mesma como uma *voz silenciosa*. Silenciosa aqui na medida em que tudo que ela anuncia, é na verdade “nada”. Há aqui uma outra medida do discurso, uma nova abertura compreensiva que coloca em jogo um novo processo de interpretação. Isto inegavelmente está atrelado ao fato do autor compreender que enquanto o impessoal acaba por navegar em um espaço prévio, hermeneuticamente derivado e total, no qual toda operação é sedimentada, o ser-aí mais próprio ou “singular” se desdobra a partir de sua negatividade. Esta voz revela “cuidado”:

A consciência revela-se como clamor do cuidado: quem clama é o Ser-aí que, no estar lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O aclamado é justamente esse Ser-aí para assumir o seu pode-ser mais próprio (preceder-se...). Conclama-se o Ser-aí, aclamando-o para sair da de-cadência no impessoal (Já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações). O clamor da consciência, ou seja, dela mesma, encontra sua possibilidade ontológica no fato de que, no fundo de seu ser, o Ser-aí é cuidado(HEIDEGGER, 2005, p.64).

Quando não há nenhum sentido que sirva para sustentar um campo de compreensão que sustente uma interpretação existencial específica, é do próprio nada que o ser-aí, enquanto antecipação, retira seu sentido. É a partir da revelação da pluralidade ontológica possível, e ao mesmo tempo da insignificância do discurso impessoal que ser-aí pode se colocar agora como responsável pelas possibilidades de concretização que lhe são próprias. Como sito antes, a responsabilidade sempre se coloca em jogo enquanto “cuidado”, mas falamos aqui de uma experiência diversa, onde a responsabilidade não só se coloca em jogo, mas também revela o caráter decisivo de cada realização possível do ser-aí. Um sentido singular e único para sua existência começa a ser possível, um poder-ser mais próprio. Mas como abordar um poder-ser “mais próprio”, sem em alguma medida contradizer ao conceito de um puro poder-ser, base do que até aqui abordamos?

### 2.3 Como falar de um poder ser mais próprio perante um puro poder-ser?

Antes de seguir a análise é importante compreender o problema específico da terminologia. O ser-aí é carente de determinação. Assim sendo, enquanto poder-ser ele aponta para a indeterminação, parecendo ser uma contradição indica-lo como um poder ser mais próprio. Tal contradição seria real, entretanto, se Heidegger buscasse aqui definir que ao atingir a singularidade o ser-aí reuniria em si uma conjunto de características circunscritas e restritivas ao seu existir. Não é este o caso.

O singular, como indicamos, é uma resposta a voz “silenciosa” da consciência. Em outras palavras, nada o direciona além de seu próprio “ter-de-ser” ou de seu “ser possível”. O singular ou o próprio não é em *Ser e Tempo* obrigatoriamente uma figura de destaque, como um comportamento que o recorte de todos os outros. Ser e Tempo não é uma obra que sirva como um manual de singularização.<sup>17</sup> A lida com tal compreensão, deve ser trabalhada como nos indica Casanova (2013, p.102), em uma “outra chave interpretativa”.

O singular se contrapõe ao impessoal na medida em que retira, da própria negatividade que lhe é inicial, o sentido de suas ações. Contrapõe-se ao abandonar a postura de permitir “desonerar-se” de sua responsabilidade com seu ser e estar sobre a prescrição do mundo, assumindo então esta latente responsabilidade. O singular é aquele que suprimiu a distância entre seu ser e seu caráter de poder-ser, distância que nunca de fato foi real, sendo o não anúncio desta estrutura co-originária. Este anúncio, esta chamada para responsabilidade, é a pedra de toque da ontologia fundamental que até aqui o autor buscou construir.

A suspensão do poder prescritivo do impessoal, ou em outras palavras, o anúncio do caráter de jogado frente ao mundo circundante permite uma transparência hermenêutica nunca antes operada. Mas em que medida essa transparência é possível. A partir da singularização não se repete o gesto de operacionalização das compreensões sedimentadas e tradicionais, as quais se encontravam faticamente encurtadas na ambiguidade característica da decadência no impessoal. Sem este domínio o ser-aí pode reconstruir o campo de gênese destas compreensões, sem seus encurtamentos. Para além disso, ele pode acentuar o projeto fenomenológico de uma destruição da história da ontologia na medida em que pode revelar

---

<sup>17</sup> Deve-se levar em conta que a obra é uma descrição fenomenológica.

o que levou a tradição a efetivar-se em projetos homogêneos no que tange a assunção da categoria da presença à vista como descrição ideal para o ente.

Este papel central deriva do fato de que ser-aí é onde o autor pode discutir o projeto da determinação das condições de possibilidade. É o único que em alguma medida pode discutir algo como uma ontologia por ser o único que pode perguntar pelo ser que é o seu. Contudo, até aqui, ao discutirmos sobre o impessoal, verificamos que o caráter mesmo de ser, bem como a articulação dos modos possíveis em repercussão com um modo específico, acabam por ficar velados no discurso da queda. O caráter mesmo de cuidado, ainda que desdobrado em uma articulação específica, não é revelado enquanto medida fundante de ser ou provocadora de negatividade em seu caráter antecipador. Absorvido na sedimentação hermenêutica do mundo que é o seu, ser-aí se encontra lidando no impessoal com os entes pela categoria da presença a vista, e assegurado por uma estabilidade. Como foi visto, a angústia só se torna uma possibilidade de quebra desta estabilidade por suspender a própria dinâmica, na medida em que nenhuma suspensão metodológica seria possível ou efetiva. O singular torna possível a superação deste domínio bem como a reconquista da pluralidade ontológica do mundo.

É apenas a partir do singular que Heidegger pode, enquanto alguém que opera uma descrição fenomenológica, que Heidegger pode apresentar os entes em sua diversidade ontológica, bem como traçar o caminho que leva deste horizonte sedimentado, dotado de um equilíbrio prévio, até as coisas mesmas. Apenas no singular parece ser possível se falar aqui de uma rearticulação do ser com os fenômenos. Apenas aqui parece ser possível pensar no Cuidado, como medida de responsabilidade para com o próprio ser no sentido mais pleno. Contudo, isto nos leva a uma pergunta aterradora: Na medida em que lidamos com esta responsabilidade, por mais que agora cientes das possibilidades e dos vários modos de ser, ainda parecemos carecer aqui de algo que dê consistência a este ser para que possamos nos responsabilizar plenamente por ele? O que garante tal plenitude na negatividade?

### 2.3.1 Ser para morte

Desdobrando a pergunta podemos analisar o que buscamos obter. O cuidado é sempre em relação a algo, mas em alguma medida a angústia trata de revelar a carência

de determinação, ou seja, nos angustiamos perante nada. Contudo, a experiência de plena responsabilidade parece exigir uma **experiência existencial** que em alguma medida localize uma possibilidade, que denote o fim de todas as possibilidades. Ou seja, ser-aí sempre é ser-possível. Contudo, para termos plena responsabilidade é preciso que se anuncie o limite mesmo do possível. Não podemos falar aqui de um limite do mundo, no sentido que até então desdobramos. Mundo obscurece os modos possíveis, mas já articula um e apenas parece nos desobrigar de acompanhar as demais possibilidades. É necessário que esta medida de corte, esta chave, seja um modo possível de ser, que se anuncia. Esta possibilidade é o que Heidegger vai reconhecer como a possibilidade do **ser-para-a-morte**. O anúncio da finitude.

O descerramento na angústia, ao revelar a antecipação, leva ao extremo a medida antecipadora. A descoberta da existência, nos seus caracteres mais singulares e próprios parece apontar, de modo irrevogável, para o fato de sermos finitos. Claramente Heidegger não traz a questão da morte à tona com uma leitura simples. Não é apenas a consciência rotineira, e a sabedoria cotidiana de que se é mortal que garantem a singularização. Ser-para-a-morte aponta para uma experiência aterradora de seu próprio ser, uma consciência plena de seu limite, a mesma que aponta, para o fim de todas as possibilidades. Finitude é a tônica mais brilhante e assombrosa do próprio existir.

O tema do ser-para-a-morte é adiantado pelo autor no início de sua obra, como podemos ver no trecho:

A questão da constituição ontológica de ‘fim’ e ‘totalidade’, obriga a tarefa de uma análise positiva dos fenômenos da existência até aqui postergados. No centro destas considerações, acha-se a caracterização ontológica do ser-para-o-fim em sentido próprio da presença e a conquista de um conceito existencial da morte. (HEIDEGGER, 2005 p.17)

Contudo, para que a obra consuma-se a possibilidade de se trabalhar a presença temática a partir da revelação mesma através da angústia levou um considerável tempo, contudo, em seu capítulo sobre o Ser-para-a-morte, Heidegger já tem maior transparência hermenêutica quanto a este fenômeno e nos entrega a seguinte definição:

O ser-para-a-morte é a antecipação do poder-ser do ente, cujo modo de ser é a própria antecipação. No desencobrimento antecipador desse poder-ser, o ser-aí se descerra para ele mesmo com vistas à sua possibilidade mais extrema. Projetar-se para o seu poder-ser mais próprio, contudo, significa: poder compreender a si mesmo no ser do ente assim desencoberto: existir. A antecipação revela-se como possibilidade da compreensão do poder-ser mais próprio, extremo, ou seja, como possibilidade de uma existência própria. (HEIDEGGER, 2009, p.130)

A compreensão da finitude se mostra, então, na obra de Heidegger, não como uma mera constatação da mortalidade, mas como uma conquista existencial. No impessoal a morte aparece enquanto elemento, e seria em alguma medida absurdo falar o contrário, contudo não é uma aterradora experiência existencial, se apresentando de modo encurtado. No impessoal, a mesma aparece, como nos revela Casanova (2009, p. 131), “como um evento extrínseco que chega até o ser-aí e o danifica de modo irreparável.” Se for necessário aqui fazer um paralelo entre as duas experiências divergentes, podemos localizar que, tal qual o temor, na cotidianidade, a morte é antecipada como um risco real perante um ente intra-mundano. No singular, a morte antecipa o futuro e funciona como princípio de integralização, inclusive na rearticulação existencial que lhe é própria.

O fenômeno da morte, quando pensada junto ao existir mais próprio, descerra uma experiência deveras única, na medida que, como nos localiza Reis(2014,p.247): “Para um modo de ser cuja determinação é dada por possibilidades, a morte designa um fenômeno muito peculiar definido em termos da possibilidade da impossibilidade.” Curiosamente é esta superpositivada experiência da negatividade que revela ao ser-aí a possibilidade de observar a totalidade da experiência do possível, pelo desvelamento do futuro enquanto horizonte efetivo de possibilidade, e não apenas um conceito articulado com o caráter prático da antecipação, que ocorre na ocupação. Isto, contudo, nos leva a uma pergunta que urge ser feita: Se ser-aí é sempre no mundo, e mundo é horizonte compartilhado, por qual razão apenas posso desdobrar tal compreensão a partir da experiência da finitude própria e não da experiência de outro ser-aí que vem ao meu encontro e que experimente, antes de mim, a morte?

Segundo Heidegger, é impossível compartilhar esta experiência. Em primeiro lugar o ser-para-a-morte aponta para uma experiência singularizada que revela a totalidade e a finitude do possível. Estar junto-a-alguém, na morte, no máximo pode desencadear um luto acompanhado de uma experiência ôntica específica. Inserimos a morte do outro como uma lembrança conjuntural, e com o tempo a experiência se sedimenta. Mais uma vez, esta experiência que nos chamaria para a responsabilidade, pode ser assumida pelo mundo e desonerada de seu peso. Giles deixou isso brilhantemente exposto ao colocar que:

Nessa fuga diante da morte, mais uma vez o ser-aí torna-se escravo do Impessoal que força seu ponto de vista e seu comportamento sobre a existência do ser-aí, tirando-lhe toda capacidade de decisão autêntica e toda responsabilidade própria, pois leva a viver uma atitude de fuga constante diante da sua existência que é fundamentalmente a existência para a morte. (GILES, 1989, p. 237)

Em alguma medida, a consideração da morte como possível, mas a não experiência existencial da responsabilidade para com seu ser a partir da mesma, insere o ser-aí em uma lida com a morte como uma possibilidade, distante, que em meio a decadência é obscurecida pelo discurso do agora e do instante, não sendo uma preocupação constante.

Na singularização, a morte se revela como própria e incondicionada, o que significa que não podemos “morrer pelo outro” no sentido existencial. Ao mesmo tempo, aqui se conquista a clareza quanto ao caráter nulo dos projetos existenciais. Como nos revela Reis (2014, p.249), “a intangibilidade das possibilidades existenciais, ou seja, o fato de que nunca se está de maneira estável e segura em um projeto numa possibilidade existencial, revela a finitude do possível em um aspecto distinto”. O fenômeno em questão indica a não existência de qualquer projeto específico ou uma estrutura fundamental que direcione o poder-ser. Não significa que não existem aqui vínculos com possíveis a se realizar. Sempre estabelecemos estes vínculos, contudo, os mesmos sempre podem ser rompidos. A analítica existencial não implica em nenhuma normatividade.

Cabe ressaltar, portanto, que, por mais que a autenticidade ou a singularização insiram o ser-aí em um conjunto renovado de articulações, mesmo práticas autênticas podem chegar a se colapsar. Singularização na analítica existencial é um “topos” específico, mas seu caráter específico não o torna especial ou superior. Como verificamos, o que torna diverso a lida singular é o fato de, ao antecipar a morte, ser-aí não percebe a morte como um ente externo que pode lhe causar um dano, mas sim experiência o horizonte possível da mortalidade, que lhe coloca em questão o caráter integral do ser que é o seu. Discutiremos agora como, este processo do ser-para-a-morte, inaugura uma nova lida com a antecipação, com o cuidado, frente a indeterminação inicial, que se é.

### 2.3.2 Do ser-para-a-morte à decisão antecipadora

Como já indicamos, algumas vezes ao longo deste texto, ser-aí é marcado pelo caráter de cuidado. Esta estrutura é inescapável na medida em que ser-aí é sempre um

ser possível, sempre um ter-de-ser, que precisa se determinar, levando em consideração não possuir nenhum fundamento prévio. Contudo, este caráter de Cuidado, como visto, pode ser perpassado de diversas formas. Cotidianamente, transferimos para o mundo a responsabilidade para com a realização do nosso ser, e sem uma experiência de crise, podemos passar a existência sem experimentar qualquer relação mais profunda com poder-ser e sua indeterminação.

Entretanto, como já havíamos sinalizado na página 36, mesmo ao se ausentar da responsabilidade, ao se “descuidar” ou ser “descuidado”, ser-aí já está realizando um ser-possível, ou seja, assumindo uma determinação ontológica, sendo Cuidado. No descuidado estendemos o caráter de cuidado para o mundo, mas isso só se dá em virtude do fato de sempre sermos “ser-no-mundo”. Em outras palavras, isso significa que na impropriedade estamos em sintonia com a semântica cotidiana. Mas e agora que já debatemos a angústia e a revelação da finitude a partir do ser-para-a-morte. Qual a relação que o poder-ser mais próprio estabelece com o mundo, dado que sempre somos “aí”?

A partir do fenômeno da singularização vemos uma exigência diversa de projeção. Mundo é sempre campo projetivo de possibilidades, mas considerando que a singularização nasce de uma escuta ao poder ser mais próprio, exige-se um *campo* diverso de realização do poder-ser que cada ser-aí é (CASANOVA, 2009, p.135). Como vimos no capítulo anterior, mundo nos fornecia na impropriedade “em-virtude-de” sedimentados, que se tornavam mobilizadores de uma estrutura significativa também sedimentada. Uma nova lida é exigida na medida em que a angústia suspende estes mobilizadores, comprometendo a significância. Inocentemente poderíamos propor que na autenticidade perderíamos a significância. Contudo, seria um equívoco. Por mais singular e autêntica que seja qualquer existência, ela ainda é projetiva, e só pode se projetar em relação a um mundo possível. Em outras palavras, as possibilidades autênticas, são também possibilidades “do mundo”. Reis elucida esta questão no seguinte trecho:

A vinculação autêntica a uma possibilidade é relativa ao colapso de toda projeção, isto é, é uma vinculação que também tem origem na falta de fundamento do possível existencial. Isso significa, em suma, que mesmo a projeção autêntica em uma identidade prática é uma projeção livre. Sendo igualmente originárias, propriedade e impropriedade são possibilidades de segunda ordem, e mesmo que a autenticidade seja constituída como uma modificação a partir da projeção imprópria, ela também é uma projeção e vinculação livre e sem fundamento. Portanto a cooriginariedade de impropriedade e propriedade manifesta a plena primazia do possível existencial. (REIS, 2014, p. 261)

Singularizar-se significa aqui estabelecer uma conexão diversa com o mundo, que não mais seja caracterizada como uma absorção sedimentada. Como vimos, tal relação só pode se efetivar na medida que experienciamos a finitude do poder-ser, o que nos devolve uma integralidade frente ao ser-possível. A chave então para tal articulação está em uma experiência diversa que leve em consideração o caráter finito em uma nova experiência com a **temporalidade**.

A singularidade se dá em uma reconexão do mundo fático frente ao que antes se encontrava obscurecido. O colapso de toda significação é a base de uma revinculação diferenciada, como proposto por Reis (2014, p.261). Esta revinculação, ou reconexão, não significa contudo retomar aquilo que foi especificamente constituído no passado, mas sim trazer a tona as compreensões de ser projetadas anteriormente. A singularidade abre espaço para a apropriação das determinações ontológicas do mundo, para a transformação do ser dos entes em geral.(CASANOVA,2009, p.136) . A partir daqui pode se falar de novos campos de sentido de ser. Chegamos enfim a temática da *decisão*.

