



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gabriel Lago de Sousa Barroso

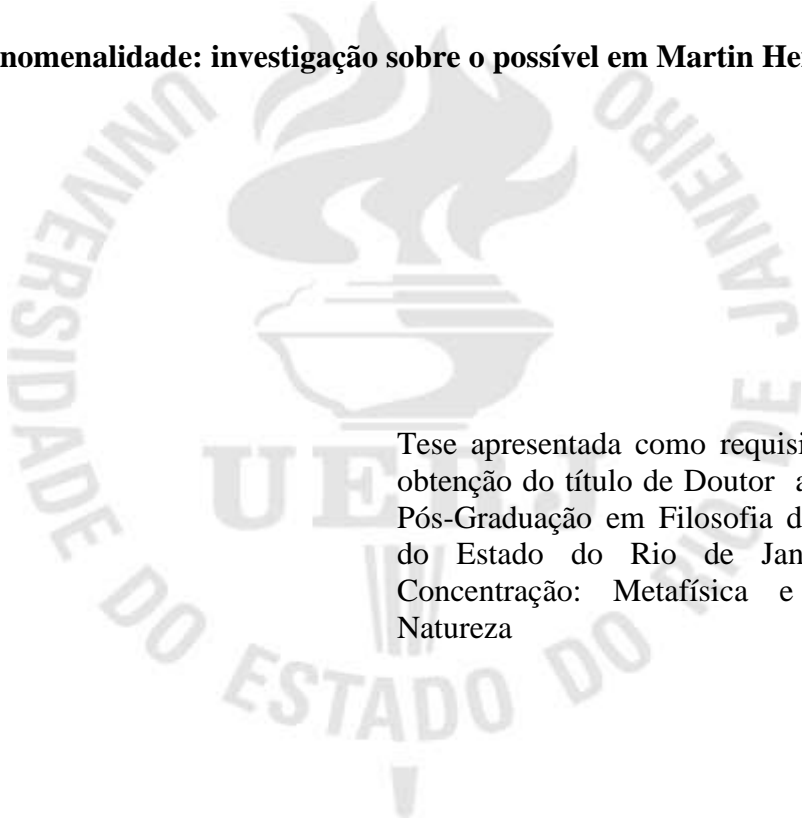
Ser e Fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger

Rio de Janeiro

2020

Gabriel Lago de Sousa Barroso

Ser e Fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro Area de Concentração: Metafísica e Filosofia da Natureza

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Casanova

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

B277 Barroso, Gabriel Lago de Sousa.
Ser e Fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger /
Gabriel Lago de Sousa Barroso. – 2020.
389 f.

Orientador: Marco Antonio Casanova.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Fenomenologia.– Teses. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Teses. 3.
Husserl, Edmund, 1859-1938 – Teses. I. Casanova, Marco Antonio. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

es

CDU 1(43)

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

Assinatura

Data

Gabriel Lago de Sousa Barroso

Ser e Fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Metafísica e Filosofia da Natureza

Aprovada em 29 de junho de 2020.

Banca Examinadora:

Marco Antonio dos Santos Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia – Uerj

Sandro Márcio Moura de Sena
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Róbson Ramos dos Reis
Universidade Federal de Santa Maria - UFSM

Edgar de Brito Lyra Neto
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior
Instituto de Filosofia – Uerj

Rio de Janeiro

2020

DEDICATÓRIA

A Daniel Paiva
(*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é o resultado da minha pesquisa de doutorado, levada a cabo na Universidade do Estado do Rio de Janeiro e na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Devo meu reconhecimento às pessoas e às instituições que estiveram ao meu lado ao longo desse percurso e que contribuíram para o nascimento dessa pesquisa.

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, Prof. Marco Antonio Casanova. Devo a ele o aprendizado de que a tarefa da filosofia não se restringe à análise formal de argumentos, mas que exige também o incessante movimento de "ir às coisas mesmas". Há mais de cinco anos, desde os cursos sobre *Ser e Tempo* em Belo Horizonte, o diálogo e o acompanhamento constantes foram decisivos para a minha formação filosófica. Ao Prof. Günter Figal, que me recebeu durante a minha estadia de pesquisa na Alemanha. Durante esse período, tive a oportunidade única de me aprofundar na tradição fenomenológica com um de seus grandes expoentes atuais. Agradeço também aos professores que iluminaram meu caminho no período do doutorado: Alexandre Cabral, Antonio Saturnino Braga, Carolina Araújo, Fabiano Lemos, Fausto Fraiso, Luiz Carlos Pereira, Marcos André Gleizer, Noéli Ramme (*in memoriam*), Philipp Schwab, Ricardo Barbosa e Tito Marques Palmeiro. Aos professores Edgar de Brito Lyra Neto, Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior, Róbson Ramos dos Reis, Sandro Márcio Moura de Sena pela leitura atenta do trabalho e pelo excepcional diálogo durante a seção de defesa desta tese.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) (Código de Financiamento 001) e do Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). Agradeço a estas duas instituições por terem financiado meus estudos no doutorado e, assim, permitido minha dedicação integral à pesquisa.

Sou grato também aos amigos e aos colegas que, no Brasil e na Alemanha, proporcionaram o diálogo que se encontra na essência da filosofia: Benjamin Schuppert, Christiane Costa, Claudio Medeiros, David Salim, Deborah Guimarães, João Paulo Medeiros Araújo, Lucas Salgado, Luiz Philipe de Caux, Marcelo Giacomini, Margherita Lecis, Maria Clara Santos, Martijn Visser, Mattia Tritarelli, Niccolò Parise, Pablo Leurquin, Paulo César de Oliveira, Rafael Saldanha, Rafael Tavares, Raoni Bielschovsky, Thiago Simim.

Aos alunos de graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que, ao me acompanharem com a necessária persistência na difícil tarefa da compreensão filosófica, deram sentido a essa pesquisa.

Agradeço também aos meus amigos de Belo Horizonte e do Rio de Janeiro, principalmente a André Papini, Bianca Caldas, Carlos Eduardo Cruz, Fábio Moraes, Gabriel Lodi, Julia Candido, Rodolfo Belém, Pedro Jansen, Pedro Martini e Pedro Villas Boas. Em especial, a Bernardo Santos, amigo com quem tive a alegria do convívio diário nos meus primeiros anos no Rio de Janeiro. A Karina Marzano, pelo seu amor e sua alegria, que tornaram mais leve o período final da minha pesquisa. Por fim, agradeço aos meus pais, Carlos e Mônica. Devo a eles o amor e a educação para a liberdade, que possibilitaram meu caminho na filosofia.

Dedico esse trabalho ao grande amigo Daniel Paiva, com quem tive o privilégio de passar algumas das melhores horas da minha vida – horas essas que agora me fazem falta.

Porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história.

*Maurice Merleau-Ponty,
Fenomenologia da Percepção*

RESUMO

BARROSO, G. L. S. *Ser e Fenomenalidade*: Investigação sobre o possível em Martin Heidegger. 2020. 389 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Esta tese investiga a relação entre fenomenalidade e possibilidade no pensamento de Martin Heidegger. Ela busca mostrar que essa relação deve ser compreendida enquanto uma questão fundamental da fenomenologia, que alcança sua clareza no pensamento heideggeriano. Em termos formais, fenomenalidade designa aquilo que constitui um fenômeno enquanto fenômeno. Se o movimento fenomenológico se caracteriza pela análise intencional dos fenômenos, isto é, pelo esclarecimento da correlação em que se dá a manifestação de algo como algo, a questão da fenomenalidade tem em vista explicitar as condições que determinam a estrutura da manifestação enquanto tal. Ao longo do trabalho, mostramos que a questão do ser ganha seu sentido enquanto é interpretada à luz desse problema. Nossa tese é a de que a ontologia fundamental, formulada por Heidegger em *Ser e Tempo*, tem em vista fornecer uma fundação existencial da fenomenalidade, na qual o ser-aí humano não é investigado com vistas à exposição de uma antropologia (uma ontologia regional), e sim como o lugar de manifestação dos entes em geral ou como o lugar do transcendental. Essa fundação da fenomenalidade é estruturada segundo um conceito original de possibilidade existencial, que distingue a própria constituição ontológica do ser-aí enquanto um ente marcado pelo caráter de poder-ser. No primeiro capítulo do trabalho, apresentamos uma interpretação sistemática das primeiras preleções de Freiburg (1919-1923), onde Heidegger formula sua compreensão da fenomenologia, busca esclarecer a vida fática enquanto estrutura primordial da experiência e determina o caráter da vida enquanto possibilidade. O tema do segundo capítulo é a interpretação da questão do ser à luz da fenomenologia. Partindo da análise do que Heidegger chama de uma crítica imanente à fenomenologia, buscamos mostrar como a ontologia fundamental deve ser compreendida como um esclarecimento do transcendental em termos existenciais e em que medida, a partir disso, o ser-aí humano passa a ter uma relação com a essência da manifestação em geral. No terceiro capítulo, aprofundamos essa análise, esclarecendo o sentido existencial de possibilidade e os conceitos de compreensão e projeto. Por fim, consideramos no quarto capítulo a relação entre mundo e possibilidade, mostrando como a fenomenologia heideggeriana formula uma noção ontológica de contexto, noção essa que constitui a possibilidade da experiência e implica uma transformação radical da subjetividade do sujeito.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontologia. Transcendental. Possibilidade. Heidegger. Husserl.

ABSTRACT

BARROSO, G. L. S. *Being and Phenomenality: A study on the concept of possibility in Martin Heidegger*. 2020. 389 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This thesis investigates the relation between phenomenality and possibility in Martin Heidegger's thought. It seeks to show that this relationship must be understood as a fundamental question of phenomenology, one that reaches its clarity in Heidegger's philosophy. In formal terms, phenomenality designates what constitutes a phenomenon as a phenomenon. If the phenomenological movement is characterized by the intentional analysis of phenomena, that is, by the clarification of the correlation that distinguishes the way in which something manifests as something, the question of phenomenality aims to explain the conditions that determine the structure of the manifestation as such. Throughout the work, I show that the question of being has its proper meaning in light of this problem. Our thesis is that Fundamental Ontology, as exposed by Heidegger in *Being and Time*, seeks to provide an existential foundation of phenomenality, in which the human *Dasein* is not investigated according to an anthropological perspective (as a regional ontology), but rather as the place of manifestation of entities in general or as the place of the transcendental. The foundation of phenomenality is structured according to an original concept of existential possibility, which corresponds to the very ontological constitution of *Dasein* as an entity characterized by ability-to-be (*Seinkönnen*). In the first chapter of the work, I present a systematic interpretation of the Freiburg lectures (1919-1923), where Heidegger formulates his understanding of phenomenology, clarifies the factual life as the primordial structure of experience and determines the character of life as possibility. The theme of the second chapter is the interpretation of the question of being in light of phenomenology. Based on the analysis of what Heidegger calls an immanent critique of phenomenology, I argue that Fundamental Ontology should be understood as an explanation of the transcendental in existential terms and, according to that, I show how human *Dasein* assumes a relation with the essence of the manifestation in general. In the third chapter, I deepen this analysis, clarifying the existential sense of possibility and the concepts of understanding and projection. Finally, in the fourth chapter, I consider the relationship between world and possibility, showing how Heidegger's phenomenology formulates an ontological notion of context, which constitutes the conditions of possibility of experience and implies a radical transformation of subjectivity.

Keywords: Phenomenology. Ontology. Transcendental. Possibility. Heidegger. Husserl.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AA VI	<i>Metaphysik der Sitten</i> (Kant, <i>Metafísica dos costumes</i>)
EU	<i>Erfahrung und Urteil</i> (Husserl, <i>Experiência e juízo</i>)
FS	<i>Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?</i> (Kant, <i>Quais são os progressos reais da metafísica na Alemanha desde a época de Leibniz e Wolff?</i>)
GA	<i>Gesamtausgabe</i> (Obra completa de Heidegger)
HUA	<i>Husserliana</i> (Obra completa de Husserl)
KvV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (Kant, <i>Crítica da razão pura</i>)
Met.	<i>Metafísica</i> (Aristóteles)
Princ.	<i>Les Principes de la philosophie</i> (Descartes, <i>Os princípios da filosofia</i>)
SZ	<i>Sein und Zeit</i> (Heidegger, <i>Ser e Tempo</i>)
ZK	<i>Zollikoner Seminare</i> (Heidegger, <i>Seminários de Zollikon</i>)

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: FENOMENALIDADE E POSSIBILIDADE	11
1	A POSSIBILIDADE DA VIDA	30
1.1	Luta com o paradoxo	31
1.2	Ciência da origem	39
1.3	Fenômeno, intencionalidade e sentido	57
1.3.1	<u>Fenômeno como autorrelação</u>	58
1.3.2	<u>Fenômeno como totalidade de sentido</u>	65
1.4	Vida como possibilidade fática	81
1.4.1	<u>O significado da vida fática</u>	81
1.4.2	<u>Ontologia e facticidade</u>	92
1.5	O movimento da vida	107
2	A FUNDAÇÃO EXISTENCIAL DA FENOMENALIDADE	127
2.1	Introdução: A possibilidade do ser-aí	128
2.2	A questão do ser como crítica imanente	143
2.3	Três descobertas da fenomenologia	150
2.4	Fenomenalidade e existência	171
2.5	Fenomenalidade, gênese e história	195
3	PODER-SER E FENOMENALIDADE	215
3.1	Introdução: A fenomenalidade do aí	215
3.2	Ser um possível	223
3.3	Compreensão e projeção	245
3.4	Poder-ser como apercepção existencial	253
4	MUNDO E POSSIBILIDADE	274
4.1	Introdução: Intencionalidade e contexto	274
4.2	Comportamento ôntico e contexto ontológico	275
4.3	Mundo como <i>medium</i> de relações ontológicas	297
4.4	A facticidade do mundo como limite	310
4.5	O movimento da fenomenalidade imprópria	329
4.6	O sentido da interpretação	353
	CONCLUSÃO: O LIMITE DO POSSÍVEL E A TRANSFORMAÇÃO DA FENOMENALIDADE	371
	REFERÊNCIAS	377
	APÊNDICE – Obras de Heidegger	386

INTRODUÇÃO: FENOMENALIDADE E POSSIBILIDADE

Ao situar a tarefa da filosofia na investigação das "coisas mesmas", a fenomenologia é conduzida por uma necessidade interna à tematização da fenomenalidade dos fenômenos, isto é, a não se deter simplesmente na análise intencional da coisa nos diversos modos de sua dação, mas a se voltar para a investigação da estrutura fundamental que se encontra à base da própria dação dos fenômenos: *ela faz da origem enquanto tal a questão fundamental da filosofia*. A presente investigação tem como tema central esse movimento que conduz dos fenômenos à fenomenalidade, da experiência fenomenal às suas condições. Para isso, ela toma como base a interpretação da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, onde essa questão atinge uma clareza e uma autoconsciência privilegiadas no interior da filosofia. A seguir, queremos formular em linhas gerais esse problema em seu significado e em sua relevância, assim como apresentar uma visão prévia do modo como Heidegger abre uma via original nessa questão, via essa que é decisiva para a própria compreensão da fenomenologia.

A noção de fenomenalidade não é explicitamente utilizada por Heidegger em sua obra. No entanto, ao fazermos uso dessa expressão, não temos em vista a introdução de um elemento estranho ao seu pensamento, mas sim a consideração deste à luz de um *problema fundamental da fenomenologia*. Em outros termos, isso significa que a presente investigação tem em vista uma interpretação da filosofia de Heidegger "no espírito da fenomenologia". A princípio, não há nenhuma dificuldade em reconhecer a legitimidade dessa perspectiva de interpretação. Sabe-se que, a despeito da antiga querela acerca da divisão entre o Heidegger de *Ser e tempo* e o Heidegger tardio¹, sua autocompreensão permaneceu sempre atrelada em alguma medida à fenomenologia, embora o sentido dessa filiação seja em si mesmo um problema para a interpretação de seu pensamento. Compreender essa filiação pressupõe certa clareza acerca do próprio *estatuto* da fenomenologia enquanto uma filosofia específica, estatuto esse que foi formulado por Heidegger na retrospectiva tardia de seu percurso filosófico, intitulada *Meu caminho na fenomenologia*:

O tempo da filosofia fenomenológica parece ter ficado para trás. A fenomenologia já é considerada como algo passado, que somente ainda é listado historicamente ao lado de outras correntes da filosofia. A fenomenologia não é, naquilo que lhe é mais próprio, uma corrente (Richtung) filosófica entre outras. Ela é a possibilidade do pensamento, que se transforma com os tempos e que somente por meio disso

¹ A distinção entre Heidegger I e Heidegger II foi introduzida por William Richardson (2003). Recentemente, diversos estudos buscaram mostrar como Heidegger permanece ligado à fenomenologia também em seu pensamento tardio. Cf., por exemplo, o excelente livro de Olivier Cosmus (2001) e o artigo de Alexander Schnell (2016).

permanece como possibilidade de corresponder à pretensão do que há para ser pensado (GA 14, p. 101).

O ponto central dessa observação reside na afirmação – constantemente reiterada por Heidegger² –, segundo a qual a fenomenologia não é uma corrente filosófica entre outras, mas sim o esclarecimento da própria possibilidade do pensamento. Essa diferenciação sugere que o elemento característico da fenomenologia não consiste em um corpo de teses acerca de um problema filosófico específico, ou na visão de um autor a se expressar em seu sistema filosófico, mas sim em um *modo* determinado do exercício filosófico, um modo compartilhado por todo aquele que se veja ligado à fenomenologia e a partir do qual a própria constituição dos problemas filosóficos sofre uma transformação decisiva. Como Maurice Merleau-Ponty afirmará ao se perguntar sobre o conceito de fenomenologia, esta "se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica" (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 2). Por um lado, a afirmação de que a fenomenologia consiste na própria possibilidade do pensamento permite introduzir uma compreensão relativamente aberta de seu conceito. Se a consideramos como um modo do exercício filosófico, como uma via específica da realização da filosofia que tem em vista a renovação radical da tradição filosófica, então abrimos, com isso, o espaço para uma apropriação da fenomenologia enquanto uma forma *viva* de pensamento, para além dos encurtamentos causados pela sua divisão em um corpo de autores e, em razão disso, do seu enquadramento na letra morta da "história da filosofia". Por outro lado, lidar com a fenomenologia em termos tão abertos tende a torná-la um amálgama de pensadores muito distintos entre si, o que leva justificadamente a duas questões: a primeira, acerca do que há, afinal, de comum entre eles a ponto de justificar sua pertença a algo assim como um *movimento* fenomenológico; a segunda, sobre qual a diferença específica de cada um deles, isto é, sobre qual é a sua contribuição para a relevância filosófica da fenomenologia. De fato, a afirmação heideggeriana de que a fenomenologia não é uma corrente, mas sim a possibilidade do pensamento é, no mínimo, vaga. Se essa afirmação quiser ser dotada de alguma concretude, ela exige o esclarecimento acerca do *caráter* dessa possibilidade e do que distingue um tal modo de exercício filosófico. Ao tomarmos a fenomenalidade como um problema fundamental da fenomenologia, assumindo-a como fio condutor para a análise do pensamento heideggeriano, buscamos fazer jus a um caminho que se oriente entre esses dois termos, isto é, que tanto considere o pensamento heideggeriano nos marcos do movimento fenomenológico, mas que

² Por exemplo, em *Ser e tempo* (SZ, p. 38) e na preleção de 1925, intitulada *Prolegômenos para a história do conceito de tempo* (GA 20, p. 184).

reconheça a ele uma dimensão própria de questionamento, a qual representa uma contribuição essencial para o esclarecimento da fenomenologia enquanto possibilidade do pensamento.

Pode parecer estranho associar o pensamento heideggeriano à noção de fenomenalidade, quando a obra desse pensador é amplamente identificada com a célebre questão acerca do sentido de ser. No entanto, não há uma distinção essencial entre ser e fenomenalidade, uma vez que a questão sobre o sentido de ser só se apresenta de maneira clara com base no problema da fenomenalidade. Como teremos a oportunidade de acompanhar ao longo do presente estudo, essa questão cardinal da filosofia não é plenamente esclarecida em seu significado na mera relação de continuidade com aquilo que a tradição filosófica entendeu como ontologia ou, segundo a formulação canônica na *Metafísica* aristotélica, como a investigação da *ousía*. Embora Heidegger formule seu programa filosófico em uma constante confrontação com a tradição, a capacidade revolucionária de tal programa reside, antes, na convergência entre ontologia e fenomenologia. Sob essa perspectiva, a questão do ser não é o resultado da introdução de um elemento exógeno na fenomenologia, mas sim a consequência da radicalização do próprio programa fenomenológico, que irrompe pela primeira vez na obra de Edmund Husserl. De fato, o diálogo entre Heidegger e Husserl – isto é, a confrontação entre os dois "pais fundadores da fenomenologia" – não é simplesmente um diálogo ocasional para a determinação do percurso heideggeriano, mas sim uma confrontação que, a despeito de padecer em seus termos de certa obscuridade e de vários encurtamentos compreensivos da parte de ambos, será *sempre* essencial e necessária para fornecer uma compreensão da própria questão do ser, uma vez que a relação com a fenomenologia fornece os elementos decisivos para o próprio *modo* como a filosofia é levada a cabo por Heidegger. Se é indiscutível que a relação com a história da filosofia tem uma função produtiva no pensamento heideggeriano, sendo inquestionavelmente importante o debate com autores como Aristóteles, Kant e Nietzsche, é somente a partir do tipo de filosofia inaugurado por Husserl que o princípio de relação com a tradição ganha seu sentido. Dessa forma, a relação com a fenomenologia (e, principalmente, com a fenomenologia husserliana), que será constantemente tratada em nosso trabalho, não é fruto da preferência arbitrária por um diálogo entre outros, mas se funda na necessidade de esclarecer a maneira e o estilo de filosofia que são elaborados e aprofundados por Heidegger, tomando seu pensamento menos do ponto de vista de seus resultados, e mais do movimento vivo de sua própria formulação. Se nosso interesse reside primordialmente no potencial da fenomenologia enquanto possibilidade do pensamento (e não apenas na análise imanente dos pensamentos de um autor), então a compreensão de Heidegger à luz da fenomenologia encontra-se justificada pela necessidade de esclarecer em que consiste essa mesma

possibilidade, para além da mera constatação da forma fixa que ela assume enquanto uma filosofia acabada.

Formalmente, a noção de fenomenalidade diz respeito ao que constitui um fenômeno enquanto fenômeno. A fenomenalidade consiste na estrutura fundamental da manifestação de algo, estrutura essa que condiciona e possibilita a manifestação de algo como algo.³ Formulado nesses termos, o problema da fenomenalidade se refere, portanto, à essência da manifestação. Sem dúvida, o mérito da fenomenologia foi fazer da manifestação ou do fenômeno⁴ o campo de trabalho da filosofia. Com isso, ela contribuiu para dissolução de uma série de oposições operantes na tradição filosófica até então, suspendeu a hipótese de uma coisa em si independente e buscou oferecer o caminho para um outro início da filosofia. Essas transformações dependem, antes de tudo, do conceito fenomenológico de *fenômeno*, da *correlatividade* que lhe é característica e da elaboração da ideia de filosofia como esclarecimento da dimensão de *sentido* que é inerente às configurações intencionais em seu caráter correlativo. Em uma célebre passagem da preleção *A ideia da fenomenologia*, Husserl afirma que o característico do conceito de fenômeno reside no fato de ele ser constituído por um duplo aspecto: "*Phainómenon* significa propriamente aquilo que se manifesta (*das Erscheinende*) e, todavia, é também utilizado para o manifestar mesmo (*das Erscheinen selbst*), [isto é, para] o fenômeno subjetivo (se for permitida essa expressão grosseira que leva a mal-entendidos psicologistas)" (HUA II, p. 14). Segundo essa definição bastante sintética, o

³ Apesar de o problema em jogo na fenomenalidade ser mais antigo, o termo aparece pela primeira vez com rigor terminológico na obra de Eugen Fink, mais precisamente em seu questionamento sobre os pressupostos da análise intencional que caracteriza a fenomenologia de Edmund Husserl. Em um ensaio do ano de 1951 intitulado *A análise intencional e o problema do pensamento especulativo*, Fink afirma: "Pois a 'coisa mesma', enquanto tema do método fenomenológico, não é o ente, tal como ele é em si, mas sim o ente que é essencialmente *objeto* (*Gegenstand*), isto é, ente para nós. Como o puro ser de um ente se relaciona com o ser-objeto desse ente? – essa questão é expressamente rejeitada como um problema falsamente colocado. Contudo, ele é, em verdade, o problema mais cardinal, problema esse de que a fenomenologia de Husserl passa ao largo, porque ela recua frente ao pensamento especulativo. Ela simplesmente decreta que o ente é idêntico ao 'fenômeno', idêntico ao ente que se mostra e que se apresenta. Uma coisa em si, que se subtrai por princípio à aparição, não teria sentido, seria um não-conceito vazio. Expresso em uma fórmula compacta, a argumentação é a seguinte: o que, enquanto fenômeno, não pode ser evidenciado, não pode ser em geral. Contudo, a fenomenalidade dos fenômenos jamais é, ela mesma, uma *dação fenomenal* (*eine phänomenale Gegebenheit*). Ela é sempre e necessariamente um tema da determinação especulativa. O fato de que somente o que é passível de ser evidenciado 'seja', de que ele preencha o âmbito pleno e válido do conceito do que 'é', não pode, por sua vez, ser demonstrado pela evidenciação. O aparecer do ente não é algo que apareça ele mesmo" (FINK, 1976, p. 147-148) [grifos meus, G. B.]. Embora o problema da fenomenalidade seja declinado por Fink na necessidade da introdução de um pensamento especulativo na fenomenologia (o que não é o caso em Heidegger), trata-se, em ambos os casos, da questão sobre a *fundação* do intencional ou sobre as bases que possibilitam a determinação intencional da experiência.

⁴ Optamos por traduzir ao longo do trabalho o termo alemão "*Erscheinung*" por "manifestação". A rigor, a tradução desse termo técnico da fenomenologia por "aparição" seria mais correta, mas o termo não guarda em português uma associação direta com "fenômeno", tal como em alemão. A tradução por "manifestação" permite essa associação, que é central para a fenomenologia. Seguimos, com isso, a tendência de tradução desse termo nas línguas latinas, tal como Michel Henry em sua obra capital *L'Essence de la manifestation*.

fenômeno em sentido fenomenológico não é simplesmente um evento objetivo que ocorre no espaço-tempo, tal como assumimos ao falarmos de um fenômeno natural, mas tampouco o perspectivismo construtivista que considera o que se manifesta como sendo o que é a cada vez o caso para cada um. Antes, pertence à estrutura dos fenômenos que eles sejam sempre a manifestação *de* algo e, ao mesmo tempo, a manifestação "*para* alguém". Em outros termos, é característico do fenômeno um aspecto dativo, isto é, a necessária *referência* do que se manifesta àquele que experimenta uma tal manifestação. Com essa breve indicação da dupla dimensão envolvida no conceito de fenômeno, Husserl anuncia um *tópos* central de seu pensamento, o qual será explorado em diversas direções na história da fenomenologia. Esse *tópos* é apresentado no primeiro volume de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* sob o título canônico de intencionalidade. Mais tarde, na última obra publicada por Husserl e intitulada *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, essa mesma estrutura é denominada o "*a priori* universal da correlação" (HUA VI, p. 161).

A intencionalidade é, segundo a formulação de *Ideias I*, "o título do problema que abrange toda a fenomenologia". De modo geral, ela exprime "uma propriedade fundamental da consciência, [e] todos os problemas fenomenológicos (...) organizam-se nela" (HUA III/1, p. 337). Em termos formais, essa propriedade designa o elemento correlacional que distingue o conceito husserliano de consciência: consciência é a cada vez consciência de..., isto é, a dinâmica da consciência se apresenta como um fluxo de vivências intencionais, cuja performance no modo da atualidade consiste em uma ligação essencial entre ato e correlato – por exemplo, o perceber e o percebido, o imaginar e o imaginado, o valorar e o valorado e assim por diante. Embora o uso do termo "consciência" ou "subjetividade" possa induzir em erro, levando-nos a considerar exclusivamente a consciência em sua oposição ao mundo e aos objetos de sua experiência, o elemento central da determinação do intencional reside, antes, no primado da própria correlação sobre os *relata*. Assim, não se trata de uma distinção de princípio entre dois reinos essencialmente separados e que entram de alguma maneira em contato, seja pela afecção da consciência por uma instância externa, seja por sua transcendência com vistas ao mundo exterior. Ao contrário, a fórmula "consciência é a cada vez consciência de..." consiste justamente na superação das cisões entre interior e exterior, mental e real, intelecto e coisa, eu e não-eu etc., cisões essas que correspondem a premissas ontológicas não clarificadas e que, em razão disso, jamais podem servir de ponto de partida para a investigação filosófica.

Evidentemente, temos com isso apenas uma determinação negativa do tipo de problema que a fenomenologia busca dissolver através da sua explicitação do fenômeno enquanto uma

estrutura correlativa. Positivamente, a correlatividade da estrutura intencional determina o conceito fenomenológico de experiência, de tal forma que a análise dessa estrutura em suas distintas concreções corresponde ao próprio campo de investigação no qual os fenômenos são esclarecidos em seu sentido. Abstraindo das complexas distinções da fenomenologia husserliana em *Ideias I* e em *A crise das ciências europeias*, podemos nos concentrar aqui em um ponto em comum, central para a formulação do nosso problema. A fenomenologia não é uma filosofia que possui como ponto de partida a instituição de axiomas e primeiros princípios, que servem, por sua vez, de ponto arquimediano para a dedução de enunciados em uma argumentação formal. Ela não opera com vistas à formulação de um sistema fechado e coerente de enunciados, mas é, ao contrário, elaborada de acordo com o próprio trabalho fenomenológico a partir das "coisas mesmas". Concretamente, esse trabalho a partir das "coisas mesmas" corresponde à investigação interpretativo-descritiva que traz à luz determinadas estruturas típicas da experiência em seu caráter correlacional. A possibilidade de uma transformação radical no modo como problemas filosóficos foram tradicionalmente colocados reside precisamente no fato de a fenomenologia tomar a análise do campo intencional como o único critério de legitimação para os enunciados filosóficos.

Uma lúcida passagem de László Tengelyi (2007, p. 348) recupera esse intuito original da fenomenologia. Segundo ele, a fenomenologia deve ser caracterizada como a "expressão pensante da experiência", colocando-se, em razão disso, em oposição à antiga metafísica. A noção de expressão tem em vista o fato de que a fenomenologia *explicita, articula* as estruturas implícitas na experiência pré-filosófica, tomando-a como sua base de investigação. Nestes termos, ela é fenomenologia *da experiência*:

Em geral, a fenomenologia não concebe o mundo nem como uma totalidade de coisas, nem como uma totalidade de fatos. Antes, ela busca descrever e apreender conceitualmente a realidade efetiva no modo como esta emerge a partir da experiência. Com isso, ela se abstém de instituir um sistema geral do saber objetivamente válido. Enquanto fenomenologia da experiência, ela tampouco se dirige a uma observação interna das vivências de um eu subjetivo. Ao contrário, ela coloca para si mesma a tarefa de, tomando como ponto de partida o vivido, penetrar em um acontecimento da experiência que antecede a oposição entre sujeito e objeto (TENGYI, 2007, p. 348).