O termo Decisão carrega, na obra heideggeriana, uma problemática central ligada ao processo de singularização. Heidegger propõe uma *decisão antecipadora* como a base da conquista da autenticidade. É um estar pronto a angustiar-se. É a assunção plena do caráter de jogado, que revela para nós a experiência da *culpa*. Culpa não é aqui uma retomada do contexto do pecado, mas a revelação da incompletude originária do ser-aí, e a impossibilidade de terminar com a mesma. É a revelação do primado das possibilidades existenciais sobre a efetividade. Heidegger propõe a decisão como um projeto silencioso pois este nasce da suspensão do discurso sedimentado. A voz da consciência, que citamos anteriormente, ao possibilitar o próprio, o faz apenas revelando silenciosamente a primazia das possibilidades finitas. É a assunção do débito ontológico que acaba por inviabilizar a tutela plena do mundo.

A facticidade do mundo só é efetivamente experimentada a partir da relação com o jogado que se é e se descobre uma necessidade singular para a existência. A decisão antecipadora acaba por ser a experimentação de um “vir-a-si em sua possibilidade mais própria”. Esta experiência será trabalhada por Heidegger como o fenômeno do **porvir**. Contudo, esta experiência do porvir reconduz ser-aí a assumir plenamente a herança de possibilidades do mundo que é o seu, reconquistando a tradição, mas com uma lida diversa. Automaticamente, a dinâmica do porvir parece nos reconduzir ao **ter-sido**. As dinâmicas, tal qual ser-aí e mundo, são **intencionais**, na medida que não há porvir sem ter-sido. Por fim, intencionalmente se abre também a experiência da **decadência**, a qual

já se revelava no horizonte sedimentado, e que agora ganha novos contornos, tendo em vista revelar que ser-aí é sempre “ser-junto-a”. A este terceiro fenômeno, podemos dar o nome de **atualização**.

Em suma, na singularização falamos intencionalmente de três medidas ou experiências de temporalização, que se concretizam simultaneamente, porvir, ter-sido e atualização, são co-originárias em todo ser-aí, mas a **decisão** revela uma nova articulação possível entre as três. Não se deve aqui confundir as experiências de temporalização com um quebra-cabeça que se soma. A temporalização revela os diversos modos possíveis de ser, e na medida em que o porvir revela finitude, alude enfim a uma lida mais própria.

### 2.3.3 A relação da decisão com a possibilidade mesma de toda e qualquer ontologia

*Ser e tempo* é uma obra inaugurada com a proposta da ontologia fundamental. Como vimos no capítulo anterior, tal missão não se configurou aqui como a busca por uma ontologia maior, mas como a discussão sobre a possibilidade de toda e qualquer ontologia. Em seu início, a obra sinaliza que o significado daquilo que é, o ser do ente, não foi resolvido ao longo da tradição, apontando que a tradição não levou em consideração a possibilidade mesma de se perguntar se era possível efetivar tal questão.

Nos desdobramento deste projeto o autor apresenta uma análise fenomenológica do ser-aí, considerando contudo que o mesmo precisa se dar em relação a um horizonte hermenêutico incontornável. Sendo assim o projeto de uma ontologia fundamental exigiu uma busca pelo horizonte da singularização deste ente, tendo em vista a reconquista da transparência hermenêutica necessária, para se discutir efetivamente o caráter compreensivo da existência.

Esvaziada a significância sedimentada fica claro finalmente que, frente à obra, toda e qualquer ontologia é relacionada à conquista de um poder-ser que, na decisão, está sempre preparado a angustiar-se uma vez mais. Em outras palavras, é a partir do anúncio da negatividade, e a recondução do ter-sido (herança da tradição) ao porvir, que rearticular as ontologias é possível na medida em que abandonamos a prescrição do impessoal e rearticulamos as possibilidades ontológicas e a significância com a responsabilidade do poder-ser enquanto cuidado. Os processos de singularização que

colocam o ser-aí como um rearticulador do mundo e da história da ontologia. Em **Ser e Tempo**, Heidegger pensa a mobilidade dos campos de sentido como articulada com as novas dinâmicas de temporalização, efetivadas com todo processo de singularização do poder-ser.

Mas tendo isto em vista, como podemos lidar com os conceitos filosóficos quando sabemos que os mesmos aparecem, nas ontologias a partir da articulação das ontologias históricas nos processos de singularização? Será possível um conceito operar também uma transformação em direção a singularização? Como fica o projeto da destruição da história da ontologia a partir do que foi aqui debatido? A estas perguntas pretendemos tentar responder no próximo capítulo, articulando a noção de indicação formal.

### 3 INDICAÇÃO FORMAL NAS OBRAS DE HEIDEGGER

Este capítulo pretende verificar em que medida a leitura dos conceitos filosóficos, estruturada por Heidegger em suas obras, corresponde não só a uma leitura possível da conceptualidade, mas também a uma peça fundamental no projeto do autor de uma destruição da história da ontologia, no modo como viemos até aqui descrevendo. O conceito de **indicação formal**, abordado em momentos diversos da obra do autor, parece se adequar a crítica que aqui pretendemos expor, a saber, da incapacidade da tradição de revitalizar suas próprias categorias. Este tema metodológico da ontologia fundamental parece abrir para nós um importante caminho para discutir sobre a possibilidade, ou não, de um projeto tal qual o que foi até então aqui concebido se realizar. Este capítulo se desdobra então em 3 momentos chaves: O **primeiro** que corresponde à elucidação acerca do **problema dos conceitos filosóficos na tradição** e à possibilidade de uma lida diversa, para ressaltar o caráter decisivo das indicações formais. O **segundo momento** corresponde a uma tentativa de reconstruir, ainda que de modo limitado, onde se encontra mais clarificado o projeto das indicações, bem como descrever as **leituras de alguns comentadores sobre este elemento do método hermenêutico-fenomenológico heideggeriano**, tomando também por referência os **autores que inspiraram as teses de Heidegger**. O **terceiro momento** corresponde a uma leitura reconstrutiva de duas obras: *Fenomenologia da vida religiosa*<sup>18</sup>, texto que em seus primeiros momentos já apresenta este método e faz uma diferenciação importante entre os conceitos científicos e os conceitos filosóficos; e *Conceitos fundamentais da metafísica*<sup>19</sup>, nos trechos onde também identificamos a noção de indicação sendo abordada e onde o autor demarca o desconhecimento desta noção como base dos problemas de interpretação.

#### 3.1 Sobre o problema dos conceitos da tradição perante o projeto da destruição da história da ontologia

---

<sup>18</sup> Fenomenologia da Vida Religiosa. Tradução de Enio P. Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes. 2010 p. 52-55.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, Martin. Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Forense universitária, 2006.

Um dos desdobramentos centrais de *Ser e Tempo*, perante sua virada hermenêutica, é a evidenciação do problema do sentido de ser. Tendo isto em vista o autor coloca como a base de seu projeto uma analítica do ser-aí. No alvorecer deste projeto, Heidegger já sinaliza para nós que ser-aí é um ente compreensivo, por desdobrar em si mesmo a compreensão de ser. Para que se possa discutir a condição de possibilidade de toda e qualquer ontologia, projeto capital da obra, é necessário discutir as condições de possibilidade do próprio ser-aí enquanto um existente. Apresentando estas condições o projeto será levado a cabo. Este fator insere *Ser e Tempo* em uma analítica existencial, de mirada ontológica, pois visa expor a concretização das compreensões a partir da própria existência do ser-aí, escapando de se ocupar de uma região específica de ser ou ocupar um espaço específico de desdobramento da ciência.

Nos últimos capítulos discutimos como, frente à descrição da existência do ser-aí, encontramos uma estrutura de sedimentação, fruto da necessária e imediata relação entre ser-aí e seu mundo. Esta estrutura sedimentada encontra sua base na construção de uma cotidianidade mediana, que permeia o próprio existir. Em toda esta estrutura, entretanto, encontramos um conceito central a todo e qualquer existir, o conceito de cuidado. Imerso na cotidianidade ou apartado dela, ser-aí sempre é cuidado. No avançar da análise deste conceito, encontramos na obra variações de modos possíveis de ser. Improriedade e propriedade, enquanto modos possíveis de relação com o ser, e portanto de cuidado, se situaram como nosso debate chave. É importante ressaltar, retomando o que foi dito, que ser-aí sempre é cuidado, mesmo na existência mais impessoal. O fato de sempre ser responsável pelo seu ser, na medida em que não há existência sem assunção de uma possibilidade, nos encaminhou então para um debate sobre as próprias possibilidades de lida com este caráter constitutivo de cuidado. Assim sendo, analisamos a diferença entre propriedade e improriedade, verificamos que nenhuma das modulações altera a estrutura fundamental do ser-aí, a sua indeterminação originária e exigência de sempre ter-de-ser. Contudo, vimos que na lida imprópria a cotidianidade obscurece essa indeterminação, enquanto um poder-ser mais próprio aponta para uma outra relação com o próprio ser por parte do ser-aí. Esta nova lida é uma lida singular, provocada pelo fenômeno de uma tonalidade afetiva fundamental que coloca em xeque a familiaridade oriunda da cotidianidade, a angústia. Mas o que é a angústia?

Esta tonalidade afetiva fundamental apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo* como angústia é o horizonte sobre o qual o autor apresenta a possibilidade de um ser-aí singular, e também onde se desdobra a noção de ser-para-a-morte. Esta noção trás à tona

a possibilidade de se perceber o limite das possibilidades do ser-aí frente a finitude do existir humano. Sem entrarmos aqui no mérito específico da questão, tal direcionamento na obra abriu espaço para a discussão da temporalidade, e especificou como esta é o sentido de ser do existir. Desta maneira, a obra passa, então, a discutir como as estruturas existenciais são modos da temporalidade. Toda compreensão de ser estaria condicionada pela temporalidade, e quando a mesma se desdobra de um modo singular, finalmente verificamos como possível operar uma destruição da história da ontologia, a partir de uma nova lida com a própria tradição. No existir singular, o autor encontra a possibilidade de se perguntar sobre os próprios processos de singularização na história da filosofia, sobre os fenômenos originários que permitiram o desenvolvimento das teses filosóficas, e sobre como estas singularizações e fenômenos foram absorvidos e desvincularam-se de seu ponto original no existir cotidiano. Toda investigação operada sobre o ser e sobre o seu sentido, implica em uma modalidade específica de existir do ser-aí. É necessário então verificar como os conceitos se assentam na tradição, e rever a possibilidade de abordagem dos mesmos perante um ser-aí singular. Reis esclarece (2000, p. 148) que: “A justificação e a delimitação do procedimento de destruição assentam-se numa base comum, que é a historicidade elementar pertencente ao próprio existir humano”. E deixa claro em um trecho posterior que:

O empreendimento de uma destruição da história da ontologia, na medida em que adequadamente justificado e definido nos mostra que a transformação hermenêutica da fenomenologia representa também uma resposta à pergunta acerca de porque a história da filosofia interessa para a filosofia. (REIS, 2000, p. 149)

Como podemos ver nos trechos citados, o comentador aponta que o projeto da destruição heideggeriano depende da compreensão de que a historicidade repousa no próprio acontecer do ser-aí. É importante também acentuar o fato de que a destruição revela inexoravelmente a presença fática da tradição, bem como da perpetuação dos sentidos oriundos da mesma. São as diversas possibilidades abertas compreensivamente que determinam a historicidade, podendo ser a relação com o passado, e portanto com a tradição, diversa, tendo em vista a abertura para o possível em cada estrutura modal de abertura compreensiva. Como verificamos ao longo da primeira parte desta dissertação, ser-aí já se encontra, na decadência da projeção cotidiana, e navega dentro de uma tradição.

Analisando desta maneira, percebemos que os conceitos estabelecidos na tradição, não são só herdados da mesma, mas também se encontram sedimentados em sua experimentação no presente. A relação inicial com a tradição não é então a experiência

existencial que gerou os conceitos, mas apenas a apropriação dos mesmos em seus resultados. Como notabiliza Reis (2000, p. 150): “a tradição transmite a herança filosófica de um modo tal, que as projeções presentes partem de teses e análises concebidos como simples, elementares e indiscutíveis”. Isto se deve ao fato de a cotidianidade e a lida impessoal serem marcadas por uma fuga da indeterminação, uma negação constante da estranheza do nada. Nesta fuga da indeterminação, mesmo os elementos que poderiam provocar um processo diverso, são incorporados como dados e simplificados. Aquilo que na cotidianidade chega a nós como tradição, recebe um ar de trivialidade.

Em uma concepção hermenêutica, podemos compreender que os conceitos se dão sem remissão às fontes específicas de sua projeção primária. Falamos aqui, portanto, de um enraizamento da tradição, mas simultaneamente, de um desenraizar da historicidade da mesma tradição. Notemos que não se fala aqui de falta de rigor racional na lida com os conceitos, mas sim de uma abertura compreensiva limitadora que torna, mesmo a mais sistemática e reconstrutiva leitura dos conceitos, uma leitura desenraizada. Mesmo que exista uma vontade sincera de reconstruir os conceitos, acompanhando sua história e a formação mesma das palavras, lidando do modo mais objetivo possível, para não comprometer o significado clássico, apenas se conquista mais erudição, sem solucionar de fato a questão. Uma lida diversa e mais produtiva da tradição, não passa então por uma escolha acadêmica purista.

A destruição da história da ontologia, como proposta pelo autor, depende, assim, de uma nova lida. Urge, contudo, admitir que esta nova lida não deve ser tomada como um abandono de toda a tradição. Como já citamos ao final do capítulo anterior, a destruição da história da ontologia é na realidade uma ressignificação da tradição a partir da clareza obtida na singularização, sobre o horizonte da finitude diante das possibilidades de ser. A destruição não é uma desvalorização da tradição, mas busca verdade é um aceno para a incapacidade da lida sedimentada de garantir um acesso produtivo a mesma (REIS, 2000, p. 150). Em outras palavras, não é provocar uma série de críticas aos conceitos da tradição, mas reconhecer como os mesmos foram sendo assimilados de modo simples e dado, se tornando parte da facticidade do ser-aí na lida impessoal, sendo então necessário reconduzir os mesmos aos fenômenos originários que tornaram os mesmos possíveis.

A destruição da história da ontologia busca antes de tudo sinalizar e voltar-se justamente para os conceitos que são tomados como herdados da tradição, mas que entram em uma trivialidade ao ponto de se sedimentarem. Vale lembrar que falamos

desta sedimentação tanto na operacionalização diária quanto na operacionalização acadêmica. Não falamos apenas que liberdade perde seu significado real no dia-a-dia, falamos, em verdade, de um desenraizar na utilização consciente da história significativa, aquela que toma os autores não como pontos de transformação singulares, mas de reestruturação dos conceitos anteriores. A tradição é tomada aqui, como nos indica Reis (2000, p.150), como uma “niveladora dos conceitos legados”, pois a mesma obscurece as determinações conceituais em seu projeto mais originário. Esse caráter nivelador é resultado, como vimos, da própria existência na impessoalidade que trata de sedimentar estes conceitos, tornando os mesmos parte da significância, e portanto do Discurso do mundo que se abre compreensivamente para o ser-aí.

A tarefa da destruição é operar uma reapropriação dos conceitos ontológicos fundamentais (REIS, 2000, p. 151). Reapropriação aqui aparece como um excelente termo na medida em que nos sinaliza a necessidade de tornar a tradição mais “própria”, não no sentido de torna-la o que já é, mas em alguma medida tornar seus conceitos que se refundam na existência do próprio ser-aí singular. Esse gesto se trata, sem nenhum sentido místico como se poderia equivocadamente compreender, de devolver a “vitalidade” dos termos, na medida em que os reinsere como projeções existenciais da vida fática. A história do ser, como indica Heidegger, deve adquirir a transparência de sua própria história.

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o enriquecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até chegar às experiências, originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas. (HEIDEGGER, 2005, p.51)

A destruição estabelece, portanto, uma remissão da tradição em sua positividade. Segundo o autor, a destruição, quando pensada negativamente, não se refere ao passado, mas ao “hoje” (HEIDEGGER, 2005, p. 51), na medida em que pretende destruir os modos vigentes de se tratar a historicidade. Não se trata, então, de sepultar o passado, mas de recuperar as inquietações de suas projeções, rearticuladas a existência presente, superando as calcificações, para se chegar aos fenômenos originários. Esta remissão, anunciada acima, busca nos remeter não somente aos conceitos, mas neles encontrar a rede conceitual e a problemática existencial na qual os mesmos tiveram sua gênese. Tal tarefa, entretanto, está longe de ser simples.

Se apropriar das categorias tradicionais, sem se prender a todo o corpo sistemático legado pela tradição, o qual agregou todo o peso presente nos conceitos operacionalizados, é navegar por um campo que exige uma enorme atenção. Hermenêutica e fenomenologia, mais uma vez, parecem estabelecer uma combinação essencial, ao indicar que apenas uma transparência hermenêutica pode em alguma medida garantir uma fenomenologia que retorne “as coisas mesmas”, na mesma medida que apenas uma fenomenologia que proporciona uma analítica existencial pode garantir uma transparência hermenêutica.