Embora a questão sobre o sentido de ser desloque as preocupações da fenomenologia para um outro registro, ela não é estranha ao programa de pesquisa de uma fenomenologia da experiência⁵. Também a questão acerca do sentido de ser é primordialmente dirigida ao

⁵ Isso pressupõe, como veremos, uma ampliação do conceito de experiência, que já se anuncia na crítica da Husserl aos preconceitos do empirismo (HUA III/1, p. 61).

esclarecimento da experiência ou, em termos fenomenológicos, ao modo como as coisas se manifestam. Por um lado, a descoberta da correlação intencional por Husserl abre o espaço para aquilo que ele compreendeu como a pesquisa de constituição (*Konstitutionsforschung*), isto é, a pesquisa que abarca o esclarecimento dos distintos modos em que a experiência e seus respectivos correlatos intencionais se manifestam. Por outro, a fenomenologia ergue igualmente a pretensão de esclarecer o "acontecimento da experiência" a que Tengelyi faz referência. Em outros termos: abre-se à análise fenomenológica o espaço para a investigação não simplesmente da coisa nos diversos modos de sua manifestação, mas, para além disso, a necessidade de se investigar o *próprio modo de manifestação*.⁶ Isso significa que, embora a fenomenologia inaugure uma nova maneira de filosofar, baseada em uma clarificação das estruturas implícitas da experiência intencional, ela se confronta, ao mesmo tempo, com a necessidade de esclarecer a *base* que torna possível essa mesma experiência. A tentativa de explicitar o "acontecimento da experiência", a passagem da pesquisa sobre a constituição da coisa nos seus distintos modos de manifestação para a investigação da própria dimensão de manifestação, em suma, o movimento que leva a fenomenologia dos fenômenos ao problema da *fundação da fenomenalidade* é justamente a questão que orienta a presente investigação.

Dessa forma, a *primeira tese* em jogo neste trabalho diz respeito à determinação da própria questão que dirige o pensamento heideggeriano. *Essa questão, assim buscaremos mostrar, consiste precisamente naquela acerca da fenomenalidade dos fenômenos, isto é, na pergunta sobre a estrutura que se encontra à base de todo comportamento intencional em seu caráter correlativo*. Se é verdade que, como veremos, a transformação da fenomenologia empreendida por Heidegger pode ser compreendida de início como uma crítica imanente à contradição interna da fenomenologia entre sua pretensão de deixar-se guiar "pelas coisas mesmas" e sua determinação por uma ideia tradicional de filosofia que contradiz sua própria máxima⁷, é ao mesmo tempo verdade que a radicalização do programa fenomenológico é uma

⁶ Em um artigo intitulado *Heidegger e o princípio da fenomenologia*, Klaus Held formulou o problema em termos similares. De acordo com ele, em Heidegger "a análise fenomenológica dos 'objetos-no-modo-de-sua-manifestação' vai além de si para a análise do 'modo de manifestação', isto é, em última instância: para a dimensão de manifestação [do] 'mundo'" (HELD, 1989, p. 118). A presente investigação formula seu problema em termos similares, isto é, tomando como ponto central do questionamento heideggeriano a distinção entre fenômenos e fenomenalidade. Entretanto, ao contrário de Held, que assume em seu texto uma direção explicitamente cosmológica na determinação da dimensão de manifestação como o mundo, seguindo, assim, a direção apontada por Eugen Fink, será nosso objetivo mostrar que Heidegger determina essa dimensão de manifestação a partir de uma fundação *existencial* da fenomenalidade, isto é, da analítica do ser-*aí*, que abarca em si não somente a interpretação ontológica do mundo, mas também do caráter existencial de possibilidade do ser-*aí*, dando, com isso, um outro rumo à questão da fenomenalidade.

⁷ Retomaremos o sentido de "crítica imanente" no segundo capítulo deste trabalho para esclarecer o projeto de *Ser e Tempo*. A meu ver, é *somente* na imanência desta crítica que a questão sobre "o sentido de ser" ganha sua necessidade filosófica. A expressão "crítica imanente" é utilizada pelo próprio Heidegger: "Este

tentativa de pensar a fundo a correlação intencional, isto é, de determiná-la em seu fundamento. É notório que um dos aspectos centrais da crítica imanente elaborada por Heidegger reside no argumento de que a intencionalidade não é uma estrutura originária, e sim derivada (SZ, p. 363). Nesse sentido, a intencionalidade não é tomada como expressão de uma solução, mas sim como "o título de um problema central" (VB, p. 367 e ss.). A solução deste problema, cuja primeira elaboração coincide justamente com a ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, não passa, todavia, pela ruptura com a correlação fenomenológica que Husserl via como o elemento central da fenomenologia, e sim pelo *esclarecimento* da correlação mesma segundo o princípio da ausência de pressupostos.

A necessidade de tal esclarecimento foi expressa por Heidegger tanto nas preleções dos anos de 1920 quanto diretamente a Husserl, em uma carta na qual são relatadas as dificuldades na elaboração conjunta do artigo sobre o conceito de fenomenologia para a Enciclopédia Britânica. Tendo em vista a introdução do nosso problema, podemos nos deter brevemente na discussão apresentada nessa importante carta. Segundo Heidegger, vigora entre ambos uma concordância central: há entes com modos de ser diversos, e aquilo que Husserl chama de "mundo" e que é descrito em *Ideias I* como "ser que se manifesta na consciência" não pode ser esclarecido em sua constituição transcendental retrocedendo a um ente do mesmo tipo (GA 14, p. 131). Husserl tem em vista aqui "a mais radical de todas as distinções ontológicas", aquela entre ser como consciência e ser como transcendente (HUA III/1, p. 159). Essa distinção se encontra no centro do programa de *Ideias I*, pois ela não somente é o resultado da redução fenomenológica que suspende a tese do ser mundo (e, portanto, a crença em sua efetividade e independência em face da consciência), mas com ela se abre a possibilidade de análise das diversas camadas de constituição dos objetos intencionais enquanto correlatos da consciência transcendental. Abre-se, portanto, o caminho para retomar o mundo como fenômeno na sua dimensão de dação para consciência. A recondução da crença ingênua no em-si das coisas para a análise de sua constituição nas operações (*Leistungen*) da consciência transcendental, isto é, para o esclarecimento dos diversos níveis da correlação intencional inicialmente esquecidos, é justamente o movimento *inicial* da fenomenologia, por meio do qual ela abre o seu campo de investigação. É nesse sentido que a consciência transcendental é tomada como "esfera do ser absoluto": absoluto, uma vez que por meio da redução fenomenológica ela se mostra como

problema é, enquanto *pergunta fenomenológica fundamental* pelo *sentido de ser*, uma pergunta que uma ontologia nunca pode colocar, mas que ela já pressupõe continuamente em uma resposta qualquer, seja ela fundamentada ou não fundamentada, com isso dela fazendo uso. Por meio da crítica imanente do característico da própria pesquisa fenomenológica surge a pergunta sobre o ser, e responder a uma parte dessa pergunta constitui o próprio tema desta preleção" (GA 20, p. 124).

"região originária de ser", como instância à qual todo fenômeno se refere, sem que ela mesma seja relativa a uma outra instância que a transcenda. Todo transcendente se mostra em sua relação essencial com o reino da consciência transcendental, e a fenomenologia husserliana determina essa relação essencial por meio da paradoxal expressão "transcendência imanente", cuja análise consiste na própria tarefa da fenomenologia.⁸

Se todo o esforço da redução fenomenológica elaborada por Husserl está em abrir essa "esfera ontológica das origens absolutas", ou seja, uma esfera fenomenológica na qual algo assim como "mundo" se constitui para a consciência, a concordância de Heidegger salienta a distinção dessa esfera, embora não acompanhe nem sua determinação como ser absoluto, nem o modo como a distinção ontológica mesma é resolvida na imanência da consciência transcendental. A tentativa de determinar "o lugar da constituição transcendental" por meio do paradoxo da transcendência imanente é, antes, uma *indeterminação* a respeito deste mesmo lugar. Ela não só se utiliza de uma distinção ontológica que não é esclarecida em si mesma, mas também faz uso de categorias que não esclarecem o ser dessa região originária na qual os fenômenos se constituem. A seguir, a carta indica que o problema central de *Ser e Tempo* surge precisamente desse ponto cego onde tudo se decide. Heidegger escreve:

Mas com isso não é dito que aquilo que perfaz o lugar do transcendental (*den Ort des Transzendentalen*) não seja em geral um ente – mas assim vem à tona justamente o problema: qual é o modo de ser do ente no qual "mundo" se constitui? Este é o problema central de "Ser e Tempo" – isto é, uma ontologia fundamental do ser-aí (GA 14, p. 131).

A determinação do lugar do transcendental em seu ser é, portanto, a questão central de *Ser e Tempo*, caso esta seja formulada não somente nos termos próprios ao vocabulário heideggeriano, e sim na confrontação com a fenomenologia husserliana. Uma vez que este lugar não é simplesmente um lugar entre outros, uma determinação específica no espaço, e sim a instância à qual e na qual algo pode aparecer como algo, ou seja, o lugar que de algum modo

⁸ Por exemplo, nas *Meditações cartesianas*: "Torna-se assim claro que o ego tomado concretamente tem um universo do que é próprio a si mesmo (*des Selbsteigenen*), que tem de ser desvelado segundo uma interpretação apodíctica original (ao menos segundo uma forma apodíctica prefigurante) de seu *ego sum* apodíctico. No interior dessa *esfera original* (da auto-interpretação original) encontramos também um *mundo transcendente*, que, por meio da redução ao que é próprio a si mesmo (no sentido positivo aqui privilegiado), surge em razão do fenômeno intencional como *mundo objetivo*" (HUA I, p. 135). E ainda, em uma passagem sobre a intersubjetividade: "O fato da experiência do alheio (do não-eu) está presente enquanto experiência de um mundo objetivo e, dentro disso, de outros (do não eu sob a forma: outro eu), e foi um importante resultado da redução à propriedade, operada sobre estas experiências, *o fato de ter permitido destacar um estrato intencional mais básico destas experiências, no qual se pode chegar à comprovação de um mundo reduzido enquanto transcendência imanente*" [grifos meus] (HUA I, p. 136). Naturalmente, é preciso distinguir nessa passagem entre a transcendência imanente do mundo primordial e o tipo de objetividade que constitui o mundo em sua dimensão intersubjetiva. A expressão "transcendência na imanência" também é utilizada em *Ideias I* (HUA III/1, p. 124).

estrutura a fenomenalidade dos fenômenos, trata-se de um problema fundamental da fenomenologia.

Na medida em que consideramos a questão da fenomenalidade como um problema relativo à tradição fenomenológica, situamos nosso trabalho no interior de uma discussão mais ampla a respeito do *conceito* de fenomenologia e da determinação de seu *campo temático*. Encontra-se em jogo no problema da fenomenalidade a discussão sobre o que constitui a fenomenologia enquanto tal e sobre em que medida ela possui sua originalidade frente a outros movimentos filosóficos. Dessa forma, é um passo constitutivo da nossa investigação retirar o pensamento heideggeriano das restrições da pesquisa autoral, buscando, ao mesmo tempo, reconhecer a originalidade de sua determinação no interior do movimento fenomenológico. Um tal esforço remonta ao gesto de autores como Fink e Merleau-Ponty⁹, que, em sua leitura da tradição fenomenológica, buscaram encontrar um espaço situado para além da contraposição de escola entre Husserl e Heidegger. Esse gesto foi recentemente retomado pela pesquisa fenomenológica. Podemos destacar aqui a obra recente de Alexander Schnell, intitulada *O que é fenomenologia?*, que busca formular os traços fundamentais do pensamento fenomenológico, desenvolvendo, para isso, a premissa de que "a fenomenologia segue um projeto fundamental, que fornece aos fenomenólogos, apesar de suas respectivas particularidades individuais, um horizonte filosófico partilhado por todos eles e uma direção comum de pensamento" (SCHNELL, 2019, p. 24). Esse projeto ecoa uma importante questão levantada por Steven Crowell (2002), isto é, a pergunta sobre se há algo assim como um programa fenomenológico de pesquisa. A obra de Crowell, por sua vez, pode ser lida como a tentativa de desenvolver a fenomenologia nessa direção, partindo da tese de que o característico da filosofia do século XX não reside tanto no fenômeno da linguagem, e sim no problema do *sentido*; a partir disso, o movimento fenomenológico conquista sua relevância, uma vez que "a fenomenologia transcendental é indispensável para a elucidação filosófica do espaço de sentido (*space of meaning*)" (CROWELL, 2001d, p. 3). Sob a ótica da nossa investigação, o esclarecimento do espaço de sentido é justamente o que se encontra em jogo na discussão entre Husserl e Heidegger acerca do que chamamos de fenomenalidade. Por fim, a própria noção de fenomenalidade foi utilizada por Günter Figal em seu livro *Inaparência*. Se o questionamento de Figal ergue a pretensão de abrir uma nova via na fenomenologia, essa se dá justamente por

⁹ Os ensaios publicados na coletânea intitulada *Proximidade e distância* (FINK, 1976b) indicam esse esforço da parte de Fink. No caso de Merleau-Ponty, o prefácio à *Fenomenologia da percepção* (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 1-20) talvez seja o melhor exemplo da tentativa de se apropriar da fenomenologia sem cair nas restrições limitantes da divisão em "escolas".

meio de uma investigação dos fenômenos (as coisas, seres vivos, construções e conceitos), com vistas à determinação da sua fenomenalidade, que o autor afirma encontrar no *espaço* (FIGAL, 2015, p. 6). Figal percorre esse caminho em diálogo com as figuras que, segundo ele, contribuíram decisivamente para a formulação de um conceito de fenomenologia e de fenômeno, a saber, Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty. Dessa forma, embora o objeto de sua investigação não seja a interpretação mais ampla do problema da fenomenalidade em Heidegger, ela toca, sem dúvida, no ponto central do pensamento heideggeriano. Esse ponto residiria precisamente na necessidade de uma fundação da correlação intencional (do fenômeno, em sentido husserliano) e, de maneira correspondente, na determinação da dimensão de manifestação *enquanto tal* que, como Figal afirma, encontra-se no fato de o ser-aí corresponder à própria possibilidade da manifestação, determinando, assim, a fenomenalidade disso que se manifesta (FIGAL, 2015, p. 59). O horizonte de nossa investigação encontra-se diretamente articulado com tais pesquisas contemporâneas acerca do pensamento fenomenológico. É com vistas a esse horizonte de problemas que recorreremos ao estudo de uma das figuras fundamentais do movimento fenomenológico. Longe de uma interpretação "mística" do pensamento heideggeriano ou da repetição esotérica de sua terminologia, interessa-nos, antes de tudo, a clareza a respeito da formulação de suas questões, com vistas à revitalização da fenomenologia enquanto possibilidade do pensamento.

O esclarecimento do problema da fenomenalidade permite a introdução de nossa *segunda tese*. *Frente a essa indeterminação do lugar do transcendental, Heidegger busca elaborar uma fundação existencial da fenomenalidade*. A indeterminação do lugar do transcendental leva à necessidade de uma interpretação do modo de descerramento do aí, isto é, da dimensão de manifestação enquanto tal, dimensão essa que Heidegger reconhece nas estruturas da existência. O termo "ser-aí", considerado da perspectiva da questão sobre o sentido de ser, encontra sua função justamente como a determinação existencial desse lugar do transcendental, isto é, como a estrutura fundamental que possibilita a manifestação de algo como algo e que, portanto, corresponde ao fundamento da experiência intencional enquanto tal.

A exposição prévia de nossa segunda tese pode ser apresentada a partir da maneira como o problema formulado por Heidegger é desenvolvido nessa mesma carta. Segundo ele, esse problema se deixa desdobrar em duas tarefas, expostas a seguir. Trata-se, em primeiro lugar, de mostrar que o modo de ser do ser-aí humano é totalmente diverso do modo de ser de todos os outros entes. A segunda tarefa consiste em mostrar que este ente guarda no modo de ser que ele é a possibilidade da constituição transcendental (GA 14, p. 131). A conexão interna entre essas duas tarefas indica o plano a partir do qual a ontologia fundamental se realiza enquanto

programa filosófico – seu sentido e limite. Manter em vista essa conexão é a condição central para que se retenha aquilo que é decisivo no pensamento heideggeriano: para que se compreenda a ontologia fundamental enquanto interpretação ontológica da instância originária que rege a gênese fenomenal (a constituição do "aí"), e não simplesmente como uma antropologia que esclarece o ser do homem concreto. A antropologização da fenomenologia perde de vista justamente o fato de que o ser-aí não é simplesmente um ente entre outros entes, uma ontologia regional contígua a outras regiões ontológicas, mas que ele é o ente cujo ser oferece em sua estrutura compreensiva as próprias condições de manifestação do ente em geral.

Se a determinação do lugar do transcendental se desdobra em duas tarefas, é porque o ente exemplar a ser investigado em seu ser se caracteriza por uma certa *cesura* frente a todo outro ente em seu modo de ser. Essa cesura justifica, por um lado, que Heidegger agrupe todo outro ente por meio de uma expressão negativa: coisas, utensílios, seres vivos são entes "que não têm o caráter do ser-aí" (*nichtdaseinsmäßiges Seiende*) (SZ, p. 118). Os modos de ser que os caracterizam não se confundem em uma unidade indistinta, mas eles guardam algo em comum entre si, que é a sua *diferença* em face do ente exemplar. Husserl abordou até certo ponto essa distinção ao demarcar o ser da consciência frente ao ser do transcendente, mas a diferença do ser-aí frente a todo outro ente converte-se, agora, em uma tarefa positiva, que leva a uma autotransformação da fenomenologia. É preciso interpretar o ser-aí em seu ser, tarefa a ser cumprida por uma analítica que explicita seus caracteres ontológicos fundamentais, isto é, aquilo que Heidegger chama de "existenciais" (*Existenzialien*), por oposição às categorias, referentes aos demais entes. A história da filosofia mostra que a dificuldade dessa tarefa decorre da constante distorção a que foi submetida a determinação do "ser do homem". A tradição interpretou constantemente esse fenômeno enquanto "ego" ou "sujeito", por meio de uma ontologia do *subjectum* (*hypokeímenon*) que não lhe é própria, mas cuja conceitualidade provém antes do ente *que ele não é* (SZ, p. 46). Essa constante transgressão ontológica verificada na tradição filosófica coloca o ser-aí em uma zona cinzenta, enquanto um fenômeno não inteiramente desconhecido, mas certamente encoberto naquilo que lhe é próprio. A analítica do ser-aí enfrentará, então, uma constante dificuldade conceitual, uma vez que a investigação de seu tema se encontra de antemão fechada pelo uso inconsistente de conceitos tradicionais (GA 21, p. 228). Ela precisará se equilibrar entre o resguardo da diferença absoluta do modo de ser deste ente e a necessidade de extrair seus conceitos da própria base fenomenal que se oferece à descrição.

Por outro lado, a cesura do ser-aí implica também uma *copertença* deste ente com aquilo que lhe é diverso. Ele é ontologicamente distinto das coisas que o rodeiam, mas esse ser distinto

carrega em sua constituição uma conexão principal, uma relação constitutiva com essas mesmas coisas e que o determina em seu ser. Pode-se dizer formalmente: ser-aí é um ente relacional, não sendo a relação a propriedade concomitante de um sujeito, e sim aquilo que distingue sua "subjatividade". Por isso, o elemento correlativo da fenomenologia é retomado no vocabulário que descreve o ente "que não tem o caráter de ser-aí" e que faz do ser-aí como que um campo de referência – como aquele que *descobre* as coisas, em um sentido próprio à fenomenologia e que ainda teremos de esclarecer. O campo semântico que rege a ligação entre o ser-aí e as coisas indica que essa correlação não se compõe por dois polos estranhos um ao outro e que em certo momento entram em uma relação. As coisas descobertas não são uma substância independente e ocasionalmente acessada, mas elas "vêm ao encontro" (*begegnen*). Os modos de ser que as distinguem em *Ser e Tempo* – a manualidade (*Zuhandenheit*) e a subsistência (*Vorhandenheit*) – são compostos por uma raiz comum, mão (*Hand*), que se refere igualmente à referência das estruturas categoriais a um contexto vital e, portanto, à experiência relacional do ser-aí, segundo um argumento genético que, já no período anterior a *Ser e Tempo*, busca responder à questão sobre a gênese da conceitualidade filosófica.¹⁰

Essa diferença relacional que caracteriza a cesura do ser-aí pretende esclarecer o ser do intencional, sem se comprometer, todavia, nem com o realismo ingênuo do senso comum, nem com a interpretação categorial herdada da tradição.¹¹ A fenomenologia hermenêutica do ser-aí compartilha com a fenomenologia husserliana a convicção de que a descoberta da intencionalidade demarca a possibilidade de um novo modo de filosofar, de que com ela "se deu pela primeira vez em toda história da filosofia expressamente o caminho para uma pesquisa ontológica radical" (GA 17, p. 260). Contudo, ela vê como um entrave, como perda da radicalidade, a interpretação unilateral oferecida por Husserl ao intencional a partir do comportamento teórico. Ela busca, portanto, liberar a intencionalidade de suas restrições externas, revelando aquilo que nela é fundamental. A riqueza de descrições, estruturas e programas nas preleções iniciais de Heidegger, partindo da fenomenologia como ciência

¹⁰ Por exemplo, na preleção *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*: "As categorias não são algo inventado ou uma sociedade de esquemas lógicos para si, um 'gradeado', mas elas são em um modo originário *na vida mesma junto à vida*; junto à vida, e, assim, para 'formar' a vida" (GA 61, p. 88) Cf. também a preleção intitulada *Interpretação fenomenológica de tratados escolhidos de Aristóteles sobre ontologia e lógica* (GA 62, p. 374).

¹¹ A crítica imanente às duas omissões (*Versäumnisse*) da fenomenologia husserliana corresponde às duas tarefas da *Ser e Tempo*, sendo a primeira delas precisamente o esclarecimento do "ser do intencional" (isto é, do ser do ser-aí), o que será realizado por meio de sua analítica: "Não somente o ser do intencional, portanto o ser de um determinado ente, permanece indeterminado, mas são dadas divisões originárias (*Urscheidungen*) no ente (consciência e realidade), sem que o aspecto guia, aquilo segundo o qual se divide, justamente o ser, seja esclarecido segundo o seu sentido ou que apenas seja também perguntado por ele" (GA 20, p. 178).

originária (*Urwissenschaft*) da vida fática em 1919, passando pela hermenêutica como autointerpretação da facticidade em 1923, até a formulação canônica da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, expressa, acima de tudo, a tentativa reiterada de iluminar a mobilidade da vida, a existência do ser-aí, em seu caráter intencional. Husserl já percebera que a intencionalidade não é uma espécie de modelo ou construto teórico que se aplica à realidade para explicá-la. É constitutivo da fenomenologia sua ruptura com as "teorias disparatadas", até mesmo com a história da filosofia enquanto "um jogo de argumentações lógicas e refutações" (HUA VI, p. 185), e isso significa que o termo intencionalidade somente pode indicar a dinâmica daquilo que já ocorreu desde sempre, embora esteja oculto para si mesmo. O programa heideggeriano leva às últimas consequências, até mesmo contra as restrições husserlianas, o esclarecimento do ser do intencional enquanto interpretação do ser da vida ou, na formulação de *Ser e Tempo*, do ser do ser-aí.¹² Isso conduz, sem dúvida, a uma alteração no modo como a intencionalidade mesma é compreendida. Todo o arcabouço husserliano e seu correspondente posicionamento na orientação fenomenológica é colocado em questão, na medida em que a intencionalidade e a fenomenalidade dos fenômenos se apresentam a partir de uma instância mais fundamental, cuja estrutura é, antes, desfigurada pela assunção dos pressupostos da teoria.

O esclarecimento do intencional leva a fenomenologia a situar seu campo temático no "pré-teórico", instância essa que Heidegger denomina em sua primeira preleção como dimensão originária da "vivência do mundo circundante" (*Umwelterlebnis*) (GA 56/57, p. 70-73) e cuja estrutura será constantemente interpretada até chegarmos aos existenciais de *Ser e Tempo*. O estatuto da intencionalidade é, então, despido de seu compromisso com os problemas da imanência transcendente da consciência, para se mostrar como o modo no qual se dá a própria mobilidade da vida em sua conexão com o mundo. Não como se houvesse algo assim como a vida, que a seguir se realiza intencionalmente, mas o movimento característico da vida fática é intencional. Entretanto, essa instância prévia à objetivação do teórico não implica a abdicação de toda explicação categorial, como se apontar os preconceitos da teoria significasse abrir mão de toda formação conceitual e, portanto, mover-se em formulações arbitrárias ou imagens metafóricas. Ao contrário, o problema de uma lógica ou de uma determinação categorial que não desfigure o fenômeno fundamental em questão guia a investigação heideggeriana desde suas primeiras preleções, enquanto uma interpretação que torna conceitualmente explícito para

¹² Como veremos, a passagem conceitual que leva ao termo "ser-aí" surge da própria análise da significação da vida: "Nas significações verbais e nominais fixadas da expressão "vida" ressoa no âmbito das direções indicadas de expressão um sentido corrente peculiar: vida = ser-aí (*Leben = Dasein*), "ser" na e por meio da vida" (GA 61, p. 85).

si o ser da vida ou do ser-aí. Desde suas primeiras preleções, a pretensão de Heidegger é percorrer a via da "fenomenologia mais radical, que *se inicia* 'de baixo' em sentido autêntico" (GA 61, p. 195). Iniciar de baixo significa que o ser do intencional é princípio, que ele coincide então com o "originário"; originário, porquanto não somente não se deixa derivar de nenhuma instância mais fundamental, mas é origem daquilo que se diferencia e se destaca a partir dele enquanto sua modificação. A ciência positiva, vista como um comportamento possível do ser-aí, é justamente uma modificação abstrativa que tanto surge quanto frequentemente ignora a instância fundamental que será tema da fenomenologia hermenêutica. O originário é, portanto, fundamento (no que ressoa já o sentido de uma ontologia fundamental, como veremos), embora fundamento em um sentido diverso do *fundamentum inconcussum* da tradição, pois seu caráter fundamental se dá primariamente nos diversos modos de sua mobilidade intencional, e não em uma quiddidade específica.

Um certo sentido de *possibilidade* desponta em meio à tentativa de trazer o fenômeno fundamental da vida ou do ser-aí à sua expressão. Encontramos aqui a *terceira tese* do nosso trabalho: *a fundação existencial da fenomenalidade formulada por Heidegger tem sua estrutura central na noção existencial de possibilidade, a partir da qual as condições de manifestação de algo são determinadas*. Essa noção de possibilidade rege não somente a tentativa inicial de elaborar uma hermenêutica da vida fática, mas segue como estrutura central na ontologia fundamental de *Ser e Tempo* e para além dela. Em que medida esses programas são atravessados pelo possível? Se a fenomenologia heideggeriana busca desde seu primeiro impulso descortinar a instância originária a partir da qual toda manifestação pode se dar, se essa investigação traz à luz um fenômeno fundamental não inteiramente desconhecido, mas constantemente encoberto na tradição filosófica, essa instância se caracteriza antes de tudo pelo primado do possível. Dito de outro modo, se a transformação da fenomenologia na ontologia fundamental ainda retém formalmente o gesto husserliano de expor a "esfera ontológica das origens absolutas", o que irá distinguir essa esfera será precisamente sua constituição segundo um sentido específico de possibilidade.

Uma visão prévia da conexão entre fenomenalidade e possibilidade já se apresenta no sentido formal da constituição da existência do ser-aí, ou seja, na estrutura que distingue ontologicamente o "lugar do transcendental", se retomarmos uma vez mais a formulação do problema de *Ser e Tempo* na carta a Husserl. Lemos na exposição do tema da analítica da existência que "o ser-aí se determina enquanto ente a cada vez a partir de uma possibilidade que ele *é* e isso significa ao mesmo tempo que ele compreende de algum modo em seu ser" (SZ, p. 43). Essa determinação formal da existência indica que o ser-aí não é um ente que possui

possibilidades diversas, que *é* algo e além disso *tem* possibilidades, e sim que ele se determina em seu ser pela possibilidade que ele *é*. A analítica do ser-aí, buscando esclarecer o ser desse ente em sua diferença relacional, resguardando, portanto, a constituição ontológica do ser-aí em face de toda transgressão que caracteriza o homem como coisa ou ente dotado de propriedades, introduz o possível como elemento fundamental da existência. A possibilidade foi tradicionalmente interpretada enquanto categoria modal orientada pela ontologia da coisa (da subsistência), ao lado da necessidade e da efetividade. Nessa concepção, ela traduz um modo ou um estado imperfeito, uma vez que seu sentido é caracterizado privativamente como o "ainda não efetivo e jamais necessário" (SZ, p. 143). A possibilidade em questão na análise do ser-aí é inteiramente diversa deste "apenas possível" da doutrina tradicional das modalidades – sua distinção corresponde ao esforço da fenomenologia de interpretar seu campo temático sem submetê-lo a uma determinação categorial previamente assegurada e que o ocultaria. Sob essa perspectiva, buscaremos mostrar que o sentido fenomenológico-existencial de possibilidade encontra-se diretamente ligado à tentativa de trazer à luz a própria estrutura da fenomenalidade, isto é, de esclarecer o fundamento existencial da experiência intencional.

A gênese dessa questão se encontra já nas preleções iniciais de Freiburg, onde Heidegger formula seu primeiro programa filosófico. A explicitação das categorias fundamentais da vida fática indica que esta se constitui em seu ser como facticidade, e que o característico da vida fática é que ela "*é* suas possibilidades, ela mesma enquanto possibilidade". Possibilidade é, por sua vez, uma "categoria fenomenológica rigorosamente apreensível; de antemão, ela não tem nada a ver com a possibilidade lógica ou a priori" (GA 61, p. 84; cf. também GA 63, p. 16). A determinação do possível como traço fundamental da instância originária persiste em *Ser e Tempo*. A analítica da existência revela então que "a possibilidade enquanto existencial é, ao contrário, a última e mais originária determinidade ontológica positiva do ser-aí" (SZ, p. 143). Ser uma possibilidade, compreender-se a partir de uma possibilidade, é o que caracteriza primariamente o ser-aí em sua constituição ontológica. A dificuldade em se compreender a formulação segundo a qual este ente "*é* sua possibilidade" reside justamente em sua originalidade em face da tradição filosófica. O que distingue o ser-aí não é um conteúdo específico, mas uma performance (*Vollzug*) em meio à qual ele se constitui. Essa performance é uma estrutura complexa organizada segundo um sentido específico de movimento, e a estrutura existencial da possibilidade é, enquanto mobilidade, aquilo que Heidegger chama de projeto (*Entwurf*). A possibilidade projetada que o ser-aí é compreensivamente não consiste em uma possibilidade tematizada, da qual ele é a cada vez consciente e de que ele dispõe livremente, mas é o campo de jogo (*Spielraum*) no qual ele se orienta a cada vez e que, com

isso, determina seus modos de ser e comportamentos possíveis. O ser-aí se distingue como poder-ser (*Seinkönnen*), embora o peculiar desse poder é que ele já tenha a cada vez se determinado em um modo de sua realização. O ser-possível revelado pela analítica da existência não é algo assim como uma pura liberdade de escolha, mas é sempre possibilidade jogada (*geworfene Möglichkeit*) ou possibilidade fática. Isso significa que o ser do ser-aí se caracteriza por uma certa conexão entre possibilidade e facticidade, entre liberdade e limite, que não se impõe ao ser-aí como uma restrição externa, mas que se situa inteiramente no movimento de sua própria constituição. Essa tensão essencial se concentra na unidade de uma estrutura, segundo a qual o poder-ser do ser-aí é a cada vez poder-ser-no-mundo (SZ, p. 144, 412). A interpretação da vida enquanto possibilidade, enraizada no poder (*Macht*) da facticidade, é retomada na abertura compreensiva do ser-aí enquanto abertura de mundo, de tal modo que essa abertura se realiza a cada vez como a abertura de um campo limitado em meio ao qual comportamentos intencionais e a respectiva manifestação dos fenômenos ônticos podem se dar. A fenomenalidade dos fenômenos é indicada na estrutura dessa abertura, que se constitui pela copertença entre possibilidade e facticidade. Nosso intuito será mostrar, portanto, que o desdobramento da noção existencial de possibilidade constitui o cerne de *Ser e Tempo*. Ela orienta não apenas a descrição da compreensão enquanto existencial do *ser-aí*, mas é continuamente interpretada em diversos níveis de análise.¹³

O tema da possibilidade recebeu grande atenção na literatura sobre Heidegger. Embora encontre-se em questão para nós a análise desse tema sob uma outra perspectiva – a saber, o problema da fenomenalidade e de sua fundação existencial –, a consideração sistemática da

¹³ A pretensão deste trabalho reside, portanto, na investigação da relação entre fenomenalidade e possibilidade. Na medida em que essa relação atravessa praticamente todo o percurso do pensamento heideggeriano, foi preciso guardar três pontos essenciais para uma análise futura, a saber: a elucidação do sentido de possibilidade na modulação *própria* da existência em *Ser e tempo*, a retomada do sentido de possibilidade na interpretação *temporal* da existência e, por fim, a transformação do sentido de possibilidade na *história do ser*. Sobre isso, podemos apresentar aqui dois breves comentários:

1. Na medida em que o percurso metódico da fenomenologia hermenêutica do ser-aí obedece a uma lógica da retomada (*Wiederholung*) do mesmo fenômeno (existência) segundo uma constituição mais fundamental (GETHMANN, 1974, p. 331-333), a possibilidade enquanto última e mais originária determinidade ontológica positiva do ser-aí ganha sua concretização na análise da temporalidade (SZ, p. 323-331). Em última instância, o sentido de possibilidade se encontra diretamente articulado com a pergunta diretora da ontologia fundamental, isto é, com a pergunta pelo "sentido de ser em geral" e com sua elucidação a partir do horizonte da temporalidade do ser-aí.

2. Na passagem da ontologia fundamental à história do ser, o que se tem não é um arrefecimento da possibilidade, mas, ao contrário, um aprofundamento de sua interpretação por Heidegger, agora enquanto estrutura do próprio ser. Assim, em uma passagem central de *Contribuições à Filosofia* sobre o acontecimento apropriador (*Ereignis*), Heidegger descreve o ser como possibilidade que nunca se reduz à efetividade: "É somente no seer que se essência como a mais profunda fissura (*Klüftung*) o possível, de tal modo que é sob a forma do possível que o seer precisa ser pensado em primeiro lugar no pensar do outro início. (A metafísica, contudo, torna o 'efetivo' enquanto ente o ponto de partida e meta da determinação do ser)" (GA 65, p. 475).

possibilidade existencial nessa literatura tem uma grande importância para o percurso a ser seguido na presente investigação. Ainda no período mais imediato de recepção do pensamento heideggeriano, Oskar Beker (1930) apontou a originalidade da noção de possibilidade, considerando-a sob a ótica da doutrina das modalidades. Wolfgang Müller-Lauter (1960) buscou, por sua vez, interpretar as noções de possibilidade e de efetividade, apontando a ausência de uma análise mais precisa desses conceitos centrais do pensamento de Heidegger. Posteriormente, Richard Kearney (1992) mostrou que a noção de possibilidade é empregada por Heidegger em três acepções: enquanto possibilidade (*Möglichkeit*), poder-ser (*Seinkönnen*) e possibilitar (*ermöglichen*). Essas acepções corresponderiam a dimensões distintas de análise na ontologia fundamental. Róbson Ramos dos Reis (2014) dedicou recentemente uma ampla obra à análise da noção de possibilidade. Recorrendo ao aprofundamento da distinção observada por Kearney, Reis reconstrói os diversos sentidos de possibilidade utilizados por Heidegger e apresenta uma formulação sistemática desses aspectos (REIS, 2014, p. 82-102). Todavia, enquanto o horizonte da obra de Reis é a análise sistemática do campo existencial da possibilidade, orientado com vistas ao problema das modalidades, nossa investigação tem como fio condutor a retomada da questão da fenomenalidade à luz de sua fundação por Heidegger na noção existencial de possibilidade. Há, assim, uma convergência parcial entre os temas do livro de Reis e o deste trabalho, embora nossa investigação esteja voltada primordialmente para uma análise da fenomenologia e da constituição de seu campo temático. Por fim, Claudia Serban (2016) buscou apresentar o conceito de possibilidade na fenomenologia de Husserl e Heidegger, sublinhando que "o possível fenomenológico é um possível da experiência" (SERBAN, 2016, p. 18). Decerto, a afirmação de Serban tem como pressuposto o fato de que a noção de experiência sofre uma ampliação decisiva no interior da fenomenologia, sendo retirada de sua restrição empirista. Essa perspectiva se encontra mais próxima da nossa, uma vez que o problema da fenomenalidade diz respeito – em um sentido fenomenológico a ser ainda esclarecido – às condições de *possibilidade* da experiência.

Assim, encontra-se em jogo neste trabalho mostrar *como e por que* a fenomenologia hermenêutica compreende que as condições de possibilidade da experiência são primordialmente condições *existenciais* da experiência e, a partir disso, elucidar *qual* a relação entre existência e possibilidade no percurso heideggeriano até a ontologia fundamental. Nestes termos, o sentido de possível não é considerado enquanto uma questão secundária do pensamento heideggeriano, designando uma teoria implícita da modalidade que acompanha de algum modo a descrição explícita dos fenômenos, mas sim como um problema fundamental da fenomenologia: a possibilidade se mostrará como a estrutura da fundação existencial da

fenomenalidade e cuja interpretação é a tarefa primordial da fenomenologia hermenêutica. A "fenomenologia mais radical" elaborada por Heidegger, que articula interpretativamente essa instância originária marcada pelo possível, não é, por sua vez, essencialmente diversa de seu campo de investigação, mas igualmente uma fenomenologia do possível. Não é outro o sentido da máxima exposta em *Ser e Tempo*, segundo a qual, na fenomenologia, "acima da efetividade está a *possibilidade*" (SZ, p. 38). A concretização dessa visão prévia acerca da relação entre fenomenalidade e possibilidade exigirá que nos concentremos sobre os diversos momentos em que essa estrutura conquista sua densidade no pensamento heideggeriano. Rer ler esse percurso a partir do problema da fenomenalidade significa reter um tema fundamental que atravessa em diversos níveis o pensamento de Heidegger, projetando-o ao mesmo tempo para além de si, ao interpretá-lo à luz dos problemas centrais da tradição fenomenológica. Nesse sentido, o que se encontra em jogo nada mais é do que levar a cabo a tarefa clássica da interpretação já mencionada por Kant na *Crítica da razão pura*: é preciso "compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendeu" (KrV, B 370).

1 A POSSIBILIDADE DA VIDA

A questão do possível surge ao pensamento heideggeriano em sua determinação inicial do conceito de fenômeno, e isso sob o fio condutor da elaboração da filosofia enquanto ciência originária, ciência da origem absoluta da vida em si e para si, hermenêutica da facticidade.¹⁴ Essas denominações correspondem às diversas formulações dadas por Heidegger a seu programa filosófico durante as preleções de seu primeiro período como docente em Freiburg (1919-1923). É necessário tomar essas preleções como ponto de partida da investigação sobre a noção de possibilidade, pois o possível mostra-se, assim, como um *problema fundamental da fenomenologia*, problema este que é um ponto de convergência para uma série de temas centrais do pensamento fenomenológico, tais como os conceitos de sentido, de intencionalidade e o próprio conceito de fenômeno. Todas essas noções sofrem uma transformação radical já nas primeiras preleções de Freiburg, tendo uma implicação decisiva para a formulação da ontologia fundamental. Dessa forma, nossa análise das preleções de Freiburg possui três objetivos centrais: em primeiro lugar, compreender a gênese do sentido de possibilidade que se encontra à base da noção de possibilidade existencial e de poder-ser em *Ser e Tempo*; em segundo, abrir espaço para a consideração do conceito de possibilidade à luz da questão fundamental da fenomenalidade; em terceiro, esclarecer como a fenomenologia é um modo de pensamento operante nesse programa filosófico. Esse último objetivo é particularmente importante para o nosso percurso, uma vez que o texto de *Ser e Tempo* é notoriamente lacônico a respeito do conceito de fenomenologia. Assim, analisaremos a seguir como Heidegger compreende a vida fática a partir da noção de possibilidade e em que medida essa compreensão é orientada por uma transformação do pensamento fenomenológico.

Organizamos a análise das primeiras preleções de Freiburg neste capítulo do seguinte modo: em primeiro lugar, vamos esclarecer o *tema* da "ciência da origem da vida" elaborada por Heidegger, expondo como essa ciência se constitui a partir de uma radicalização da fenomenologia (tópicos 1.1. e 1.2.). Em segundo, mostraremos como o programa fenomenológico de Heidegger leva a cabo uma transformação dos conceitos de fenômeno, de intencionalidade e de sentido (tópico 1.3.). A seguir, analisaremos a gênese da noção

¹⁴ As três denominações se encontram, respectivamente, nas preleções de 1919 (GA 56/57, p. 13), 1919/1920 (GA 58, p. 1), 1923 (GA 63, p. 3). Apesar da conceitualidade algo instável, as preleções guardam em si uma unidade temática, na medida em que se ocupam da determinação do objeto temático da filosofia e, com isso, do conceito de filosofia. Há, portanto, uma coincidência de fundo acerca do fenômeno em questão, que justifica o nosso tratamento igualmente unitário das preleções. Heidegger reconhece essa unidade contínua sob o título "hermenêutica da facticidade" em uma nota ao §15 de *Ser e Tempo*, referindo-se, com isso, à primeira preleção de 1919 e à análise do mundo circundante. Cf. SZ, p. 72.

possibilidade fática no esclarecimento da vida enquanto campo temático da fenomenologia (tópico 1.4.). Por fim, acompanharemos como essa noção de possibilidade fática é concretizada na interpretação do fenômeno fundamental da vida, adiantando, com isso, alguns elementos posteriormente aprofundados por Heidegger em *Ser e tempo* (tópico 1.5.).

1.1 Luta com o paradoxo

Há certamente uma confluência entre a determinação inicial do conceito de fenômeno em Heidegger e um conjunto de motivos da fenomenologia husserliana, reunidos na máxima expressa na introdução das *Investigações lógicas* – "retornar às coisas mesmas". Contudo, tanto a análise do conceito formal de fenômeno quanto sua concretização na investigação filosófica apontam para um elemento distinto, entrevisto mas não explorado por Husserl, e que se encontra no cerne da crítica de Heidegger à fenomenologia transcendental. O essencial deste conceito de fenômeno, adiantando aqui a direção a ser tomada a seguir e a partir da qual se deixará esclarecer o lugar do sentido de possibilidade na fenomenologia, pode ser assim formulado: que o elemento último e predominante do fenômeno reside em sua dimensão performativa e que, portanto, a estrutura complexa segundo a qual o fenômeno se dá caracteriza-se por um primado do modo de performance (*Wie des Vollzugs*), ainda que constitutivamente ao próprio fenômeno pertença uma tendência predominante à ocultação desta dimensão, que distingue historicamente não somente a fenomenologia husserliana, mas a história da filosofia em geral. Se tomarmos de início a questão fundamental da fenomenologia como aquela acerca da origem, isto é, como a pergunta sobre o modo de manifestação dos fenômenos em sua totalidade, a partir da qual se abre o espaço para o esclarecimento da experiência possível, então podemos dizer que o conceito de fenômeno se dirige justamente ao tratamento dessa questão, razão pela qual o termo é reiteradamente utilizado por Heidegger não para a designação de uma multiplicidade de fatos ou no sentido talvez mais corrente de um fenômeno natural, e sim enquanto *fenômeno fundamental* (*Grundphänomen*). A qualificação do fenômeno enquanto "fundamental" remete ao problema da origem, constituindo, então, o interesse principal da fenomenologia ou, segundo a denominação dada a ela por Heidegger em sua primeira preleção, da ciência originária.

O conceito de fenômeno, elaborado nas assim chamadas primeiras preleções de Freiburg¹⁵, guarda em si duas direções coordenadas: por um lado, a busca pelo campo temático

¹⁵ A publicação das preleções de Heidegger em seu primeiro período como docente em Freiburg (1919-1923) abriu um campo de pesquisa nos últimos trinta anos, centrado principalmente no aspecto metódico da

da filosofia, isto é, pelo fenômeno fundamental que orienta a investigação filosófica; por outro, a consideração acerca do acesso (*Zugang*) a esse campo, acerca, portanto, do *modo* primário segundo o qual o fenômeno em questão se deixa apreender na investigação, ou seja, o seu descerramento fenomenológico.¹⁶ O descerramento do campo temático e o próprio fenômeno não se encontram essencialmente apartados, pois aquilo que o fenômeno *é* vem à luz somente em sua apreensão; ao mesmo tempo, essa apreensão se orienta pelo próprio campo temático, sendo sua interpretação ou sua explicação determinada pelo caráter do próprio fenômeno. Isso significa que a pergunta sobre a essência da filosofia é indissociável da determinação do caráter específico de seu campo temático.

O termo "origem" e seu adjetivo correspondente "originário" são frequentemente empregados na fenomenologia, tanto – e não apenas – no contexto inicial do pensamento heideggeriano, quanto na fenomenologia de Husserl¹⁷. O campo semântico do "originário"

variante da fenomenologia desenvolvida nestes anos e sua correspondente "transformação hermenêutica" (p. ex.: a indicação formal, a crítica do conceito tradicional de a priori, a destruição), mas também na repercussão deste período sobre *Ser e Tempo*. A recepção varia entre duas tendências principais: ou uma autonomização desse período em face à ontologia fundamental e sua conseqüentemente tematização como uma filosofia com direito próprio, repercutindo talvez o testemunho de ouvintes das preleções (Gadamer, Löwith), que viram em *Ser e Tempo* uma degradação da originalidade expressa nesse período em razão da conversão da linguagem a uma conceitualidade mais formalizada e próxima da filosofia transcendental; ou uma tentativa de reconstituir os laços conceituais entre os diversos programas filosóficos expostos por Heidegger naqueles anos e sua culminação na ontologia fundamental, isto é, que "a descoberta da esfera da vida e da vivência a-teórica e a fundação da fenomenologia hermenêutica associada a ela é o início decisivo de um caminho, que se move nas preleções seguintes como docente e nas preleções de Marburg e que deságua em 'Ser e Tempo'. A intuição hermenêutica guia doravante a ciência da origem da vida fática, a hermenêutica da facticidade e a fenomenologia hermenêutica do ser-aí" (VON HERRMANN, 2001, p. 97). É inegável que o acesso às preleções contribui para um esclarecimento das estruturas expostas em *Ser e Tempo*, e isso principalmente pela abundância de descrições presentes nesse período e pela clara exposição do modo como Heidegger se apropria da intencionalidade. Nesse sentido, a autorreferencialidade da linguagem heideggeriana pode ser aplacada pela retomada dessas preleções. Entretanto, a pergunta sobre a degradação ou a progressão da problemática filosófica nesses dois períodos é de menor interesse que a interpretação do fenômeno em questão, pois a resposta àquela questão é apenas o reflexo do posicionamento de um "autor" e da avaliação da coerência interna de sua obra. O interesse filológico deve aqui se submeter ao interesse filosófico, e isso significa: a pergunta sobre a conexão entre períodos ganha sua importância somente à medida que joga luz no problema fundamental do pensamento heideggeriano. O interesse do presente trabalho nessas preleções não se dirige, portanto, primariamente à sua análise imanente, e sim à indicação da gênese do possível em meio à compreensão do objeto temático da fenomenologia (a vida em sua origem).

¹⁶ O problema do acesso não corresponde evidentemente ao problema moderno sobre a possibilidade do acesso ao mundo. Partindo da primazia da relação na intencionalidade, já estão dadas de antemão as condições para a destruição desse problema, como Heidegger procurará fazê-lo posteriormente no §43 de *Ser e Tempo*. Trata-se, antes, da pergunta sobre o *modo* de acesso, no sentido do método que descerra o fenômeno em sua dação primária (a vida fática em seu caráter pré-teórico).

¹⁷ O conceito de origem desempenha um papel preponderante na fenomenologia husserliana, embora não haja uma reflexão explícita sobre o seu sentido. Já na introdução ao segundo volume das *Investigações lógicas*, Husserl estabelece o argumento central da análise fenomenológica, afirmando que "os conceitos lógicos enquanto unidades válidas de pensamento têm de ter sua origem (*Ursprung*) na intuição" (HUA XIX/1, p. 10). Na célebre formulação do princípio de todos os princípios no §24 de *Ideias I*, ele afirma que o critério de verdade em toda teoria somente pode ser extraído das "dações originárias" (*originäre Gegebenheiten*), sendo todo enunciado que explicita essa dação um princípio absoluto (HUA III/1, p. 51). Como mostram a sexta investigação lógica (§§ 36-39) e *Ideias I* (§§ 136-137), o conceito de origem e originário se encontram associados ao "ver" fenomenológico e, portanto, à noção de evidência. Aquilo que a fenomenologia buscar

corre o risco constante de se converter em palavra mágica para a solução ilusória de problemas, sendo essa tendência oriunda tanto de certo apelo místico da evocação da origem, quanto da dificuldade própria à investigação fenomenológica. Origem significa já nas primeiras preleções de Freiburg a expressão de um *problema* que constitui a natureza peculiar do campo temático da filosofia. Essa constituição problemática da origem exige da interpretação uma retomada constante do sentido concreto de originário, resguardando-o contra a tendência à obscuridade conceitual, uma vez que esse campo semântico atravessa o pensamento heideggeriano em conexão com o sentido de fenômeno e de possibilidade. A primazia do originário sobre o originado coincide, como veremos melhor, com a primazia do possível sobre o efetivo, e nessa hierarquia genética encontramos igualmente a chave para as diversas modulações do fenômeno em questão na fenomenologia (SZ, p. 334; GA 24, p. 438).

O que significa origem? Não uma frase última e simples, um axioma, a partir do qual tudo pode ser derivado, como se um tal âmbito já se encontrasse de algum modo presente e fosse assegurado, então, por um enunciado que funcionasse como a base da arquitetônica de um sistema (GA 58, p. 26). Formalmente, origem designa algo último ou, antes, inicial, não em sentido cronológico, e sim primeiro com respeito à fundamentação e à constituição: portanto princípio, principial (GA 56/57, p. 24). Origem (*Ursprung*) significa princípio e se deixa demarcar enquanto tal frente ao originado que dele emerge (*Entsprungene*), não-principial, principiado. A raiz comum entre a origem e o originado designa um elemento de movimento (*Sprung*, *springen*: salto, saltar) que se mostrará importante para a interpretação do sentido concreto de originário. A origem é uma mobilidade a ser apreendida em seu modo específico; já o originado se mostra como um certo afastamento da origem expresso pelo prefixo *ent-* (correlato do *des-* em português, como em "desvirtuar", afastar da virtude), enquanto uma certa abstração do nexos completo de sentido que caracteriza a origem e cujo resultado é a gênese de uma determinação abstrativa do fenômeno. A ideia de uma ciência originária é formulada em contraste com as ciências positivas e com a determinação tradicional da filosofia enquanto teoria, havendo nessa clivagem uma correspondência com distinção entre originário e originado.

Nas primeiras preleções de Freiburg, Heidegger se confronta com o estatuto problemático da origem, o qual reside na peculiaridade de sua dação, ou melhor, em que ela *não* se encontra imediatamente disponível, justamente por não se tratar de um conteúdo a ser aferido. "O âmbito

abrir e analisar é a "esfera de ser das origens absolutas", isto é, o campo da dação de sentido (HUA III/1, p. 121). Essa noção tende a ser interpretada em Husserl primariamente a partir da percepção que, de modo coerente, será chamada mais tarde de modo originário (*Urmodus*) da experiência (HUA VI, p. 223).

da origem não nos é dado. Nada sabemos dele a partir da 'vida prática'. Ele nos é distante, precisamos aproximá-lo de nós *metodicamente*" (GA 58, p. 203; cf. também p. 27-29). A fenomenologia é uma metódica da origem, por meio da qual esse âmbito do originário é paulatinamente descerrado em face de suas ocultações e desfigurações prévias, de tal modo que a lida com o fenômeno é menos o resultado que o percurso desse descerramento. Ao dirigir-se "às coisas mesmas", ela tem clareza de que de início tais coisas não se encontram simplesmente dadas. Fosse assim, a máxima da fenomenologia nada mais seria que um mero truísmo. Ao contrário, é preciso conquistá-las: a dação (*Gegebenheit*)¹⁸ em jogo na ciência da origem elaborada por Heidegger não coincide com uma dação simples e imediata, ela não é uma ciência do dado.¹⁹ Ao mesmo tempo, a aproximação metódica em jogo na ciência da origem determina enquanto tal, e isso a ponto de sua realização enquanto ciência ser igualmente um problema. Trata-se aqui de levar a cabo a máxima fenomenológica, ainda que isso exija voltar-se *contra* aquilo que na concretização histórica da fenomenologia há de não-fenomenológico; portanto, contra aquilo que de algum modo distorce seu objeto por meio da interferência oriunda de uma forma tradicional e injustificada de filosofia. Assim, até mesmo o termo "dação" será recusado, por implicar uma forma teórica que não é fiel à constituição da origem (GA 56/57, p. 85). Essa ciência é, então, originária em um duplo sentido: tanto a respeito de seu objeto temático, que se constitui enquanto algo principal ou inicial e, portanto, como ciência *da origem*, quanto na sua própria constituição enquanto *ciência* originária, sendo então necessário elucidar em que

¹⁸ O termo *Gegebenheit* possui uma ambiguidade constitutiva no uso inaugurado pela fenomenologia husserliana, que pode ser visto no célebre §24 de *Ideias I*. Husserl afirma aí que "toda intuição *doadora* (*gebende*) originária é uma fonte legítima do conhecimento" e, a seguir, esclarece que esta dação consiste na dação daquilo que se oferece à intuição, o qual deve ser tomado tal como ele se dá (*als was es sich gibt*), mas também nos limites dentro dos quais ele se dá (HUA III/1, p. 51). A ambiguidade na *Gegebenheit* consiste portanto nesse enlace entre dação e dar-se, entre a intuição doadora e aquilo que a ela se dá. Optamos por "dação", de modo a conservar o elemento de movimento que é próprio à *Gegebenheit* e a evitar a introdução de um campo semântico estranho ao verbo *geben*, que significa dar, e não doar. O tradutor brasileiro de *Ideias I* peca ao traduzir *Gegebenheit* por "dado", que pode ser facilmente confundido com o dado bruto e que levaria a fenomenologia a se submeter às críticas ao "mito do dado", na formulação de Sellars. Outras traduções de textos de Husserl (*Investigações lógicas, A ideia da fenomenologia*) traduzem o termo por "doação", também possível. Traduzimos a *gebende Anschauung* por "intuição doadora", pois neste caso, embora se trate do particípio presente do verbo *geben*, é impossível traduzir a expressão para o português sem decompô-la em uma locução. O importante é que se tenha em vista a ambiguidade própria ao original, oriunda da correlação fenomenológica e igualmente presente na interpretação do fenômeno dada por Husserl (HUA II, p. 14).

¹⁹ Uma ciência teórica do dado, que se ocupasse da aferição de fatos (*Tatsachen*), apenas determinaria previamente o objeto de que se ocupa, impondo-lhe de antemão uma certa moldura que bloquearia a questão sobre seu modo de dação. Em verdade, uma ciência do dado pouco tem de imediato, caso se leve esse termo a sério, pois o supostamente imediato já se encontra aí determinado por uma série de preconceitos. O imediato tem, sem dúvida, um papel importante na ciência originária elaborada por Heidegger enquanto ponto de partida no descerramento do fenômeno, mas sua tematização exigirá todo um cuidado metodológico para que ele seja retido na sua condição de imediato, isto é, enquanto vivência do mundo circundante. Cf. GA 56/57, p. 85.

medida ela se distingue por seu caráter principal. Os dois sentidos do originário convergem em uma determinação recíproca, de tal modo que o descerramento do campo temático e a constituição da ciência da origem, que o objeto e o método da filosofia, são inseparáveis.²⁰

A determinação recíproca entre método e objeto resulta, então, em um paradoxo: por um lado, o âmbito investigado pela filosofia não se encontra previamente dado, às claras para que possa apenas ser constatado e apreendido, mas é descerrado continuamente por ela em seu percurso de investigação. Por oposição às ciências *positivas*, seu objeto de estudo não é um *positum*, algo previamente posto e que não apresenta problemas específicos para a sua investigação; por outro, essa ciência não é ela mesma pressuposta, tal como uma técnica geral aplicável a um objeto específico, mas se constitui apenas e tão somente a partir da investigação de seu objeto. Assim, paradoxo consiste na aparente ausência de um ponto arquimediano de partida, já que o objeto depende da ciência para ser descerrado, assim como a ciência depende do objeto para constituir-se. Heidegger chama a essa condição de "paradoxo originário da vida em si e para si", sendo próprio da fenomenologia a luta incessante *com* ele (GA 58, p. 2). A fenomenologia elaborada enquanto ciência originária se caracteriza por um antidogmatismo tal, que nenhuma determinação externa pode lhe servir de parâmetro, e isso leva à consequência de que somente sua própria realização enquanto ciência fornece seu critério de legitimação. A questão não será, portanto, afastar o paradoxo recorrendo à garantia de um modelo prévio ou a uma petição de princípio, mas sim transformá-lo em elemento constitutivo da própria dinâmica da investigação fenomenológica. É somente em sua realização concreta, *em sua performance*, que a fenomenologia ganha sentido: "ela precisa *manifestar-se* autenticamente, para, manifestando-se, compreender-se a si mesma enquanto manifestação" (GA 58, p. 2). A luta com o paradoxo da origem consiste ao mesmo tempo no esforço de esclarecimento do objeto da filosofia e na performance pela qual a filosofia se realiza para si mesma.

A constatação desse paradoxo e sua incorporação ao movimento inerente da filosofia é o desdobramento de um motivo central da fenomenologia husserliana. A introdução ao segundo volume das *Investigações lógicas* expõe o programa de retorno "às coisas mesmas" em contraste com o risco constante de esvaziamento dos termos, de redução do discurso às "meras

²⁰ Steven Crowell (2013a, p. 64) observou corretamente que há um traço comum na fenomenologia de Husserl e Heidegger, a saber, a inseparabilidade entre objeto e método (*matter and method*). Justamente este traço comum leva à dificuldade de uma avaliação das duas formulações da fenomenologia, pois toda objeção acerca do objeto – isto é, da coisa em questão na fenomenologia – pode ser rechaçada pela afirmação de que não se compreendeu o método fenomenológico. Esse é o argumento de Husserl no ensaio de 1931 intitulado *Fenomenologia e antropologia* (HUA XXVII, p. 164-181), indiretamente dirigido contra Heidegger e Max Scheler. Por sua vez, tal como veremos detidamente, o percurso de Heidegger nos anos 1920 pode ser lido à luz da tentativa de esclarecer a fenomenologia às últimas consequências, e, desse modo, de apontar em Husserl o que nele há de *não* fenomenológico.

palavras" e à sua "mera compreensão simbólica" (HUA XIX/1, p. 10). O retorno em questão na fenomenologia tem seu sentido concreto no deixar-se orientar única e exclusivamente pelo princípio de evidência, isto é, que a significação seja trazida ao seu preenchimento (*Erfüllung*) por meio de uma intuição doadora, havendo, então, uma síntese de identificação entre expressão e coisa, entre os atos de intenção de significação (*Bedeutungsintention*) e de preenchimento de significação (*Bedeutungserfüllung*). A intenção significativa apenas aponta para o objeto (portanto, visando-o, mantendo-se em referência a ele, ainda que somente no plano da significação), ao passo que a intenção intuitiva traz algo da plenitude (*Fülle*) do próprio objeto, embora essa plenitude da doação se dê segundo uma intensificação do preenchimento.²¹ Posso descrever uma determinada paisagem a um interlocutor e ser com isso compreendido, mas esse mesmo interlocutor pode não se manter apenas no plano da significação e, visitando-a, observar o local, preenchendo por meio de uma intuição sensível aquilo que foi dito. Entretanto, nem o objeto intencional se restringe ao objeto sensível, nem o preenchimento de significação se dá apenas em uma intuição sensível. Como se sabe, Husserl constatou um excesso de significação em enunciados que expressam não apenas elementos perceptíveis, mas também elementos categoriais. Por exemplo, no enunciado "a bola é vermelha", posso *de jure* preencher pela intuição sensível a bola e até mesmo o momento vermelho que a qualifica, mas jamais terei evidência por meio da percepção do "é" e da qualidade "vermelho" enquanto tal. A linguagem expressa não somente objetos da percepção, mas também objetos categoriais (multiplicidade, totalidade, predicados etc.). A experiência se encontra estruturada pelo categorial, ainda que este não seja sempre explicitado. Ao perguntar-se pela origem destes conceitos, Husserl é levado na sexta das *Investigações lógicas* a ampliar o conceito de intuição, introduzindo, assim, a intuição categorial enquanto ato intencional no qual se dá o preenchimento de tais conceitos, abrindo a via para a superação do empirismo através do esclarecimento de seus preconceitos (HUA XIX/2, p. 670-676).²² O sentido de evidência apresentado na sexta investigação lógica corresponde, então, a uma meta de intuição adequada e, com isso, de plena automanifestação do objeto. "O objeto não é meramente visado, mas, assim como ele é visado e em unidade com o visar, [é também] *dado* (*gegeben*) no sentido mais rigoroso" (HUA XIX/2, p. 651).

²¹ O preenchimento de significação realiza a referência da expressão com o objeto. A expressão "visa algo, e, na medida em que o visa, refere-se ao objetual (*Gegenständliches*). Esse objetual pode ou aparecer apresentado (*gegenwärtig*) atualmente em razão de intuições concomitantes, ou ao menos presentificado (*vergegenwärtigt*) (p. ex. na imagem da fantasia). Onde isso ocorre, a referência à objetualidade é realizada. (...) A referência da expressão à objetualidade é, então, não-realizada, na medida em que se encontra encerrada na mera intenção de significação" (HUA XIX/1, p. 44).

²² Retornaremos à descoberta da intuição categorial no segundo capítulo para mostrar sua importância para a questão do ser em Heidegger.

A conexão entre dação, intuição e evidência foi reformulada por Husserl em *Ideias I*, sendo apresentada no §24 como o "princípio de todos os princípios" da fenomenologia.²³ Ele expressa a pretensão da fenomenologia de realizar-se como ciência de essências guiada única e exclusivamente pela evidência garantida pela intuição da coisa e, portanto, sem recorrer a nenhum tipo de posição prévia, de nenhum pressuposto. Sua formulação é a seguinte:

Toda intuição (*Anschauung*) doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na 'intuição' (*Intuition*) (por assim dizer, em sua efetividade corporal (*leibhaften Wirklichkeit*)) tem de ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites nos quais ele se dá" (HUA III/1, p. 51).

O princípio elaborado por Husserl ganha seu sentido no enlace entre intuição, coisa e linguagem. A intuição fenomenológica se orienta pela dação da coisa, ela é um "ver" ao qual a coisa *se* faz presente, de tal modo que os enunciados da fenomenologia expressam a evidência obtida na intuição. O conceito de dação é decisivo para determinar aquilo que Husserl tem em vista com a conexão entre intuição e coisa. O princípio fala tanto em intuição *doadora* (*gebende*) quanto em uma dação na qual a coisa se dá (*sich gibt*), fornecendo, portanto, os parâmetros em que algo se oferece à intuição. Se é verdade que a intuição originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, se ela é a instância doadora por meio da qual a fenomenologia obtém a evidência que a distingue das "teorias disparatadas" que operam com hipóteses, modelos e pressupostos, isso somente é possível porque, sendo doadora, a intuição submete-se à lei da coisa em sua dação. Isso significa que a possibilidade da realização de um ato intuitivo (no sentido ampliado de intuição apresentado já nas *Investigações lógicas*) *depende* de uma condição que ele não pode dar a si mesmo, mas que reside na coisa que se dá.²⁴ A intuição é doadora, porque a coisa se dá *a ela*, embora não se *reduza* à intuição como um conteúdo mental da consciência intencional, como se o que estivesse em jogo fosse uma variação do psicologismo ou, segundo um vocabulário mais contemporâneo, do construtivismo. A correlação intencional descoberta por Husserl se caracteriza tanto pela estrutura relacional e inseparável (a coisa aparece à intuição, não há nada "atrás" do fenômeno, como uma coisa em

²³ Tugendhat (1970, p. 109) demonstrou a conexão entre a intuição categorial das *Investigações lógicas* e a visão de essências (*Wesensschau*) exposta em *Ideias I*, também reconhecida por Husserl no prefácio da sexta investigação (HUA XIX/2, p. 534). Essa conexão é particularmente importante, uma vez que a visão de essências diz respeito à tese controversa (e central para a fenomenologia) da intuição direta (portanto da evidência) não apenas do sensível (como em Kant), mas também de essências gerais (*allgemeine Wesen*). A justificação da ampliação do conceito de intuição é fornecida na sexta investigação (§45) e, sem levá-la em conta, a visão de essências (e o princípio do §24 de *Ideias*) perde seu rigor e corre o risco de mostrar-se como uma intuição mística insondável.