Reis, ao avaliar este processo, faz uma comparação com a relação dos documentos históricos e este processo onde diz:

Tomando a hermenêutica no sentido metodológico de elaboração do conhecimento histórico, encontramos um paralelo importante para delimitação mais precisa do conceito de destruição. Sinteticamente dito, o que caracteriza um objeto como documento histórico é o fato de que nele está indicada a ausência de um modo de ser-no-mundo, isto é, o fato de que nele se anuncia uma diferença entre o mundo no qual fora projetado (e a partir do qual ganha sua identidade) em relação ao modo de ser-no-mundo atual. Reconhecida esta alteridade, a hermenêutica histórica seria o procedimento de reatualização das remissões que instituía tal ente como um ente determinado. (...) A destruição da história da ontologia pretende algo assemelhado. Aqui os documentos ou objetos históricos são os conceitos fundamentais da tradição filosófica. A alteridade que neles está presente é identificada precisamente na ausência da rede conceitual e vivencial a partir da qual foram projetados, e que os faz aparecer como dados indiscutíveis, precisamente porque triviais e elementares. A operação de destruição pretende ser o movimento contrário de busca da “certidão de nascimento” dos conceitos que devem ser apropriados da tradição ontológica. Ela pretende recuperar o mundo a partir do qual ganhou identidade um conceito produtivo da história da filosofia. (REIS, 2000, p. 151)

Como podemos ver, tal comparação nos fornece um paralelo interessante para pensarmos os conceitos como documentos. É como se em certa medida os conceitos fundamentais, que se tornaram parte do discurso calcificado na metafísica, ainda que tornados triviais pela tradição, parecessem guardar em si uma *possibilidade para possibilidade*. Nas concepções heideggerianas vimos a descrição da noção de possibilidade com uma dupla chave, as possibilidades constitutivas e abertas para a atualização de ser em um dos modos de ser possíveis a partir da historicidade, e a possibilidade para as possibilidades, algo que é característico do ser-aí enquanto ente previamente indeterminado. Sobre este segundo ponto fizemos inclusive um paralelo com a noção de possibilidade em Kierkegaard nos trechos dedicados a angústia. O fato é que os conceitos parecem guardar consigo também uma dupla chave, de um modo geral permitem a articulação simples da tradição quando se trivializam, mas são ao mesmo tempo horizontes possíveis de abertura para as possibilidades de compreensão

de sua gênese e de retorno ou recondução a mesma. É interessante ressaltar, contudo, que esta apreensão não se dará aqui como uma leitura translúcida do passado, mas como uma reabertura dos problemas fundamentais e das experiências existenciais que geraram tais conceitos no passado, frente ao horizonte possível da experiência atual.

Falamos aqui, portanto de uma nova possibilidade. As grandes categorias ontológicas carregam consigo conceitos que são aberturas para o possível mas que absorvidos na cotidianidade se tornam articulações centrais, porém triviais e dadas, que já não mais articulam sua experiência originária. A tarefa de *Ser e tempo*, e da hermenêutica fenomenológica enquanto processo de pensamento, parece ser revelar que sempre existe uma compreensão de ser pré-ontológica, a qual direciona a compreensão de ser a partir da temporalidade. O programa de perguntar sobre “a possibilidade mesma da pergunta” sobre o ser, pergunta essa fundamental para toda ontologia, passa por garantir transparência e vitalidade aos conceitos herdados da tradição. Não é tornar profundo o que é trivial, mas discutir a profundidade que esteve na construção do trivial. É tornar latente a decadência destes conceitos no cotidiano, e retirar dos mesmos tudo aquilo que nos é vedado pela certeza da familiaridade e da impessoalidade.

## **3.2 Análise geral das indicações formais**

### **3.2.1 Considerações iniciais sobre a relevância do tema em Ser e Tempo**

Como dissemos, *formale Anzeige*, ou em português<sup>20</sup>, indicações formais, tem sido um importante tema quando avaliamos o desdobramento da obra heideggeriana. As indicações lidam com a possibilidade de conceitos incompletos em sua expressão. Antes mesmo de pensarmos o problema dos conceitos da tradição, esta conceptualidade parece interessante por ser uma proposta que entrega a análise dos conceitos como debitários daquele que o interpreta, sem a inserção direta de pressupostos, adequada portanto a um projeto que se pretende enquanto uma hermenêutica fenomenológica. Em sua obra de

---

<sup>20</sup> Optamos por esta tradução pela mesma ser utilizada por diversos comentadores brasileiros, tal qual Gianchini e Reis.

1921, acerca da possibilidade de uma fenomenologia da vida religiosa, a qual debateremos com calma mais a frente, Heidegger apresenta este conceito como:

Na metodologia chamamos de indicação formal (formale Anzeige) o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos. Na consideração metodológica deve ficar compreensível como é que a indicação formal, embora guie a consideração, não introduz nenhuma opinião que prejulga o problema. (...) O significado de formal nas indicações formais é mais originária, pois na ontologia formal não se está se referindo a algo conformado objetivamente. A região formal é, em sentido lato, um "setor temático" (HEIDEGGER, 2010, p. 52-55)

Esta conceituação é, contudo, inicial e em uma obra posterior o autor apresenta as indicações como o caráter fundamental dos conceitos filosóficos, quando analisa o conceito de enquanto na tradição:

Somente uma coisa deve ser mencionada, porque é de uma significação particular para a compreensão do problema do mundo, assim como das outras duas questões. Todos os conceitos filosóficos são indicações formais, e somente quando são tomados deste modo, eles fornecem a autêntica possibilidade do conceber. (HEIDEGGER, 2006, p. 336)

O primeiro ponto desta análise começa com a necessidade de discutirmos o papel das indicações em *Ser e tempo*. Podemos localizar que, por mais que Heidegger esteja utilizando, nos desdobramentos da obra de 1927, o princípio apresentado na obra de 1921, não há uma consideração teórica delimitada dentro da própria obra que elucide o método em questão como central aos desdobramentos do projeto. Como Reis (2000, p. 273) ressalta: "*Entre os muitos aspectos que têm sido enfocados, cabe destacar a possibilidade de acompanhar a gênese metodológica de Ser e tempo, precisamente porque a noção de indicação formal estaria sendo amplamente usada no livro, mas sem nenhuma consideração metateórica explícita*"

Em suma, como não há uma apurada descrição deste processo na obra, tal vácuo abre espaço para uma série de análises possíveis do mesmo. Contudo, ainda que *Ser e tempo* não se movimente nesta direção, o desdobramento da obra é o que torna possível uma noção mais apurada do próprio conceito de indicação, na medida que a obra de 1927 insere um amplo debate acerca da própria constituição temporal e hermenêutica dos conceitos filosóficos. As indicações parecem necessitar diretamente do estabelecimento, que nas primeiras preleções parecia estar em construção, mas que em *Ser e tempo* se construiu, do Ser enquanto possibilidade. A apresentação do ser-aí, tal qual feita na obra, torna possível inquirir qual o novo papel dos conceitos. A necessidade de pensar conceitos que deem conta da incompletude existencial só existe

na medida que se fala de um ser em tal condição de incompletude e marcado pela finitude e historicidade.

### 3.2.2 Análise do modo como Heidegger chega aos conceitos enquanto indicação

Pensar conceitos enquanto indicações “incompletas” em sua formulação, debitárias de apropriação e preenchimento do receptor, não é algo propriamente inédito na filosofia. A grande novidade, contudo, é finamente se pensar na possibilidade de uma ontologia que comporte, enquanto constitutivo de seu ser, a incompletude, tornando então a proposta conceitual adequada. Na tradição esta estrutura – das indicações – pode ser encontrada em alguns momentos, não a toa o comentador Dahlstron, em seu brilhante *Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications*, abre o caminho para a análise da indicação formal com uma sentença agostiniana:

Para lhes dar tanto crédito quanto possível, as palavras possuem apenas suficiente eficácia para lembrar-nos, a fim de que possamos buscar as coisas, mas não para expor as coisas que sabemos por eles. (AUGUSTINE, De magistro, p. 1)

Agora, aquilo que nos foi revelado de forma tão declarada por Agostinho na sentença acima, parece se apresentar como uma resolução razoável para o problema apontado nos momentos iniciais dessa terceira parte, a necessidade de uma destruição que devolva a vitalidade dos conceitos, ao identificar sua gênese na existência e liberar os mesmos de hipostasias que objetificam e tornam comuns os próprios conceitos. Mas como Heidegger chega a tal estrutura? Bem é necessário traçar aqui algumas pontes fundamentais.

Como veremos, inclusive no texto que será aqui discutido, é impossível negar a influência do cristianismo primitivo nas obras heideggerianas que tratam desta temática. As indicações acenam claramente para um paralelo com as tentativas de descrição da compreensão teológico-cristã da existência humana, e para os limites da própria descrição. Contudo, como nos debruçaremos com mais calma neste aspecto em um momento próximo, este espaço inicial nos servirá a outro propósito, onde verificaremos algumas influências centrais.

### 3.2.2.1 A importância de Lask

Em *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*<sup>21</sup>, Reis nos apresenta a importante influência das teses do pensador Emil Lask na construção desta noção. Lask, que pode ser pensado dentro das fileiras do neo-kantismo, propõe o que Reis identifica como o “significado ontológico da doutrina do sentido”.(REIS,2004,p.171).Segundo ele, observamos no trabalho de Lask a noção de sentido como a categorialidade lógica que vale dos objetos, sendo portanto a unidade funcional entre forma e material alógico. Este débito de Heidegger com Lask não é apontado exclusivamente na leitura de Reis. Kisiel(1993, p.37)também defende esta posição. Segundo o autor, Heidegger presta bastante atenção às “categorias reflexivas” de Lask, enxergando nas mesmas um esqueleto formal da facticidade, que se manifesta na subjetividade, mas não depende da formação teórica.

Em suas teses, Lask defende que o sentido enquanto uma objetualidade original, quando descrito por categorias constitutivas, não pode ser conhecido mas apenas vivenciado, sendo o conhecimento apenas uma rearticulação desta instância original. Isto poderia ser tomado aqui como um problema, como aponta José Resende Junior:

Diante destas duas premissas parece legítimo concluir que a teoria das categorias de Lask está presa em uma contradição performática, pois que procura, através de estruturas predicativas, descrever uma região que por natureza lhe é inacessível. Ou seja, não seria possível produzir conhecimento da objetualidade original, porque as formas cognitivas se constituem pela modificação da própria objetualidade, de modo que a descrição categorial dos dois níveis da estrutura objetual seria arbitrária e desprovida de fundamento. (RESENDE, 2011, p. 156)

Mas o próprio, no momento seguinte, já esclarece:

Esta objeção é superada com a problematização das categorias reflexivas, que junto com as categorias constitutivas completam o quadro da teoria das categorias de Lask. As categorias reflexivas não formam um terceiro nível na estrutura do objeto. Como o próprio nome diz elas não são constitutivas de nada, mas sim dotadas de um caráter parasitário (parasitäre Charakter) em relação as categorias constitutivas. (...) O tipo de sentido que se introduz com as categorias reflexivas é denominado por Lask de “significatividade”. (RESENDE, 2011, p.156)

---

<sup>21</sup> Reis, R. R. (2004). *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. *Revista Integração - Ensino Pesquisa Extensão*, ano X, n. 37, 171-179

As categorias reflexivas, portanto, não propõe o impossível, ou uma total separação entre formal e material. Na realidade, a materialidade que Lask apresenta para suas categorias reflexivas seria um material extenuado. Mas o que isso significa? Significa um material que esvaziou o seu conteúdo por meio da subjetividade. É um espectro do mesmo, das categorias constitutivas anteriores, perdendo seu caráter constitutivo. Se constitui por fim enquanto um “esquema” ou, um modelo do conteúdo em geral, um algo (LASK, 1910, p.140).

Assim sendo, a validade das formas categoriais se estrutura em uma leitura da objetualidade através do próprio caráter direto do objeto. É necessário então determinar a instância constitutiva dos sentidos na imanência e na subjetividade, o que leva Lask a fazer uma divisão que para nós será fundamental, a divisão entre “conhecer” e “pensar”. Enquanto conhecer, como apontado acima, se constitui mudando a objetualidade original, o pensar é o próprio modo de operar com as categorias de caráter reflexivo. O pensar corresponde a vivência das categorias pela subjetividade, e é a condição para o conhecer posterior. Ou seja, para validar qualquer predicação é necessário avaliar as categorias reflexivas, o que nos obriga a pensar os objetos, enquanto conceitos, articulados com uma subjetividade que precisa ser pensada.

Nesta análise, por mais que se coloque como possível a independência das formas lógicas, a compreensão do sentido exige que a subjetividade seja alvo de análise. Na visão de Lask é necessário pensar a vida fática, pré-teórica, em sua constituição na subjetividade, para entender como se torna possível tornar os objetos inteligíveis em sua objetualidade. Vemos aqui o que mais a frente compreenderemos em Heidegger como a necessidade de elucidar a facticidade na existência. Como todo programa neo-kantiano, Lask ainda se encontra preso as noções de subjetividade, mas dá um importante direcionamento ao projeto de Heidegger. Em Heidegger esta doutrina precisou ser ampliada, tendo em vista as exigências fenomenológicas de seu pensamento. A primeira e mais sepulcral divergência é a necessidade de não se admitir uma noção que objetiva-se o conceito.

Se em Lask, e até mesmo em Husserl, se considerarmos a noção de intuição categorial, existe uma análise dos “objetos ideais”, em Heidegger este não é o foco. Sua preocupação, como acenamos anteriormente, tendo em vista a interpretação de Kisiel(1993, p.37), está em transformar em pensar as categorias reflexivas em seu caráter indicativo e independente da teoria. Isto se deve a percepção heideggeriana acerca do caráter derivado, obscurecido hermeneuticamente e decaído dos conceitos

filosóficos, do modo como até então aqui foram pensados na diferença entre teoria e prática. Entretanto é impossível pensar na gênese dos indicativos formais apenas desdobrando as teses de Lask, é necessário pensar em outro pilar fundamental deste processo: Husserl.

### 3.2.2.2 Husserl e as expressões essencialmente ocasionais

A importância de Husserl para as teses de Heidegger é inegável. Não cabe portanto neste espaço acompanhar todos os elementos que foram herdados e transformados por Heidegger, a partir deste genial pensador. O objetivo aqui é compreender em que medida Husserl é uma figura central também na proposta dos “*indicativos formais*”. Para tal nos apoiamos na análise de dois comentadores Streeter<sup>22</sup> e Reis<sup>23</sup>. Streeter localizará o *caráter indexical* como o elemento fundamental não só desta ligação, mas como das próprias indicações formais. Sobre este caráter desdobraremos a seguir, pois antes é necessário manter a atenção ao impacto de Husserl. Ambos os autores citados acima apresentam a proposta de que Heidegger teria se apropriado e transformado a chamada “**Doutrina das expressões essencialmente ocasionais**”. Lembrando sempre que apropriação é aqui um termo que busca expressar que as teses foram utilizadas por base, mas modificadas em âmbitos centrais.

Esta doutrina se encontra na obra *Investigações Lógicas*<sup>24</sup> de Husserl, na primeira preleção, em seu vigésimo sexto parágrafo. Este parágrafo faz parte de um capítulo que o autor denomina como “A flutuação das significações das palavras e a idealidade da unidade de significação”. Como o próprio nome já indica, o capítulo tem por intenção discutir expressões que tenham um caráter flutuante, ou seja, gerem questionamentos a respeito da significação. Já na introdução, o autor assinala que as expressões essencialmente ocasionais são as que geram maior dificuldade. Antes de nos

<sup>22</sup> STREETER, Ryan. Heidegger’s Formal Indication: a Question of Method in Being and Time. In: *Man and World*, vol. 30, 1997, p. 413-430.

<sup>23</sup> REIS, Róbson Ramos dos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral *Natureza Humana*, 2.2, 2000.

<sup>24</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad.: Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Phainomenon, 2007. Adaptação para língua portuguesa falada no Brasil M.A.Casanova, Rio de Janeiro: Forense, 2012.

debruçarmos ao 26º é importante assinalar uma importante diferença que o autor aborda no 25º parágrafo.

Neste parágrafo Husserl delimita que as expressões podem ter uma referência tanto a outros objetos como também às vivências psíquicas presentes daquele que se exprime. Sendo assim podemos dividir as expressões naquelas que: 1-“nomeiam” o objetual ao mesmo tempo que o manifestam e 2-Aquelas que o conteúdo nomeado e o conteúdo manifestado se separam. São exemplos do caso 1: Frases interrogativas, optativas, imperativas. São exemplos do caso 2: As frases declarativas que se referem a coisas externas, a vivências próprias passadas, a relações matemáticas, etc. (HUSSERL, 2012, p. 65).

Seguindo no problema da manifestação o autor aponta que palavras que tem uma referência denominativa ao conteúdo momentâneo da manifestação, pertencem a um grupo mais largo de expressões, cuja significação varia de caso pra caso. Ex: a formulação “Desejo-te sorte”. Depende não só das variáveis do desejo, mas também das próprias pessoas que estão inseridas no contexto da expressão. Há aqui uma equívocidade e uma plurivocidade, mas diversa de outras plurivocidades, onde basta limitar a expressão para compreender. Um exemplo destas onde bastaria limitar a expressão para compreender são em palavras homônimas como manga(fruta) e manga(parte da camisa). Já esta outra plurivocidade é inevitável. Não podendo ser eliminada artificialmente ou por acordo.

Para garantir mais clarezas, Husserl propõe a separação, optando por uma divisão entre expressões essencialmente **subjetivas e ocasionais** e **expressões objetivas**. O autor concede o nome de **objetivas** para as expressões que amarram sua significação, ou tem o potencial de fazê-lo, por meio do teor sonoro aparente, (HUSSERL, 2012, p. 66-67) e quando, por conseguinte, pode ser compreendida sem precisarmos ter necessariamente em vista a pessoa que se expressa e as circunstâncias de de sua elocução. Como o autor faz questão de sinalizar, estas expressões também podem ser equívocas, apresentando diversidade em seu teor, e ser de fato interessante conhecer a origem da elocução. Contudo, diferente das expressões que apresentaremos a seguir, estas não tem no conhecimento da elocução uma condição “sine qua non” para sua compreensão.