²⁴ Tomo essa formulação de Bernet (2003, p. 164). Bernet analisa a sexta investigação lógica, mas nesse ponto sua interpretação sobre a conexão entre intuição, coisa e linguagem se estende perfeitamente à fenomenologia de *Ideias I*.

si) quanto pela sua dimensão de transcendência (o objeto intencional, o correlato noemático não é meramente "subjetivo", mas possui uma legalidade própria). Assim, o sentido de evidência e o modo fundamental da intuição doadora se enraízam na região e na categoria do objeto intencional em questão, havendo uma regionalidade da evidência (HUA III/1, p. 321). A relativa abertura do princípio de todos os princípios é coerente com a intenção da fenomenologia em guiar-se apenas pela dação da coisa, sem submetê-la a qualquer tipo de determinação prévia. A crítica ao empirismo empreendida por Husserl em *Ideias I* não reside na sua orientação pela experiência, de cujo radicalismo prático-cognitivo a fenomenologia partilha, e sim em sua restrição ao conceito de experiência motivada por seus preconceitos naturalistas.²⁵ O princípio de todos os princípios expressa o desejo da fenomenologia de orientar-se única e exclusivamente pela experiência, contanto que se compreenda o sentido de experiência sem lhe impor uma concepção prévia. A experiência em jogo na fenomenologia tem, então, o estatuto de princípio, ela é um "início absoluto" ou uma "fundação", a partir da qual se deixam formular os enunciados principiais da filosofia (HUA III/1, p. 51). Princípio ou início *absoluto* é algo que essa experiência da intuição fenomenológica pode ser apenas se ela se dá *originariamente*, isto é, se a dação que se lhe oferece não é mediada, indireta, e sim imediata, oriunda da intuição da própria coisa.²⁶ O sentido de absoluto no princípio de evidência implica que a ideia de fenomenologia se realiza na *esfera circunscrita* do enlace entre intuição, coisa e linguagem. Conquistando nesse enlace sua fonte de legitimação do conhecimento, ela deixa de lado tudo aquilo que não é extraído diretamente desse nexos como um pressuposto e exclui tudo aquilo que se lhe interpõe como um preconceito.

O paradoxo da origem constatado por Heidegger é o reflexo direto do enlace fenomenológico entre intuição, coisa e linguagem. Ele responde à pretensão de radicalidade da filosofia, de tal modo que essa não se constitua através de modelos herdados ou exteriores ao seu próprio objeto, mas enquanto *expressão* da própria coisa. Se o princípio de todos os princípios busca assegurar que "nenhuma teoria concebível nos leve a erro" (HUA III/1, p. 51), isso somente será possível se a filosofia for fiel à evidência de seu objeto e, mais do que isso, se nada se interpuser ao esclarecimento desse mesmo objeto na filosofia, atribuindo-lhe um

²⁵ "Com a apreensível restrição naturalista do âmbito das 'coisas' cognoscíveis, é para ele [o empirista] ponto pacífico que a experiência é o único ato que dá as coisas mesmas. Não é, contudo, ponto pacífico que coisas sejam coisas naturais, que efetividade em sentido habitual seja efetividade em geral, e que aquele ato doador originário que chamamos experiência se refira somente à efetividade natural" (HUA III/1, p. 61).

²⁶ Isso não impede que, no interior do conceito de evidência, Husserl estabeleça distintos graus, reservando posteriormente em *Ideias I* a designação propriamente dita da "dação originária" para a evidência apodíctica, mas reconhecendo igualmente o direito da evidência adequada e inadequada (cf. HUA III/1, p. 314-321/p. 303-309).

sentido prévio. Em certo sentido, a filosofia é *idêntica* a seu objeto, ou, como Heidegger formula na preleção de 1921/22 intitulada *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, "a filosofia é um modo fundamental da vida mesma" (GA 61, p. 80). *A filosofia, assim veremos, é uma possibilidade do próprio objeto, mas uma possibilidade específica, eminente, na qual esse objeto se ilumina a si mesmo.* No vocabulário husserliano, podemos dizer: o paradoxo consiste em que o conhecimento se legitima *apenas* por meio da intuição doadora originária, mas a condição dessa originariedade não reside na própria intuição, e sim no *dar-se* da coisa, e que, todavia, a coisa só vem à luz enquanto se esclarece na intuição. Prevalece entre ambas uma determinação recíproca, e o paradoxo não é então uma aporia que fecha de antemão o caminho da filosofia – ele é a consequência direta do movimento inerente entre a filosofia e seu objeto, o qual será posteriormente tratado a seu modo por Heidegger como o círculo da compreensão que expressa a estrutura prévia do próprio ser-aí.²⁷ A luta *com* – e não *contra* – o paradoxo consiste, assim, na aproximação metódica da origem, por meio do qual o objeto temático da filosofia se esclarece a si mesmo: a fenomenologia é uma metódica da origem enraizada na própria coisa, de tal modo que sua realização coincide com o modo de dação do próprio fenômeno. O paradoxo que distingue a filosofia deságua, portanto, na ideia de circularidade, a qual, por sua vez, atravessa o pensamento heideggeriano como figura fundamental e que tem sua proveniência na própria estrutura da fenomenologia. Logo, não se trata – como Heidegger afirmará já em sua primeira preleção (GA 56/57, p. 16) – de suprimir ou superar (*aufheben*) essa circularidade, e sim de manter-se nela, fazendo ver que ela é uma circularidade necessária, uma "legalidade de essência", isto é, que ela é um aspecto essencial da própria filosofia e de seu método, a fenomenologia.

1.2 Ciência da origem

Dissemos que o paradoxo da origem é a expressão de uma determinação recíproca na qual ocorre um enlace entre intuição, coisa e linguagem, mas é preciso agora deixar de lado esse vocabulário formal para compreender como se concretiza a ciência originária, qual a especificidade de seu campo temático e como sua condição de realização reside na radicalização

²⁷ Como na célebre passagem de *Ser e Tempo*: "O decisivo não é sair do círculo, mas entrar nele da maneira correta. Esse círculo (*Zirkel*) da compreensão não é um círculo (*Kreis*) na qual se movimenta um tipo de conhecimento qualquer, mas é a expressão da *estrutura prévia* existencial do ser-aí mesmo" (SZ, p. 152-153).

do princípio de todos os princípios, naquilo que Heidegger chama de intuição hermenêutica. Vejamos como essa ciência se determina:

A ideia da fenomenologia é: ciência da origem da vida. A vida fática mesma e o preenchimento infinito dos mundos nela vividos não devem ser pesquisados, mas a vida *enquanto originando-se (entspringend)*, emergindo de sua origem. Portanto, é condutora a tendência da compreensão da vida *a partir da* sua origem, e essa tendência é determinante para o modo da preparação do solo de experiência e da elaboração do âmbito evidente do objeto e da coisa (GA 58, p. 81).

A ideia da fenomenologia concretizada como ciência da origem tem na vida fática seu fenômeno fundamental, ela é a "categoria fenomenológica fundamental" (GA 61, p. 80) a ser descerrada. Será necessário precisar ainda em qual sentido Heidegger fala em fenômeno e em que medida ele é fundamental, mas de antemão é preciso ter em vista a especificidade desse objeto temático a partir do modo como ele vem à luz. A fenomenologia enquanto metódica da origem parte da vida fática em seu dar-se mais imediato para, através dele, aproximar-se metodicamente da vida em sua origem. Ela opera constantemente com uma distinção de modos fundamentais do *mesmo* fenômeno – não originário e originário, inexpresso e expresso, impróprio e próprio –, não sendo essa distinção uma contraposição a respeito do *conteúdo*, e sim do *modo* de manifestação do nexo de sentido da vida. Essa distinção modal que caracteriza o fenômeno é introduzida na própria designação da fenomenologia enquanto ciência da origem da vida *em si e para si*, na medida em que seu movimento metódico consiste justamente em acompanhar a dinâmica da vida *em si*, da vida oculta para si mesma na totalidade de seu nexo de sentido, até atingir nela e através dela evidência de seu âmbito originário, a vida *em si e para si*. A ciência da origem se nutre, portanto, de uma distinção entre *imediato* e *originário*, e essa diferença não é como que imposta a seu campo temático, e sim oriunda da determinação recíproca com ele: a vida possui um caráter modal, ela se perfaz em possibilidades ou tendências, guardando em si mesma a possibilidade de seu próprio esclarecimento, e justamente aí reside a motivação realizada pela filosofia na "tendência da compreensão da vida a partir de sua origem". Se ao longo das primeiras preleções de Freiburg o conceito de vida cederá seu lugar ao termo *ser-aí*²⁸, essa estrutura modal do fenômeno se manterá em *Ser e Tempo* e com seu esclarecimento ganhamos o solo adequado para investigar a conexão entre ser e possibilidade. Seguindo esse percurso, é preciso perguntar aqui: por que vida como categoria fundamental? E ainda: se a vida se mostra como este fenômeno central, de que modo se dá sua investigação na fenomenologia enquanto ciência da origem?

²⁸ "Vida = ser-aí, "ser" na e através da vida."; "Interpretação da facticidade; conquista do ter-prévio: nem vida, nem mundo, mas ser, ser-aí" (GA 61, p. 85, 187).

1. A questão sobre o primado da vida na fenomenologia hermenêutica adianta uma questão exposta em *Ser e Tempo* sob o título de desformalização do conceito formal de fenômeno: "O que é aquilo que a fenomenologia deve "deixar ver"? O que é aquilo que tem de ser denominado "fenômeno" em um sentido eminente?" (SZ, p. 35) Trata-se, portanto, da pergunta sobre o campo temático da filosofia, cuja resposta decide a *necessidade* do percurso metódico e da existência da própria fenomenologia.²⁹ A demonstração da vida como problema fundamental da fenomenologia pode recorrer a influências históricas, e, sem dúvida, a presença da filosofia da vida (Bergson, Simmel, Dilthey) explica algo sobre a tendência da época e sobre o campo semântico em questão, mas não esclarece em sua necessidade interna, isto é, filosoficamente, a razão de a vida se mostrar como o fenômeno fundamental da fenomenologia. Essa razão inerente só pode ser encontrada na ideia da própria fenomenologia, mais precisamente em sua recusa de qualquer construtivismo e na orientação pelo "início absoluto" apresentado na doação à intuição originária do princípio de todos os princípios. Heidegger repreende que a fenomenologia se torne um novo ponto de vista (*Standpunkt*), que ela assuma previamente uma posição acerca do âmbito a ser descerrado, e o reflexo dessa repreensão é a exigência de que ela parta daquilo que é mais próximo e imediato: "Nada deve ser elucubrado e inventado (*erdacht und erfunden*). Temos de examinar se e onde se deixam garantir motivos para o regresso em um âmbito de origem. A orientação não artificial (*ungekünstelte*) é a da vida fática, que nós mesmos somos e vivemos" (GA 58, p. 171). A recusa da concepção e da invenção ecoa a crítica husserliana às teorias disparatadas que determinam previamente a experiência. O ponto de partida da filosofia é a experiência do imediato que se oferece à doação, *tal como ele se oferece*, tornando-se, portanto, uma questão premente resguardar a visada fenomenológica de toda artificialidade do olhar. Uma orientação artificial seria aquela que, sobrepondo-se ao fenômeno por meio de uma construção, deixa de segui-lo em sua legalidade própria para determiná-lo segundo uma *mediação* teórica. Natorp (2013, p. 191-192), por exemplo, reconhece em sua *Psicologia geral segundo o método crítico* que o imediato nas vivências da consciência não se deixa apreender e observar imediatamente, que, portanto, toda "auto-observação", toda reflexão "exerce sobre o vivido um efeito de análise, como que

²⁹ Como Von Herrmann (2000, p. 122-148) observou, Husserl e Heidegger compartilham um mesmo conceito formal de fenômeno, mas justamente a diferença em sua desformalização conduz a caminhos distintos para a fenomenologia. Ao afirmar nesse momento que a vida fática é o fenômeno fundamental da fenomenologia – isto é, seu campo temático –, essa afirmação exige sua justificação, que somente pode ser dada com base na própria evidência fenomenológica. De outro modo, teríamos uma escolha arbitrária do campo de estudo da filosofia, que iria de encontro à pretensão fenomenológica de operar segundo a ausência de pressupostos teóricos.

dissecando-o e decompondo-o quimicamente."³⁰ A tarefa da psicologia elaborada por Natorp é reconquistar teoricamente a vida originária da consciência, mas essa reconquista nada mais é que a tentativa de recuperar o elemento imediato já sempre perdido, segundo uma mediação que reconstrói o fluxo de vivências. Reconstrução implica mediação, perda e retomada indireta do imediato, sendo, pois, uma posição estranha à evidência direta da coisa. Contra a mediação reconstrutiva, a fenomenologia heideggeriana encontra na vida fática a instância imediata em que a filosofia tem seu início e seu fenômeno, mas a própria noção de imediato torna-se aqui um problema central. O imediato consiste na vida como multiplicidade de vivências (GA 59, p. 88), na experiência fática de vida (GA 60, p. 8) e o problema fundamental da fenomenologia reside no "descerramento científico da esfera de vivências" (GA 56/57, p. 109). A questão central é apreender o modo de dação imediata das vivências, retê-la em sua evidência. O critério fenomenológico é apenas e tão somente a evidência compreensiva, a compreensão evidente das vivências e, com isso, da vida em si e para si (GA 56/57, p. 126).³¹ Isso significa que a metódica da fenomenologia legitima a si mesma, no sentido de que ela não recorre e não precisa recorrer a nenhum critério teórico externo e tampouco a uma petição de princípio, pois sua legitimação decorre diretamente da esfera de vivências intuída.

É preciso, portanto, trazer uma vivência à sua dação e analisá-la em sua estrutura, e justamente essa é a função paradigmática da vivência da cátedra, apresentada por Heidegger na primeira preleção de Freiburg intitulada *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*.³² A trivialidade do contexto (deparar-se com a cátedra universitária utilizada pelo professor para dar sua aula aos alunos) tem em vista justamente resguardar o imediato de sua desfiguração

³⁰ Ver também a crítica de Natorp (2013, p. 280) a Husserl, que expõe implicitamente a recusa da intuição fenomenológica: "Por isso, Husserl não quer que sua fenomenologia seja chamada de psicologia, porque ela quer oferecer somente descrição, e não teoria. Mas descrição e teoria se copertencem inevitavelmente; descrição não é menos objetivação que teoria. Como se poderia descrever o puramente subjetivo, sem com isso igualmente objetificá-lo? Mas como ele ainda seria – o subjetivo?"

³¹ É preciso ter em vista que Heidegger ainda faz uso neste momento do termo "vivência", ainda que ele possua uma conotação inevitavelmente psicologista que a hermenêutica da facticidade busca superar. Por isso mesmo, ainda no primeiro período de Freiburg este termo é substituído por comportamento (*Verhaltung*).

³² "Entrando na sala de aula, vejo a cátedra. Tomemos dela distância para trazer a vivência à expressão. O que "eu" vejo? Superfícies marrons, talhadas em forma retangular? Não, vejo algo diverso: uma caixa, aliás, uma caixa grande com outra menor construída por cima? De modo algum, eu vejo a cátedra, junto à qual devo falar. Vocês veem a cátedra, da qual lhes será falado, na qual eu já falei. Também não se encontra na vivência pura – como se diz – um nexos de fundação (*Fundierungszusammenhang*), como se eu visse primeiramente superfícies marrons, talhadas, que se doam a mim então como caixa, então como púlpito, a seguir como púlpito acadêmico de fala, como cátedra, de tal modo que eu como que fixasse o caráter de cátedra na caixa como uma etiqueta. Tudo isso é má interpretação, desvio do puro visar na vivência. Eu vejo a cátedra como que em um golpe; eu não a vejo somente isolada, eu vejo o púlpito como colocado muito alto para mim. Eu vejo um livro colocado sobre ele, imediatamente me incomodando (um livro, e não por exemplo um número de folhas estratificadas cobertas de manchas negras), eu vejo a cátedra em uma orientação, iluminação, em um pano de fundo" (GA 56/57, p. 71).

artificial, abrindo caminho para a análise da estrutura da vivência em sua dação.³³ A desfiguração ou "má interpretação" consiste em abstrair a vivência do nexu no qual ela se dá primariamente, fazendo da cátedra um mera coisa, um algo, em suma, reduzindo-a a um conjunto articulado de qualidades primárias (físico-geométricas) e secundárias (sensíveis, como a cor). A vivência seria, então, decomposta em um nexu de fundação (*Fundierungszusammenhang*), de tal modo que a significação "cátedra" apareceria como uma qualidade secundária e concomitante à determinação objetiva da coisa. Toda vivência *pode* ser tratada assim: a música enquanto complexo de ondas sonoras, o nascer do sol enquanto evento natural. Mas esta possibilidade característica do comportamento teórico não só *não* é primária, mas ela também como que dissolve a vivência em seu caráter imediato, segundo uma degeneração que Heidegger denomina *des-viver* (*Entleben*). O que se mostra a nós na vivência da cátedra não é um objeto enquanto tal, mas algo a partir de um *mundo circundante* (*Umwelt*) imediato. Encontram-se em questão neste argumento dois passos importantes, que determinam o percurso heideggeriano não somente nas primeiras preleções de Freiburg, mas também em sua compreensão posterior da fenomenologia, consolidada em *Ser e Tempo*. Por um lado, trata-se da ruptura com o "predomínio do teórico", que reduz a apreensão primária da coisa à ontologia formal do objeto, ao "algo em geral", ao qual são adicionadas uma série de características em um nexu fundacional; por outro, a indicação do mundo da vida como o espaço *primário* da significação, que, por sua vez, é *necessariamente* pressuposto por toda objetificação teórica. O que Heidegger tem em vista com a descrição desta vivência é a determinação do âmbito primário em que as vivências se dão, resguardando-o da tendência à objetivação que prevalece na filosofia contemporânea:

O elemento significativo (*Bedeutsame*) é o primário, dá-se a mim imediatamente, sem qualquer desvio mental sobre uma apreensão de coisa. Vivendo em um mundo circundante, ele significa a mim por todo lado e sempre, tudo é mundano, "dá-se mundo" (*es weltet*), o que não coincide com o "dá-se valor" (*es wertet*) (GA 56/57, p. 73).

A investigação da vivência em sua evidência descortina sua estrutura como sendo significativa, e essa significação é determinada *primariamente* por seu caráter mundano. A

³³ É interessante observar que nessa primeira preleção Heidegger fornece, além da vivência da cátedra, um exemplo proveniente da arte: a descrição do nascer do sol pelo velhos tebanos na *Antígona* de Sófocles, em contraste com o comportamento científico do astrônomo na astrofísica frente ao mesmo fenômeno (GA 56/57, p. 74). Nos anos de 1920 (portanto, antes do período em que há uma preocupação explícita com a arte), há também uma referência a Rilke em um contexto similar (GA 24, p. 244-247), quando Heidegger afirma que "a poesia nada mais é que o vir-à-palavra elementar, isto é, o ser-descoberto da existência como ser-no-mundo". Isso sugere o parentesco da vivência do mundo circundante com a arte, uma vez que *ambas* oferecem uma expressão a-teórica do fenômeno.

significação mundana não é adicionada como um valor à coisa previamente dada, como uma qualidade secundária à sua estrutura formal, mas ela caracteriza antes de tudo o nexo de sentido em que algo aparece como algo. O que lhe é próprio é seu elemento situativo: a vivência não se mostra como distanciada de um objeto contraposto (*Gegen-stand*), mas a significação se dá a partir do mundo circundante: remetendo aos livros, ao quadro, aos alunos, à sala de aula, à instituição universidade (e assim por diante), a cátedra aparece no "contexto universitário" no qual *eu* me encontro. Todavia, o central do argumento não é a particularidade do conteúdo da vivência: Heidegger reconhece que a vivência circunmundana varia em relação àquela que a vivencia: se o professor, o aluno ou, em um exemplo limite, alguém de uma cultura inteiramente distinta, a quem a cátedra, a aula, a universidade são algo estranho. A diferença cultural não elimina, todavia, a primazia da significação mundana, pois o fundamental é antes o *modo* das diversas vivências, e, a respeito deste modo, é possível elaborar "proposições de validade universal" (GA 56/57, p. 72). A estranheza vivenciada por alguém de uma cultura diversa ainda se daria segundo uma significação mundana, segundo um nexo situativo. Seu conteúdo não seria a ausência absoluta de significação e tampouco o algo em geral da ontologia formal. A questão certamente não se resolve com essa constatação, mas a vivência e sua estrutura mundana de significação *abrem o espaço* para a investigação da ciência originária. Ela indica um programa de pesquisa, no qual as vivências – ou os comportamentos intencionais, expressão que Heidegger adotará ao abandonar o termo vivência – podem ser investigadas em sua estrutura. A fenomenologia é ciência da origem da vida, porque a vida fática mostra-se à evidência como instância fundamental da significação, e, a partir dela, é possível a investigação categorial que distingue a filosofia. O neologismo verbal utilizado por Heidegger – mundar, dá-se mundo (*es weltet*) – pretende indicar um primeiro elemento da estrutura da vivência intencional: que o modo primário de realização das vivências é determinado pelo mundo e, além disso, que essa determinação tem o caráter de um acontecimento.

Um acontecimento próprio (*Ereignis*)³⁴ se distingue de uma ocorrência (*Vorgang*) pelo seu caráter não abstrativo: em uma ocorrência, enquanto modo de aparecimento do objeto ao

³⁴ Heidegger utiliza-se em sua primeira preleção do termo *Ereignis*, posteriormente retomado na história do ser. Contudo, o sentido deste uso não é o mesmo, razão pela qual traduzimos *Ereignis* aqui por "acontecimento próprio", e não por "acontecimento apropriador", como de uso no emprego do conceito nos anos 1930. Von Herrmann (2000, p. 51) mostra a diferença entre ambos os conceitos a partir da raiz "-*eignis*". No primeiro uso, ela designa que a essência da vivência é este "viver a partir do próprio", isto é, que o "eu histórico" se encontra a cada vez implicado nessa vivência ou que ela é vivida no nexo da situação. Na história do ser, "-*eignis*" significa algo assim como propriedade (*Eigentum*), ou seja, o acontecimento apropriador enquanto acontecimento da apropriação do ser-*ai* na verdade do ser. Decisivo aqui é que "próprio" se torne "propriedade", de tal modo que a estrutura (existencial) da vivência não se esclarece mais em última instância pela implicação do "eu histórico".

comportamento teórico, há um distanciamento entre o vivenciado e aquele que vivencia, tem-se apenas uma relação de conhecimento, "uma pálida relação com o eu, reduzida a um mínimo de vivenciar" (GA 56/57, p. 74). O objeto é destacado do próprio vivenciar e aparece como algo objetivado, contraposto (*ob-jectum*), um defronte (*Gegenüber*) a ser conhecido em suas propriedades. A música, posicionada enquanto conjunto de ondas sonoras, se distancia da experiência "estética" na qual eu primariamente a vivencio. Em um acontecimento, porém, encontro-me implicado na vivência "com meu eu inteiro", de tal modo que não há tal distância entre o vivenciar e a vivência, e sim uma consideração da experiência em seu nexos total de sentido. "As vivências são acontecimentos, na medida em que elas vivem a partir do próprio (*Eigenen*) e a vida vive apenas assim" (GA 56/57, p. 75). O modo da vivência distingue o evento do acontecimento, e neste modo primário prevalece o "eu histórico", em uma situação, sendo a distinção entre físico e psíquico, entre interior e exterior estranha ao acontecimento.³⁵ Como observaremos, a indicação do acontecimento como estrutura da vivência expõe um traço verbal, intransitivo, que será aprofundado nas preleções de Freiburg no esclarecimento hermenêutico da intencionalidade e incorporado à elaboração dos existenciais em *Ser e Tempo*.

Assim, a vida fática é o ponto de partida do caminho filosófico, porque ela se mostra como a instância primária na qual sentido se dá. A análise da vivência do mundo circundante oferece a *base fenomenal* à investigação fenomenológica, sem que essa base seja determinada previamente por uma construção teórica, sem a desfiguração por uma "má interpretação". Com isso, a ciência da origem busca circunscrever o espaço do imediato, no qual as vivências ou comportamentos intencionais se realizam, embora seja preciso notar que a noção de imediatidade possui um sentido específico na fenomenologia.³⁶ Ao realizar a *descrição* daquilo

³⁵ A distinção entre evento e ocorrência tem como pano de fundo a estrutura intencional da vivência, que ainda não é esclarecida por Heidegger no curso de 1919. Dizer que em uma vivência como acontecimento eu me encontro "com meu eu inteiro" implicado poderia ser apenas um modo plástico de se referir à correlação intencional entre noese e noema, perdida à medida que a vivência é objetivada e que a "ligação com o eu" é abstraída. Entretanto, o termo *Ereignis* identifica um elemento intransitivo na correlação intencional – a performance (*Vollzug*) – que não só não foi explicitamente tematizada por Husserl, mas que justifica a referência de Heidegger ao histórico e demarca em grande medida sua posição frente à fenomenologia husserliana. Retomaremos a seguir essa questão.

³⁶ Landgrebe (1963, p. 125-141) vê o significado histórico da fenomenologia (começando pela fenomenologia husserliana) em sua investigação original da relação entre a razão e o imediato da experiência, estabelecendo um caminho que fora perdido em Kant e nos desenlaces pós-kantianos até Marx e o positivismo. A história do problema do imediato da experiência mostra-se previamente na filosofia como "a história de um esquecimento, no qual as chaves para um reencontro com o esquecido foram aniquiladas por aquele mesmo que o busca" (p. 133), pois o imediato ou foi tratado como a matéria não-formada recebida pela sensação (Kant), ou foi submetido à mediação total pela razão (idealismo, especialmente o hegeliano), ou reduzido a nada como algo que somente pode ser concebido a partir do processo de autoprodução do gênero humano no trabalho (Marx). A fenomenologia restaura a questão da experiência imediata por meio da transformação do conceito de intuição, dissolvendo a distinção kantiana entre duas faculdades, a saber, a sensibilidade e o entendimento. Ela se abre assim para uma análise do imediato que parte da descrição: "O regresso à evidência da 'intuição' acontece em um primeiro passo como descrição pura, descrição do que é

que se oferece imediatamente à experiência, o que se tem em vista é abrir o espaço para uma análise que esclareça a experiência a partir dela mesma, sem recorrer a um arcabouço conceitual sedimentado, que, por sua vez, determinaria de antemão a própria análise. Não se trata na fenomenologia (como já era o caso em Husserl) de um sensualismo que toma o imediato como os meros dados recebidos na sensibilidade, e tampouco de um idealismo que elimina o imediato ao reconhecer em última instância que ele nada mais é que uma mediação da razão. Ao contrário, a afirmação de Heidegger de que o mundo circundante "significa a mim por todo lado e sempre" indica justamente que a experiência primária é caracterizada por sentido, ou que "o significativo é o primário", esclarecendo a partir disso que a experiência se apresenta primariamente segundo uma estrutura mundana e como um acontecimento próprio. Ao recusar a construção da experiência como um nexo de fundação, como uma espécie de estrutura por camadas, sendo seu estrato básico uma ontologia formal do objeto em geral ou o dado da sensação, o que Heidegger tem em vista é mostrar que a experiência deste "eu histórico" não é uma mera derivação, e que algo assim como uma ontologia formal (e também, poderíamos completar, as ontologias em geral) tem sua gênese na experiência fática da vida.

Todavia, a experiência imediata ou primária não é ela mesma *imediatamente apreendida*. Dizer que a vivência do mundo circundante é imediata não é o mesmo que afirmar que ela seja expressamente *formulada* pela vida fática. Antes, Heidegger constata a "falta da distância absoluta da vida em si e para si mesma" (GA 58, p. 29). O paradoxo dessa distância, que nada mais é que o resultado de uma extrema proximidade, mostra-se na dificuldade da vida em ter clareza a respeito de si mesma. A imediatidade da experiência fática nos é tão próxima (nós mesmos somos ela) que, nela imersos e absortos em sua realização, não nos preocupamos expressamente com ela: sua proximidade imediata é também sua invisibilidade. A ciência da origem se volta sobre a vida fática para retirá-la dessa invisibilidade, não para com isso abandoná-la, mas para esclarecê-la à medida que ela é trazida à sua evidência. Dessa forma, a estrutura formal da ciência da origem poderia ser assim descrita: ela se volta para a experiência fática para descerrá-la *em* sua imediatidade, conquistando assim o espaço para, a partir deste imediato, investigá-lo em sua origem.

experimentado, no modo como ele é visado." Havendo essa base fenomenal em que a experiência do imediato é descrita, há o espaço para análise de seu modo de dação. A descrição da vivência do mundo circundante ganha seu sentido à luz deste anseio da fenomenologia em retomar a conexão com o imediato da experiência partindo da descrição, uma conexão que, como o próprio Heidegger observa reiteradamente em suas primeiras preleções, foi obscurecida em razão do "predomínio do teórico". Contudo, como o próprio Landgrebe reconhece (p. 138-140), este mesmo percurso da descrição pura se depara com dificuldades estruturais, que levam à necessidade da destruição como um modo de assegurar a interpretação do campo fenomenal aberto para a análise.

2. Tomemos a mesma questão sob um outro aspecto. A evidência da significação mundana da experiência em seu caráter de acontecimento fornece o ponto de partida da fenomenologia enquanto ciência a-teórica originária. Mas como se legitima precisamente essa evidência? A fenomenologia hermenêutica retém a conexão entre doação, evidência e intuição que estrutura o princípio de todos os princípios em *Ideias I*, embora esses termos sejam transformados em razão da determinação recíproca entre objeto e método identificada por Heidegger. Isso significa que a ciência da origem somente se legitima por meio da intuição, mas trata-se aqui de uma *intuição hermenêutica* que, libertando-se dos compromissos implícitos do comportamento teórico, articula-se como possibilidade da própria vida em seu descerramento fenomenológico.

Essa conexão entre vida e intuição é elaborada a princípio em uma linguagem instável, que busca expressar certa *identidade* entre ambas. O princípio fenomenológico é, então, "a intenção originária da vida verdadeira em geral, a atitude originária (*Urhaltung*) do vivenciar e da vida enquanto tal, a *simpatia de vida* (*Lebenssympathie*) absoluta, idêntica ao próprio vivenciar" (GA 56/57, p. 110). A investigação fenomenológica se distingue por uma "familiaridade (*Vertrautsein*) da vida consigo mesma e sua plenitude" (GA 58, p. 252), de tal modo que a compreensão fenomenológica nada mais é que "um acompanhar intuitivo (*anschauliches Mitgehen*), [o] percorrer ao longo o sentido", no qual "a situação completa do fenômeno é presentificada" (GA 58, p. 262). Esse campo semântico definido por um percurso ou por um acompanhamento da vida se consolida em uma determinação do movimento: a pesquisa filosófica é a "performance (*Vollzug*) explícita de uma mobilidade fundamental da vida fática e se mantém continuamente no interior dessa vida", ela é uma possibilidade de "cotemporalização" (*Mitzeitigung*) (GA 62, p. 351).

O que se encontra em questão nessas formulações é o modo de acesso e de consideração da vivência do mundo circundante ou, mais precisamente, o problema do *método* na fenomenologia. A fenomenologia husserliana responde a essa questão por meio da reflexão: "o método fenomenológico move-se inteiramente em atos da reflexão" (HUA III/1, p. 162). A redução fenomenológica abre ao estudo a esfera da consciência transcendental enquanto um fluxo de vivências. A vida da consciência se caracteriza por uma sucessão de vivências de diversos tipos na sucessão contínua do devir. Isso não significa, todavia, que essas vivências sejam de início tematizadas ao serem vivenciadas: ao perceber algo, nossa atenção está voltada para o percebido, encontramos-nos absorvidos na realização do ato, sem que com isso seja destacada a realização do próprio perceber. Vivenciar algo não coincide necessariamente com ter "em vista" (*im Blicke*) a própria vivência. Como podemos, então, fazer afirmações sobre as

vivências da vida da consciência? Somente na medida em que nos voltamos sobre elas, em que as tematizamos segundo uma modificação na qual o fluxo irrefletido é observado, e essa possibilidade se dá a toda consciência. "Toda vivência que não se tem em vista pode, segundo uma possibilidade ideal, tornar-se 'vista', uma reflexão do eu se dirige a ela, ela se torna, então, objeto para o eu" (HUA III/1, p. 162). Se me encontro feliz a respeito de algo, por exemplo, diante da perspectiva de uma viagem, vivencio essa felicidade pura e simplesmente, mas, refletindo, posso não apenas vivenciá-la, mas tê-la em vista, posso seguir o modo de dação da felicidade enquanto tal, a estrutura dos sentimentos, e assim também para as vivências da consciência em geral. Por meio da reflexão é possível apreender e analisar o fluxo de vivências em seus múltiplos momentos e em seu caráter intencional, ela é "o título do método da consciência para o conhecimento da consciência em geral" (HUA III/1, p. 165). Mas o que é a reflexão e o que ocorre na consciência que reflete? A reflexão não se situa "fora" do fluxo de vivências (ocorrendo a redução, encontra-se suspensa a hipótese de um "fora"), mas lhe é imanente. Ela mesma é um ato intencional, os atos reflexivos "pertencem eles mesmos de novo ao fluxo de vivências" (HUA III/1, p. 165). Nada "há" fora do fluxo de vivências, algo que as *Meditações cartesianas* expressarão afirmando que a esfera fenomenológica é uma mônada e o que está em questão é sua *autointerpretação* (HUA I, p. 102, 116). O próprio ato reflexivo é, portanto, um componente da vida da consciência. Não se trata aqui de uma pergunta sobre as "condições de possibilidade" (em que um fato estabelecido é questionado retroativamente em suas condições, sendo essas condições oriundas, por sua vez, de uma argumentação lógico-formal), pois a reflexão é ela mesma um "ato de experiência" e, enquanto tal, uma característica fundamental da esfera de vivência. A experiência reflexiva é uma vivência intencional que se volta sobre o próprio fluxo de vivências a que pertence e, em razão dessa copertença, Husserl fala em reflexão imanente (HUA III/1, p. 168). A reflexão é concebida como uma *modificação* da consciência: o fluxo de vivência pode permanecer no modo da irreflexão, sendo apenas e tão somente vivenciado em sua sucessão contínua. Essa modificação surge de uma mudança de orientação (*Einstellungsänderung*), por meio da qual a vivência dada previamente experimenta uma *transformação* no modo da consciência refletida (HUA III/1, p. 166). Antes apenas vivida irrefletidamente, ela se torna agora *objeto* para o ego fenomenológico que reflete. Permanecemos aqui no reino da consciência, agora, contudo, na modificação reflexiva que a torna objeto de apreensão e análise. O princípio de todos os princípios é concretizado nessa análise, pois o ato reflexivo traz intuitivamente à dação a própria vivência, ele é um ato intencional que ilumina a estrutura intencional. Assim, o acesso reflexivo não é externo ao campo temático da fenomenologia, mas se constitui segundo uma identidade estrutural (a

vivência intencional) e uma modificação modal (mudança para orientação reflexiva, objetificação da vivência).

Frente a isso, o foco do problema fenomenológico do método na ciência originária heideggeriana reside antes de tudo no *modo* do acesso. Sua pergunta de fundo poderia ser assim formulada: em qual modo se dá o descerramento fenomenológico da esfera de vivências? Se é verdade que Heidegger critica reiteradamente o desvio da fenomenologia ao adotar conceitos como consciência e reflexão, é preciso reconhecer ao mesmo tempo que *formalmente* ele esclarece a intuição hermenêutica a partir de uma retomada do princípio de todos os princípios e que, com isso, há com relação à função uma coincidência entre a dinâmica do acompanhamento intuitivo da vida na fenomenologia hermenêutica e a reflexão na fenomenologia transcendental.³⁷ Aqui, como em outros momentos, o pensamento de Husserl surge como uma face de Janus: ele se encontra a meio caminho de sua própria pretensão, pois introduz a máxima radical da fenomenologia apenas para dela abdicar em sua concretização – Husserl se encontra, segundo uma formulação posterior de Heidegger na preleção *Introdução à pesquisa fenomenológica*, no espaço paradoxal "entre orientação tradicional e questionamento originário" (GA 17, p. 52). O impulso inicial da filosofia heideggeriana poderia muito bem ser compreendido como a tentativa de levar a cabo contra Husserl seu próprio projeto.

O princípio fenomenológico é situado nesse paradoxo: enquanto princípio *de todos* os princípios ele se coloca *para além* de uma natureza teórica, mas seu enquadramento na

³⁷ A distinção entre a reflexão husserliana e a hermenêutica da vida fática é melhor esclarecida através da mediação fornecida pela crítica de Natorp a Husserl, elaborada em sua recensão a *Ideias I* e na *Psicologia geral*. A crítica diz respeito ao método fenomenológico enquanto tal, isto é, ao primado da intuição frente à teorização. Natorp afirma naquela recensão que a reflexão destaca o vivido do fluxo de vivências no qual ele se dá de modo imediato e irrefletido, levando à sua abstração e, com isso, a que ele seja tomado enquanto algo objetivo. "O 'imediato' da consciência pura não é enquanto tal já *conhecido* ou passível de ser conhecido *imediatamente*" (NATORP, 1917/18, p. 237). Por isso, toda consideração científica conduz ao abandono da imediatidade da vida pré-teórica e, com isso, inevitavelmente à mediação teórica por meio de conceitos gerais. Heidegger reconheceu a validade desta crítica (GA 56/57, p. 101) e, como apontado por boa parte da literatura (p. ex. LARA, 2008, p. 165-167; RODRÍGUEZ, 1997, p. 75-80), isso é um fator decisivo na sua recusa do conceito de reflexão pensado por Husserl. Todavia, Heidegger precisa necessariamente mostrar como a fenomenologia pode analisar seu fenômeno, algo que será conquistado por meio do conceito de retomada (*Wiederholung*) não-reflexiva e a-teórica. Crowell (2001b, p. 131), tomando por base uma análise detida das primeiras preleções de Freiburg, afirma, ao contrário, que "a reflexão não é abandonada, mas reinscrita (sem ser indicada) em uma concepção de filosofia como um modo eminente de comportamento *questionador*". Se a questão que se coloca é aquela de *como é possível* interpretar o fluxo de vivências, então há uma similaridade na função da reflexão e do acompanhamento intuitivo. Assim, a afirmação de Crowell somente se justifica caso identifiquemos nessa permanência implícita da reflexão uma similaridade com respeito à *função formal* da retomada no acompanhamento do sentido, pois a tendência objetivadora da reflexão impediria a análise do imediato fenomenológico em sua estrutura de acontecimento. Para uma análise exaustiva da distinção entre reflexão e hermenêutica no método fenomenológico em Husserl e Heidegger, ver também o livro de Hopkins (1993, p. 165-188).

experiência reflexiva conduz à objetificação da vivência, que é destacada de sua significação primária como acontecimento para aparecer como um defronte (*Gegenüber*) a ser olhado (*erblickt*) e descrito. A descrição reflexiva é uma *modificação* do fluxo de vivências oriunda da artificialidade da orientação, e o argumento heideggeriano consiste em identificar nessa transformação promovida pela reflexão uma desfiguração do fenômeno e, portanto, uma renúncia à evidência da intuição (GA 56/57, p. 100). Eu não me experimento na vida fática como conglomerado de atos e processos, a experiência do eu não é a de um si-mesmo destacado, e sim *implicado*. "Essa experiência de si não é 'reflexão' teórica, não é 'percepção interna' ou algo similar, mas experiência do mundo próprio (*selbstweltliche Erfahrung*), porque o experimentar mesmo tem um caráter mundano" (GA 60, p. 13). Assim, a consideração sobre o modo de descerramento da esfera de vivências exige que se mantenha a identidade entre a intuição e o próprio vivenciar, entre a fenomenologia e a vida fática, segundo a atitude que Heidegger chama de simpatia da vida. Em certo sentido, essa identidade já se encontra prefigurada no fato de o ato reflexivo pertencer ele mesmo ao fluxo de vivências intencionais. Contudo, o princípio fenomenológico converte-se aqui tanto em uma forma *de* vida (portanto, um comportamento ou uma atitude cuja performance depende de uma decisão originária, sendo aí introduzido um elemento existencial), quanto em uma forma *da* vida (uma – ainda que eminente – possibilidade do comportamento dentre a totalidade de possibilidades que caracteriza a vida). A identidade entre vida e intuição hermenêutica indica a familiaridade da vida consigo mesma: "a vida é em cada situação totalmente aí" (GA 58, p. 231), isto é, em cada uma de suas expressões, de suas motivações e tendências, ela guarda em si seu nexos de sentido. É justamente essa compreensibilidade da vida que constitui seu elemento *hermenêutico*, e, por isso, sua evidência compreensiva se dá à intuição hermenêutica. A intuição é hermenêutica, além disso, por expressar ela mesma uma tendência motivada (*motivierter Tendenz*): ela tem sua proveniência em uma motivação da vida, e, surgindo desta, segue uma determinada tendência. Motivação e tendência correspondem ao movimento de proveniência e de direção que se expressam em cada um dos comportamentos fáticos e de modo eminente na vida fenomenológica. A vida pode ser descerrada em sua estrutura porque ela oferece sentido, de tal modo que a intuição hermenêutica terá justamente de "acompanhar intuitivamente", "percorrer o sentido", "rememorar"³⁸, em suma, *ela terá de tornar explícito aquilo que se oferece implicitamente na dinâmica da vida*.

³⁸ "O caráter fundamental da vida fática, o fato de que eu me encontro expresso no próprio experimentar, se torna mais claramente visível quando a vida fática se rememora a si mesma. Na rememoração (*Erinnerung*), eleva-se a articulação da vida e suas ligações comigo, e, com isso, o caráter do experimentar se torna visível.

Sobre essa explicitação que caracteriza a intuição hermenêutica é preciso observar o seguinte: a identidade entre vida e intuição poderia levar à conclusão de que a fenomenologia hermenêutica é uma mera tautologia da vida fática e de que, portanto, a filosofia, em sua pretensão de evidência intuitiva, meramente repete o "conteúdo" da vida. Mas o conceito de rememoração e, posteriormente, de *retomada* (*Wiederholung*) tem por função justamente um esclarecimento que, mantendo-se na experiência fundamental que o motiva, traga à tona sua *estrutura*. A filosofia não lida pura e simplesmente com o conteúdo da experiência, mas com seu *modo*; ela não é uma mera empiria, um protocolo dos conteúdos vividos ou uma descrição no sentido de um álbum de fotos (uma *Bilderbuchphänomenologie*, segundo a expressão de Max Scheler), mas investigação *categorial* da vida. As categorias têm seu próprio modo de acesso, no qual a vida "vem a si mesma". Este vir a si mesmo, voltar-se sobre si, é o que Heidegger tem em vista com o termo retomada: a interpretação categorial é um movimento contínuo de compreensibilidade, no qual o retomado se mostra à intuição hermenêutica em sua evidência (GA 61, p. 88). Isso não significa simplesmente uma abdicação da metódica fenomenológica em nome da pesquisa categorial própria do neokantismo, pois o que se encontra em jogo, assim veremos, é a questão da origem das categorias (*i. e.*, da conceitualidade filosófica) a partir da vida fática.

3. Entretanto, ainda é possível questionar aqui: não teremos com a retomada uma petição de princípio? Ou ainda: não se trata de um círculo vicioso, no qual já se pressupõe aquilo que se quer explicar? O problema do círculo toca naquilo que anteriormente denominamos paradoxo da origem e podemos tratá-lo agora sob a perspectiva concreta da ciência da origem. A objeção é respondida por Heidegger em vários momentos, desaguando no argumento do "círculo virtuoso" entre estrutura prévia da compreensão e interpretação exposto em *Ser e Tempo* e posteriormente apropriado pela hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.³⁹ Nas primeiras preleções de Freiburg, o caráter a princípio problemático do círculo é por vezes dissolvido como sendo próprio da orientação teórica. A ciência da origem seria articulada de tal modo que ela "não só não carece de pressuposições, mas ela sequer pode fazê-las, porque ela não é teoria. Ela se encontra, então, *antes* ou sobre a esfera onde o discurso da pressuposição tem em geral sentido. *Esse* sentido surge (*ent-springt*) somente da origem" (GA 56/57, p. 97). Não temos com isso apenas uma resposta nominal para um problema estrutural? Toda

Na rememoração do vivido deixa-se seguir, de modo muito mais imediato do que no vivenciar anterior, o que está contido no modo do ter-vivido, o modo como o lembrado tem seu caráter totalmente específico, no qual ele me é familiar" (GA 58, p. 252).

³⁹ Sobre isso, ver em *Verdade e método* o tópico intitulado "A descoberta de Heidegger da estrutura prévia da compreensão" (GADAMER, 2010, p. 270-276).

pressuposição consiste em uma suposição prévia; portanto, em uma hipótese assumida em sua validade, um "ser for assim, então..." que rege a pesquisa. Ao pressupor algo, suponho uma proposição como válida, e essa validade pode ser provada ou não. A relação de prova, de fundamentação, depende da conexão ordenada entre proposições teóricas válidas, e o "pré" indica essa conexão (GA 56/57, p. 93). A ausência de pressupostos reside na ausência de tais suposições ou, ainda, na confirmação de uma hipótese de trabalho pela evidência – algo que atravessa o esforço de toda ciência *positiva* e que caracteriza o discurso de todo *positivismo*. Husserl já percebera, todavia, que a pretensão de positividade da ciência resvala em um preconceito, e, nesse sentido, em uma pressuposição não justificada a respeito da efetividade. Por exemplo, a proposição "todos os corpos são pesados" carrega consigo uma posição de existência (*Daseinssetzung*), a saber, a natureza mesma enquanto efetividade espaço-temporal: "todos os corpos – na natureza, todos os corpos 'efetivos' – são pesados" (HUA III/1, p. 20). Uma posição de existência não é explícita, um juízo articulado (razão pela qual ela opera como um pressuposto), mas determina previamente o campo fenomenal e, com isso, restringe igualmente a experiência possível. O "autêntico positivismo" da fenomenologia reside na legitimidade única e exclusiva da dação, o que coincide com a ausência de pressupostos e, assim, com a suspensão de toda tese ou posição. Frente a este tipo de pressuposto em questão na ciência, o argumento de Heidegger mostra-se suficiente para responder ao problema estrutural: a ciência da origem não opera com posições, suposições ou mesmo com a estrutura de validação segundo a conexão ordenada de proposições. Isso significa ainda – e aqui se encontra a determinação positiva da dissolução do problema da pressuposição teórica – que o modo de fundamentação da fenomenologia é distinto da dedução silogística segundo um encadeamento de proposições. Essa constatação leva Heidegger a rejeitar nominalmente a ausência de pressupostos pretendida por Husserl⁴⁰ e a "reabilitar" a pressuposição, embora com um sentido distinto e de modo a fazer jus à metódica da fenomenologia. Assim, a ciência originária "pressupõe-se a si mesma", ela possui como característica essencial uma certa ideia de circularidade própria à filosofia. "Algo é insuperável: a pressuposição das vivências mesmas" (GA 56/57, p. 77), mas essa pressuposição é apreendida não como um certo tipo de posicionamento, mas como um "ser-aí prévio" (*Voraus-dasein*) (GA 61, p. 159). Se a interpretação fenomenológica consiste em uma explicitação do nexos de sentido implícito da vida fática, sendo, todavia, ela mesma "vida fenomenológica" e, com isso, uma possibilidade

⁴⁰ "O viver do mundo circundante não assume ele mesmo pressupostos, nem se deixa timbrar a si mesmo como um. Mas ele tampouco é ausente de pressuposto (*voraussetzungslos*), pois pressuposto e ausência de pressuposto têm em geral sentido apenas no teórico." Heidegger, GA 56/57, p. 94.

eminente da vida, isso significa que a interpretação *necessariamente* tem sua origem no próprio interpretado e, por isso, ele é *prévio* em certo sentido. Dito de outro modo: se a intuição hermenêutica se caracteriza pelo movimento de retomada, a evidência obtida por ela somente pode ser evidência daquilo que se oferece à intuição e que, portanto, se dá previamente. *A circularidade da retomada nada mais é que a apropriação hermenêutica da correlação fenomenológica implícita no princípio de todos os princípios: a coisa se dá (gibt sich) à intuição doadora, a evidência emerge de uma dação na qual a coisa tanto depende da intuição para vir à luz quanto a intuição somente se abre para aquilo que se lhe oferece.* Esse movimento de proveniência e retomada – poderíamos também dizer: de motivação e tendência – distingue a circularidade da fenomenologia hermenêutica e caracteriza a autocompreensão da filosofia: "Caso se apreenda esse problema de modo radical, aquilo que se encontra é que a filosofia surge (*entspringt*) da experiência fática de vida. E então ela retorna (*springt zurück*), na experiência fática da vida, a essa mesma" (GA 60, p. 8).⁴¹ O caráter prévio em jogo na fenomenologia a coloca para além de toda divisão entre um realismo que pressupõe uma coisa em si (uma realidade independente) e um construtivismo que reduz a coisa à criação (a realidade com produção humana).⁴² O modo de fundamentação da fenomenologia hermenêutica não provém de qualquer modelo teórico ou de argumentos lógico-formais que assumem a validade de princípios lógicos, e sim do sentido de evidência no qual a vida (ou o ser-aí) se oferece em seu modo ou nexos de sentido.⁴³ A essa ciência singular, que se volta sobre um campo singular,

⁴¹ O leitor atento perceberá nesse movimento de proveniência e retomada a formulação prévia do conceito de filosofia apresentado em *Ser e Tempo*: "Filosofia é ontologia fenomenológica universal, partindo da hermenêutica do ser-aí, que, enquanto analítica da *existência*, firmou o fim do fio condutor de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *surge* e para onde ele *retorna*" (SZ, p. 38, 436).

⁴² Esse caráter prévio é o que decide a *possibilidade* da pergunta filosófica, como Heidegger reconhecerá posteriormente na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica*: "Se a pergunta filosófica pelo ser do ente é possível, sim, talvez até mesmo necessária, então a filosofia *não* pode *inventar* (*erfinden*) aquilo por que ela pergunta. Ela tem de achar (*vorfinden*), achar até mesmo aquilo que não pertence ao opcional, mas ao essencial, sim, que pertence até mesmo à essencialidade do essencial. Mas se a filosofia em todo questionamento somente pode se encontrar (*sich befinden*) nisso e tem de se reencontrar (*sich abfinden*) com isso que é primariamente um *achado* (*Fund*), portanto com aquilo que o homem enquanto homem sem saber a cada vez já fez, então não se dão as coisas de tal modo que o *ser* do ente *já foi encontrado* antes de toda e fora de toda filosofia? Não se trata de um achado, que, de tão usado e cujo caráter primeiro ficou tão longe e para trás no tempo passado, nós não atentamos para ele?" (GA 29/30, p. 516).

⁴³ Entendemos por argumento lógico-formal o argumento do tipo "*p* se e somente se *q*", que portanto regressa às condições de possibilidade segundo um argumento transcendental. Mohanty (1985, p. 216) apresentou essa distinção fundamental entre a filosofia transcendental kantiana e a fenomenologia, à qual retornaremos: "Para a fenomenologia, a racionalidade última reside na visão intuitiva e não na concatenação lógica de proposições constituindo uma prova." O problema da fundamentação se encontra no pano de fundo de diversas discussões entre os dois campos (p. ex. na crítica de Natorp à fenomenologia, na defesa da fenomenologia husserliana por Fink (1966a) em seu artigo sobre *A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl na crítica contemporânea*). É preciso ter em vista que, contanto que o sentido de evidência seja aprofundado por Heidegger em razão de sua crítica imanente à fenomenologia husserliana, ele fornece o único critério de fundamentação para a investigação da fenomenologia hermenêutica. No que diz respeito à circularidade, Malpas (1997, p. 1-20) buscou demonstrar que ela é própria a todo projeto transcendental,

convém um sentido próprio de rigor, cujo parâmetro não pode ser importado de qualquer ciência particular. Tudo isso aponta para a dimensão *não* teórica da ciência da origem, razão pela qual Heidegger fala em uma instância *pré*-teórica (GA 56/57, p. 95), cujo prefixo "pré" (*vor*) indica um contraste com o teórico em dois sentidos: i) o pré-teórico *antecede* a determinação teórica do objeto por ser o modo primário em que se dão as vivências em sua evidência como acontecimento: a fenomenologia não pode recorrer, então, a procedimentos externos próprios do comportamento teórico, mas apenas a uma metódica autônoma oriunda da determinação recíproca entre o pré-teórico (a vida fática) e a intuição fenomenológica; ii) essa instância *condiciona* a determinação teórica do objeto, pois a gênese da orientação teórica se dá em uma modificação da vida fática.

4. Temos, portanto, uma ciência singular que se compreende como explicitação daquilo que se encontra no mais das vezes implícito, isto é, como rememoração ou retomada da vida fática em seu nexos de sentido. O que distingue a singularidade dessa ciência?⁴⁴ Como ela se destaca frente às demais ciências? Dissemos que a filosofia se encontra em relação recíproca com seu campo temático: ela surge da experiência fática de vida e a ela retorna, iluminando-a em sua constituição. A filosofia não é, então, algo concebido ou inventado, mas se encontra na estrita necessidade oriunda do próprio fenômeno fundamental, da vida fática, que nós mesmos somos e vivemos. Contudo, é decisivo aqui a determinação da fenomenologia enquanto ciência da vida *em sua origem*, e não simplesmente da vida *mesma*. A vida mesma se caracteriza por uma infinidade de preenchimentos distintos de mundos vividos – "mundo da vida religioso, artístico, econômico, político" (GA 58, p. 84) e assim por diante –, determinados conteúdos quidditativos (*Wasgehalte*) que são vividos distintamente por cada um e que podem ser, ainda, formulados em âmbitos regionais específicos, tornando-se objetos de ciências diversas (objeto das ciências naturais, das ciências humanas etc.). Heidegger tem clareza a respeito não só da

inclusive ao kantiano. Todavia, será preciso ainda distinguir em que medida o possível fenomenológico se distingue do possível da filosofia kantiana, algo que já é indicado aqui por meio da centralidade da noção de evidência, conforme apontado por Mohanty.

⁴⁴ À pergunta "É a filosofia uma ciência?", a resposta heideggeriana varia entre a chancela ao menos nominal do projeto husserliano da filosofia como ciência rigorosa e a recusa explícita, na preleção *Introdução à filosofia* (WS 1928/29), dessa identificação: "Filosofia não pode ser subordinada ao conceito de ciência como gênero superior" (GA 27, p. 15), sendo o termo "filosofia científica" um não-conceito (*Unbegriff*). Nessa preleção, a distinção entre ambas é colocada nos termos da diferença ontológica: ciência é dirigida ao ente e, ainda, a um domínio do ente; filosofia é dirigida ao ser e, se possui alguma relação com o ente, essa diz respeito ao ente na totalidade (e não a um domínio) (GA 27, p. 219). Entretanto, nessa variação algo permanece constante, sendo isso o essencial: filosofia é filosofar, o que, longe de ser uma proposição vazia, significa antes de tudo que somente a filosofia pode dar seus próprios critérios, que ela precisa, portanto, se determinar a partir de si mesma. Como buscamos indicar até agora, as primeiras preleções de Freiburg já apresentam clareza a respeito dessa tarefa, que, enquanto tal, *não* é anexa à própria investigação filosófica. Se falamos aqui em ciência da origem, é somente tendo em vista essa peculiaridade.

impossibilidade de investigar essa infinitude, mas também do caráter supérfluo de sua eventual investigação. Uma filosofia que se ocupasse de conteúdos quididativos enquanto tais tanto esbarraria na fronteira da evidência da multiplicidade infinita de possibilidades concretas da vida, quanto seria infrutífera, na medida em que realizaria uma soma dos conteúdos objetivos específicos já investigados por cada uma das ciências positivas. A solução dessa aporia, que abre o caminho concreto da ciência da origem (posteriormente denominada hermenêutica da facticidade) e distingue sua singularidade frente às ciências positivas, se dá unicamente pela investigação daquilo que Heidegger chama na preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia* (WS 1919/20) de *conteúdos do modo* (*Wiegehalte*) e que, a seguir, será apresentado como o elemento fundamental da vida:

A vida dá e mostra conteúdos experimentáveis, que designamos como conteúdos modais (*Wiegehalte*) específicos, porque eles (...) não estão ligados a um conteúdo quididativo determinado, mas estes se encontram naqueles, na forma do "modo" (*Wie*) como se dá, uma maneira (*Weise*) fática, na qual a experiência transcorre. Uma rítmica funcional que cunha a própria vida fática, desloca-a para fora a partir de si (GA 58, p. 85).

A noção de rítmica dá a tônica do que se encontra em questão: a vida é vivida em uma multiplicidade indeterminável de conteúdos quididativos, mas ela se mostra ao mesmo tempo em uma determinada legalidade, em uma ordenação, em maneiras específicas nas quais a experiências se dá e que são elas mesmas apreensíveis. Ao mesmo tempo, a peculiaridade da experiência fática de vida é que ela se deixa absorver em seus conteúdos, sem que o *modo* como esses conteúdos são vividos venha propriamente à luz. Ela é sempre modal, mas seu modo de ser se encontra no mais das vezes obscurecido; na medida em que a ênfase do comportamento está no conteúdo vivido, o viver se encontra voltado para o que é experimentado na sua própria realização. A vida se caracteriza, assim, por uma *indiferença a respeito do modo da experiência* (GA 60, p. 12). No decorrer das minhas atividades cotidianas, eu me ocupo com as mais diversas coisas: saio para uma caminhada, alegro-me na conversa com amigos, leio as notícias do dia. Em todas essas ocupações há distintos conteúdos, vivenciados certamente com uma mudança constante de intensidade (posso ter uma experiência intensa ou "estar ausente"), em uma variação das minhas atividades, em um certo curso segundo a minha orientação de vida. Mas por mais que haja aí uma inabarcável diferença no viver, toda essa diferenciação se encontra em jogo na absorção da dinâmica da própria vida, isto é, sem que haja clareza a respeito do caráter da experiência fática em seu modo. A singularidade da ciência da origem reside na investigação destes conteúdos modais: enquanto rememoração ou retomada, ela busca tornar explícito o *modo* implícito da experiência fática. Nas primeiras preleções de Freiburg, a

noção de modo se encontra intrinsecamente associada à investigação sobre o sentido. "Sentido (é uma categoria fundamental) e significa o modo respectivo do ser de um ente (*das jeweilige Wie des Seins eines Seienden*) com o caráter ontológico da vida (humana)" (GA 62, p. 49). Heidegger não esclarece o sentido como uma estrutura estática e externa ao objeto, como se a vida fosse algo que "tem" sentido, mas sentido é designado antes por uma modulação, uma estrutura modal, na qual a vida se dá a cada vez. Pode-se falar em "sentidos", que são maneiras (*Weisen*) inerentes ao modo da vida. "O 'modo' – primazia ontológica categorial diante do *quid* (*Was*) – no ente a-regional enquanto vida" (GA 62, p. 49). Assim, a questão não é que os conteúdos quididativos sejam eliminados de toda consideração acerca da vida, mas sim que nela o modo em que a experiência de um conteúdo determinado é realizado detém a primazia. A legalidade da vida reside em seu nexo de sentido que, por sua vez, se concretiza no modo em que o fenômeno fundamental se manifesta. Se a compreensão fenomenológica se caracteriza por um "acompanhamento intuitivo" por meio do qual o sentido é descerrado, então o descerramento do fenômeno em seu modo se traduzirá em uma investigação das *categorias* da vida fática, isto é, em uma formulação do *Relatório-Natorp*, "das maneiras nas quais a vida fática se temporaliza a si mesma (*sich selbst zeitigt*) e, temporalizando-se, *fala* consigo mesma (*kategoriein*)" (GA 62, p. 363). Como se sabe, o termo "categoria" será deixado de lado durante os anos de 1920. A partir deste momento, Heidegger introduzirá o termo "existencial" (*existenzial*) para designar as estruturas que caracterizam o modo de ser da vida fática ou do ser-aí, falando em "categoria" para designar o modo de ser do ente que não é o ser-aí. Mas, como isso, apenas se acentua a conexão entre fenomenologia e ontologia que é peculiar a este tipo de investigação.

A singularidade da ciência da origem é determinada também por um segundo aspecto inerente à sua determinação modal. A fenomenologia é ciência da vida em si (*an sich*), e isso significa que ela não se ocupa de nenhum de seus recortes, desta ou daquela vida fática particular ou de âmbitos objetivos específicos, sendo, portanto, ciência *absoluta* (GA 58, p. 87). Negativamente, o caráter absoluto dessa ciência reside em sua a-regionalidade: a vida fática não é seccionada em âmbitos determinados que a seguir se tornam objetos da pesquisa, e a gênese das ciências particulares na constituição de uma ontologia regional são vistas por Heidegger como uma *modificação* dessa instância pré-teórica e indeclinável que é a vida; positivamente, a ausência de regionalidade não implica uma espécie de soma de todas as regiões, uma "mega-ontologia", mas a ideia de uma ciência da vida *em si* opera com uma noção de totalidade que lhe confere um caráter absoluto, ainda que isso ainda não seja colocado às claras nas primeiras preleções de Freiburg.

Em um vocabulário algo husserliano, diríamos que a ciência da origem não lida simplesmente com fenômenos em seus modos de dação, mas sim com a própria *fenomenalidade dos fenômenos*, isto é, com um fenômeno fundamental que, enquanto tal, designa o modo que determina a totalidade dos comportamentos possíveis. Justamente a *interpretação* deste fenômeno fundamental fornece o fio condutor que conduz das primeiras preleções de Freiburg a *Ser e Tempo* e que, por sua vez, distingue um aspecto central da crítica imanente à consciência transcendental husserliana empreendida por Heidegger ao longo dos anos de 1920. *Há apenas e tão somente um fenômeno em questão, de tal forma que as distinções nessa totalidade se darão por meio da variação ou modificação dos modos*. A ciência da origem lida com a vida fática sob a perspectiva de uma modulação do todo. Contudo, o esclarecimento da conexão entre modo e sentido no fenômeno fundamental da vida fática exige ainda um passo adiante. É preciso mostrar em que sentido se fala aqui de fenômeno; e isso, por sua vez, depende da elucidação do conceito de intencionalidade nas primeiras preleções de Freiburg, a partir do qual a relação entre a fenomenalidade da vida e seu caráter de possibilidade se mostrará com clareza para nós.

1.3 Fenômeno, intencionalidade e sentido

A fenomenologia é ciência da vida em sua origem, e isso significa: ela busca tornar explícito, explicar, interpretar aquilo que de início se encontra implícito da dinâmica da vida, descerrando, assim, o fenômeno fundamental em sua estrutura categorial. A filosofia é ela mesma oriunda da experiência fática da vida. O movimento de explicitação pode ser compreendido como uma retomada ou uma lembrança, na qual a vida se interpreta a si mesma. Essa determinação recíproca entre fenômeno e fenomenologia nada mais é que a realização do programa filosófico de "retornar às coisas mesmas", sendo a fenomenologia a expressão articulada de seu objeto. Contudo, esse objeto exige uma investigação singular justamente em razão de seu caráter singular. Ele não é um defronte (*Gegenüber*) com o qual nós nos deparamos, uma coisa contraposta a ser investigada em suas determinações, pois trata-se do que "nós mesmos somos e vivemos". O termo objeto induz, então, a erro, caso se retenha seu sentido original como aquilo que se encontra contraposto (*ob-iectum*) e, principalmente, caso ele seja tomado como um substrato (*sub-iectum*) a que são atribuídas propriedades. A singularidade da vida reside em ser ela um fenômeno, e não um objeto (*Objekt*), sendo adequado

referir-se a ela como objeto (*Gegenstand*) apenas formalmente.⁴⁵ É preciso, portanto, esclarecer aquilo que se tem em vista com o termo fenômeno e, ainda, em que consiste a fenomenalidade da vida.