O autor circunscreve como exemplos destas expressões, todas as expressões **teóricas**, as expressões a partir das quais se constroem os princípios e teoremas, as demonstrações e as teorias das ciências abstratas. Um exemplo central e bem claro,

fornecido pelo autor, são as expressões matemáticas. Para compreender uma expressão matemática, compreender as circunstâncias do discurso é algo dispensável, e que gera pouca diferença.

Contudo, esta mesma objetividade, segundo o autor, não encontramos ocorre com as expressões que servem as necessidades práticas da vida comum, bem como para as expressões que ajudam a preparar os resultados teóricos (HUSSERL, 2012, p. 68). Estas, bem como os exemplos que trabalharemos aqui, receberam o nome de **expressões essencialmente subjetivas e ocasionais**.

Correspondem as expressões **essencialmente subjetivas e ocasionais**, nas palavras do autor:

toda e qualquer expressão a que corresponde de tal modo um grupo conceitual-unitário de significações possíveis que lhe seja essencial, em cada caso, orientar a significação, a cada vez atual segundo a ocasião, segundo a pessoa que fala e a sua situação. (HUSSERL, 2012, p. 69)

Nestes casos, conhecer a origem e a ocasião da expressão é fundamental. Aqui falamos de expressões que estão completamente inseridas na relação de vivência, anterior a elocução. Neste sentido, não são equívocas por possuírem dois significados, ou alguns significados diversos, mas por a cada vez assumirem uma significação diversa.

Em um primeiro momento, o autor apresenta como tendo esta característica “*toda e qualquer expressão que contenha um pronome pessoal*”. Segundo ele, nestes casos, falta já um sentido objetivo. O exemplo mais direto é o uso do pronome “eu”. “Eu”, por exemplo, nomeia de forma variável caso por caso. Neste sentido a significação depende do discurso vivo e das circunstâncias nas quais se apresenta. Se por exemplo lemos sem qualquer ideia de quem escreveu, se não temos uma ausência de significação, ao menos temos de admitir que a mesma está afastada de sua significação normal. O autor esclarece isso no trecho, acerca da expressão “eu”:

Ela dá, sem dúvida, uma impressão diferente da de um arabesco qualquer: sabemos que é uma palavra e, certamente, uma palavra com a qual aquele que fala se designa a si próprio. Mas a representação conceitual assim despertada não é a significação da palavra *eu*. Se não, poderíamos simplesmente substituir a palavra *eu* pela expressão *o respectivo falante, que se designa a si próprio*. A substituição conduziria, manifestamente, não apenas a expressões inabituais, mas a expressões diferentes quanto à significação. Por exemplo, se, em vez de *eu estou alegre*, disséssemos *o respectivo falante, que designa a si próprio está alegre*. A função de significação geral da palavra *eu* é designar o falante respectivo, mas o conceito por meio do qual expressamos esta função não é o conceito que constitui imediatamente e por si próprio a sua significação. (HUSSERL, 2012, p. 68-69)

Fica claro então, que neste caso, bem como em outros casos onde se aborde as expressões subjetivas e ocasionais, toda compreensão da expressão, e portanto, cada significação, gera uma representação imediatamente própria. Como o autor sinaliza, no discurso solitário, retomando o exemplo da expressão “eu”, cada um tem sua representação própria do “eu”. O autor resolve aqui fazer uma importante afirmação, que será fundamental para o projeto posterior de Heidegger, o reconhecimento do caráter indicativo destas expressões. Este caráter indicativo parte do princípio que: ainda que não seja possível pensar na palavra “eu” como uma significação plena, é inegável que ao se ouvir a expressão, é possível inserir uma medida constituidora de significação. Em outras palavras, ainda que não se tenha nunca a visão deste “eu” no sentido próprio de sua elocução, invariavelmente ao ouvirmos, encaminhamos nossa tentativa de compreensão para a expressão de “alguém que fala de si próprio”. O autor nos apresenta isso da seguinte maneira:

A palavra eu, não tem em si força para despertar diretamente a representação particular do eu que determina a sua significação no discurso respectivo. Ela não atua como a palavra *leão*, que é capaz de despertar, em si e por si, a representação do leão. Intervém antes nela uma função indicativa que, por assim dizer, adverte o ouvinte: aquele que está perante ti visa-se a si mesmo. (HUSSERL, 2012, p. 69)

Este caráter indicativo, como veremos mais a frente, será fundamental para o pensamento de Heidegger. Contudo, não é ainda aqui o lugar desta transição, pois não findamos a proposta husserliana. Na sequência do texto, o autor aponta que poderíamos conceber aqui que existem **duas significações**, uma edificada sobre a outra. A primeira é referente à função geral e se liga a palavra de tal maneira que uma **função indicativa** se pode consumir no representar atual. Contudo, para tornar isso possível, esta representação só pode se fazer tomando em proveito de si uma outra, a **representação singular**. Isto acaba por tornar o objeto conhecido ao modo de uma subsunção, como aquele que é visado “hic et nunc” (aqui e agora). **A primeira, o autor designou como significação indicadora, a segunda como significação indicada.**

Para finalizar, na sequência da passagem o autor aponta que este caráter não é válido somente para os pronomes pessoais, mas também para os demonstrativos. O autor inclusive faz questão de sinalizar as diferenças de uso do termo *isto*. O *isto* onde há uma clareza de continuidade e referência no discurso, e o *isto* que depende analogamente de compreensão intuitiva de seu significado. Depois desta sinalização o autor ainda afirma que se encontram enquanto expressões essencialmente ocasionais “as

determinações referentes ao sujeito, como aqui, ali, acima, abaixo, correspondentemente, ontem, amanhã, depois etc.” (HUSSERL, 2012 p. 70). Por fim, indica que esta característica acaba sendo transposta para toda e qualquer expressão que utiliza estas representações em sua constituição, circunscrevendo qualquer expressão na qual o falante pretende significar qualquer coisa que lhe diga respeito, ou carregue em sua elocução uma referência a si próprio.

### 3.2.3 O projeto da indicação como consequência dos projetos anteriores e em seu caráter próprio

Vimos até aqui duas bases fundamentais pra o projeto da indicação formal. As *categorias reflexivas* de Lask e as *expressões essencialmente ocasionais* de Husserl. Como sinalizamos no trecho dedicado a Lask, em Heidegger a doutrina das categorias reflexivas, precisou ser ampliada, tendo em vista as exigências fenomenológicas de seu pensamento. Podemos dizer também agora aqui, que no caso de Husserl, Heidegger precisou inserir as leituras hermenêuticas e existenciais das vivências, dando a esta descoberta de Husserl, as expressões essencialmente ocasionais, uma leitura diversa.

Como vimos, as expressões que Husserl apresenta como "essencialmente ocasionais" tem sua significação dependente de um processo de referência. Uma referência aquele que fez a elocução e a ocasião em que foi proferido, é indispensável. Temos então, uma significação indicadora e uma indicada. Em suma, é uma expressão que carrega consigo a incompletude, e que exige do ouvinte o preenchimento. Contudo, até pelo exemplo apresentado (o do papel da expressão *eu*) vemos ainda que esta leitura se encontra sem uma discussão efetiva do ser-aí em seu caráter específico de indeterminação inicial.

Enquanto um *poder-ser* o ser-aí é constitutivamente suas possibilidades. Em suma, seja em uma lida cotidiana e impessoal, ou no direcionamento mais próprio, ser-aí sempre se desdobra na abertura de uma possibilidade em relação ao mundo. Desta maneira, perante a impossibilidade de circunscrever uma descrição plena do ser-aí, toda descrição parece se agrupar nas expressões de caráter indicativo. Os conceitos filosóficos, enquanto resultantes da existência, enquanto descrição de experiências, carregariam consigo este caráter indicativo formal. Isto daria a característica de que os

conceitos filosóficos “a) são sinalizadores ou indicadores de uma direção de visualização, ao delimitarem uma direção a ser necessariamente preenchida e b) encontram no seu receptor aquele de quem depende tal preenchimento” (STREETER 1997, *apud* REIS, 2000).

Reconhecendo isso, ao propor as indicações, Heidegger mantém as características das expressões ocasionais, contudo, retira delas o caráter subjetivista puro e devolve as mesmas um caráter existencial, particularmente necessário frente ao próprio ser do ser-aí. As indicações evitam um risco que se faz presente na tradição, o da transgressão categorial que objetificaria o ser-aí. São os conceitos então, aqui, voltados para a vida fática. Isto insere neles uma capacidade de expressar conceitualmente o caráter existencial, sem circunscrever aquele que expressa ou a própria expressão, em uma medida ontológica específica.

Dahlstron, em sua obra, nos apresenta um resumo destas características descritas acima a partir de uma dupla funcionalidade das indicações formais. Estas funções seriam *a função reversiva ou reversiva-transformacional e a função proibitiva-referencial*. O autor descreve as mesmas da seguinte forma:

Heidegger se refere a esta função explicitamente como a função "proibitiva referencial" (hinweisend prohibitive). (No que pode ser considerado como uma instância específica desta função, o conceito filosófico como uma indicação formal é dito para fornecer um guia corretiva [Korrektion, ou seja, Mitleitung] para a teologia) A segunda função de um conceito filosófico como uma indicação formal é reverter a maneira habitual de objetificação do que é indicado, uma inversão que transforma o indivíduo que filosofa. Por conseguinte, este segunda função é referido como a função "reversiva transformadora/transformacional." (DAHLSTRON. 1994. p.775)<sup>25</sup>

E em sequência correlaciona as funções a uma justificação do termo “indicação” e “formal”

A primeira destas funções ilumina a razão de Heidegger utilizar o dois termos "indicar" e "formais". O indicar, enquanto um apontamento (anzeigend als hinweisend) é preliminar (Ansatz); ele está ligando as partes da investigação, dando-lhe direção e princípios, mas como preliminar não é em si significava para especificar em de qualquer maneira adequada ou "autêntica" o sentido do objeto investigado. O termo "formal" é empregado para enfatizar que o conceito filosófico, na medida em que é uma indicação formal, não é predeterminado-ou pelo menos não dos inúmeros modos costumeiros e arbitrários. Assim Heidegger dá grande peso no fato de que os conceitos que ele utiliza são nem "formalmente lógico", nem "formalmente temáticos", mas

<sup>25</sup> No original: “Heidegger refers to this function explicitly as the "referring-prohibitive" (hinweisend-prohibitive) function. (In what might be regarded as a specific instance of this function, the philosophical concept as a formal indication is said to provide a corrective guide [Korrektion, that is, Mitleitung] to theology.28) The second function of a philosophical concept as a formal indication is to reverse the customary way of objectifying whatever is entertained, a reversal that transforms the individual who philosophizes. Accordingly, this second function is referred to as the "reversing-transforming" function”.

"formalmente indicados" (ou, poderíamos dizer, "formalmente sinalizados"). A lógica formal é, em seu ponto de vista, não é realmente formal uma vez que brota de uma região de objetos que já foi determinada e um modo correspondente de compreensão - "montagem de modo a colocar em ordem" (ordnendes sammeln) Da mesma forma, um interpretação "formalmente temática" faz uso de esquemas "vizinho" e noções "dadas/direcionadas", ao invés de recuperaro acesso original aos objetos . Por outro lado, o que é "formalmente indicado ou sinalizado" não é dado como algo já completo e compreensível, através da comparação, contraste e classificação; em vez disso, o que é "formalmente indicado" só é compreensível na medida em que o filósofo a realiza ou realiza alguma atividade por si mesmo. (DAHLSTRON. 1994. p.795)<sup>2627</sup>

Como podemos ver, a partir das leituras de Dahlstron acerca da metodologia de Heidegger, parece que o autor de *Ser e Tempo* não apenas buscou determinar diferenças categóricas ou analisar expressões. Heidegger reconheceu nas indicações uma potencialidade completamente articulada com os problemas que viemos discutindo nos capítulos anteriores e na primeira parte deste capítulo: a questão da absorção dos conceitos filosóficos no impessoal e a efetiva perda de vitalidade dos mesmos no que tange o seu potencial a partir desta absorção. Como nos sinaliza Reis(2004,p.172) Heidegger parece conceber a investigação filosófica como uma possibilidade existencial igualmente estruturada por uma tendência a mal-compreender-se.

Devolver aos conceitos o seu caráter indicativo formal significa aqui uma quebra com a conceptualidade prévia, mas não um abandono da mesma, mas a revelação da sua própria capacidade de serem mobilizadores de experiências. Enquanto possuidoras de uma funcionalidade *reversiva-transformacional*, as indicações devem orientar para um processo de singularização. Como sinalizamos, não há aqui qualquer gesto messiânico ou místico,

<sup>26</sup>No original: "Heidegger refers to this function explicitly as the "referring-prohibitive" (hinweisend-prohibitive) function. (In what might be regarded as a specific instance of this function, the philosophical concept as a formal indication is said to provide a corrective guide [Korrektion, that is, Mitleitung] to theology.28) The second function of a philosophical concept as a formal indication is to reverse the customary way of objectifying whatever is entertained, a reversal that transforms the individual who philosophizes. Accordingly, this second function is referred to as the "reversing-transforming" function".

<sup>27</sup>No original: The first of these functions illuminates why Heidegger utilizes the two terms "indicating" and "formal." The indicating as a pointing (anzeigend als hinweisend) is preliminary (Ansatz); it is binding for the investigation, giving it direction and principles, but as preliminary is not itself meant to specify in any adequate or "authentic" sense the object of the investigation. The term "formal" is employed to emphasize that the philosophical concept, insofar as it is a formal indication, is not predetermined-or at least not in any number of customary or arbitrary ways<sup>31</sup> Thus Heidegger lays great weight on the fact that the concepts he employs are neither "formally logical" nor "formally thematic," but "formally indicating" (or, one might say, "formally signalling"). Formal logic is, in his view, not really formal at all since it springs from a region of objects that has already been determined and a corresponding manner of comprehension --"assembling so as to put in order" (ordnendes Sammeln) Similarly, a "formally thematic" interpretation makes use of "neighboring" schemata and "settled" notions, instead of itself retrieving the original access to the objects. By contrast, what is "formally indicated or signalled" is not given as something already complete and understandable through comparison, contrast, and classification; instead, what is "formally indicated" is understandable only insofar as the philosopher performs or carries out some activity himself.

apenas a capacidade dos conceitos filosóficos se revelarem enquanto incompletos já serve de base a um processo de revelação dos próprios limites da lida teórica. Obviamente falamos aqui de uma possibilidade, não havendo novamente qualquer garantia de singularização em uma simples leitura. Enquanto indicadores, toda a força transformacional do conceito depende do preenchimento. Concatenado a isto temos o papel proibitivo-referencial. Esta função significa que os conceitos enquanto indicações formais tem o papel d, ainda que apenas assumindo uma postura formal, de apresentar os desdobramentos da compreensão e da interpretação, impedindo assim que se assumam todo o processo da existência em uma categoria derivada e que em geral apresente os entes como dados e independentes da abertura. Em suma, o projeto das indicações enquanto conceitos não quer limitar os conceitos a uma filosofia específica, mas, pelo contrário, devolver a capacidade dos mesmos de serem base para um filosofar.

### **3.3 Análise dos textos heideggerianos**

Nesta última sessão empreenderemos uma análise de dois textos que localizamos como fundamentais e imprescindíveis para uma compreensão mais completa das indicações formais: *Fenomenologia da Vida Religiosa* e *Conceitos fundamentais da metafísica*. A escolha destes textos se realizou a partir da revisão bibliográfica acerca do tema, onde localizamos, assim como outros comentadores já inclusive aqui citados, que nestes textos Heidegger desdobra o papel das indicações formais em seu método fenomenológico. A ordem de apresentação dos textos, por sua vez, busca respeitar tanto o lançamento de cada texto, bem como trazer a tona a ideia de que a noção de indicação formal já aparece antes de *Ser e Tempo*, ainda em uma leitura bastante debitária de Husserl e Lask, e que , após a obra magna, se reapresenta em um texto posterior, já articulado com as temáticas heideggerianas por excelência.

#### **3.3.1 Fenomenologia da vida Religiosa**

O presente texto analisado foi desenvolvido como uma Preleção, feita pelo jovem Heidegger em Freiburg. Ainda que esta obra date dos anos entre 1920 e 1921, a mesma só foi debatida em caráter amplo mais recentemente.<sup>28</sup> Parece estranho apontar para um texto que anteceda **Ser e Tempo** (1927), para discutir a questão da indicação, mas vale lembrar que, como vimos, esta questão é derivada dos estudos preliminares de Heidegger tanto da cristandade quanto das obras de Lask e Husserl. Além disso a noção de indicação formal aparece diretamente sinalizada na obra, inclusive com importantes distinções preliminares. Tendo isto em vista uma análise da obra se faz aqui mais do que justificável, se faz imprescindível.

A obra em questão se divide em duas partes: “Parte I: Introdução metodológica: filosofia, experiência fática da vida e fenomenologia da religião” e “Parte II: Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas”<sup>29</sup>. A edição brasileira da obra ainda conta com outras preleções acerca do tema religião, mas tendo em vista a temática e o andamento dos trabalhos, teremos por foco apenas no texto principal., principalmente sua primeira parte pelos motivos que apresento abaixo.