1.3.1 Fenômeno como autorrelação

O que é um fenômeno? Heidegger esclarece essa questão nas primeiras preleções de Freiburg em dois contextos distintos e complementares, que abordaremos neste e no próximo tópico. Na preleção *Interpretações fenomenológicas de tratados escolhidos de Aristóteles sobre ontologia e lógica* (SoSe 1922) temos uma primeira formulação, que apresenta fenômeno como o objeto que *é enquanto sentido*: "Objetos (*Gegenstände*) de caráter objetual e de caráter de ser do sentido (*des Sinnhaften*) (portanto, objetos não somente determinados *por* sentido), que *são* enquanto sentido, são designados nessas investigações como '*fenômenos*'" (GA 62, p. 47-48). Essa primeira determinação formal do fenômeno coloca em jogo uma distinção fundamental: há objetos que são apenas por meio do sentido, a partir do sentido, e há objetos que *são* como sentido – o fenômeno é, portanto, primariamente segundo o caráter de ser do sentido. Na medida em que sentido se dá à compreensão, é possível ainda variar essa formulação: "*Há objetos que não são apenas tidos (gehabt) compreensivamente, que se têm na compreensão, mas que se é na compreensão (die man im Verstehen ist)*" (GA 62, p. 48). Essa variação desloca o traço fundamental do fenômeno para a diferença entre *ser* e *ter*: o fenômeno *é* compreensivamente, e não apenas tido na compreensão. Isso não significa, todavia, que o "ter" seja excluído da determinação. Heidegger diz: *não apenas* tido, o que implica que o fenômeno cujo caráter de ser é sentido se distingue *tanto* pelo ser *quanto* pelo ter na compreensão. Se fenômeno é sentido

⁴⁵ Heidegger faz uma distinção entre *Objekt*, *Gegenstand* e *Phänomen*. Os primeiros dois termos poderiam ser igualmente traduzidos em português por "objeto", perdendo-se a distinção. O central nesse contexto é a circunscrição do esquema categorial que orienta a noção de objeto (*Objekt*): "*Objekt* e *Gegenstand* não são o mesmo. Todos os *Objekte* são *Gegenstände*, mas, ao contrário, nem todos os *Gegenstände* são *Objekte*" (GA 60, p. 35). O problema do esquema categorial atrelado à noção de *Objekt* é que ele *é* estranho ao fenômeno e, com isso, compromete sua interpretação. Segundo esse esquema, por exemplo, o problema da história seria elaborado por meio da atribuição da propriedade "temporal" ao homem e, com isso, do "histórico". A formulação "o homem é um ser histórico" ganha, então, o sentido: o homem é algo (um objeto) no tempo, isto é, ser histórico é uma dentre as suas diversas propriedades, o histórico é como que aplicado à realidade humana, mais ou menos como as ciências humanas fazem hoje ao investigar os diversos "aspectos da vida humana". Vê-se que o problema do esquema objeto-propriedades é que ele opera de antemão com uma distinção entre substância e propriedade que não é ela mesma justificada. Retomaremos essa questão ao longo do trabalho, pois frente a ela decide-se em que medida ser-aí é "ser possível" (*Möglichsein*). O termo *Gegenstand* designa, por sua vez, somente um "algo em geral" (*ein Etwas überhaupt*), e formalmente pode-se tomar o fenômeno assim, já que com isso nada de essencial é dito a respeito dele (GA 60, p. 36-37). Contudo, isso não implica qualquer tipo de comprometimento com uma ontologia formal no sentido husserliano, enquanto investigação sobre o objeto em geral (*Gegenstand überhaupt*).

que se é e que se tem compreensivamente, é preciso perguntar, então, em que consiste sentido: "Sentido é a objetualidade (*Gegenständlichkeit*) de um caráter de ser tal, que ele 'é' mais ou menos (*mehr oder minder*) segundo o mais ou menos possível (formal) do ser-tido (*Gehabtwerden*)" (GA 62, p. 48). Sentido é de um modo tal, que seu ser reside neste "mais ou menos", portanto, a gradação como sentido é tido, compreendido, não lhe é indiferente, mas coincide com seu ser. A objetualidade do objeto – a fenomenalidade do fenômeno – distingue-se por essa gradação em que ser e ter "mais ou menos" convergem na determinação do modo da manifestação. Aqui se apresenta um primeiro traço fundamental da fenomenalidade da vida: ela não é algo que eventualmente (*zuweilen*) é "mais ou menos", mas ela é o ente cujo caráter de ser consiste em ser "sempre a cada vez mais ou menos (*des je immer mehr oder weniger*)" (GA 62, p. 48).

O grau de formalização dessa exposição do fenômeno causa certa perplexidade, e, por isso, ela exige um maior esclarecimento. O que distingue o fenômeno é uma conexão entre ser e ter, de acordo com a qual seu caráter de ser enquanto sentido é modulado segundo uma gradação de mais ou menos. Essa conexão entre ser e ter não é uma ligação entre dois termos diversos, mas uma relação estabelecida a cada vez no próprio fenômeno, uma relação que diz respeito ao modo como o sentido se apresenta. Isso significa que fenômeno não é uma estrutura estática, e sim uma estrutura que se caracteriza por um certo movimento inerente. Esse movimento é oriundo do modo como o sentido é tido, e esse ter não é a apreensão de algo diverso, mas do próprio sentido. *A relação em questão é, portanto, uma autorrelação, na qual a própria relacionalidade é primária: o modo como o fenômeno é enquanto sentido reside no modo como ele se tem enquanto sentido.* A vida é uma estrutura relacional de sentido, de tal modo que ela se tem a cada vez em um determinado modo, e que nesse ter se decide o que ela é. Vida não é simplesmente relação, mas relação que se relaciona consigo mesma.⁴⁶ Em virtude dessa autorrelação que a vida é, percebe-se em que medida seu modo de ser se caracteriza por

⁴⁶ O esclarecimento da estrutura do sentido nessa passagem conduz por si mesmo a um resultado formal próximo à determinação do si-mesmo por Kierkegaard (1957, p. 8 (XI, 127)) em *A doença para a morte*: "O homem é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação, que se relaciona consigo mesma, ou é o elemento na relação que consiste no fato de a relação relacionar-se consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas sim o fato de que a relação se relaciona consigo mesma." Entretanto, a determinação exposta por Kierkegaard se encontra sob o fio condutor da pergunta "o que é o homem?", enquanto a pergunta heideggeriana busca explicitamente escapar a uma antropologia, pois esta seria ao final uma ontologia regional, e não (antecipando *Ser e Tempo*) uma ontologia fundamental. Vida não é uma região, mas "a-regional", como já está claro nesse momento. Assim, a determinação do sentido não diz respeito somente ao homem enquanto homem, mas igualmente às condições de fenomenalização do ente enquanto tal, que se enraízam no ser da vida fática. Dito de outro modo, não se trata de uma consideração ôntica, mas ontológica.

uma primazia do modo (*Wie*) sobre o *quid* (*Was*), pois o modo corresponde justamente à variação do sentido segundo "mais e menos" e *apenas* nessa modulação se dá o que a vida é.

A modulação da autorrelação que caracteriza o sentido não é, todavia, uma variação desorganizada, mas ela se deixa apreender enquanto este "mais ou menos" no qual sentido é, na medida em que é tido. Em que consiste este "mais ou menos"? Certamente não se trata de uma categoria do quanto, da quantidade. Pois seja qual for a determinação da quantidade – a respeito do número ou da grandeza –, a quantidade se diz *de algo*, pressupondo, portanto, a entidade predicável enquanto substrato invariável nas mudanças.⁴⁷ Mas o que se encontra em questão aqui é a "entidade", já que ela não é algo primeiro a que, em seguida, é atribuído um "mais ou menos", e sim aquilo cujo ser é a autorrelação enquanto "mais ou menos". Se mantivermos em vista que se trata aqui da vida enquanto *fenômeno*, as coisas se tornam mais claras. Um fenômeno no modo de seu manifestar-se, correlativamente em sua evidência à intuição, não comporta apenas e tão somente uma constatação, mas se apresenta segundo uma certa gradação. Se percebo algo, o percebido pode se apresentar no perceber como algo vazio e em uma distância vaga. As coisas se dão de modo distinto, caso nós nos interessemos pelo seu modo de dação e, fazendo deste vazio e dessa vaga distância tema de investigação, procuremos trazê-lo à dação na mais completa claridade. Nesse esclarecimento husserliano da dação, vê-se que a evidência ocorre antes em *graus de dação, de intuitividade, de claridade*, de tal modo que a estrutura da evidência varia entre os extremos da "distância da dação" (*Gegebenheitsferne*) e da "proximidade da dação" (*Gegebenheitsnähe*) e, nesta última, até a "proximidade absoluta" enquanto ideal de evidência plena. O esclarecimento no qual se atinge a claridade da dação consiste, então, em um movimento duplo, em dois processos entrelaçados: "em processos do intuir e naqueles da intensificação (*Steigerung*) da claridade do já intuído" (HUA III/1, p. 144; cf. também: HUA XIX/2, p. 614 e ss.). A intuição doadora procede, então, em uma aproximação (*Näherbringen*), de tal modo que a coisa que se dá, de início em uma esfera de obscuridade, é gradualmente trazida à esfera da dação, sendo a dação *originária* o ideal de clareza dessa gradação (HUA III/1, p. 142, 145). Distância e proximidade se distinguem evidentemente não como um espaço físico, mas como uma gradação da evidência

⁴⁷ Aqui vale o argumento de Aristóteles no livro VII da *Metafísica* (1028a 18-20): ser se diz de muitos modos, mas há um modo primário, designado como *ousía*, e as demais categorias são através (*dià tautén*) desse modo, se encontram em uma determinada relação com ele, pois são ditas a respeito da *ousía*, que é, portanto, "mais ente" (*mállon ónta*) e pura e simplesmente (*haplôs*), na medida em que "por si" (*kath' hautá*). *Algo é mais ou menos no sentido da categoria da quantidade: Sócrates é maior ou menor etc.* Por isso, um dos sentidos de *ousía* (enquanto substrato, *hypokeímenon*) é "aquilo de que todo outro é dito, mas que, por sua vez, não é dito de um outro." Neste vocabulário, podemos dizer que a questão do fenômeno da vida diz respeito à *ousía*, e não às demais categorias.

que, por sua vez, se organiza segundo a intensificação da intuição. "Mais ou menos" nada mais é que uma formulação dessa intensificação própria ao fenômeno, segundo um percurso no qual ele é trazido da obscuridade à clareza.

Não seria adequado buscar aqui uma mera correlação entre a fenomenologia husserliana e a estrutura do sentido apresentada por Heidegger: é preciso reservar a cada um o que lhe é próprio. Mas é igualmente verdade que somente a coisa em questão oferece um critério interpretativo válido, se não quisermos condenar arbitrariamente a filosofia a um *corpus* textual cujo único critério de verdade é sua coerência interna. Vida enquanto estrutura autorrelacional de sentido varia segundo "mais ou menos", de tal modo que essa variação consiste na intensidade da clareza com que ela tem a si mesma e, tendo-se, é. Essa intensificação consiste, todavia, não simplesmente em uma clareza cognitiva, mas em uma *intensificação do ser da vida*. Pois o fenômeno que não somente se tem na compreensão, mas que também se é nela, é de tal modo, "que somente em tal compreensão (no resguardo) vêm ao seu próprio ser (*zum ihrem eigentlichen Sein kommen*)" (GA 62, p. 48). Vir a seu próprio ser consiste em "apoderar-se"⁴⁸, "fortalecer"⁴⁹, expressões que denotam justamente esse ganho no ser da vida, na qual ela é "mais" enquanto sentido. Entretanto, a vida somente pode vir a seu *próprio* ser porque a princípio não se encontra nele ou, melhor dito, nele se encontra de maneira *imprópria*. "Sentido é na maioria das vezes – faticamente – impróprio (*uneigentlich*), portanto, tido nos modos específicos de uma certa interpretação (*Auslegung*)." Ser imprópriamente coincide, segundo sua estrutura autorrelacional, com ter-se imprópriamente: "Ele é tido, encontra-se em uma certa tomada de posição, em uma opinião dele; ele é em sua opinião usual sobre ele (*publicidade*); ele se encontra no papel em que ele atua no mundo, no modo *como* ele é aí tomado" (GA 62, p. 50). O ter do sentido é uma estrutura variável, que se concretiza a cada vez em uma certa interpretação. Ele é impróprio, na medida em que se articula segundo esse papel mundano, em que a interpretação (que ele *é*) se dá a partir do mundo. Contudo, há nessa variação a possibilidade de que o ter de sentido se movimente em uma interpretação própria, e isso significa: em uma interpretação na qual ele venha a seu próprio ser. A intensificação a que Heidegger alude reside em uma interpretação que, ao retirar a vida da condição em que ela é imprópriamente o seu sentido, deixa que ela venha ao seu próprio ser. Essa interpretação, como as interpretações em geral, não são algo destacado da própria vida, mas *expressões dela*. A

⁴⁸ "A vivência da vivência que se apodera (*bemächtigende*), que leva consigo a si mesma, é a intuição compreensiva, hermenêutica" (GA 56/57, p. 117).

⁴⁹ "A filosofia tem a tarefa de preservar (*erhalten*) a facticidade da vida e de fortalecer (*stärken*) a facticidade do ser-aí" (GA 59, p. 174).

interpretação é, para Heidegger, um modo de expressão, de articulação do sentido previamente compreendido, que determina a maneira como a vida fática experimenta seu caráter de autorrelação. Não somente a vida cotidiana, mas também a ciência e a filosofia, são modos de expressão dessa autorrelação, isto é, são interpretações determinadas que expressam a compreensão do sentido. A filosofia, enquanto interpretação *eminente* da vida, é um modo de esclarecimento do seu sentido que implica, ao mesmo tempo, uma *transformação* em seu ser. Não uma transformação que seja como que introduzida externamente no fenômeno em questão ou que o leve a se tornar outra coisa, mas sim uma autotransformação oriunda deste "mais", dessa maximização em clareza que a vida conquista ao vir ao seu próprio ser.

Deixemos de lado nesse momento uma análise mais detalhada da exposição das possibilidades fundamentais da impropriedade e da propriedade, que já transparecem nessa consideração do sentido em seu "mais e menos", para nos concentrarmos no conceito de fenômeno apresentado por Heidegger. A conexão entre ser e ter na estrutura da vida significa que não se encontra em questão a clareza a respeito de um fenômeno contraposto, e sim da autorrelação ela mesma. A clareza é uma autoclarificação e, enquanto tal, uma aproximação de si em face de sua distância inicial a respeito de si. Se essa distância se converte em proximidade, se a obscuridade torna-se *clareza de si*, então nota-se em que medida há objetos que "somente em tal compreensão vêm ao seu próprio ser." A vida é a cada vez "mais ou menos", de tal modo que ela sempre é segundo um modo de articulação entre ser e ter. Ela se movimenta constantemente em um ter (interpretação) que varia segundo diversos modos nos quais o sentido é tido: "*acesso (Zugang)* interpretativo, *apropriação (Aneignung)* interpretativa compreensiva, e acima de tudo *resguardo (Verwahrung)* interpretativo compreensivo" (GA 62, p. 48). O resguardo constitui o modo do ter no qual a vida vem a seu próprio ser e que, como veremos, corresponde à filosofia. Ser na compreensão e ter-se na interpretação não são, portanto, estruturas essencialmente diversas, mas aspectos do mesmo fenômeno que lhe conferem este movimento inerente que podemos chamar agora com mais propriedade de *modulação*. Compreensão e interpretação não se relacionam com a vida enquanto faculdades teóricas que de algum modo apreendem seu objeto, mas constituem o fenômeno da vida em sua modulação de sentido, nas diversas maneiras em que a vida se dá, em que a experiência fática se organiza. Assim, podemos dizer: *autorrelação consiste em ser segundo a modulação do sentido: uma interpretação de si, de tal forma que nas interpretações possíveis reside o que se é*. Tem-se aqui uma elaboração prévia da formulação de *Ser e Tempo* acerca do ser-aí: "No ser deste ente, ele próprio se relaciona com seu ser. Como um ente deste ser, o ser-aí está entregue

à responsabilidade de assumir seu próprio ser. *Ser* é o que neste ente está a cada vez em questão" (SZ, p. 42).

Com isso, é possível apresentar uma primeira determinação do conceito de *situação*, decisivo para o programa heideggeriano da ciência da origem. A vida fática se constitui em situações, e essas situações possuem uma relação específica com aquele que as vive. É central que se afaste a tendência de compreender a situação como uma ocorrência objetiva no espaço-tempo, como se a vida fática fosse anônima. Antes, situação é um acontecimento "que se passa comigo" (GA 56/57, p. 205). Dizer que situações acontecem comigo não corresponde a dizer que em seu acontecimento o eu aparece enquanto tal. Ao contrário, é característico dos comportamentos mais singelos e triviais, do "ritmo da vida", que neles o eu não se destaque enquanto eu, que não o tenhamos em vista, na medida em que nos encontramos absorvidos na situação. Todavia, isso significa que o modo como a experiência se realiza, aquilo que experimento e também o modo no qual eu o experimento, não me são indiferentes, mas eu me encontro de alguma maneira aí implicado. Essa implicação de si mesmo na experiência fática determina o primeiro traço da situação: ela é um ter-se a si mesmo (*Sichselbsthaben*). "Situação é justamente o caráter peculiar no qual eu tenho a mim mesmo, e não o conteúdo do vivido" (GA 58, p. 260). Não se encontra em questão desfigurar esse ter-se a si mesmo como uma experiência interna, em psicologizá-la, deslocando-a do nexos na qual ela se encontra implicada e assim dissolvendo o caráter de acontecimento que é próprio à situação. *Antes, o que Heidegger tem em vista é que experiência é ao mesmo tempo experiência de si (Selbsterfahrung)*. "A experiência fática da vida, seja como ela possa ser mundanamente caracterizada segundo o seu conteúdo quiditativo (*Wasgehalt*), tem uma vinculação estrutural com o mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*)" (GA 58, p. 176). A experiência fática é um nexos de situações com uma certa unidade, a situação possui uma coesão relativa. É tanto verdade que o modo como eu me tenho se dá primariamente nesse nexos de situações, quanto que o próprio nexos de situações se dá, por sua vez, vinculado ao modo como me tenho. Dito de outro modo, a experiência fática é de tal modo caracterizada que eu *sou* nela a cada vez e não simplesmente a *tenho*.⁵⁰ As experiências são também sempre experiências de si, nas quais eu me relaciono comigo mesmo, sem que subsista a possibilidade de que eu me exima do nexos situacional de relações que travo com as

⁵⁰ "O si-mesmo (*Selbst*) nos é presente na expressão da situação. Eu sou a mim mesmo concretamente em uma experiência determinada da vida, eu sou em uma situação" (GA 58, p. 258). E ainda: "A forma de expressão do si mesmo é sua situação. Eu tenho a mim mesmo significa: a situação viva se torna compreensível" (GA 58, p. 166).

coisas, com os outros e comigo mesmo.⁵¹ Reencontramos, portanto, nesta primeira determinação da situação o fenômeno enquanto autorrelação. A vida fática enquanto fenômeno fundamental é autorrelação, na medida em que ela sempre se tem em algum modo e é no modo em que se tem, ela se dá como sentido a cada vez em um desdobramento da compreensão na interpretação. Heidegger pode tratar a autorrelação como fenômeno, pois nela se encontra em questão a estrutura da manifestação, o modo como algo se manifesta na e à experiência.

Com isso, afastamos o perigo de apreender a autorrelação como a autorrelação de um eu desmundanizado, que se constitui para além de suas relações. A expressão "situação" pretende indicar justamente que o ter-se a si mesmo que caracteriza a vida fática não provém de uma consideração acerca da interioridade do eu. O eu-mesmo, o eu histórico, é "uma função da 'experiência da vida'" (GA 56/57, p. 208). Em última instância, o que Heidegger tem em vista com o termo situação é que a distinção entre interior e exterior, que guia usualmente a análise da experiência (basta pensar no uso moderno do conceito de reflexão como "percepção interna" ou na distinção entre mente e mundo), é fundada e possui nisto uma gênese fenomenal a partir da experiência fática. A palavra "eu" é no mais das vezes um substituto que se interpõe sobre a base fenomenal, funcionando como objetivação, uma região objetiva, isto é, um substituto assumido como instância (ou substância) *sobre* a experiência (GA 58, p. 164). O problema dessa substituição é que ela obstrui a pergunta sobre o *modo como* a vida fática tem-se a si mesma, isto é, sobre como ela se expressa de maneira interpretativa a partir da compreensão. A pergunta que guia a fenomenologia hermenêutica não é outra que aquela sobre o modo, de tal forma que a autorrelação situativa é a consequência da suspensão do eu substancializado, do eu como uma região autonomizada e que é previamente assegurada, sem que sua própria legitimidade e seu significado enquanto "região" sejam indagados.

Por essa razão, Heidegger falará primeiramente em eu-situativo (*Situations-Ich*) (GA 56/57, p. 208) e, a seguir, abandonará o "eu" pelo "si-mesmo" (*Selbst*), que é "mais originário" (GA 58, p. 165). A investigação sobre o modo como a vida tem-se a si mesma é conduzida sob o fio condutor do mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*), que indica como a experiência primária do si-mesmo possui um caráter mundano – *a relação consigo é sempre relação com o mundo*. Correspondentemente, a ação na qual este eu se volta sobre si mesmo para se contemplar também será vista como abstração e obstrução: há uma gênese existencial da reflexão (GA

⁵¹ A abordagem da experiência de si a partir do nexos de relações da situação oferece a perspectiva para a reformulação do problema da "identidade pessoal". Sobre isso, ver o trabalho de Gander (2000, p. 151-157).

61, p. 87).⁵² O si-mesmo fático sempre se tem em algum modo em meio à situação. Cabe acompanhar o modo em que ele se dá, partindo da experiência fática, sem assumir um esquema teórico no qual o problema de sua manifestação seja de antemão resolvido ou, a bem dizer, abdicado. O critério desse acompanhamento é, como vimos há pouco, a claridade com que o fenômeno da vida se apresenta, com que ela vem a seu próprio ser. *O fenômeno fundamental em questão na ciência da origem é, portanto, autorrelação que se constitui a cada vez em meio à situação, de acordo com o modo no qual o si-mesmo tem-se a si, ou seja, segundo a modulação da estrutura da compreensão-interpretação.*⁵³

1.3.2 Fenômeno como totalidade de sentido

Fenômeno é, de acordo com a segunda formulação oferecida por Heidegger nas primeiras preleções de Freiburg, uma totalidade de sentido (*Sinnanzheit*) (GA 60, p. 63) ou, ainda, a intencionalidade plena (*volle Intentionalität*) (GA 62, p. 365; GA 61, p. 53). Totalidade e plenitude indicam que fenômeno é uma estrutura complexa, constituída por elementos diversos que não são uma soma de partes a compor uma unidade, e sim "direções de sentido" (*Sinnrichtungen*) nas quais *um mesmo fenômeno* se dá. Isso significa que, na interpretação do fenômeno, essas três direções não se mostram como destacadas e autônomas umas das outras, e sim como entrelaçadas, sendo preciso compreendê-las a partir do nexos que é a própria

⁵² Há uma crítica do encobrimento proporcionado por termos que supostamente resolvem problemas filosóficos, sem oferecer, todavia, uma descrição que faça jus ao fenômeno. Heidegger chama-os de sucedâneos (*Surrogate*), e exprime, com isso, uma crítica dos conceitos filosóficos como substitutos ilegítimos para as coisas em sua complexidade, cuja outra face positiva é a tarefa fenomenológica de interpretação categorial. Pode-se ver aqui a motivação da assim chamada *destruição*: "Na própria filosofia comumente epigonal há a intoxicação por sucedâneos (*Surrogate*) para este rico complexo fenomênico, o qual somente é passível de ser esclarecido por meio da pesquisa efetiva. Afirma-se: toda consciência de algo é ao mesmo tempo consciência de si mesmo. Nessa sentença, eu tenho, então, ao mesmo tempo o princípio da consciência e da vida: a *identidade* – o postulado de toda filosofia da consciência e da vivência. Na verdade, [tenho] uma objetivação formal, um esquema conceitual vazio, ao redor do qual posso tagarelar em todas as variações possíveis, mas que me enreda justamente como rede formal e que impede uma apreensão autêntica, que nem sequer me coloca em liberdade para encarar alguma vez os fenômenos, algo que por si mesmo já é uma tarefa intrincada" (GA 58, p. 158).

⁵³ Günter Figal (2009, p. 11-12) buscou desdobrar o fenômeno da autorrelação em Heidegger, Kierkegaard e Hegel, demonstrando ao mesmo tempo como se trata de uma tradição que remonta à ética socrática: "Não há a vida como algo dado previamente, que seria então transformada na decisão, conformação e condução, mas ali onde a vida é experimentada como algo com relação ao qual nos devemos comportar, ela já se encontra sempre de uma maneira ou de outra decidida, conformada, conduzida, de tal modo que a sua nova determinação prossegue o já sido; a nova determinação pertence ao mesmo acontecimento, mesmo que haja a partir dessa determinação uma transformação ou até uma ruptura. Inversamente, a determinação da vida no decidir e no configurar constitui conjuntamente a essência do acontecimento." O decisivo é, contudo, ver que essa tradição do cuidado de si, da *epiméleia heatoû*, não é compreendida pela fenomenologia como um tema da "ética", mas é introduzida por Heidegger na interpretação da vida fática e, com isso, da determinação do *campo de sentido* que distingue a fenomenalidade.

totalidade de sentido. Elas são direções, na medida em que o fenômeno pode ser questionado com vistas a um determinado aspecto, a uma determinada direção na qual ele se constitui. O segundo conceito de fenômeno demonstra que o que se encontra em jogo no programa inicial de Heidegger e que se manterá em *Ser e Tempo* é a *estrutura da experiência, tomada enquanto experiência fática intencional*. Todavia, o conceito de intencionalidade sofre nessa investigação uma transformação decisiva: a correlação intencional apresentada por Husserl como o motivo da "reviravolta radical da fenomenologia" (HUA VI, p. 170) é determinada primariamente por uma performance (*Vollzug*) cuja estrutura é a do acontecimento (*Geschehen*). A intencionalidade plena se mostra, então, enquanto uma correlação na qual um determinado teor (*Gehalt*) é experimentado em um modo possível de relação (*Bezug*), que, por sua vez, é possibilitado por uma performance que constitui a própria relação: a correlação intencional jamais é neutra, e sim modulada segundo uma mobilidade específica. A estrutura complexa do fenômeno enquanto totalidade de sentido não consiste em um modelo teórico aplicado à compreensão de um determinado objeto, mas provém da *própria* análise da vida fática. A vida fática se mostra como fenômeno fundamental da fenomenologia e à fenomenologia cabe acompanhar seu sentido ou retomar expressamente a estrutura implícita da vida, de tal modo que a totalidade de direções de sentido que constituem este fenômeno devem ser consideradas formalmente como condições de compreensibilidade que se concretizam na exposição do sentido de ser da vida, isto é, na interpretação de sua estrutura categorial fundamental. A vida fática é interpretada enquanto experiência fática. Justamente o fio condutor da experiência fornece a base necessária para que se compreenda o programa heideggeriano não como uma conceitualidade esotérica, mas como a tentativa de expressar a estrutura da vida a partir dela mesma. Heidegger apresenta na preleção *Fenomenologia da vida religiosa* (WS 1920/21) o conceito de fenômeno que temos em vista aqui:

O que é fenomenologia? O que é fenômeno? Isso só pode ser indicado formalmente aqui. Toda experiência - tanto como o experimentar quanto como o experimentado - pode "ser tomada no fenômeno", isto é, pode-se perguntar:

1. sobre o "quê" (*Was*) originário que é nele experimentado (*teor*) (*Gehalt*),
2. sobre o "modo" (*Wie*) originário em que ele é experimentado (*relação*) (*Bezug*),
3. sobre o "modo" (*Wie*) originário em que o sentido de ligação é *performedo* (*performance*) (*Vollzug*).

Essas três direções de sentido (sentido de teor, sentido de relação, sentido de performance) não se encontram, todavia, uma ao lado da outra. "Fenômeno" é totalidade de sentido segundo essas três direções. "Fenomenologia" é explicação dessa totalidade de sentido, ela dá o "lógos" dos fenômenos, *lógos* no sentido de "verbum internum" (não no sentido de logicização) (GA 60, p. 63).

A estrutura do fenômeno é a estrutura da experiência. O decisivo do conceito fenomenológico de experiência é seu caráter correlativo: trata-se de tomá-la em seu duplo

aspecto, tanto enquanto aquilo que é *experimentado* quanto no modo de seu *experimental*. A fenomenologia não fala acerca das coisas como que abstraindo de nossa relação com elas, isto é, isolando a coisa enquanto realidade independente que de algum modo é apreendida pelo sujeito. Tomar a experiência em seu caráter correlativo consiste em investigar aquilo que é experimentado em sua apresentação nos modos do experimentar, levando em conta, com isso, também a análise dos atos aos quais algo se apresenta e tomando o objeto correlato enquanto aquilo que se apresenta a esses atos. Em uma das raras passagens em que Husserl lida expressamente com o conceito de fenômeno, a tônica da análise recai justamente sobre o seu duplo sentido, e a razão disso é a correlação essencial entre o aparecer e aquilo que aparece. "*Phainómenon* significa propriamente aquilo que se manifesta (*das Erscheinende*) e, todavia, é também utilizado para o manifestar mesmo (*das Erscheinen selbst*), [isto é, para] o fenômeno subjetivo (se for permitida essa expressão grosseira que leva a mal-entendidos psicologistas)" (HUA II, p. 14). Se analisarmos a noção de fenômeno questionando ao mesmo tempo em que medida essa correlação é *essencial*, veremos que o central na fenomenologia é que os termos da correlação somente podem ser compreendidos a partir da correlação mesma. O conceito de fenômeno consiste na unidade originária e correlativa do "manifestar do que se manifesta" (*Erscheinen des Erscheinenden*). Aquilo que aparece se apresenta somente nos modos de seu aparecer: o objeto intencional se mostra apenas aos atos intencionais nos quais ele é visado, sendo a pressuposição de uma coisa em si independente dos seus modos de manifestação estranha à fenomenologia: *a coisa em si é o fenômeno em seu caráter correlativo*; assim também, estes atos intencionais que correspondem ao aparecer não são mero fenômeno subjetivo ou a representação do objeto, como se cada coisa aparecesse a cada um de um modo diverso a cada vez, e sim atos nos quais se constitui a própria coisa. Se Husserl distingue em *Ideias I* um paralelismo entre a noção e o noema (HUA III/1, p. 231), isso só é possível sob a condição de que se retenha o caráter primário da correlação e, assim, de que o conceito de fenômeno não seja desfigurado em fenômeno objetivo ou em mera aparência subjetiva. Fenômeno em Husserl é fenômeno intencional, a unidade da experiência diferenciada na correlação e investigada segundo o seu aspecto noético e noemático. A intencionalidade não é uma relação que serve para ligar duas entidades distintas, atos e coisas, ou duas regiões diversas, o psíquico e o físico, mas ela se apresenta como campo absoluto da dação.⁵⁴

⁵⁴ "Também está claro que a psicologização aparente das ciências naturais físicas reside no mesmo caminho, uma vez que todos os nexos de ser retrocedem a uma 'consciência', na qual eles se constituem ou podem se constituir fenomenologicamente. Caso a consciência deixe de ser nisso consciência humana ou ainda consciência empírica, então a palavra perde todo seu sentido psicologista, e finalmente se é reconduzido a um absoluto que não é nem ser físico, nem ser psíquico no sentido da ciência natural. Mas este absoluto é em

Ao tomar fenomenalmente a experiência tanto como o experimentar quanto como o experimentado, Heidegger retém a correlação intencional na análise da vida fática. Seríamos, todavia, induzidos em erro, caso buscássemos somente identificar uma transposição da conceitualidade husserliana para a ciência da origem, sem atentar ao que há de distinto na investigação da experiência fática. Pois essa investigação se caracteriza segundo o seu aspecto crítico justamente por se voltar *contra* a restrição do fenômeno a fenômeno teórico e, com isso, contra a determinação prévia da correlação intencional por uma moldura conceitual e interpretativa na qual o intencional já se encontra posicionado segundo o predomínio injustificado concedido à orientação teórica. Vimos anteriormente na descrição da vivência da cátedra que esse predomínio tem como consequência a desfiguração do fenômeno, a "má interpretação", na qual a vivência é abstraída do nexos no qual ela se dá primariamente. Não é outro o problema que se coloca na interpretação do fenômeno como intencionalidade plena: tem-se em vista o esclarecimento da experiência fática e é somente a partir dessa tarefa que a correlação intencional ganha para Heidegger o seu sentido.

O fenômeno enquanto totalidade de sentido abarca a correlação intencional em duas de suas direções de sentido, enquanto sentido de teor (*Gehaltssinn*) e sentido de relação (*Bezugssinn*). Toda experiência pode ser tomada segundo o *teor* daquilo *que* (*Was*) nela é experimentado, mas este teor se apresenta, por sua vez, em um modo (*Wie*) no qual é experimentado, isto é, segundo uma relação específica na qual o teor mesmo se dá. Outro modo de expressar essa mesma correlação é indicar o caráter *transitivo* da experiência, tomada como comportamento (*Verhalten*) intencional. A estrutura do comportamento tem um caráter duplo: 1. enquanto comportar-se (*sich verhalten*), trata-se do aspecto *intransitivo* do comportamento; 2. enquanto comportar-se com respeito a..., relacionar-se com..., ter uma relação, tem-se o aspecto *transitivo* do comportamento (GA 61, p. 52). O uso linguístico habitual do termo "comportamento" indica a amplitude de seu campo semântico, que é central na análise da vida fática. Dizemos que alguém "se comporta bem", no sentido de que as ações de uma pessoa são adequadas à situação na qual ela se encontra, mas falamos também de comportamento em um sentido mais amplo, para expressar uma determinada atividade ou um conjunto de ações que se encontram orientadas por um determinado contexto: comportamento cotidiano, comportamento científico, comportamento filosófico. O esclarecimento da vida fática é um esclarecimento da estrutura do comportamento. Por meio dessa noção, encontra-se em jogo a primazia da relação

todo caso, na consideração fenomenológica, o campo da dação. É preciso romper com o pensamento proveniente do pensar natural e que se pretende trivial, segundo o qual tudo o que se dá seja ou físico, ou psíquico" (HUA XXIV, p. 241-242).

na constituição do fenômeno da vida fática, de tal modo que o comportamento intencional não supõe um substrato ou sujeito sobre o qual se baseiam os seus comportamentos, e sim que a própria vida se constitui no modo desse comportar-se. Ao tomar o comportamento ou a experiência "no fenômeno" tendo em vista suas direções de sentido, fica claro que o questionamento que rege a investigação não é aquele acerca da psicologia, ou seja, de um âmbito específico que se delimita frente a outros âmbitos, mas o decisivo aqui é que justamente na estrutura do comportamento se dá a possibilidade de investigar a manifestação de algo enquanto algo e, com isso, as condições de fenomenalização.

Isso pode ser visualizado na transitividade do comportamento. Todo comportamento é comportamento em relação *a algo*. Se perguntamos sobre este algo que constitui aquilo que é experimentado no comportamento, tematizamos o teor como direção de sentido. É justificado que Heidegger fale aqui em teor (*Gehalt*), e não em conteúdo (*Inhalt*).⁵⁵ Pois o característico da correlação é que o algo nela experimentado não seja um conteúdo independente, um objeto por si subsistente, mas sim que na correlação ele seja experimentado *enquanto algo (als Was)*. É uma tendência inerente à vida fática que ela tome este teor por um conteúdo, e que na sua dinâmica de realização ela se encontre absorvida naquilo que é experimentado em uma indiferença acerca do modo da experiência. Na medida em que a ciência da origem busca esclarecer a experiência fática, ela se coloca *contra* essa tendência, restituindo ao teor sua implicação na totalidade de sentido. Dizer que o teor somente pode ser compreendido a partir da totalidade de sentido que o fenômeno é corresponde a dizer que ele é sempre experimentado segundo um modo da relação, que, por sua vez, é performada em um modo determinado. O teor não é o puro algo ou o mero dado da sensação, mas sim experimentado *como* algo, isto é, ele se apresenta *primariamente* a partir de um determinado modo. *O determinante do conceito fenomenológico de experiência é que a ele é restituída sua dimensão de sentido: toda experiência se dá a partir da estrutura formal do algo como algo*, e nisso reside o núcleo da crítica da fenomenologia à restrição fenomênica promovida por todo naturalismo, assim como (na análise de Heidegger) à prioridade injustificada concedida ao comportamento teórico.⁵⁶

⁵⁵ "O para-o-qual (*Worauf*) e o com-quê (*Wozu*) da relação é o teor. (Essa categoria fenomenológica formal-indicativa, o modo do para-que da relação, não tem o sentido de 'conteúdo' ("*Inhalt*") (...); este conceito tem de ser empregado de outro modo.) Todo objeto tem seu sentido de teor específico, que por sua vez somente pode ser propriamente interpretado a partir do sentido pleno, no qual ele é aquilo que é. Sentido pleno = fenômeno" (GA 61, p. 53).

⁵⁶ Jamais temos, portanto, a objetualidade nua, a menos que nos orientemos por uma pré-concepção do que significa experiência. Recentemente, László Tengelyi (2007, p. 5-20) demonstrou como o conceito de experiência e sentido encontram-se essencialmente entrelaçados na fenomenologia, sendo a estrutura do algo como algo determinante já para a fenomenologia husserliana (p. ex. em HUA III/1, p. 210). Enquanto um esclarecimento do sentido, a fenomenologia empreende, portanto, um esclarecimento da experiência (p. 11). Entretanto, não é ponto pacífico o que se tem em vista com a noção de sentido na fenomenologia, e a

Assim, enquanto direção de sentido, o teor é ele mesmo modulável segundo a totalidade de sentido que caracteriza a experiência intencional, o algo experimentado se encontra entrelaçado com o modo da experiência. Retomando a vivência da cátedra, vemos que ela pode ser apreendida enquanto complexo de qualidades primárias e secundárias, pode ser em seu uso tomada implicitamente enquanto "púlpito para a fala". O teor se apresenta aí constituído segundo o modo no qual a experiência da cátedra se dá.

Se a transitividade do comportamento implica que seu teor sempre seja experimentado de um certo modo, isso significa que é possível tematizar o modo desse experimentar, e, com isso, perguntamos sobre o modo da relação, sobre o sentido de relação. Formalmente, a relação do comportamento é a relação com respeito a algo, ela indica que a experiência fática se estrutura segundo comportamentos possíveis que se orientam com vistas a um correlato. *Possíveis* são esses comportamentos, na medida em que determinam o *modo* como este algo é *tido* na relação. Heidegger formaliza este ter (*Haben*) como o modo de constituição da relação. O determinante do comportamento intencional é que ele não é um comportamento natural, embora o comportamento tenda a ser "naturalizado", na medida em que o sentido de relação é ocultado na constituição do fenômeno. A investigação noético-noemática da fenomenologia husserliana já coloca em evidência modos da relação. Um mesmo objeto intencional na identidade de seu sentido noemático pode se apresentar à vivência intencional em diversos modos, como o perceber, o imaginar, o rememorar etc. Todavia, ao tomar o comportamento intencional como estrutura da experiência fática, a fenomenologia hermenêutica interpreta a relação enquanto relação *vivida*, isto é, ela não posiciona a relação intencional como uma relação *ideal* na qual a análise fenomenológica se desdobra. Isso significa que, de início, esses comportamentos são tematizados a partir da própria vida fática, como modo no qual a vida é vivida. Em consonância com a descrição da vivência da cátedra, o modo da relação busca expressar a estrutura do comportamento sem um compromisso implícito com o teórico, e sim, como indicado no *Relatório-Natorp*, em seu caráter pré-teórico ou a-teórico: tratar com, dispor de, produzir, assegurar-se de, fazer uso de, utilizar para, estar em posse de, manter sob resguardo, deixar perder (GA 62, p. 353). A relação não é, por sua vez, indiferente ao teor tido por ela, mas a transitividade do comportamento indica que o comportamento se distingue a partir daquilo com que ele se relaciona. A transitividade primária da relação se expressa no fato de que o

estrutura do algo como algo possui somente uma formalidade que, mesmo indicando o espaço da diferença entre as coisas e seu sentido, precisa ainda ser concretizada pela própria investigação acerca do modo no qual a coisa se dá. A análise heideggeriana do conceito de sentido segundo suas três direções ganha, com isso, sua relevância filosófica.

"comportar-se com respeito a... se detém em algo, a cada vez de acordo com o sentido de relação; o algo, com que o comportamento é, é aquilo que a relação detém junto a si, o que é por ela e nela mantido, o que ela 'mantém' 'do' objeto" (GA 61, p. 53). Essa formulação extremamente formalizada indica que o comportamento intencional se constitui ("mantém") a partir daquilo que ele experimenta ou, assim veremos, que sua transitividade reside no fato de ele ser a cada vez comportamento *mundano*. O teor não deve ser visto, portanto, como algo defronte (*gegenüber*) à relação, que somente é modulado na relação segundo o modo como é tido, mas, enquanto aquilo que é experimentado, ele determina o caráter da própria relação.

As duas direções da correlação intencional não esgotam a totalidade de sentido. A vida enquanto fenômeno fundamental tem um caráter transitivo, mas essa transitividade é modulada segundo o modo no qual ela é performada. Se perguntamos sobre o modo como o sentido de relação é realizado, temos em vista o *sentido de performance (Vollzugssinn)*.⁵⁷ "Mas o comportar-se também é determinável enquanto um modo do acontecimento formal (*formalem Geschehen*), do proceder, com vistas à maneira como ele procede, isto é, como é performado, enquanto performance, segundo seu sentido de performance" (GA 61, p. 53). A performance circunscreve a dimensão intransitiva do comportamento, que gramaticalmente se expressa no traço reflexivo do verbo *comportar-se*: o modo como a correlação intencional entre relação e teor é levada a cabo, performada, não é indiferente à própria correlação, mas a constitui em modos possíveis. Formalmente, a performance designa o modo como o comportamento enquanto comportamento (a relação intencional) é tido. Há que se perceber que a intencionalidade plena se caracteriza por uma *dupla dimensão do modo*: 1. a relação enquanto modo no qual o teor é experimentado; 2. a performance enquanto modo no qual a relação é tida. Em relação a essa dupla dimensão constatada por Heidegger, a performance detém a primazia na constituição do fenômeno. Ela é, na expressão de Heidegger, a indicação do sentido

⁵⁷ O termo *Vollzug* e o verbo *vollziehen* têm, no uso comum da linguagem, o sentido transitivo de levar algo a cabo, executar algo, realizar algo. Em Husserl e Scheler, o termo é utilizado para se referir à realização de atos intencionais. "A vivência intencional explícita é um 'eu penso' 'realizado' (*vollzogenes*). (...) A vivência de uma percepção realizada (*vollzogenen*), de um juízo realizado, sentimento, vontade, não desaparece quando a atenção se volta exclusivamente a uma nova" (HUA III/1, p. 262-263). Assim, é coerente que dentro desse campo semântico as traduções do *Vollzugssinn* variem entre sentido de execução e sentido de realização (como é o caso da tradução brasileira). Na medida em que executar e realizar realçam o fim a que uma determinada ação se dirige (executar uma ordem, realizar uma tarefa), a tendência é que o modo como a própria realização se dá seja obscurecido. Mas é isso o que se encontra em questão no *Vollzugssinn*. Heidegger emprega o termo tendo em vista seu aspecto intransitivo, que sem dúvida se encontra articulado com o transitivo, mas não se reduz a ele. Optamos, assim, por traduzir o *Vollzugssinn* por sentido de performance, de modo a realçar a intransitividade do comportamento. Ao falarmos em performance, p. ex., uma performance teatral, fica claro que o modo como um determinado comportamento é realizado, a situação na qual ele se dá, é decisiva para a constituição do comportamento. Uma cena de teatro pode retratar uma situação cotidiana idêntica, o conjunto de comportamentos pode ser o mesmo, mas o modo da performance introduz uma diferença entre a ação cotidiana e a ação teatral.

arcôntico do fenômeno pleno. Isso significa que, na articulação do fenômeno como totalidade de sentido, cada uma de suas três direções (o teor, a relação, a performance) têm um papel, mas que a tônica da constituição do fenômeno recai sobre a performance. Nela se institui o quadro dos modos fundamentais a partir dos quais a experiência em última instância se dá. A performance enquanto sentido arcôntico da experiência tem a estrutura do acontecimento (*Geschehen*) (GA 59, p. 147).

A estrutura do acontecimento retoma sob o ângulo do conceito formal de fenômeno a questão já anteriormente abordada sobre a distinção entre ocorrência (*Vorgang*) e acontecimento próprio (*Ereignis*). A questão que se interpõe à investigação fenomenológica é aquela acerca dos diversos *modos* em que a estrutura da vivência se dá e, ainda, acerca do modo *primário* no qual a vivência intencional se constitui. Ocorrência e acontecimento indicam justamente essa diversidade de modos e, além disso, a ocorrência se apresenta como uma certa modificação *privativa* do acontecimento. A ocorrência se caracteriza como uma modalidade de dação na qual o caráter mundano da experiência é dissolvido, na medida em que a relação intencional é abstraída de seu nexos. Ela é um "acontecimento objetivo", no qual o objeto experimentado se situa em uma relação de conhecimento com meu eu cognoscente, segundo "uma pálida relação com o eu, reduzida a um mínimo de vivência" (GA 56/57, p. 74). O fenômeno é como que recuperado da palidez de sua abstração, na medida em que a experiência é vista em sua estrutura de acontecimento, pois se trata, então, da experiência do eu concreto, histórico, cuja experiência se constitui no nexos de sua *situação*. O termo "*Ereignis*" sublinha essa implicação do "eu concreto" naquilo que é experimentado, pois, ao contrário da abstração própria à ocorrência, *Ereignis* indica que a experiência se constitui no viver a partir do próprio (*aus dem Eigenen leben*) (GA 56/57, p. 74).

A tentativa de interpretar a estrutura da vivência do mundo circundante enquanto acontecimento ganha aqui um novo nível de esclarecimento. O sentido de performance indica que a experiência tem um caráter histórico; não segundo um caráter histórico-objetivo no qual ela é vista como "na história", mas a própria performance se constitui historicamente (GA 9, p. 32). O elemento histórico tende a ser visto como correlato de uma consideração teórica que objetiva a experiência e a trata como "ocorrendo na história". Isso significa que a dimensão histórica é como que adicionada enquanto uma propriedade da experiência, sem que a conexão entre a experiência e seu caráter histórico seja colocada em questão. Ao se tematizar a performance como direção de sentido do fenômeno, abre-se o espaço para uma consideração do histórico como constitutivo da própria estrutura do fenômeno. Dito de outro modo, a experiência tem uma estrutura temporal que se encontra na raiz do elemento histórico, e

justamente essa estrutura é o que Heidegger tem em vista com o termo acontecimento (*Geschehen*). Assim, o sentido de performance se apresenta também como sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*)⁵⁸. A performance como acontecimento se dá segundo o "modo no qual a performance enquanto performance vem a ser na e para sua situação, no modo como ela se 'temporaliza' (*zeitigt*). A temporalização tem de ser interpretada com vistas a seu sentido de temporalização" (GA 61, p. 53). A tematização do sentido de performance insere, portanto, na consideração fenomenológica da experiência a dimensão concreta do histórico, não mais vista como exterior ao fenômeno intencional, mas segundo seu aspecto temporal. Heidegger afirma, por isso, que o decisivo é o "ser da performance", isto é, a temporalização ou o elemento histórico (GA 61, p. 60).⁵⁹

A tematização da performance introduz uma distinção decisiva no interior do conceito de fenômeno. Um fenômeno não é simplesmente a unidade da correlação intencional entre o aparecer e aquilo que aparece, entre seu aspecto noético e seu aspecto noemático, mas a fenomenalização é guiada primariamente pela dimensão performática da experiência, a partir da qual os dois aspectos da correlação, sua relação e seu teor, se determinam. A intencionalidade só é plenamente considerada, na medida em que é vista como situação e acontecimento, e não como relação ideal. Ao explicitar o modo como a correlação se realiza, Heidegger abre espaço para questionar a constituição da própria relação intencional. A pergunta sobre o modo como a relação é tida na performance não é uma trivialidade, a performance não é o "índice indiferente de todas as relações tidas faticamente" (GA 59, p. 63). Entretanto, aos olhos da teoria, esse pergunta careceria de legitimidade. Para ela, é uma pura obviedade que toda relação intencional seja realizada ou performada. Mais do que isso: essa questão é até mesmo insignificante para a consideração propriamente filosófica, pois nessa "a performance do sujeito 'empírico', 'fático',

⁵⁸ Como é o caso de muitos termos empregados por Heidegger, o verbo *zeitigen* possui um enraizamento no uso comum da linguagem, embora nesse caso o termo soe incomum ao ouvido contemporâneo por se tratar de um termo antigo da língua alemã. Assim como em *vollziehen*, *zeitigen* tem também uma conexão com realizar ou consumir, mas é empregado primariamente como verbo intransitivo, com o sentido de "tornar-se maduro", "amadurecer". Como em português, o campo semântico do "amadurecer" conjuga ao mesmo tempo um aspecto da natureza (a fruta amadureceu) e da existência (a maturidade da vida) e possui em ambos os casos a ressonância latente do tempo. Seus correlatos seguem o sentido do verbo: *Zeitigkeit* (maturidade), *zeitlich* (maduro, tempestivo), *Zeitigung* (maturação). É preciso, portanto, ter em vista essa conexão com a experiência pré-teórica do tempo. Entretanto, como o termo é apropriado filosoficamente para indicar a dimensão temporal do fenômeno e, posteriormente, é recepcionado em *Ser e Tempo* enquanto temporalidade (*Zeitlichkeit*), optamos por realçar o aspecto filosófico, traduzindo diretamente *Zeitigungssinn* por sentido de temporalização, e não sentido de maturação.

⁵⁹ Esse liame entre performance, acontecimento, temporalização e história fornece não somente uma indicação de que o fenômeno decisivo para Heidegger é o mundo histórico, mas também um prenúncio da estratégia que se consumará nos §§74-75 de *Ser e Tempo*: a tentativa de esclarecer a história a partir da temporalidade do ser-aí e de sua performance existencial. Pode-se dizer que aqui se decide o escopo e o limite da ontologia fundamental, e que a formulação, nos anos 1930, de uma história *do ser* (e não do ser-aí) reverbera justamente a dificuldade encontrada em enraizar a história na temporalidade.

'psicológico' ou 'antropológico', isto é, a performance em sua concreção fática segundo o lado da concreção em seu agora, aqui e assim é posta fora de circuito (*ausgeschaltet*)" (GA 59, p. 63). A consideração formal do teórico suspende, portanto, a possibilidade de tematizar a performance, ela *interdita* essa questão ao situá-la na dimensão do empírico e do fático, isto é, daquilo que *não* pertence à consideração filosófica. Toda tentativa de lida com a dimensão concreta da performance conduz ao psicologismo e a meras constatações empíricas de fatos. A abstração da performance se mostra, todavia, como fatal para a filosofia, na medida em que ela reflete um preconceito que se impõe sorrateiramente à investigação, a saber, o de que haja um modo ideal da relação intencional. A relação ideal é aquela de um "sujeito estável ideal, para o qual finalmente também o passado e o futuro se empalidecem", ela "exclui uma relação enquanto relação determinada, genuína com o ser-aí concreto, de tal modo que só se pode falar de uma relação objetificante de apreensão" (GA 59, p. 66). Se desconsideramos, portanto, a performance enquanto dimensão do fenômeno, temos uma versão ideal e idealizada da relação intencional, na qual o próprio fenômeno é desfigurado e o acesso à experiência fática é obstruído. Se a fenomenologia é explicação da totalidade de sentido, se ela busca interpretar e, com isso, trazer à tona a estrutura do fenômeno (seu *verbum internum*), então ela não pode se comprometer com uma determinação prévia do olhar, sua intuição (hermenêutica) precisa fazer jus àquilo que se mostra, e não prescrever àquilo que se apresenta os limites dentro dos quais pode se apresentar.

Na questão da performance se dá um aspecto decisivo da cesura entre a fenomenologia husserliana e o programa heideggeriano de uma hermenêutica fenomenológica da vida fática. Sem dúvida, o conceito de performance já se encontra presente em Husserl e é uma constante na análise intencional. É um tema central de *Ideias I* que a vida da consciência, seu fluxo de vivências intencionais, ocorre não somente no modo da atualidade, mas também em um horizonte potencial ou um pano de fundo (*Hintergrund*) ou halo (*Hof*) a partir do qual toda atualização se dá. A atualização, por sua vez, consiste na performance de atos (*Aktvollzüge*): "A vivência intencional explícita é um 'eu penso' 'performedo' (*ein "vollzogenes" "Ich denke"*)" (HUA III/1, p. 262).⁶⁰ Todavia, essa distinção entre atualidade e potencialidade é ela mesma

⁶⁰ Enquanto fluxo de vivências, a estrutura do cogito é essencialmente determinada por mudanças de atenção (*attentionale Wandlungen*), nas quais um ato intencional específico no modo da atualidade se retrai (passa ao modo da inatualidade), cedendo espaço a um outro ato que é então performedo. A vida da consciência é como um foco de luz cercado pela neblina de sua potencialidade, sua condição é a de um movimento constante de performance de vivências, que a seguir passam ao pano de fundo, imergem nessa neblina, de tal modo que o foco se volta para um outro correlato, e pode potencialmente retornar ainda para o correlato anterior. Esse pano de fundo, ainda que lhe falte a atualidade, não é indiferente à consciência, pois ele se manifesta indiretamente em sua vida por meio de impulsos de atos (*Aktregungen*) – por exemplo, a crença latente que de algum modo determina nossas concepções ou as circunstâncias em que posições de agrado e

interpretada por Husserl a partir da estrutura da performance dos atos, "todo o construto da vivência (...) com todas as suas teses e seus caracteres noemáticos é o mesmo quando lhe falta essa atualidade" (HUA III/1, p. 263). Seja no modo da atualidade ou da potencialidade, o conceito de vivência intencional se dá segundo o critério da performatividade, pois o que caracteriza o ato *é sua performance*. Klaus Held (1980, p. 93) tem razão ao observar que a compreensão de Husserl acerca da intencionalidade é caracterizada ao menos até *Ideias I* por um elemento volitivo no qual a performance é em última instância enraizada no eu enquanto aquele que realiza a performance da correlação intencional. A análise da vida da consciência enquanto âmbito absoluto de vivências intencionais é aberto pela mudança de orientação (*Einstellung*), que Husserl denomina epoché fenomenológica. Contudo, a fenomenologia tem como ponto de partida a análise da vida natural, pré-fenomenológica, cuja determinação fundamental é a diferença, implícita na experiência, entre aparecer-de (*Erscheinen-von*) e aparecer-para (*Erscheinen-für*). Essa diferença é proveniente de uma convicção fundamental de nossa atitude natural, que Husserl descreve como crença ontológica: a crença de que há uma distinção entre a subsistência do subsistente (*das Vorliegen des Vorliegenden*) e a performance de seu aparecer (*der Vollzug seines Erscheinens*). A subsistência do subsistente consiste no fato de que a crença ontológica lhe atribui um ser independente, de tal modo que o aparecer enquanto aparecer-de é a aparição de um objeto. Frente a isso, tem-se o modo como a experiência é realizada ou como o objeto é experimentado, no qual toda experiência corresponde a um aparecer-para, isto é, para um eu enquanto aquele que realiza sua experiência. Há, assim, uma diferença constitutiva entre o objeto e o eu: a crença ontológica consiste na pressuposição da ideia de que a performance da experiência para este eu é algo diverso do objeto enquanto substrato independente. Dito em outros termos, a orientação natural move-se no abismo da distinção entre em-si e para-si ou, como Husserl formulará mais tarde, na "trivialidade ingênua de que cada um vê as coisas e o mundo em geral como estes lhe parecem", ou ainda que historicamente (na dimensão da tradição filosófica) se "permaneceu preso à trivialidade de que cada coisa aparece para cada um a cada vez de modo diverso" (HUA VI, p. 168). A epoché tem, portanto, uma dupla função: negativamente, ela proporciona a suspensão da crença ontológica e, com isso, a superação da diferença entre substrato e performance, que de uso nos é familiar na polaridade entre eu e objeto; positivamente, ela libera o acesso ao fenômeno enquanto unidade originária e correlativa do "aparecer do que aparece" (*Erscheinen des Erscheinenden*). A dificuldade apontada por Held é a de que o resultado da epoché situa o objeto anteriormente

desagrado já nos condicionam, antes que vivamos nelas, isto é, que elas se tornem objeto de nossa atenção (Hua III/1, p. 263).

transcendente na imanência da performance na vida da consciência e, com isso, transpõe a correlação fenomenológica para um quadro egológico determinado pela interpretação cartesiana da fenomenologia. O movimento proposto por Husserl se volta contra sua própria descoberta: ao buscar esclarecer o fenômeno como indiferença originária entre performance e substrato, a fenomenologia transcendental termina por submeter essa unidade ao *cogito como aquela que performa a experiência* (HELD, 1980, p. 95).⁶¹

O conceito de fenômeno apresentado por Heidegger dissolve a restrição egológica da fenomenologia, na medida em que coloca em questão o modo da performance - uma dimensão do sentido que permanece implícita na compreensão husserliana de fenômeno. Essa questão é retomada no contexto de *Ser e Tempo* sob o fio condutor da analítica do ser-aí, mais uma vez na confrontação com a versão de Husserl e Scheler acerca da intencionalidade. Por meio do personalismo, ambos pretendem diferenciar a constituição do ser do homem em face da constituição da coisa segundo a estrutura da substância. "Pertence à essência da pessoa que ela apenas existe na performance de atos intencionais, portanto, ela essencialmente *não* é objeto. (...) Pessoa é de todo modo dada (*gegeben*) enquanto aquela que performa atos intencionais, que são ligados por meio da unidade de um sentido." A constituição da pessoa, assim conclui Heidegger, tem a função de reunir em si a multiplicidade do intencional, na medida em que ela é o polo de realização dos atos: "Atos são performados, pessoa é performadora de atos (*Aktivvollzieher*)" (SZ, p. 48). Todavia, a unidade da pessoa não resolve o problema, uma vez que justamente a performance permanece indeterminada: "Mas qual é o sentido ontológico de 'performar', como se deve determinar ontologicamente de modo positivo o modo de ser da pessoa?" (SZ, p. 48).⁶²

É essa a questão que se anuncia nas primeiras preleções de Freiburg. O que caracteriza o conceito heideggeriano de fenômeno é sua determinação pelas três direções de sentido, de tal forma que nele o *modo* tem a primazia sobre o *quid*. Mas a dimensão do modo é caracterizada por um momento duplo: 1. segundo o aspecto transitivo do comportamento: a correlação entre

⁶¹ Elisabeth Ströker (1987, p. 68) chegou a uma conclusão similar, isto é, de que "a investigação fenomenológica da intencionalidade do ato permaneceu em seu início ainda sem questionar o eu, *o sujeito da performance dos atos*". A passagem à fenomenologia genética seria então justamente uma tentativa de superar esse problema, e certamente a crítica de Heidegger encontraria nos desenvolvimentos do Husserl tardio uma limitação.