É possível acompanhar ao longo de toda a obra uma posição que ganharia cada vez mais espaço no pensamento heideggeriano, a saber, a tentativa de separar claramente e distinguir sem possibilidade de retorno, os conceitos científicos-metodológicos, dos conceitos filosóficos. Esta separação se dá acompanhada do objetivo principal da preleção, que é tornar possível uma análise fenomenológica das cartas paulinas e, portanto, do próprio fenômeno da religião. Contudo, dentro do contexto das indicações formais<sup>30</sup>, a primeira parte da obra se configura como um importante guia acerca da metodologia de Heidegger, e por isso terá nossa especial atenção.

Toda a primeira parte da obra parece deixar bem claro o fato de que Heidegger, ao pensar as três expressões que dão título a sua preleção, “fenomenologia”, “vida” e “religião”, acaba por entender que o problema da fenomenologia da religião está articulado com o problema da conceituação filosófica e sua separação da “vida fática” propriamente dita. Heidegger apresenta no texto uma crítica a filosofia religiosa de sua

<sup>28</sup> Levando em consideração que a mesma alcançou o grande público apenas em 1995, junto com as obras completas.

<sup>29</sup> Usamos por base a seguinte tradução do texto: Heidegger. Fenomenologia da Vida Religiosa. Tradução de Enio P. Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. Petrópolis. Vozes. 2010.

<sup>30</sup> Vale ressaltar que a tradução brasileira neste texto optou pelo termo *indício*, contudo, por questão de coesão manteremos “*indicação*” nas formulações.

época, com uma proposta de devolução da experiência fática dos conceitos filosóficos, que acaba reverberando em todo o problema da conceituação e sua ligação com a história e com a historicidade.

No capítulo 1, o filósofo já nos indica o caminho que seguirá ao escolher como título “A formação dos conceitos filosóficos e a experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 9), e apontar em seu primeiro parágrafo que os **conceitos filosóficos** possuem uma “**peculiaridade**”. Segundo o autor, nas ciências particulares os conceitos são determinados por ordenação num contexto, e se tornam mais determinados, quanto mais notável for o contexto. Em contrapartida, os **conceitos filosóficos** apresentam, segundo o pensador, **um caráter vago**, e que é flutuante conforme a mudança dos próprios pontos de vistas filosóficos. Segundo o autor, este caráter vago se deve, em alguma medida, a “possibilidade de acesso” aos conceitos. Assim sendo já neste primeiro momento o autor deixa declarada sua tese preliminar: “Existe uma diferença de princípio entre ciência e filosofia”.

O filósofo defende que na “vida fática”, a qual aqui podemos tomar com uma antecipação da própria noção de cotidianidade e impessoalidade, estes conceitos estão “nivelados”. De modo significativo, o autor ainda argumenta que devemos nos aprofundar neste contexto, e qualquer crítica a esta preocupação com questões preliminares é condizente com um gesto científico, mas não com um gesto filosófico.

Visando discutir este nivelamento, o autor opera uma análise acerca dos próprios títulos da parte em questão para demonstrar diretamente a dificuldade de pensar os conceitos filosóficos como científicos. O primeiro conceito a entrar aqui em jogo é o termo “introdução”. Segundo o autor, para a ciência uma “introdução” busca operar três contextos:

- a) delimitação da matéria;
- b) da doutrina do trabalho metódico, com a matéria (a e b podem ser resumidos assim: fixação do conceito de objeto e da tarefa da ciência);
- c) da observação histórica das investigações precedentes de colocare resolver tarefas científicas (HEIDEGGER, 2010. p. 11)

Ao esclarecer isso o autor nos coloca a seguinte questão: a filosofia pode também seguir este esquema, e é, realmente possível “introduzir” uma filosofia? Segundo o autor, uma introdução nestes moldes acaba por **encobrir os próprios contextos filosóficos**. Esse encobrimento se deve ao fato de que ao operar tal introdução, se assume a filosofia como “mais uma ciência”. Isto para ele é um problema pois:

Tentou-se ordenar a filosofia num sistema de conceitos, no qual se diz que filosofia se ocupa com um objeto específico, de modo determinado. Porém aqui também já se salta para dentro da concepção científica de filosofia. Os princípios do pensar e conhecer permanecem em si mesmos constantemente não esclarecidos. (HEIDEGGER, 2010. p. 13)

Mas se não é possível tal caminho, como atingir uma compreensão própria da filosofia? Como pensar em algo como uma introdução?

Segundo o autor, é necessária uma radicalização do problema, tendo em vista que a questão da autocompreensão da filosofia sempre foi tratado levemente. Ao radicalizar, segundo o autor, concluímos que a filosofia surge da “*experiência fática da vida*”. Portanto, entender o conceito de experiência fática da vida é fundamental para decifrar tal questão, bem como para discutir toda a conceituação filosófica.

Pouco mais a frente, Heidegger defende que a experiência fática da vida é “*qualquer coisa totalmente peculiar*”. Mas o que o leva a esta afirmação? Já no início do parágrafo onde a presente afirmação se encontra, Heidegger aponta que o termo experiência em geral apresenta uma dupla significação: 1-a ocupação de experimentar e 2- aquilo que é experimentado pela ocupação. Segundo o autor, não podemos colocar experimentar e experimentado, um ao lado do outro, sem conceber sua diferença genuína. Tendo isto em vista, Heidegger apresenta a noção de experiência aqui pensada não como um “tomar conhecimento”, mas como um “confrontar-se com” o que é experimentado, o “afirmar-se” das formas experimentadas. Já fático, segundo o autor não fala aqui sobre algo natural ou um determinismo específico, tendo de ser compreendido aqui pelo conceito de “histórico”<sup>31</sup>.

Evitando equívocos, Heidegger aponta que não se pode tomar esta via fática como a base de um conceito ultracientífico rigoroso. Segundo ele, e aí já se vê a tentativa que posteriormente resultaria na fundação de todos os comportamentos teóricos na prática operada em *Ser e Tempo*, o rigor é originariamente filosófico e não científico. Há também de se **evitar** a pressuposição de que os conceitos oriundos da vida fática retirariam ou afastariam o filosofante da vida fática, como se a facticidade fosse um caminho privilegiado para algo além da própria facticidade. Feitos estes apontamentos, o autor nos entrega uma descrição que faz referência ao papel **reverso transformacional** dos conceitos filosóficos:

O ponto de partida do caminho para a filosofia é a *experiência fática da vida*. Isso parece, no entanto, como se a filosofia conduzisse novamente para fora da experiência fática da vida. Na realidade, cada caminho, de alguma

<sup>31</sup> Sobre esta distinção trataremos logo mais a frente, na análise do terceiro capítulo.

maneira, conduz para *diante* da filosofia, não porém até ela. A filosofia mesma só é alcançada por meio de uma inversão no caminho. Contudo, não por meio de uma simples inversão, de tal modo que, por meio disso, o conhecer estivesse obviamente dirigido para outros objetos. Entretanto inversão mais radical através de uma transformação própria. (HEIDEGGER, 2010, p. 15)

Como se vê no trecho, a experiência fática da vida é o que leva ao filosofar, ou seja, está na gênese dos conceitos, e em alguma medida os conceitos filosóficos são vagos por que são determinados a partir do sentido das vivências, que se colocam em cada experimentar. Por fim estes mesmos conceitos, quando “diante” de nós na vivência fática, abrem possibilidades de transformação, ainda que vazias, pois precisam ainda se efetivar na própria experiência fática. Aquilo que é experimentado – o vivido – é experimentado enquanto “*mundo*” e não como “*objeto*”<sup>32</sup>. Heidegger busca aqui apresentar a tese de que a relação com os “sentidos” das vivências é anterior à relação com objetos, algo já em alguma medida herdado da tradição neo-kantiana. Contudo, a grande novidade é que tenta operar aqui a ideia de mundo como uma instância integral.

Os paralelos com Ser e Tempo são aqui claros, ao operar tal distinção o autor começa a descrever as noções de mundo circundante e mundo compartilhado, ainda que sem se aprofundar. Heidegger aponta que pensar a experiência fática da vida e a filosofia em consequência, significa tornar esta experiência acessível. **É perguntar pelo sentido de referência da experiência** (HEIDEGGER, 2010, p.16). Segundo ele, o caráter “**peculiar**”, que citamos no início da página anterior, é o “como eu me coloco diante das coisas”. Isto está atrelado a uma noção que já vimos nesta dissertação anteriormente, a noção de *significância*. Toda experiência, para o autor, carrega o caráter de significância, esta significância, seja para o mundo, seja para o modo como eu mesmo me experimento na facticidade, não pode fundar uma experiência teórica em um primeiro momento. Entretanto reside aqui também o problema que nos defrontamos em *Ser e Tempo*, a decadência em uma significatividade que nivela tudo pelos objetos, uma tendência “atitudinal”. Há, já sinalizada aqui, uma tendência de decair e passar a tomar a experiência por uma organização sistemática dos complexos significativos do mundo circundante, assumindo determinações de mundo e caminhando para regular objetivamente a vida.

Sendo assim, o autor reconhece que, frente as análises que se seguiram, apenas se ampliou a dificuldade de autocompreensão da filosofia. (HEIDEGGER, 2010. p. 19).

---

<sup>32</sup> Impossível não notar o impacto destas noções nas obras posteriores do autor, como Ser e Tempo

O pensador aponta que a experiência fática sempre “de novo encobre” uma tendência filosófica, nos levando novamente ao nivelamento inicial e a pensar filosofia como ciência, contudo, é na vida fática também que se encontram motivações para uma conduta puramente filosófica. No final de seu primeiro capítulo isso fica claro por meio da seguinte formulação:

Até agora não vimos ainda em que consiste uma radical diferença entre filosofia e ciência. A tendência decadente da experiência fática da vida, a guiar continuamente os complexos significativos do mundo faticamente experimentados, como se fosse seu centro de gravidade, condiciona uma tendência a uma determinação atitudinal dos objetos, e uma regulação objetiva da vida faticamente vivida. Portanto, o sentido da experiência fática da vida opõe-se ao sentido da nossa tese. Precisamos examinar a experiência fática da vida para obter uma motivação que produza um giro radical (HEIDEGGER, 2010. p. 20).

Por fim, após esta constatação, o autor afirma ser possível encontrar esta motivação, entretanto assume ser algo difícil. Decide então, no capítulo seguinte fazer uma análise das tendências filosóficas acerca da religião, em sua época, buscando entender as mesmas sem filosofar, no sentido até aqui apresentado, tomando apenas notas.

No **segundo capítulo** o autor atinge uma noção concreta da filosofia da religião, e apresenta quatro definições aplicáveis, a psicológica, a apriorística racional, a histórica e a metafísica. Contudo, segundo o autor, frente a diferença entre o gesto filosófico e o gesto científico, para com a religião, é necessário examinar a religião em sua realidade factual, antes de toda e qualquer tentativa de impor a mesma uma visão filosófica específica.

No **terceiro capítulo**, Heidegger procura solucionar uma afirmação que deixou no primeiro capítulo, mas não se dedicou a ela em demasia, a saber, o **fenômeno do histórico**. No primeiro capítulo, o autor afirma que o “fático” (referindo-se a experiência fática) deve ser compreendido pelo conceito de “histórico”. Histórico, nas palavras do autor, significa “tornar-se, surgir, ocorrer no tempo: uma caracterização que vai ao encontro de uma realidade” (HEIDEGGER, 2010. p. 33). Este histórico se concatena com o fenômeno da temporalidade da existência, que mais a frente verificamos nas obras do autor, e é pensado aqui não como “uma ocorrência no tempo” (na medida clássica da ciência histórica), é o histórico como o encontramos na vida. É, segundo Heidegger, vitalidade imediata, em um sentido mais amplo do que o fato histórico. Contudo, pensar o histórico como um fenômeno, e não como objeto acaba dando origem ao problema metodológico que será chave do quarto capítulo e que nos interessa mais diretamente.

Heidegger defende que um fenômeno não é “nem objeto nem objetualidade”. Contudo, se formos pensar “formalmente”, o mesmo é uma objetualidade, podendo ser definido como “algo em geral” (HEIDEGGER, 2010, p. 35). Em suma, todo conceito, em sua formalização, aponta para tendência decadente de se assumir enquanto um objeto. A dificuldade da fenomenologia reside aqui em, descrever o fenômeno, sem impor o objeto enquanto gera.

Em ambos, Heidegger desdobra o problema da **decadência**, apontando para a já citada tendência da experiência fática de se esquivar, e com isto lidar com a religião e com o histórico como expressões categoriais permeáveis enquanto objetos de uma teoria do conhecimento. Filosofar é tomado, nesta obra, como pensar a experiência fática da vida, seja na religião ou na historicidade, para além do gesto decadente que a própria experiência fática assinala. Mas como isso é possível? Como obter o fenômeno histórico e religioso da experiência fática, sem operar uma generalização?

A solução encontrada por Heidegger e apresentada no texto, é a proposta das **indicações formais**. É aqui que Heidegger nos entrega a definição apresentada no início deste capítulo, sobre a qual a pouco comentamos:

Na metodologia chamamos de indicação formal (formale Anzeige) o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos. Na consideração metodológica deve ficar compreensível como é que a indicação formal, embora guie a consideração, não introduz nenhuma opinião que prejudica o problema. (...) O significado de formal nas indicações formais é mais originária, pois na ontologia formal não se está se referindo a algo conformado objetualmente. A região formal é, em sentido lato, um “setor temático”. (HEIDEGGER, 2010, p. 52-55)

Contudo, agora nos debruçaremos sobre esta definição, apresentada já no início do **capítulo 4 da Parte I**. O primeiro passo aqui é por diferenciar **generalização** de **formalização**. Segundo o autor, ambas as formas, apesar das diferenças, consideram o ente em seus aspectos gerais. A **generalização** estabelece um setor temático específico, focado nas determinações de caráter material do objeto. Distinções tradicionais de gênero e espécie se encontram enquanto generalizações. A **formalização**, na medida contrária, não está tematicamente delimitada. Neste sentido ela é vazia, e exige daquele que toma o conceito um preenchimento da temática.

Sigamos para exemplos: Quando falamos “vermelho é uma cor” e em seguida reconhecemos “cor é uma qualidade sensível”. Em ambos a expressão se liga a um conteúdo específico, e se desdobra em séries de gêneros, grupos dentro de grupos. Contudo, quando falamos por exemplo, “a pedra é uma objetualidade” encontramos um horizonte

tematicamente livre. Se pode afirmar algo como um objeto se propor uma determinação material específica, e também sem considerar o termo objeto como um gênero dentre outros. Em geral, pensamos as formalizações como **conceitos de segunda ordem**.

Na formalização não há qualquer razão prévia que determine o preenchimento de “z” pela essência “y”. No sentido lato, não são predicacões reais, mais sim sentidos de referência. Na medida que a predicacão formal não está tematicamente ligada, a mesma precisa ser motivada., preenchida. Este “motivar”, brota “do sentido da referência atitudinal” (HEIDEGGER, 2010, p. 55). Segundo o autor, no exemplo da objetualidade, é necessário se afastar do conteúdo quiddativo e acompanhar a objetualidade “atitudinalmente”. Formal aqui acaba por se referir ao sentido de remissão ou o caráter relacional. As indicações fornecem e identificam uma situação, um modo de referência. Esta referência atitudinal possui uma pluralidade de sentidos.

Contudo, não basta entender a formalização. É necessário compreender que, na **indicação formal**, falamos de uma formalização mais radical, em um sentido mais originário. Na formalização comum há ainda a noção de “geral”, já a indicação, para o autor não tem haver com generalidades. A formalidade aparece aqui como garantidora da possibilidade de uma “realização originária”. Por meio de uma formalização podemos apresentar algo conformado teoricamente, ou seja, ainda apresentar objetualmente o predicado. Na indicação formal estamos fora inclusive do caráter atitudinal teórico e falamos, portanto de uma indicação de possibilidades na experiência fática da vida.

Para maior esclarecimento é fundamental lermos estes dois trechos:

Na medida em que as determinações ontológico-formais são formais, ela não prejudica nada. Entretanto, quando utilizada, então é conveniente reconduzir a filosofia a elas. Quando perguntamos se o ontológico-formal já prejudica algo para a filosofia, então essa pergunta possui um só sentido, na medida em que se aceita a tese de que a filosofia não é atitude. Para nós, no fundo, subjaz a tese: a filosofia não é uma ciência teórica, portanto, a consideração ontológico-formal não pode ser a última nem mesmo a determinante para a consideração fenomenologicamente constitutiva (...) Na tarefa da fenomenologia a determinação ontológico-formal prejudica algo? Poder-se-ia dizer que uma determinação ontológica-formal não diz nada sobre o “que” daquilo que determina e, portanto, não prejudica nada (...) Para isto trabalha a indicação formal. Esta pertence, como momento teórico, à explicação fenomenológica mesma. Por que é chamado de “formal”? O formal é algo relativo a referência. A indicação deve indicar antecipando a referência do fenômeno- num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência!(...) A referência e a realização do fenômeno não se determinam, de antemão, mas estão em suspensão, à espera de concretização.(...)Não existe nenhuma inserção num campo temático, mas, em contrapartida, a indicação formal é uma defesa, um asseguramento, prévio de modo que o caráter realizador ainda permanece livre. (HEIDEGGER, 2010. p. 58-59).

Heidegger pensa aqui a indicação formal articulada com a sua tese inicial, de que os conceitos filosóficos tem por peculiaridade serem diversos dos conceitos científicos e com sua tese de que tendemos a decadência na formulação conceitual pelo critério da objetualidade, obscurecendo o filosófico na experiência fática da vida. Em alguma medida, o que fica claro para nós é que não só Heidegger pensa aqui os conceitos filosóficos como indicações formais, mas também vê que este caráter indicativo só tem sentido por meio de uma explicação fenomenológica, que não insira hipostásias ou setores temáticos nos conceitos. As indicações visam resguardar a possibilidade de se “brotar” motivos originariamente filosóficos, na experiência fática da vida. Contudo, são apenas possibilidades, na medida em que não há qualquer garantia que os mesmos alcançam êxito. Este caráter de “possibilidade” se deve ao fato de que a decadência não é exceção, mas pelo contrário, é o mais provável. Como Heidegger nos indica no primeiro trecho, as indicações tem a possibilidade de conduzir para a filosofia, mas sem a realização nada mais são do que conceitos formalizados. A consideração fenomenológica depende da realização da referência indicada, mas esta se articula não teoricamente, mas na abertura do próprio horizonte.

Como dito anteriormente, este texto tinha por intuito uma análise da parte I da preleção, principalmente o primeiro e o quarto capítulo. Contudo, para finalizar, faremos uma rápida descrição de como estas análises impactaram na segunda parte. A obra aqui comentada teve em seu início o objetivo de se abordar uma fenomenologia da vida religiosa. Ou seja, o objetivo desta segunda parte é verificar em que medida as análises dos conceitos de fenomenologia e vida (no caso a experiência fática da vida), possibilitam um acesso diverso ao acesso dogmático ou científico nas doutrinas religiosas. Assim sendo Heidegger faz a análise de três textos paulinos. A Epístola aos Gálatas e as duas Epístolas aos Tessalonicenses, buscando a experiência cristã originária da vida.

Heidegger inicia sua análise por Gálatas por esta ter se transformado, por nivelamento, em um fundamento dogmático, e por ter sido severamente analisada por Lutero, ainda que o mesmo afirme que não busca reafirmar o ponto de vista luterano. Ao longo do **capítulo 1 (parte II)**, entretanto, vemos que este projeto, ao menos em relação a esta Epístola fracassa. Isto se deve ao próprio conteúdo da carta, o qual é bastante doutrinário. Segundo Heidegger, isso se deve ao fato de que Paulo, nesta carta, se encontra em uma situação de “luta religiosa”. Em consequência disso, a carta navega sempre no estabelecimento da oposição entre “lei” e “fé”. Paulo procura, na própria tradição judaica precedente, uma justificativa para sua tese, tendo inclusive de

esclarecer que a libertação da “lei”, no sentido da fé em cristo, não é uma libertação para pecar. Em suma, o texto não parece uma remissão, tal qual aqui pensamos, para uma fé mais originária, na realidade se configura como uma crítica “quase” teórica aqueles que estavam retomando as antigas práticas judaicas e se afastando da fé propagada por Paulo.

Em um contraponto, as cartas aos Tessalonicenses parecem apontar em uma direção diversa. Esta carta não apresenta um caráter doutrinário e combativo, pelo contrário, ela se configura como um elogio, uma ação de graças às atitudes daquela comunidade. Paulo apresenta os mesmos como “imitadores” de cristo. A experiência da conversão, que em Gálatas se encontrava obscurecida por parte dos Galícios, é aqui nativa e presente. A carta em questão apresenta indicações formais, na medida que pretende apenas referenciar aos Tessalonicenses aquilo que em sua vida fática eles já sabem. Paulo apresenta aqui uma atitude que se realizou, um modo de se comportar, e é sobre essa indicação que podemos nos debruçar fenomenologicamente para pensar a experiência fática cristã mais originária.

### 3.3.2 Conceitos fundamentais da metafísica

Este segundo texto<sup>33</sup> sobre o qual nos debruçaremos é uma obra de suma importância para a compreensão do pensamento heideggeriano. Esta preleção, desenvolvida entre os anos de 29 e 30 apresenta um Heidegger filosoficamente mais amadurecido que na preleção anterior, já tendo desenvolvido em *Ser e Tempo* uma análise mais pormenorizada de suas teses acerca da vida fática e tentado levar a cabo o projeto de uma ontologia fundamental de caráter hermenêutico-fenomenológico. Ou seja, já estamos navegando aqui nas consequências do projeto de *Ser e Tempo*, e a retomada da problemática semântica, bem como um foco mais declarado nas “indicações formais”, não é de maneira alguma gratuito.

Se em *Ser e Tempo* nos perguntarmos pela tonalidade afetiva fundamental para os processos de singularização, e nos defrontamos com a **angústia**, aqui encontramos

---

<sup>33</sup> Utilizaremos como base de análise a tradução brasileira do texto: HEIDEGGER, Martin. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Forense universitária, 2006

como chave neste processo a tonalidade afetiva do “**tédio**”. Podemos sinalizar que tal fato já aponta para determinadas estruturas que não foram detalhadas em *Ser e Tempo* e encontram no texto um espaço. A obra entrega uma importante análise sobre o significado mesmo da filosofia, levando em consideração a metafísica. Na sequência analisa o tédio enquanto tonalidade afetiva e por fim, mas não menos importante, amplia o conceito de mundo, já trabalhado em *Ser e Tempo*, e discutimos em que medida o ser-aí é “formador” de mundo enquanto um existente. Este não é um texto que visa reconstruir todo o contexto da obra, tendo em vista a vastidão e o peso de suas teses. Buscamos apenas neste início explicar o contexto de desenvolvimento e onde a obra se encontra. Vamos então às indicações.

Se na obra anterior as indicações aparecem como uma consequência direta do projeto da preleção, que parece estar ganhando corpo, nesta obra a temática das indicações parece já ter se constituído no pensamento do autor enquanto uma metodologia de caráter fenomenológico, e seu propósito na obra é bem específico: Propor uma reflexão metodológica para a compreensão dos problemas e dos conceitos metafísicos, usando como parâmetro de efetividade o esclarecimento de duas “ más interpretações” destes mesmos problemas e conceitos.<sup>34</sup> Tal discussão, operada no parágrafo 70 da obra, aponta para o fato de que a própria tradição já caminhava em direção ao reconhecimento do problema da conceituação, citando o exemplo de Kant como local possível de reconhecimento deste fato:

De maneira sucinta me remeto a um contexto, que foi trazido à luz pela primeira vez por Kant no curso de sua fundamentação da metafísica. *Kant* mostrou pela primeira vez -- e, em verdade, necessariamente -- uma “aparência” nos conceitos metafísicos; uma aparência, que não condena estes conceitos a nulidades, mas que torna por outro lado necessária para a metafísica um problemática particular. Ele denomina essa aparência “aparência dialética”(…)Por aparência dialética da razão, *Kant* compreende o fato característico de haver conceitos para o pensamento humano, que visam a algo derradeiro e maximamente universal. De acordo com sua essência, porém, falta justamente para estes conceitos derradeiros e maximamente decisivos, que dirigem e em certo sentido fundamentam todo pensar concreto, a possibilidade de comprovar sua correção através da intuição do que eles propriamente visam. Falta essa possibilidade de comprovação. (HEIDEGGER, 2006, p. 333)

Heidegger afirma ainda que Kant localiza o fato de que o entendimento não vê esta falta ou este caráter ilusório. Contudo, o autor não se detém muito tempo, neste início, neste problema, mas já deixa claro que o método que será proposto também acaba por responder problemas interpretacionais da tradição. Heidegger pretende

<sup>34</sup> Tal proposta se encontra declarada no título do parágrafo 70.

apresentar a tese de que as más interpretações são exatamente fruto da falta de clareza acerca do fato de que conceitos filosóficos são **indicações formais**. Mas para isso, ele defende como tese provisória, a existência de outra aparência, que se estabeleceria em “todo e qualquer” pensamento filosófico<sup>35</sup>. Ou seja, Heidegger aponta que Kant teria aludido a estes conceitos centrais, sem perceber que este caráter problemático e o que gera problemas interpretativos não se apresenta somente em conceitos universais, mas também em toda conceptualidade filosófica. Este caráter de aparência levaria não a uma, mas a **duas possibilidades de erros interpretativos**.

Estas **duas possibilidades** são apresentadas como equívocos de interpretação, que tem sua raiz na concepção dos significados dos conceitos. Heidegger não se preocupa portanto, com uma pluralidade de significações clássica ou uma inconsistência terminológica, ele foca sua crítica em uma má interpretação “essencial e objetiva”. Os equívocos mais originários são: **tomar o conceito como “algo simplesmente dado”** (HEIDEGGER, 2006, p. 334) ou tomar estes significados **como algo isolado**. Heidegger resume fundamentalmente o problema de ambas ao deixar claro que, nos dois casos, existe o esquecimento de que estes conceitos só se podem descortinar por meio da “transformação do ser-aí humano”.

Heidegger sinaliza que, a primeira destas más-interpretações fundamentais é oriunda da própria necessidade de expressão ou elocução da vivência filosófica em conceitos de caráter linguístico específico. Segundo o autor “o filosofar só é vital onde ele ganha a palavra”, mas sinaliza que ganhar a palavra não significa meramente ser comunicado. Mas, se a vitalidade do conceito filosófico depende de sua expressão, por qual razão reside aqui a primeira possibilidade de equívoco da interpretação dos próprios conceitos?

Pois, no momento da expressão, o conceito também se descortina para o mundo, e é assimilado pela cotidianidade e colocado em jogo, muitas vezes, no impessoal. Segundo Heidegger, a má interpretação clássica, neste caso, é assumir a subsistência do conceito. O filósofo aponta que os conceitos na tradição com o tempo tendem a ser interpretados como “coisas dentre outras”, ou seja, tendemos a nos “ocupar” com os conceitos pela medida de ocupação dos entes intramundanos. Esta assunção da interpretação pelo cotidiano tende a obscurecer o caráter transformador que está no

---

<sup>35</sup> Cabe ressaltar que alguns comentadores utilizam como tradução do termo *Schein* a palavra “ilusão” enquanto outros optam por “aparência”. Aqui optamos pela segunda, em virtude de ser a tradução utilizada no versão que utilizamos.

processo próprio do filosofar, e conseqüentemente obscurecer que a real compreensão do que está em jogo nos conceitos depende também desta transformação. Em suma, enquanto os conceitos filosóficos forem abordados como constitutivamente subsistentes, atrelados a toda uma série conceitual que o sustenta e os dá validade, se perderá a “real” capacidade transformacional dos próprios conceitos, e minará seu propósito inicial. Esse problema encontra, nas **indicações formais**, uma possibilidade de resolução. O papel **reversivo-transformacional** das indicações, apresentado neste capítulo como uma das características das indicações, deve trabalhar exatamente neste ponto, devolver o poder transformacional dos próprios conceitos. Esta proposta começa a vir a tona na seguinte formulação, acerca do conceito de *enquanto*:

Não precisamos senão nos lembrar que a *caracterização formal* a caracterização formal não fornece a essência: ela só indica muito mais a tarefa decisiva que consiste em conceber a ligação a partir de sua dimensão própria, ao invés de nivelar inversamente a dimensão através da caracterização formal. A descrição do “enquanto” no sentido de uma ligação, não expressa nada sobre o “enquanto” enquanto tal, mas só contém a indicação para uma tarefa singular. Por isto, em relação a uma tal caracterização do “enquanto”, falo de uma *indicação formal*. (HEIDEGGER, 2006, p. 336)

Antes de seguirmos para o próximo parágrafo e apresentarmos as dinâmicas referentes a indicação, vamos entender como o conceito de “enquanto” entra aqui em jogo. O “enquanto” é escolhido aqui como um exemplo, pois ao formular a relação “algo enquanto algo”, Heidegger analisa o papel desta palavra.. Tomamos o enquanto como uma ligação, contudo, a partir disto tomamos o enquanto como um termo de ligação dentre outros, perdendo suas peculiaridades ao se caracterizar formalmente. Com o tempo, tomamos o “algo” como um simples dado, ligado a outro pelo enquanto, assumindo apenas uma leitura vazia e formal do que foi dito.

Voltando agora ao contexto das indicações, é difícil não notar um ponto acerca do potencial transformacional. A transformação não é exigida como consequência da indicação, mas como pré-requisito compreensivo de uma leitura efetiva e sem problemas interpretativos. Indicação é o que caracteriza os conceitos filosóficos e os diferencia dos científicos, e ao mesmo tempo a clareza quanto ao papel indicativo formal dos conceitos é fundamental para uma lida hermeneuticamente transparente e que garanta a experiência do filosofar aberta como possibilidade nos próprios conceitos. Heidegger deixa isso bem claro ao afirmar diretamente que: (...) todos os conceitos filosóficos são indicações formais, e, somente quando são tomados deste modo, eles fornecem a autêntica possibilidade de conceber (HEIDEGGER, 2006, p. 334).

Na obra, após essa formulação, Heidegger toma como exemplo o problema da *morte*, eixo central de seu pensamento em *Ser e Tempo*. Segundo ele, esse exemplo deixa claro que os conceitos filosóficos se contrapõem diretamente aos conceitos científicos. Para o autor, ainda que indicando certo caráter rudimentar na afirmação “o ser-aí do homem é um ser para a morte” (HEIDEGGER, 2006, p. 334). Assim sendo, o homem sempre se relaciona de alguma maneira com a morte, mas diretamente, com a sua. Na sequência, o autor apresenta sua compreensão da relação com a morte pós *Ser e Tempo*, apresentando a antecipação à morte como possibilidade, e localizando que tal antecipação pode levar a uma experiência autêntica do ser-aí, em articulação com seu caráter mais próprio.

Contudo, como sinaliza o pensador, ainda assim esta compreensão pode ser mal interpretada. Tal má-interpretação não se deve a falta de inteligência, perspicácia ou atenção do leitor. Segundo ele, a dificuldade reside em uma “comodidade natural”, em uma impessoalidade cotidiana, onde se toma o ente por subsistente, toma-se o homem como propriedade, e onde, a relação com a morte está simplesmente “dada”. Avançando pela temática, podemos apontar que conceitos como a morte, o conceito de decisão, de instante, voz da consciência, enfim, tudo aquilo que até aqui viemos trabalhando podem, de forma simples, ser assumidos equivocadamente pela má-interpretação na lida cotidiana, que nivela os conceitos. As relações até aqui descritas, quando tomadas por “algo simplesmente dado”, perdem toda sua conexão com o poder ser e com sua vitalidade. É possível tomar estes conceitos, enquanto conteúdo, sem assumir seu caráter indicativo.

Heidegger então localizará que, para que se tenha uma correta lida com estes conceitos é necessário que eles sejam tomados como **indicações** (HEIDEGGER, 2006, p. 339). É necessário, portanto, o desprendimento da lida vulgar, e conseqüentemente a transformação. Vale sinalizar, portanto, que na medida em que a transformação só é possível pela indicação, mas o caráter indicativo exige a transformação, se este duplo movimento não se consolidar, a experiência de tudo que viemos até aqui descrevendo, principalmente ao longo da obra *Ser e Tempo*, não é um filosofar efetivo. Nos conceitos reside a requisição para a transformação, mas os conceitos não provocam, apenas indicam. Nas palavras do autor:

não como uma espécie de aplicação ética ulterior do que foi concebido, mas como uma abertura prévia da dimensão do que é concebível. Porque os conceitos, uma vez que se deixam conquistar autenticamente, só deixam sempre interpelar discursivamente esta requisição por transformação, mas

nunca podem eles mesmos provocar o acontecimento da transformação, eles são indicadores. Eles apontam para o interior do ser-aí.(...)Eles são *indicadores formais* porque, segundo sua essência e em meio a esta indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior de uma concreção do ser-aí singular no homem, mas nunca trazem já consigo em seu conteúdo esta concreção. (HEIDEGGER, 2006, p. 339)

Os indicativos carregam consigo uma possibilidade de erro interpretativo e uma saída para este erro. A possibilidade de erro existe na tomada dos mesmos como conceitos objetivos e passíveis de transmissão, obscurecendo seu caráter indicativo. A saída é a transformação, e é possível apontar que os conceitos filosóficos, em seu conteúdo transformacional, só se clareiam como indicativos formais, depois da transformação. Se tomados, sem o caráter de indicação, a filosofia tende a caminhar em erro perante todos os problemas singulares. A má-interpretação dos conceitos reside, portanto, em uma questão ontológica.

É interessante aqui traçar uma fronteira entre o gesto das indicações e as demais análises operadas por Husserl e Lask. Em alguma medida podemos apontar que, assim como Kant, estes autores perceberam a limitação dos conceitos filosóficos, e a diferença dos mesmos para os conceitos científicos de caráter objetivo. Contudo, em ambos os casos, se ancorou a plurivocidade conceitual na subjetividade. Em alguma medida, ao se ancorar na subjetividade, o conceito não necessita de transformação, mas de esclarecimento. Heidegger, defende que a má-interpretação, a ilusão, a aparência é mais originária que a separação entre objetivo e subjetivo e é parte da própria decadência do ser-aí em sua relação com o mundo. As indicações não pretendem apenas separar o objetivo do subjetivo, na realidade estas duas categorias também passam por problemas de interpretação, dado seu caráter singular. As indicações servem apenas como horizontes de possibilidade e requisição da descoberta do poder ser do ser-aí em seu caráter mais próprio.

Os indicativos não têm, portanto, poder de operar a transformação, a mesma está ancorada nas tonalidades afetivas que Heidegger apresenta nas suas obras, como é o caso da angústia em *Ser e Tempo* e do tédio na obra que agora comentamos. A transformação exige, portanto, que, perante conceitos indicativos, exista um ser-aí em processo de singularização.

Até aqui viemos descrevendo a primeira má-interpretação dos conceitos, e descobrimos que a mesma passa por assumir os entes enquanto dados e desprezar o caráter dos conceitos filosóficos enquanto indicações. Na segunda parte do capítulo, Heidegger apresenta uma segunda má-interpretação, a qual identifica como a “**conexão**

**às avessas dos conceitos filosóficos”** (HEIDEGGER, 2006, p. 341). Nesta segunda parte, podemos localizar que o problema dos indicativos também se desdobra, contudo, o foco central está no problema dos “sistemas” filosóficos. Segundo o autor, há uma busca equivocada para traçar as conexões internas entre os conceitos filosóficos. Esta busca seria oriunda de uma tendência herdada da lida vulgar em compreender as coisas em uma série infinda de referencialidades. Basta lembra que lidamos com o mundo, na ocupação, em um caráter de totalidade referencial absoluta. Além disso, conceitos filosóficos são remissivos uns aos outros, o que leva a uma tentativa de enxergar uma conexão particular entre todos. Segundo o filósofo isso leva a um isolamento entre os conceitos, que quanto mais se tenta conectar, mas se isola.

O equívoco está em não compreender que a conexão entre os conceitos bem como o caráter remissivo não é algo debitário dos conceitos em si, a conexão é oriunda do próprio projeto do ser-aí. A vitalidade da conexão, segundo o autor, depende de em que medida o ser-aí chega cada vez a si mesmo. Vemos aqui em Heidegger que esta conexão é histórica, mas não no sentido da história da metafísica, mas no sentido da historicidade mesma do ser-aí. Significa compreender que enquanto indicações, os conceitos filosóficos são constitutivamente possibilidades de interpretação, abertas ao gesto compreensivo do ser-aí, o qual estabelece nessas possibilidades as suas próprias possibilidades. Ou seja, o caráter remissivo das indicações formais é um restabelecimento das conexões na historicidade do ser-aí, mas articuladas sempre com a necessidade de uma transformação pela singularização.

Os problemas interpretativos que estão articulados com a noção de indicação formal deixam claro que, em alguma medida, não é exclusivo aos tolos e aos desatentos os problemas de interpretação dos conceitos filosóficos. Pelo contrário, o problema da interpretação germina exatamente em uma má interpretação genuína do próprio caráter originário destes conceitos. O reconhecimento do caráter indicativo formal não apenas desnuda para nós os erros da primeira má interpretação, que consiste em tomar conceitos como entes dados, e perder seu caráter filosófico mais originário, mas também garante que se reconheça a impossibilidade da lida sistemática, dado que esta leva os conceitos ao isolamento e nivelamento, obscurecendo a própria gênese dos conceitos no ser-aí.

### 3.3.3 O que as duas obras nos revelaram

Tendo em vista o que descrevemos até aqui, as indicações se mostram, portanto, como a metodologia possível para a análise dos conceitos filosóficos perante o caráter peculiar da existência humana descrita e delineada por Heidegger em suas obras. O gesto de desenvolvimento das mesmas encontra em Heidegger um pouco da continuação das descobertas de Husserl e Lask, porém ao mesmo tempo possui algo de exclusivo deste pensamento que se propõe fenomenológico e hermenêutico. Podemos verificar, então, que a análise do caráter indicativo formal dos conceitos é sumamente necessária tanto para o avanço de *Ser e Tempo*, quanto para o projeto de destruição da história da ontologia, que é declarado nesta obra, mas perpassa o pensamento do autor.

As duas obras, aqui analisadas, nos revelaram de forma mais clara o conceito de indicação, a partir de dois momentos da obra do autor. Em ambos ficou demarcado que as *indicações formais* são o caráter dos conceitos filosóficos propriamente ditos. Essa certeza é conquistada paulatinamente no primeiro texto, onde o autor traça a diferença entre o conceito científico e o conceito filosófico; e é afirmada mais diretamente no segundo texto, no qual o autor ancora a noção de má-interpretação no desconhecimento do caráter indicativo. Além disso, em ambas nos foi revelado que as indicações são conceitos que exigem preenchimento por parte do receptor e que só se efetivam ou se revelam em seu real papel, na medida em que a transformação existencial do ser-aí se dá. É válido também assinalar que ambos os textos, de sua maneira, revelam que o problema da interpretação não é apenas uma falha teórica, mas sim um resultado da própria forma como a existência do ser-aí se concretiza. O caráter derivado da interpretação frente à compreensão, revelado em *Ser e Tempo*, ganha nos textos novos contornos.

No texto que buscava debater o fenômeno da religião, encontramos uma crítica à tendência da formulação conceitual pelo critério da objetualidade, que promove o obscurecimento do filosófico na experiência fática da vida. Isto acaba por revelar que, ao falarmos de indicação, temos de atentar para promover uma explicação fenomenológica, que não insira hipostásias ou setores temáticos nos conceitos. A própria opção, de Heidegger, por apresentar as cartas paulinas para corroborar sua descrição, encontra na comparação de Gálatas e Tessalonicenses o espelho desta proposta.

No segundo texto encontramos um Heidegger que já passou por toda a descoberta de *Ser e Tempo*, e em alguma medida parece buscar avançar nas dificuldades

oriundas de sua própria obra anterior. Ao analisar este texto, ficou mais claro que a conexão entre os conceitos, bem como o caráter remissivo dos mesmos, não é algo debitário dos conceitos em si, a conexão é oriunda do próprio projeto do ser-aí. Deste modo, a vitalidade da conexão, depende de em que medida o ser-aí chega cada vez a si mesmo, não adiantando apenas refinar a sistematicidade da leitura da tradição ou o aparato lógico. Além disso, o papel reversivo-transformacional revelou um caráter intencional, no sentido fenomenológico, quando se percebe que o conceito e o fenômeno originário de sua gênese parecem exercer uma papel de co-originalidade.

Essas revelações corroboraram com o que estabelecemos como as necessidades de uma nova lida conceitual, a partir de *Ser e Tempo*, deixando claro que as indicações se ligam claramente ao papel que Heidegger buscou delimitar acerca dos conceitos filosóficos em sua obra capital.

## CONCLUSÃO

A presente dissertação traçou em sua introdução um objetivo: discutir o papel dos conceitos filosóficos dentro do pensamento de Martin Heidegger. Contudo, como também indicado na introdução, verificamos a partir da revisão bibliográfica, que tal projeto era de uma natureza muito ampla, e que era necessário estabelecer um caminho de análise, visando então debater um eixo do tema, mas ciente da impossibilidade de esgotá-lo. Assim sendo, escolhemos debater como os conceitos filosóficos tem seu papel transformado a partir de uma das obras capitais de Heidegger, *Ser e Tempo*(1927), e verificar em que medida são compatíveis com a proposta das indicações formais, apresentada em outros momentos da produção do autor.

A partir da delimitação do que seria feito, era necessário dividir esta tarefa em partes. Como a proposta navega principalmente dentro da obra de 1927, ficou claro que era necessário dedicar um tempo maior a sua análise e descrição. Sendo assim, os dois primeiros capítulos se dedicaram, quase que integralmente, a analisar a obra, com raras exceções apenas quando era necessário avançar rapidamente sobre um tema diverso, como a verificação do tema da angústia em Kierkegaard no segundo capítulo, por exemplo. Já o terceiro capítulo, teve por objetivo apresentar a noção de indicação formal, e para tal operou-se um procedimento duplo, em um primeiro momento buscamos apresentar a real necessidade de uma lida diversa com os conceitos e ligar isso ao projeto de destruição da história da ontologia, que foi apresentado como um dos sub-projetos da obra de 1927. Feito isso, por fim, trabalhamos a noção de indicação formal, tendo em vista uma análise mais geral da proposta, acompanhada de uma sucinta verificação do que levou Heidegger a ela, bem como sua apresentação em duas obras do autor.

As obras *Fenomenologia da Vida Religiosa* e *Conceitos Fundamentais da Metafísica* foram escolhidas por lidarem com o presente tema e ao mesmo tempo se tratar de uma obra anterior e outra posterior a *Ser e Tempo*, respectivamente. Isso nos permitiu verificar como a proposta dos indicativos formais antecedia a obra de 1927, mas foi enriquecida com o desenvolvimento da mesma, exigindo nova tematização. Em *Fenomenologia da Vida Religiosa* o tema se apresenta como mais central, já em *Conceitos Fundamentais da Metafísica* é um tema de apoio, mas nem por isso é menos explorada ou a análise tem menor valor. Exposto este pequeno resumo do que foi feito,

verificaremos agora parte a parte os resultados, para ter clareza dos próximos passos a serem tomados, mesmo tendo ciência de que o tema não seria aqui esgotado.

No primeiro capítulo verificamos que, uma análise de *Ser e Tempo*, obrigatoriamente passa por reconhecer seus objetivos principais e concepções norteadoras. A proposta da obra a partir dos desdobramentos da aporia platônica, apontada pelo autor no início de seu texto, pode ser verificada e pensada a partir deste trecho que indicamos:

Temos hoje uma resposta para a pergunta acerca do que propriamente queremos dizer com a palavra ente? De nenhum modo. Então é necessário recolocar novamente a pergunta pelo sentido do ser.(...)Então será necessário, prontamente, despertar novamente uma compreensão para o sentido desta pergunta. A elaboração concreta da pergunta pelo sentido do "ser" é o propósito do presente tratado. A interpretação do tempo como horizonte de possibilidade para toda compreensão do ser em geral, é sua meta provisória. (HEIDEGGER, 1927, p. 12)

Tomado pela certeza de que a questão acerca do ser precisa ser revisitada, Heidegger resolveu verificar sobre a possibilidade mesma da pergunta pelo "ser". Em outras palavras, o autor optou por empreender uma ontologia fundamental, em que buscava não apenas efetivar a pergunta fundamental, o que já seria em si um projeto gigantesco, mas também verificar como ao longo da história da ontologia esta pergunta se fez possível, quem é o ente que pode fazer tal pergunta, e de que maneira esta pergunta recebeu nortes diversos ao longo da história da filosofia. Para isto observamos o autor traçando três projetos dentro da obra: Destruição da história da ontologia, Hermenêutica da facticidade e analítica existencial. Como destacamos no capítulo 1, os três projetos são na verdade complementares. Ao longo do texto, verificamos que o gesto do autor de colocar em questão a pergunta pelo sentido de ser acaba por revelar que o caráter fundamental da pergunta é obscurecido por uma pretensa obviedade e sedimentação do que está em jogo. Esta sedimentação, como verificamos, é oriunda, para Heidegger, da própria gênese da filosofia grega em Platão e Aristóteles, tendo princípio em seu gesto de encontrar maior valor na lida teórica e tomar o ser por "presença". Tanto este gesto inicial, como uma inevitável manutenção deste movimento ao longo da tradição, somado ao processo de sedimentação no cotidiano, que verificamos pouco mais a frente, revelaram que o projeto de uma destruição da história da ontologia só é possível se articularmos isso com as próprias vivências cotidianas.

Ao avançar no texto verificamos que Heidegger sinaliza ser fundamental pensar o ser para além dos "modos de ser" figurados pela tradição e localizar o que tornou

possível o primado da presença. Para tal, o autor apresenta um ente muito específico, Dasein, ou em português, Ser-aí. Tal apresentação se adequa ao projeto de uma ontologia fundamental, que não deve ser confundido com uma mega-ontologia, pois é, na realidade, um projeto que pretende perguntar o que torna possível mesmo toda e qualquer ontologia, o que torna possível a compreensão de ser. Ser-aí se apresenta frente ao requisito de um ser que tenha *em seu ser uma relação de ser com seu ser*. Isto fica bem claro no seguinte posicionamento de Heidegger:

“Ser-aí não é somente um ente que se apresenta entre outros entes (...) A constituição de ser do Ser-aí implica que o Ser-aí tenha em seu ser uma relação de ser com seu ser. E isto significa, por sua vez, que o Ser-aí se compreende em seu ser de alguma maneira e com algum grau de clareza.(...) A compreensão de ser é, ela mesma, uma determinação de ser do Ser-aí. A peculiaridade óptica do Ser-aí consiste no fato do Ser-aí ser ontológico. (HEIDEGGER, 2003, p.22)

Verificamos em seguida, que Ser-aí não é um termo que se abre a interpelação por propriedades quiditativas, pelo contrário, se distingue de todos os entes que são marcados a princípio pela posse de propriedades. Tendo em vista que o projeto de uma ontologia fundamental reconhece a impossibilidade de fixar o homem em uma ontologia regional, Heidegger apenas pode acolher a análise dos modos de ser a partir da categoria<sup>36</sup> da *existência*. “Ser-aí” é expressão de ser, e não uma resposta específica a uma pergunta de caráter quiditativo. Após, foi possível verificar que, para o autor. Ser aí sempre “tem-de-ser” de algum modo específico, sendo sempre um “poder-ser”. Isto não significa, entretanto, que ser-aí possui possibilidades, Heidegger defende que ele é suas possibilidades, na medida em que é abertura constitutiva de possibilidades. “*Não está mais em jogo a possibilidade de um o quê, mas possibilidade de ser*” (REIS, 2014, p. 68).

Verificado que o mesmo se estrutura enquanto uma abertura de possibilidade, o caminho natural foi se perguntar pela própria abertura. “Em que” ou em “relação a que” o ser-aí é abertura? Como resposta, defrontamos-nos com o horizonte da lida, que Heidegger apresenta como *mundo*. Mundo é o horizonte de abertura dos entes, onde ser-aí pode assumir um comportamento em relação aos entes intramundanos, outros seres-aí e a si mesmo. O mesmo não pode ser confundido com um ente específico, tendo em vista ser o próprio horizonte inevitável da abertura. Ser-aí sempre é, então, *ser-no-mundo*.

Esclarecido no texto o que seria mundo, tentamos compreender como se dá a lida com os entes intramundanos que vem ao encontro do ser-aí. Heidegger nos revela

---

<sup>36</sup> O termo categoria se revelará aqui complexo, na medida que a partir deste ponto todo elemento presente na lida do ser se apresenta enquanto existencial e não como categorial.

que esta lida não poderia ser teórica, pois inauguraria um distanciamento privativo inicial que inviabilizaria a própria noção de ser-no-mundo e puro poder-ser. Contudo, sem determinação prévia, esta lida inicial tem que ser fornecida, tanto em sua significância, quanto em seus mobilizadores estruturais, pelo próprio mundo. “O mundo das ocupações práticas com os entes precisa possuir uma estrutura semântica que faça frente à complexidade de diferenciações que estão em jogo em toda e qualquer existência humana” (CASANOVA, 2009, p. 93).

Aquilo que se põe em jogo com os entes intramundanos não é uma relação objetiva, mas sim campos de significados que delimitam nosso comportamento em relação aos entes em questão. Heidegger analisa então que, de início e na maioria das vezes, lidamos com o ente no cotidiano a partir da revelação de um “ser-para”, ou seja, pela sua possibilidade de ocupação a partir de sua *utensiliaridade*. Contudo, este horizonte de abertura tem de ser total, levando o pensador a propor que o ser-no-mundo está inserido em uma *totalidade utensiliar referencial*, que revela não só os entes, mas também o caráter de “feito de”, “por alguém”, e de “algum modo”. A totalidade em sua mostração já revela que o horizonte (mundo) é sempre compartilhado.

Todo este processo nos revela que mundo é marcado por uma *significância*, a qual vem de encontro ao ser-aí em sua abertura, e que funciona como medida fática para a existência do ser-aí. Todos os significados são aqui fornecidos pelo mundo, o que corroborará para o horizonte de sedimentação, como verificaremos mais a frente. Contudo, a lida ocupacional não pode se dar apenas pela significância, tendo em vista que “modos de ser” são dotados de sentido em cada ação. Toda ação possível requisita um “*em-virtude-de*”. Toda ação do ser-aí se articula com um necessário horizonte de antecipação, que é complementado pelos significados. Não utilizamos um carro por sabermos o que significa um carro, mas “em-virtude-de” nossa necessidade de deslocamento, ou um suporte para livros por saber o que é suporte ou livro, mas “em-virtude-de” nossa necessidade de manter o texto visível. Ser-aí projeta *compreensivamente* sentidos para a ação.

Estes sentidos, entretanto, não podem ser debitários de alguma constituição prévia a projeção. Assim sendo, os mesmos precisam ser fornecidos também pelo mundo. A partir daqui verificamos que existimos, de início e na maioria das vezes, com base em uma significância em mobilizadores fornecidos de antemão e relativos a própria abertura constitutiva. Nossa abertura, cotidianamente, marca uma lida *impessoal e derivada* com os entes e com os outros seres-aí. De início poderia parecer

que se falava apenas de uma lida pouco crítica com a existência, contudo, ao lermos a obra de Heidegger ficou claro que, a partir dos elementos que constituem a abertura e tornam a lida possível, este caráter sedimentado se mostra com toda força, sendo presente desde a lida mais simples até a proposta mais rebuscada de lida na tradição. Os elementos que demonstram esta força, e que avaliamos em sequência, foram os existenciais da *compreensão, disposição e discurso*.

Ao examinarmos estes fenômenos, verificamos como a existência se dá, propriamente dita. A *compreensão* é a abertura mesma do espaço de jogo e retém, em uma abertura prévia, as ligações que constituem faticamente o seu mundo. Ao apresentar este fenômeno, Heidegger busca demarcar que a abertura do mundo é anterior a toda compreensão ou interpretação derivada. Em outras palavras, toda lida interpretativa com o mundo, seja ao beber o café ou escrever sua dissertação, é debitária desta abertura prévia que torna possível qualquer possibilidade, e por outro lado restringe as possibilidades a um conjunto faticamente possível. No texto buscamos analisar a diversidade dos projetos hermenêuticos até então e o que foi construído em *Ser e tempo*. O que fica claro é que, na analítica existencial, se revela uma impossibilidade de conquista da transparência hermenêutica através do gesto de melhorar na análise interpretativa, pois é o próprio caráter de ser do ser-aí que o coloca como debitário de uma significatividade derivada.

A *disposição*, por sua vez, é o modo como o ser-aí se descobre a cada vez, em cada abertura. Segundo o autor a disposição cotidianamente se revela nas tonalidades afetivas, as quais serão fundamentais na crise que descrevemos mais a frente. A disposição é o modo como ser-aí encontra-se afinado com o mundo. O modo como estamos afinados com o mundo articula tanto o horizonte da abertura direta, como também evita que se anuncie a estranheza que é própria de um poder-ser marcado apenas pela possibilidade e jogado em um mundo. Heidegger defende que estamos afinados cotidianamente em uma atmosfera dispositiva também mediana e impessoal.

O discurso, por sua vez, é a articulação da compreensibilidade. É o modo como a significância se articula com a abertura. Enquanto jogado, de início e na maioria das vezes, o ser-aí não se encontra em um espaço de indistinção dos entes entre si. O discurso permite que, na lida cotidiana, experimentemos uma abertura de horizonte onde os entes se mostram como os entes que são, em que as ações aparecem como projetos possíveis na sintonia dispositiva com a abertura. Estamos afinados cotidianamente com uma abertura onde as significações repousam sobre redes

referenciais, e através destas os entes intramundanos se mostram. Estamos sempre, em alguma medida articulados com o campo de possibilidades de realização projetado pela compreensão, estabelecendo os limites fáticos do mundo. Heidegger dá o nome de falatório (*gerede*) a este discurso do impessoal. Toda a semântica da existência, de início e na maioria das vezes, se mostra derivada. Isto não significa um discurso vazio ou fraco, mas apenas assevera que o mesmo é fornecido pelo mundo. E mais, existir depende do discurso. A questão do autor passa a ser os modos possíveis de articulação com este discurso.

No **segundo capítulo** discutimos as possibilidades existenciais em suas modalizações de *propriedade e impropriedade*. Neste capítulo, verificamos que ambas as modulações se estruturam em relação ao caráter de *cuidado* relativo a todo ser-aí. *Cuidado* refere-se ao fato do ser-aí precisar necessariamente cuidar de suas possibilidades, pois ele nunca poderá de forma absoluta desconsiderar todo e qualquer modo possível de realização. Ser aí é cuidado na medida em que, enquanto um ente que tem de ser, encontra em cada um dos modos possíveis de ser uma determinação efetiva do poder-ser. Mesmo na lida mais impessoal somos marcados pela responsabilidade com nosso poder-ser, o descuido já é em si um cuidado, na medida em que se realiza enquanto possibilidade. A compreensão abre este espaço no qual o ser-aí é responsável por efetivar o poder-ser que é o seu, mas esta responsabilidade não é marcada por uma evidência, na medida em que, na maioria das vezes, somos *tutelados* pelo discurso do mundo, o que esvazia em certa medida a responsabilidade, criando um solo seguro sobre a estranheza. A esta existência tutelada nos referimos quando falamos de *impropriedade*, quando a totalidade fática desonera o peso da responsabilidade e deixa obscurecido o cuidado que se é. A propriedade, por outro lado, é quando o ser-aí assume o caráter de cuidado que é o seu, rearticulando o discurso do mundo. Mas como isso é possível?

A saída para tal questão foi encontrada na tonalidade afetiva fundamental da *angústia*. Esta tonalidade afetiva provoca uma crise existencial ao romper com uma disposição cotidiana que obscurece a estranheza. Na angústia encontramos uma experiência aonde *nada* mais efetivamente vem ao meu encontro na abertura compreensiva, pois em alguma medida não há o que sustente um campo de compreensibilidade possível. Abre-se aqui espaço para uma experiência bastante diversa do mundo, pois são retirados os sentidos que articulavam a significância, e em consequência a impossibilidade de articular outro sentido revela o nada constitutivo que

se é, tendo em vista sermos sempre apenas a partir da realização de sentidos possíveis. Enquanto na impessoalidade/na decadência, nos defrontamos com uma miríade de possibilidades, na angústia nos defrontamos com o fato de sermos no mundo de modo previamente indeterminado. Esta experiência e seu impacto ficam mais claras nesta passagem:

No ser-aí, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesmo. A angústia arrasta o ser-aí para o ser-livre para... (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O ser-aí como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (HEIDEGGER, 2006, p. 254)

Entregues pela angústia a responsabilidade com o ser que é o nosso, o discurso do mundo fica esvaziado e pede rearticulação. Quebrando o domínio irrestrito do cotidiano, a angústia parece abrir caminho para a reconquista de uma lida hermenêutica mais transparente e para uma existência mais própria. A angústia não apenas revela o cuidado, ela é já um resultado da voz da consciência que se revela como um clamor do próprio cuidado. Este fenômeno por fim nos faz uma requisição: A experiência de plena responsabilidade parece exigir uma **experiência existencial** que em alguma medida localize uma possibilidade, que denote o fim de todas as possibilidades. Passamos a pensar então no **ser-para-a-morte**.

Verificamos ao longo da leitura da obra que a compreensão da finitude é um conquista existencial, se na compreensão sempre abrimos possibilidade para possibilidade, na experiência da morte verificamos a possibilidade da impossibilidade. Ao se tornar ciente do limite da experiência possível, o futuro se revela como horizonte efetivo para o ser-aí, e ao mesmo tempo se revela que nunca se está de maneira estável e segura em um projeto numa possibilidade existencial. O ser-para-a-morte deixa claro a possibilidade do colapso de toda projeção, revelando a não necessidade de qualquer projeto e ao mesmo tempo levando o ser-aí para uma **decisão antecipadora**. Esta decisão, ao mesmo tempo que revela o porvir, para articular o cuidado que se é, revela o ter-sido, ou seja, a inserção do poder-ser na historicidade sedimentada do mundo que é o seu. Assim sendo a decisão antecipadora acaba por revelar uma nova lida possível com a história da ontologia, a partir da revelação do caráter de cuidado com o ser-aí que se é e a rearticulação do discurso do mundo a partir de uma nova medida.

No **terceiro capítulo** empreendemos uma discussão sobre a questão dos conceitos da tradição, perante o projeto de destruição da história da ontologia, já

levando em conta o que foi revelado ao longo dos outros dois capítulos. Ao analisarmos a existência do ser-aí, encontramos uma estrutura de sedimentação, fruto da necessária e imediata relação entre ser-aí e seu mundo. Verificamos que todos os significados e sentidos do mundo são integrados em uma semântica discursiva marcada pela impessoalidade. Ao analisar o modo de rompimento possível com a semântica cotidiana a partir da experiência da angústia e da revelação da finitude pelo ser-para-a-morte, verificamos que toda compreensão de ser estaria condicionada pela temporalidade. A decisão antecipadora abre então espaço, finalmente, para se operar uma destruição da história da ontologia, a partir de uma nova lida com a própria tradição. A partir daqui se mostra possível, efetivamente, perguntar sobre os próprios processos de singularização na história da filosofia, desdobrar os fenômenos originários que permitiram o desenvolvimento das teses filosóficas, e verificar como estas singularizações e fenômenos foram absorvidos e desvincularam-se de seu ponto original no existir cotidiano. Verificamos na obra e com o auxílio de comentadores que a historicidade, para Heidegger, repousa no próprio acontecer do ser-aí.

Assim sendo, o projeto heideggeriano revela não só a sedimentação da significância e a tutela do mundo na impessoalidade, mais também a presença fática da tradição no discurso e o fato de que seus sentidos se perpetuaram. Contudo, ao se tornar tradição, sendo a cotidianidade marcada pela fuga da indeterminação e da responsabilidade com o cuidado que se é, os fenômenos originários que provocaram os conceitos e poderiam provocar um processo diverso, acabam sendo incorporados ao discurso impessoal como dados e simplificados. Na medida em que a tradição se enraíza no cotidiano, ela perde as raízes com a historicidade. Mesmo a mais rigorosa retomada racional destes conceitos em seu sentido original já é apartada do fenômeno original de sua gênese. A retomada dos fenômenos originais passa por uma nova lida. Esta nova lida deve garantir um acesso diverso a tradição, que subtrai o papel de niveladora de conceitos da mesma, reapropriando-se dos conceitos ontológicos fundamentais.

Em alguma medida se revelou um papel curioso para os conceitos. Na mesma medida que são calcificados na tradição, também carregam consigo a possibilidade de rearticulação com os fenômenos e com a existência do ser-aí. Ou seja, estes conceitos permitem uma revitalização dos problemas fundamentais e das experiências existenciais de sua gênese passada. Isto não se dá por uma retomada simples, na medida em que exige os processos de singularização que verificamos até aqui. Estes conceitos abrem não o passado puro, mas experiências existenciais que se estruturam em paralelo com o

que foi desdobrado pela tradição, mas agora com transparência de sua historicidade e se desfazendo da trivialização e simplificação que a cotidianidade tratou de fornecer. Os projetos de uma ontologia fundamental e da destruição se tornam claramente um único na medida em que , ao perguntar sobre a possibilidade mesma da pergunta sobre o ser, se revela um ser marcado por uma indeterminação constitutiva, mas que se encontra tutelado pela semântica fática do mundo, e que só escapa disso na medida que se singulariza. Esta singularização acaba por revelar a decadência dos conceitos na tradição e provocando a busca da devolução da transparência e vitalidade a estes mesmos conceitos herdados.

Reconhecemos, como previsto no projeto, que dentro da obra de Heidegger, , este caráter dos conceitos revelados em *Ser e Tempo* se adequa a proposta das *indicações formais*, mais bem trabalhada pelo autor em outras obras . As *indicações formais* performam um papel interessante, tendo em vista que apresentam conceitos como possibilitadores de experiências existências, mas afirmam que os mesmo só podem efetivar este potencial na medida que seu papel provocador alcança um ser-aí e o leva a uma realização existencial específica. Estas indicações possuem, como apresentado nesta dissertação, um papel de articulação, e não de algo simplesmente dado. Estes conceitos têm, portanto, um potencial enorme, mas podem ser inócuos, dependendo do receptor. Isto não revela apenas o caráter dos próprios conceitos, mas também ausência de qualquer obrigatoriedade de comportamento existencial do ser-aí, que é um puro poder-ser. Verificamos, na sequência, que estas indicações tem um papel *reverso-transformacional*, na medida em que podem provocar processos existenciais diversos, e um papel *proibitivo-referencial* na medida em que revelam a necessidade de retirar os conceitos de sua trivialidade e enxergar seus pressupostos constitutivos, sua historicidade (DAHLSTRON, 1994, p. 775-795).

Contudo, para apurar de modo mais completo esta noção, buscamos a mesma em outras duas obras além de *Ser e tempo. Fenomenologia da vida religiosa* e *Conceitos fundamentais da Metafísica* nos revelaram de modo mais completo a compreensão do autor acerca do papel indicativo formal dos conceitos filosóficos.

No primeiro texto verificamos a busca do autor em diferenciar os conceitos científicos dos conceitos filosóficos. Aqui os conceitos filosóficos são apresentados como dotados de uma peculiaridade, por não se encontrarem marcados por uma ordenação no contexto, possuindo um caráter vago e flutuante. Esta peculiaridade se deve ao fato de que estes conceitos dependem de uma articulação com a **experiência**

**fática da vida.** Para interpelar estes conceitos é necessário, na visão do autor, perguntar pelo sentido de referência da experiência que se pretende descrever. Também nesta obra, Heidegger diferencia *generalização* de *formalização*, defendendo que a primeira estabelece um setor temático delimitado, e a segunda não, exigindo preenchimento.

No segundo texto, o autor apresenta a tese de que todo problema de má- interpretação dos conceitos filosóficos reside no desconhecimento do fato de que **todo conceito filosófico é uma indicação formal**, afirmação que faz categoricamente. Ao longo do texto, o autor aponta para dois possíveis erros de interpretação. O primeiro é tomar os conceitos como algo simplesmente dado, o segundo erro é tomar os conceitos como algo isolado. Em ambos os casos se desconsidera que o conceito só se revela a partir “transformação do ser-aí humano”. Na sequência o autor assinala que há um outro tipo de má interpretação derivado da tentativa de sistematizar os conceitos, na medida que se tenta reestabelecer conexões onde efetivamente se desconhece a ligação fenomênica.

Concluimos, enfim, com duas certezas. A primeira é que as indicações correspondem a uma lida conceitual adequada diante dos limites apresentados na obra *Ser e tempo*, dado que suas descrições pelo autor correspondem a exigência de um programa de destruição da história da ontologia. A segunda é que esta temática não se esgotou aqui, tendo em vista sua vastidão, e o caminho em sequência deve ser discutir em que medida as indicações podem efetivamente se realizar conforme Heidegger descreveu.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Forense universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Tradução de Enio P. Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. Petrópolis. Vozes. 2010.

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

\_\_\_\_\_. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 2 v.

\_\_\_\_\_. *Ser Y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Editorial Trotta, Madrid: 2003.

\_\_\_\_\_. *Ser y tiempo*. 2. ed. Tradução Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1986.

\_\_\_\_\_, Martin. *Platon*: GA 19. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1986.

### 2) Bibliografia secundária :

BRANDON, R. B. *Articulating Reasons: an Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Dasein, the Being That Thematises*. In: *Historical Essays*, Harvard College, 2002.

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis. Vozes. 2009.

\_\_\_\_\_. *Nada a caminho: impessoalidade, nilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro. Forense universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *A linguagem do acontecimento apropriativo*. In: *Revista Natureza Humana*. Volume 4, Fascículo 2, Série 2002, pp. 315-343.

\_\_\_\_\_. *Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's Concept of Truth*. New York: Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications*. The Review of Metaphysics 47 1994. pp.775-795.

\_\_\_\_\_. "Heidegger's Critique of Husserl", in Theodore Kisiel & John van Buren (eds.), Albany: SUNY Press, 1994.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

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

\_\_\_\_\_. *Die Entstehung der Hermeneutik*. GS V. Stuttgart: Teubner, 1995.

\_\_\_\_\_. *El mundo histórico*, 1ª Ed., tr. Eugenio Imaz. : México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

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 a Linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. In: Natureza Humana, ano 7, n.1, pp.129-158, 2005.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger. Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Oposicionalidade*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FINK, E. Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl. In: *Husserl - Cahiers de Royaumont*. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

GAOS, José. *Introducción a el Ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Cidade do México: Fondo de Cultura, 1996.

GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.

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

\_\_\_\_\_. *Ideas relativas a uma fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

\_\_\_\_\_. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

\_\_\_\_\_. *A idéia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

\_\_\_\_\_. *Edmund*. Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad.: Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Phainomenon, 2007. Adaptação para língua portuguesa falada no Brasil M.A.Casanova, Rio de Janeiro, Forense 2012p.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In: Os Pensadores. Trad. Valério Rohden e Udo Valdur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2010.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, University of California Press, 1993.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. In: NUNES, 1994, p. 37-12.

LYOTARD, J.F. *A fenomenologia*. Trad. de Mary Amazonas Leite de Barros, São Paulo, Difusão Européia do livro (Coleção saber atual), 1967.

REIS, R. R. A Ontologia Hermenêutica de Ser e Tempo. In: *Filosofia Hermenêutica*. REIS, R. R.; ROCHA, R. P. (org.). 1. ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2000, V. 1, p. 134-150.

\_\_\_\_\_. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. In: *Natureza Humana* 2(2): 273-300, 2000.

\_\_\_\_\_. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. In: *Veritas*, vol. 46, n. 4, p. 607-620, Porto Alegre, dez. 2001.

\_\_\_\_\_. O conceito de natureza na fenomenologia hermenêutica. *Ciência & Ambiente*, Santa Maria, n. 28, p. 93-106, jan./jun. 2004.

\_\_\_\_\_. *Heidegger: origem e finitude do tempo*. In: Revista Dois Pontos, Curitiba, v.1, n.1, p.99-127, 2004.

\_\_\_\_\_. Observações sobre o papel da linguagem na fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo. *Problemata*, João Pessoa, ano 1, n. 1, PPGF-UFPB, p. 25-45, 1998.

\_\_\_\_\_. Nota sobre a Origem da Negação. *O Que nos Faz Pensar*, v. 23, p. 135-144, 2008.

\_\_\_\_\_. O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLII, n. 104, p. 113-129, 2001.

\_\_\_\_\_. *Aspectos da modalidade: A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita.

\_\_\_\_\_. A Ontologia Hermenêutica de 'Ser e Tempo' de Martin Heidegger. In: *Filosofia Hermenêutica*. REIS, Robson Ramos e ROCHA, Ronai Pires (Orgs.). Santa Maria: EDUFMS, 2000.

\_\_\_\_\_. Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos. *Revista Integração - Ensino Pesquisa Extensão*, ano X, n. 37, 2004.

Schleiermacher, F. D. E. *Hermenêutica e crítica*. com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem – I (A. Ruedell, trad.; P. R. Schneider, rev.). Ijuí (RS): Unijuí. 2005.

STEIN, E. Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico. In: *Natureza Humana*, ano 6, n.2, pp.289-304, 2004.

\_\_\_\_\_. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005.

STREETER, Ryan. Heidegger's Formal Indication: a Question of Method in Being and Time. *Man and World*, 30. 1997. p. 413-430.