⁶² Assim como visto na crítica à consciência, encontramos novamente na recusa da pessoa como determinação ontológica a crítica dos sucedâneos conceituais ilegítimos e, positivamente, a exigência da interpretação categorial da vida fática: "Não se trata de introduzir oportunamente a personalidade e, então, *aplicar* nela aquilo que foi conquistado filosoficamente segundo a medida de alguma tradição filosófica, mas é preciso tomar o si-mesmo concreto na perspectiva do problema e, no nível próprio fundamental da interpretação fenomenológica, a saber, no nível ligado à experiência fática da vida enquanto tal, trazê-lo à 'dado' (*Gegebenheit*)" (GA 9, p. 35).

relação e teor ou entre cuidado e mundo; 2. segundo o aspecto intransitivo do comportamento: a performance na qual a correlação se realiza. Enquanto dimensão modal, a performance pode se realizar de diversas maneiras. A performance cotidiana é diversa da performance teórica, e essa diferença recai no modo como ambos os comportamentos se realizam. O peculiar do comportamento teórico é que ele obscurece o próprio sentido de performance, constituindo, com isso, um comportamento intencional ideal. *O obscurecimento da performance coincide com a dissolução da situação.* A relação intencional considerada por si, sem ligação com a performance, é a relação dissoluta (*abgelöst*), a intencionalidade objetivada. A relação tomada em conexão com a performance é temporalização, existência (GA 61, p. 52). A tematização da performance permite a Heidegger demonstrar que o comportamento teórico não é o único comportamento possível no acesso ao fenômeno, e tampouco o comportamento primário. A análise da vida fática mostra que nossa experiência se dá primariamente em um modo pré-teórico, no qual a performance se caracteriza por seu traço situacional. A situação é correlacional, mas é um traço central do caráter de situação que o eu não exerça sua regência sobre ela, e sim *se encontre nela*. A performance não pode ser, portanto, simplesmente enraizada no ego enquanto instância constitutiva do sentido. Se compararmos, com isso, o conceito husserliano de intencionalidade com a compreensão do fenômeno como intencionalidade plena em Heidegger, veremos que a correlação fenomenológica é absorvida no programa da ciência da origem, mas que a tematização do sentido de performance expõe uma dimensão não explorada por Husserl e que ao mesmo tempo leva à transformação da fenomenologia transcendental. Assim, embora a correlação noético-noemática formalmente se mostre como paralela à estrutura transitiva do comportamento em sentido de relação e sentido de teor, a tematização da dimensão intransitiva do comportamento, o sentido de performance e a estrutura do acontecimento, leva a uma mudança no modo como o fenômeno é pensado enquanto totalidade de sentido. A performance abre espaço para que o comportamento se mostre como comportamento fático, de tal modo que relação e teor se concretizam como cuidar (*Sorgen*) e mundo. A correlação intencional é absorvida na consideração do fenômeno como totalidade de sentido, de tal modo que posteriormente em *Ser e Tempo* a intencionalidade será apresentada como fundada em uma dimensão mais originária, que Heidegger denomina transcendência. Na primeira formulação desse problema durante as primeiras preleções de Freiburg, uma tal "fundação" somente é possível na medida em que a constituição do sentido se mostra como determinada pela dimensão performática da situação, segundo a estrutura do acontecimento. *Com a tematização da performance e do acontecimento enquanto elemento fundamental da constituição de sentido vem à luz um aspecto fundamental da experiência, que*

*será reiteradamente explorado no pensamento heideggeriano. Performance (enquanto acontecimento) é o traço decisivo da compreensão heideggeriana da fenomenologia.*⁶³

Nesse ponto, podemos dar uma segunda determinação da situação e, com isso, esclarecer a conexão entre os dois conceitos de fenômeno. "*Sentido de relação, sentido de performance, sentido de teor* dão a *estrutura originária da situação*" (GA 58, p. 261). A situação consiste na totalidade de sentido ou na intencionalidade plena, de acordo com a interação das três direções de sentido. Formalmente, ela se caracteriza como um *comportar-se em relação a algo* (*Sichverhalten zu etwas*), segundo seu momento transitivo e seu momento intransitivo. A partir desse fio condutor, a vida fática se mostra em seu caráter de situação: "essa estrutura da situação enquanto uma multiplicidade variável dos três elementos de sentido precisa ser reconduzida à própria vida vivente. Esses três elementos de sentido permitem, com isso, um acesso à *vida-em-si-e-para-si*" (GA 58, p. 262). Vimos anteriormente que a ciência da origem não se ocupa de conteúdos quididativos (*Wasgehalte*), isto é, ela não toma a experiência segundo o conteúdo vivido e também não divide esses conteúdos segundo âmbitos regionais específicos (natureza, história etc.), mas sua tarefa é acompanhar a experiência fática no *modo* (*Wie*) de sua constituição (GA 58, p. 85). O conceito de situação corresponde justamente à estrutura originária desse modo, que, por sua vez, é variável de acordo com a organização das três direções de sentido. Na medida em que a vida fática é tomada enquanto fenômeno, isto é, em

⁶³ Gethmann (1993, p. 272) e Rodríguez (1997, p. 54) veem no sentido de relação (*Bezugssinn*) a novidade do conceito heideggeriano de fenômeno. Para ambos, o sentido de teor (*Gehaltssinn*) corresponde ao noema, enquanto o sentido de performance (*Vollzugssinn*) seria o equivalente da noése e indicaria as diversas modalidades em que exercemos em cada caso a referência ao mundo. Manifestamente isso não corresponde ao que Heidegger tem em vista com a totalidade de sentido, pois a performance *não* é uma referência a algo, e sim caracterizada por sua intransitividade. Ela é o modo como a referência ao mundo é tida. Crowell (2001b) considera o sentido de relação e o sentido de teor, respectivamente, como paralelos ao ato noético e ao correlato noemático, e interpreta o sentido de performance como "o aspecto noético da distinção de Husserl entre pensamento autêntico e pensamento inautêntico" (p. 142) (isto é, entre intenção de significação e preenchimento de significação, conforme apresentado por Husserl na sexta investigação lógica), tendo o sentido de temporalização como seu correlato noemático. Ele segue aqui provavelmente Buren (1990, p. 258-259), que apresenta uma interpretação similar. O modo como relação e teor são considerados por Crowell nos parece correto, mas apresentar a performance como preenchimento de significação perde de vista o fato de que a performance é uma direção de sentido essencial do fenômeno, que se dá a cada vez em um modo (ainda que no modo impróprio da ruïnância). Essa interpretação desconsidera igualmente que Heidegger vê na performance a estrutura do acontecimento, distintiva de sua compreensão da fenomenologia e ausente em Husserl. O central no paralelismo entre Husserl e Heidegger é que os temas centrais da fenomenologia da vida fática surgem a partir da tematização do sentido de performance, pois a correlação intencional passa a ser interpretada então não como uma relação ideal, e sim como o modo por meio do qual se dá a experiência fática do si-mesmo concreto. A correlação já é sempre performada enquanto um comportamento concreto. É justamente nesse campo que Heidegger encontra a distinção entre impropriedade e propriedade (ou entre ruïnância e existência, como os modos fundamentais são chamados nessa época), e não surpreende, portanto, que ele associe os temas fundamentais como vida fática, existência, situação, experiência fundamental, ao sentido de performance e ao sentido de temporalização (GA 61, p. 53). Dito de outro modo, é a tematização da performance que abre espaço para que não haja, no conceito de fenômeno, uma restrição da fenomenologia e da filosofia ao predomínio do teórico, atribuído também a Husserl.

que ela *se oferece* à intuição hermenêutica enquanto sentido no qual ela se expressa, são as três direções de sentido o fio condutor para a interpretação da vida em seu modo de constituição, isto é, em seu ser. *Situação é, portanto, a estrutura da vida fática, na medida em que esta é intuída no modo de sua constituição, isto é, segundo a totalidade variável das três direções de sentido.* A vida fática enquanto fenômeno possui uma estrutura intencional e isso significa dizer que, em sua multiplicidade, nos diversos comportamentos nos quais ela se realiza, a vida se expressa como sentido. Entretanto, a experiência fática é ao mesmo tempo experiência de si. Vimos que o fenômeno enquanto situação possui uma primeira determinação enquanto autorrelação na qual a vida se tem e é a cada vez a partir da modulação da compreensão e da interpretação. Os dois conceitos de fenômeno se encontram interligados, na medida em que a estrutura da experiência fática nas suas três direções de sentido variam de acordo com o modo no qual a vida *se tem* compreensivamente na interpretação. A vida fática enquanto fenômeno é, portanto, ao mesmo tempo caracterizada pela estrutura intencional da totalidade de sentido e pela autorrelação. Ela não é a autorrelação de um sujeito puro apartado do mundo, nem a mera experiência de um conteúdo objetivo. *A experiência fática é tanto a experiência do mundo, na medida em que mundo é vivido nos comportamento fáticos, quanto experiência de si, porquanto o si-mesmo vive sempre implicado nas situações fáticas mundanas.*

O característico do fenômeno na fenomenologia é que ele se dá no modo (*im Wie*). Fenômeno não é o dado bruto, dado da sensação (GA 58, p. 226), mas se mostra primariamente enquanto sentido, e sentido se dá em modos de dação (*Gegebenheitsweisen*).⁶⁴ Essa característica da fenomenologia não é deixada de lado por Heidegger, mas é transformada, na medida em que o fenômeno fundamental é a vida fática.⁶⁵ Uma fenomenologia hermenêutica não se ocupa do fenômeno enquanto uma ciência de idealidades, na qual *factum* e sentido se encontram apartados, mas busca a partir da tematização da facticidade interpretá-la em seu modo de dação. A formulação frequentemente retomada por Heidegger sobre o modo "como a vida experimenta a si mesma" (GA 58, p. 250) ou acerca das "maneiras nas quais o ser-á (...) fala a si mesmo e de si mesmo" (GA 63, p. 79) indica justamente que a questão é apreender *em*

⁶⁴ Como Tugendhat (1970, p. 173) coloca a respeito do problema da verdade como tema eminente da fenomenologia: "O método fenomenológico é manifestamente necessário onde quer que se trate de determinações objetuais (*gegenständliche Bestimmungen*) que, em verdade, não pertencem ao conteúdo objetual, mas que concernem ao seu modo de dação (*Gegebenheitsweise*), e que, portanto, somente podem ser trazidas ao esclarecimento na análise simultânea dos momentos correlativos noético-intencionais".

⁶⁵ A centralidade do modo é igualmente indicada por Heidegger nas *Observações sobre a "Psicologia das visões de mundo" de Karl Jaspers*: "Essa pergunta sobre o modo (*Wie*) é o problema do método, e de fato não do método do conhecimento do objeto regional e que determina a coisa, da ordenação previamente dada (...), mas sim o método da explicação que interpreta segundo a performance histórica as maneiras concretas da experiência fundamental do ter-si-mesmo fático em seu caráter de cuidado" (GA 9, p. 35-36).

meio à experiência fática seus modos fundamentais de constituição, e que esses nada mais são que os modos nos quais a vida enquanto fenômeno se mostra ou se expressa. Heidegger diz: "esses três elementos de sentido permitem, com isso, um acesso (*Zugang*) à vida-em-e-parasí". O termo acesso quer dizer aqui que, na medida em que a intuição hermenêutico-fenomenológica toma a vida como fenômeno, essa se mostra como sentido e, com isso, em sua compreensibilidade. Essa compreensibilidade coincide com o caráter intencional da vida. A vida não é "irracional", mas experiência do sentido, e sentido pode ser interpretado a partir das direções ou das coordenadas da experiência fática. A pergunta sobre o fenômeno indica que seu caráter modal se desdobra em uma distinção de modos, de tal forma que a experiência fática é vivida em uma multiplicidade variável das três direções de sentido. Segundo o predomínio de uma dessas direções tem-se uma articulação diversa da totalidade de sentido (do fenômeno), de tal forma que as modificações do sentido da experiência fática determinam o seu modo de ser.⁶⁶

O termo utilizado por Heidegger para tratar dessas modificações é mobilidade (*Bewegtheit*). Nas primeiras preleções de Freiburg, a análise do fenômeno da vida fática resulta na constatação de dois modos fundamentais nos quais a vida se articula: 1. a vida enquanto ruïnância (*Ruinanz*) ou decadência (*Verfallen*), na qual a situação da vida fática se encontra oculta enquanto condição (*Lage*) ou quase-situação (*Quasisituation*) (GA 62, p. 357); 2. a vida enquanto existência, na qual a vida fática enquanto situação é expressamente apreendida em um contramovimento à sua tendência à ocultação (GA 62, p. 362). Esse dois modos fundamentais desempenham sua função em uma investigação acerca do modo como a vida se mostra, isto é, enquanto *modos do mesmo fenômeno fundamental*. Todavia, o conceito formal de fenômeno aqui apresentado enquanto totalidade de sentido e autorrelação fornece apenas uma indicação para o trabalho fenomenológico. É somente por meio da investigação da própria vida fática que esse conceito pode ser concretizado, de modo a explicitar nas próprias *possibilidades* da experiência fática sua estrutura. Com isso, chegamos a um ponto decisivo da nossa investigação: a vida tomada enquanto fenômeno, vista em sua compreensibilidade, mostra-se enquanto totalidade de possibilidades fáticas, e a fenomenologia hermenêutica somente pode realizar seu trabalho nos limites dessas possibilidades, sendo ela mesma uma possibilidade eminente da vida. Se, até o momento, nossa investigação se concentrou na

⁶⁶ "Todo sentido é interpretável em uma – em sua *multiplicidade* de sentido. O nexos (formal) para a multiplicidade de sentido respectiva não forma uma determinidade que a abarca, mas antes a própria multiplicidade a partir dela mesma, mas de tal forma que uma determinada direção de sentido é compreendida como a predominante (i. e., o sentido determinado determina o ser, o modo de ser (*Wiessein*)" (GA 62, p. 48).

explicitação desses conceitos fundamentais da fenomenologia hermenêutica, é preciso observar agora em que reside a novidade da noção fenomenológica de possibilidade.

1.4 Vida como possibilidade fática

1.4.1 O significado da vida fática

Ao tomar a vida enquanto fenômeno e buscar interpretá-la segundo as múltiplas variações de sua totalidade de sentido com vistas ao esclarecimento de sua origem, a fenomenologia hermenêutica coloca-se no caminho para responder a um problema "colocado apenas esquematicamente até o momento na filosofia" (GA 58, p. 256), a saber, o problema da relação entre *factum* e sentido. Para Heidegger, a investigação da experiência fática se confronta com este problema por tomar como seu solo necessário a facticidade, ao passo que o fático funciona para a filosofia até então como a linha de demarcação que, eventualmente considerada como ponto de partida, deve sempre ser superada em direção às determinações válidas que a caracterizam. Neste implícito sistema valorativo da filosofia, recai de antemão sobre o fático o sinal negativo próprio a um campo semântico inefável: o temporal, empírico, o mutável, subjetivo, real, singular, individual e contingente – frente ao qual a filosofia se *constrói* como âmbito do supratemporal, supraempírico (*a priori*), do imutável, ideal, universal e necessário (GA 63, p. 60). Se as coisas são tomadas segundo essa contraposição clássica – literalmente clássica, pois, segundo Heidegger, a "proveniência disparatada" destas categorias permanece "no lugar em que Platão as deixou estar" (GA 63, p. 60) –, então o problema de fundo pode ser colocado da seguinte maneira: "Como devo ir a cada vez além do meu elemento fático? Com isso, destaca-se o problema fundamental da relação entre *factum e sentido*. Como devo conquistar um sentido a partir da singularização (*Vereinzelung*) da experiência fática da vida, um sentido que seja válido em geral (*der allgemein gilt*)? (GA 58, p. 256)". Nessa pergunta reside tanto o eco de uma crítica quanto o problema da relação entre *factum* e sentido que se coloca à fenomenologia hermenêutica.

A crítica de Heidegger se dirige a toda posição que vai além do fático, abandonando-o para conquistar uma determinação formal da consciência que, ela sim, organiza a experiência. Em graus distintos, o neokantismo de Natorp e Rickert realizam esse mesmo movimento. Tem-se aí uma prioridade absoluta do pensamento sobre a experiência, o "poder absoluto do

pensamento que reside em si mesmo e que determina todas as objetualidades" (GA 58, p. 225).⁶⁷ Trata-se, como afirma Rickert (1928, p. 373), de compreender o fático ou a factualidade (*Tatsächlichkeit*) como categoria e, portanto, "de mostrar que a verdade do juízo puramente factual, que somente constata conteúdos da consciência como realmente dados, reside de tal modo na forma, que somente a categoria enquanto forma afirmativa (*Jaform*) lhe empresta objetualidade". O conteúdo da experiência factual e sensível já é categorial, isto é, mesmo onde se pretende tomar apenas o conteúdo já se tem forma – o imediato já é sempre mediado pelo pensamento. Antes de toda dação (*Gegebenheit*) encontra-se o pensamento e sua legalidade, e somente a partir da determinação no pensamento surge a dação. Com isso, Rickert quer dizer que a mais banal das experiências já é de antemão determinada pelo pensamento ou, ainda, que o fático não guarda em si sentido, pois o sentido experimentado no fático provém da forma do pensamento que o determina. Mas esta determinação é para Heidegger a máxima objetificação, que dissolve aquilo que se dá em determinações puras do pensamento. O *a posteriori* é, em última instância, dissolvido no *a priori*. "Aquilo que se dá é ele mesmo algo de que se abdica (*das Gegebene selbst ist ein Aufgebenes*), um X principal que jamais se pode determinar plenamente" (GA 58, p. 225).

Todavia, a relação entre *factum* e sentido é um problema central da fenomenologia hermenêutica. O que Heidegger tem em vista desde sua primeira preleção em Freiburg com a descrição da vivência do mundo circundante e com a formulação "dá-se mundo" (*es weltet*) é que o fático, a experiência fática, *se oferece enquanto sentido*, de tal modo que a distinção neokantiana entre forma do pensamento e conteúdo da experiência se mostra como injustificada, na medida em que salta sobre essa evidência primária na qual a filosofia tem seu ponto de partida. A experiência fática da vida não somente pertence à problemática da filosofia, como permaneceu oculta até o momento, sendo assim fonte de diversos pseudoproblemas na filosofia (GA 59, p. 38). Mais tarde, Heidegger retomará esse salto-sobre (*überspringen*) a facticidade como o movimento de ocultamento que é próprio à tradição, e que é absorvido na própria análise da vida fática como uma tendência que lhe é inerente. Portanto, uma tendência que não representa um erro, mas, ao contrário, uma modificação que é essencial ao próprio fenômeno.⁶⁸ O fático não é este resíduo-limite já sempre organizado pelo pensamento, e sim o

⁶⁷ Teríamos, assim, aquela "filosofia digestiva" com que Sartre (2005, p. 55) caracteriza o empiriocriticismo ou neokantismo em seu breve ensaio sobre o conceito de intencionalidade: "As poderosas arestas do mundo eram aparadas por essas diligentes diástases: assimilação, unificação, identificação. Os mais simples e os mais rudes dentre nós procuravam por algo de sólido, qualquer coisa, enfim, que não fosse o espírito. Em vão. Por toda parte encontravam tão-somente uma névoa baixa e distinta: eles mesmos."

⁶⁸ No §14 de *Ser e Tempo*: "Um olhar na ontologia até então mostra que o descaso da constituição do ser-aí do ser-no-mundo encontra-se associada a um salto sobre o fenômeno da mundaneidade" (SZ, p. 65).

campo temático a ser descerrado pela intuição. Certamente a intuição hermenêutico-fenomenológica possui a função decisiva na relação entre *factum* e sentido, pois ela fornece o acesso (*Zugang*) não objetificado a partir do qual se elabora a interpretação da vida fática.⁶⁹

Como vimos há pouco, esse acesso significa que a vida fática é tomada enquanto fenômeno. Tomá-la enquanto fenômeno significa, por sua vez, investigá-la a partir da indicação fornecida pela totalidade de sentido, isto é, segundo as três direções de sentido que constituem a intencionalidade plena.⁷⁰ O que se encontra em questão não é, portanto, abdicar da facticidade ao atribuir o sentido à determinação formal do pensamento, e sim acompanhar o sentido que é próprio a esse campo primário da experiência que é a vida. Por isso, o primeiro passo do método fenomenológico é a remissão a uma esfera determinada da vida fática, para que se possa acompanhá-la e, a partir desse momento em que se firma os pés na experiência, a visão prévia (*Vorschauen*) do horizonte em que se dá a experiência fática, das tendências e motivos que nela residem. É somente a partir desse solo que se elaboram os passos posteriores da intuição fenomenológica: a articulação do visto ao se destacar os momentos específicos do fenômeno, sua interpretação e, por fim, a conformação conceitual do fenômeno intuído.⁷¹ O que a intuição fenomenológica tem em vista não é o conteúdo da experiência fática – é, portanto, indiferente *qual* experiência em específico será tomada na análise, embora seja *necessário* que se parta da experiência –, e sim que a experiência fática se mostre no seu *modo* de constituição. Dessa forma, a relação entre *factum* e sentido é resolvida, na medida em que o fático se mostra como expressão de sentido, oferecendo-se como fio condutor para a investigação de seu modo de dação. O programa da fenomenologia hermenêutica não consiste em uma teoria da experiência que parte do *factum* para perguntar sobre suas condições de possibilidade na *forma* do

⁶⁹ Nesse ponto, observa-se também em Heidegger aquela ambiguidade própria do conceito husserliano de constituição, que, em última instância, esbarra nas dificuldades das tradicionais correntes filosóficas justamente por se colocar de antemão para além delas: constituir não é nem constatar, nem produzir, isto é, a constituição de sentido não é nem a apreensão de uma propriedade real da vida, nem a construção do conceito que tem na vida seu material. Portanto, nem realismo, nem idealismo, caso estes termos sejam tomados em sua forma tradicional. O descerramento de sentido da vida fática possui formalmente a estrutura da constituição que, como Heidegger afirmará mais tarde, não é um produzir enquanto fazer ou fabricar (uma construção), mas o "deixar-ver (*Sehenlassen*) do ente em sua objetualidade" (GA 20, p. 97). Descerrar enquanto deixar-ver significa que sentido se constitui *somente* na performance da intuição, mas que a intuição tematiza ou explicita "aquilo que já era". Justamente por isso Heidegger chamará a fenomenologia hermenêutica, cuja tarefa é "acompanhar o sentido", de rememoração ou retomada.

⁷⁰ "'Vida fática': a expressão 'vida' é uma categoria fenomenológica fundamental, [ela] significa um fenômeno fundamental. Se a expressão permite ser abordada indicativamente com direito legítimo enquanto fenômeno fundamental, então com isso é dada a possibilidade de destacar direções de sentido (*Sinnrichtungen*), e isso, em um fenômeno fundamental, em um modo eminente" (GA 61, p. 80).

⁷¹ Heidegger formula esse esquema na preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia*, em um anexo intitulado "etapas da compreensão fenomenológica" (GA 58, p. 254-256). Esse anexo, embora pouco conhecido, é muito importante, pois apresenta com clareza o modo como Heidegger concebe o método fenomenológico de análise da vida fática, algo que não se encontra presente em suas reflexões posteriores sobre o tema.

pensamento, e sim o descerramento do sentido *implícito* à própria facticidade, que em sua retomada (*Wiederholung*) é interpretado com vistas às categorias fundamentais da vida.

A vida fática enquanto totalidade de sentido descerrada pela intuição é o campo do possível. O conceito de possibilidade fática emerge do empenho em esclarecer a estrutura de sentido da vida a partir da plurivocidade inicial dessa expressão. Fala-se em "vida política", "viver intensamente", "suportar a vida" – uma série de usos que indicam algo em comum, embora persista no mais das vezes a imprecisão inicial, não só como é de hábito no discurso cotidiano, mas também na filosofia da vida (GA 61, p. 82). O modo como esse esclarecimento é levado a cabo nas preleções de Freiburg pode ser chamado de fenomenológico, no sentido de que Heidegger enraíza os diversos usos linguísticos do termo vida na articulação da estrutura do comportamento enquanto comportar-se em face de... (*Sich verhalten zu*), de modo a não se deter na mera clarificação linguístico-gramatical⁷², mas sim tendo em vista concretizar a indicação oferecida pelo conceito formal de fenômeno a partir do trabalho sobre a multiplicidade de experiências concretas. Assim como na análise do comportamento intencional, a vida também se apresenta em um duplo sentido, enquanto intransitivo e transitivo, tanto viver de um determinado modo ("viver intensamente") quanto viver algo ("viver a vida") (GA 61, p. 82). (Reconhece-se aqui, portanto, o momento intransitivo da experiência enquanto performance e seu momento transitivo enquanto relacionalidade.) A análise nominal da expressão vida se apropria do seu duplo sentido verbal e traz consigo um nexo de três significações. Essa análise é central, pois nela Heidegger alcança pela primeira vez o conceito de ser-aí. A vida se mostra enquanto: 1. extensão (*Erstreckung*); 2. possibilidade (*Möglichkeit*); 3. destino (*Schicksal*) (GA 61, p. 84-85). Vejamos cada uma dessas significações:

1. A *extensão* é um estender-se que caracteriza a mobilidade da vida, por meio da qual ela não é a soma de seus comportamentos, a mera atualidade da vivência intencional circundada por um halo de potencialidade que distingue entre o passado que não é mais e o futuro que não é ainda, mas primariamente a "unidade da sucessão e da temporalização" (*Einheit der Folge und Zeitigung*) (GA 61, p. 84). Sucessão e temporalização indicam que a extensão é uma determinação temporal, como ela será mais tarde interpretada em *Ser e Tempo* a partir da temporalidade.⁷³ Essa estrutura ainda não se encontra presente nas preleções de Freiburg, ela

⁷² As categorias gramaticais e, com isso, a clarificação linguística a partir de um conceito restrito de linguagem (cf. Tugendhat, Carnap) não oferecem o critério último de clarificação, justamente por serem constituídas a partir de uma manifestação histórica da vida, algo que Heidegger já salienta nessa preleção: "Aqui e a seguir não praticamos nenhuma gramatização (*Grammatisierung*), uma vez que as categorias gramaticais têm sua origem enquanto tais no falar vivo, no falar imanente da própria vida" (GA 61, p. 83).

⁷³ Esse sentido de extensão é retomado no §72 de *Ser e Tempo* para caracterizar ontologicamente o nexo da vida (*Lebenszusammenhang*) como acontecimento (*Geschehen*) do ser-aí: "A totalidade da constituição do

permanece em gestação naquilo que Heidegger chama nesse momento de fenômeno histórico-performático (*vollzugsgeschichtliches Phänomen*), isto é, na tentativa de esclarecer o modo da experiência fática enquanto acontecimento (*Geschehen*) a partir de seu caráter histórico, caráter esse que diz respeito à constituição da vida fática pela experiência do si-mesmo implicado na situação de seu passado, presente e futuro (GA 9, p. 32-33). Assim, Heidegger não tem em vista uma determinação espacial, e sim a unidade conferida pela performance aos múltiplos comportamentos possíveis, que é ela mesma variável segundo o modo como a performance é realizada, isto é, segundo sua originariedade (*Urprünglichkeit*) ou sua distância da origem (*Ursprungsabständigkeit*). A vida se constitui em um nexos, pois ela possui a cada vez uma certa organização própria, diríamos um estilo ou um ritmo, e, com isso, uma unidade relativa (já que ela mesma modulável) de acordo com o modo como é vivida, segundo o modo como a autorrelação compreensiva-interpretativa se constitui. Por isso, Heidegger fala em "caráter de multiplicidade da extensão, da unidade de sucessão e da performance" (GA 61, p. 84).

2. Vida tem uma segunda significação enquanto *possibilidade*. A unidade limitada da sucessão é articulada enquanto possibilidade, no sentido de que ela traz consigo possibilidades que são vividas. "A vida, da qual dizemos, que ela pode trazer tudo, que é imponderável; e ela mesma enquanto algo que em si mesmo traz e é suas possibilidades, ela mesma enquanto possibilidade" (GA 61, p. 84). Reconhecemos aqui a distinção já feita a respeito do fenômeno enquanto sentido: *o que lhe caracteriza é o fato de ele não apenas ter sentido, mas ser enquanto sentido*. Sentido é o modo respectivo do ser do ente dotado do caráter de ser da vida humana (o fenômeno fundamental, a-regional), sendo que esse modo da vida consiste em uma articulação em "sentidos" ou "maneiras" (*Weisen*), nas quais o modo da vida se dá (GA 62, p. 49). Vida não é *apenas* tida compreensivamente, mas *é* compreensivamente (ela não é somente um objeto apreendido, mas é autorrelação, de tal forma que nas modulações possíveis da interpretação do ser compreensivo reside o que se é). Assim também, a vida não simplesmente traz em si essas possibilidades, mas *é enquanto possibilidade*. Sendo enquanto possibilidade, ela se articula a cada vez em uma determinada possibilidade que ela é. Heidegger traduz a formulação sobre o modo da vida enquanto sentido para a sua determinação enquanto possibilidade. O estatuto do

cuidado tem, todavia, o *fundamento* possível de sua unidade na temporalidade. O esclarecimento ontológico do 'nexo vital' (*Lebenszusammenhang*), isto é, da extensão (*Erstreckung*), mobilidade (*Bewegtheit*) e persistência (*Beharrlichkeit*) específicas do ser-aí precisam ser, portanto, dispostos no horizonte da constituição temporal desse ente. A mobilidade da existência não é o movimento de um subsistente. Ela se determina a partir da extensão do ser-aí. Denominamos a mobilidade específica do estender-se estendido (*des erstreckten Sicherstreckens*) o *acontecimento* do ser-aí. A pergunta sobre o 'nexo' do ser-aí é o problema ontológico de seu acontecimento" (SZ, p. 374-375).

possível é a seguir indicado, ele é "uma categoria fenomenológica rigorosamente apreensível; ela não tem de antemão nada a ver com a possibilidade lógica ou a priori" (GA 61, p. 84).

O que é a possibilidade fenomenológica? Vê-se que se anuncia aqui o que Heidegger chamará em *Ser e Tempo* de possibilidade existencial (SZ, p. 143), mas por ora podemos nos deter no contexto das preleções de Freiburg, cuja instabilidade própria de seu desenvolvimento conceitual permite jogar luz também sobre o futuro. Essa conexão entre fenômeno, modo e possibilidade expõe a dimensão propriamente fenomenológica da investigação filosófica, que, contudo, é trabalhada por Heidegger a partir da interpretação da facticidade. Em que se distingue a possibilidade fenomenológica dos dois outros conceitos de possibilidade?

A *possibilidade lógica* é, segundo Kant, a possibilidade do conceito ou do pensamento, cuja forma lógica consiste em que nele não haja contradição interna, que ele não viole o princípio de não-contradição, no que o conceito se demarca frente ao *nihil negativum* (KrV, B 624). Assim, o conceito de um objeto enquanto possibilidade lógica é *pensável*, mas, com isso, não se garante sua *possibilidade real*, isto é, que ele se relacione com um objeto dado na intuição empírica e, dessa forma, signifique algo (KrV, B302). A tarefa crítica de limitação da razão pura exige a distinção entre possibilidade lógica e possibilidade real, de modo a não concluir da primeira a segunda. "Todavia, a coisa, da qual o conceito é possível, não é, por isso, uma coisa possível. A primeira possibilidade pode ser denominada possibilidade lógica, a segunda, a possibilidade real" (FS, A184). Essa distinção é utilizada como argumento, por exemplo, na consideração sobre a impossibilidade da prova cosmológica da existência de deus, isto é, a pretensão de concluir a partir do conceito de um *ens realissimum*, um ser soberanamente real, um ser necessário, ou seja, a existência necessária de um ser supremo (KrV, B633-634). Kant liga a possibilidade real à realidade objetiva dos conceitos da razão. "A prova [da possibilidade real] é a prova da realidade objetiva do conceito, a qual se está a todo tempo autorizado a exigir" (FS, A184). Para que possuam realidade objetiva, conceitos precisam necessariamente pertencer à experiência, isto é, ter relação com um objeto dado na intuição empírica, mas, enquanto conceitos puros a priori, não se reduzem a ela. A *possibilidade a priori* é, então, a possibilidade universalmente válida e rigorosamente necessária, que, enquanto *forma* pura da intuição (espaço e tempo) ou do pensamento (categorias do entendimento), é condição de possibilidade da experiência. O espaço é, por exemplo, uma possibilidade a priori enquanto "condição de possibilidade dos fenômenos externos" (KrV, B39). Ele não é um conceito empírico, extraído das experiências externas, mas uma representação a priori, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos. A possibilidade a priori não é, portanto, a mera possibilidade enquanto possibilidade lógica, e sim o *possibilitar*, no sentido de que ela funciona

como condição necessária, sem a qual a experiência seria apenas uma "rapsódia de percepções" (KrV, B195): "A experiência tem, pois, como fundamento, princípios de sua forma a priori, ou seja, regras gerais da unidade da síntese dos fenômenos; a realidade objetiva dessas regras, como condições necessárias pode sempre ser mostrada na experiência e mesmo na possibilidade desta" (KrV, B196).

Na medida em que a possibilidade a priori é tomada enquanto forma, principalmente na recepção neokantiana do a priori⁷⁴, podemos esclarecer em que medida as possibilidades da vida não são dessa ordem e, ao mesmo tempo, dar um passo para a clarificação da possibilidade fenomenológica em questão. A possibilidade fenomenológica não é a mera "condição de possibilidade" e tampouco se situa "no ânimo" ou pertence à esfera subjetiva, como muitas passagens da *Crítica da razão pura* dão a entender (p. ex. KrV, B74), mas ela é o modo de dação do próprio fenômeno. A contraposição entre forma a priori e conteúdo da experiência não oferece a base conceitual adequada para a interpretação da vida fática como fenômeno fundamental, pois assim o fático seria tão somente o material a ser organizado pela forma. O

⁷⁴ A interpretação de Heidegger da possibilidade a priori é guiada nesse momento principalmente por sua discussão com o neokantismo. Uma apropriação positiva da filosofia kantiana somente será apresentada em *Kant e o problema da metafísica*, e disso depende que as faculdades da percepção e do entendimento sejam interpretadas a partir da estrutura da transcendência. Sob o fio condutor da "destruição do problema do a priori" (GA 59, p. 43-91), o que se encontra em questão nas primeiras preleções de Freiburg é mostrar que a tendência ao a priori na filosofia se encontra frente ao ser relativo e mutável do empírico e factual e que, por isso, ocorre uma determinação prévia da totalidade de sentido do fenômeno. "Frente ao a priori encontra-se o mutável, o processo histórico enquanto geração e corrupção no tempo. Os próprios homens se encontram nesse processo enquanto indivíduos históricos; eles são meras ocorrências transitórias e, ainda que não sejam casos de um gênero, são todavia algo de factual em um processo de acontecimento com vistas aos homens que fazem cultura. O homem é "com vistas a". (...) A atemporalidade (*Unzeitlichkeit*) do a priori se encontra frente à temporalidade do acontecimento, uma oposição que se pode fazer fácil e sempre claramente no comportamento cognitivo fático: o juízo é factualmente empírico. A proposição verdadeira ajustada, ao contrário, vale; i. é. encontra-se para além da gênese e da mudança" (GA 59, p. 71-72). Característico do neokantismo para Heidegger são, portanto, as distinções entre forma e conteúdo (ou material), ser e valor, sensível e não-sensível, de tal modo que na forma a priori se encontram dois momentos: tanto assegurá-lo como um âmbito que transcende todo o empírico-histórico em uma supra-validade (*Über-Geltung*), quanto, conquistado esse âmbito, mostrar que ele é aquilo que dá sentido ao histórico e ao empírico, que o regula em uma validação (*Hingeltung*) (GA 59, p. 67). O empírico-histórico-mutável não é, portanto, compreendido a partir de si mesmo, mas é sempre "com vistas a" aquilo que o transcende. A forma modelar e platônica do a priori não foi submetida a uma revisão radical, desde que o histórico (*das Geschichtliche*) em sua peculiaridade adentrou o horizonte da filosofia (GA 59, p. 71). Esse argumento indica que o decisivo para Heidegger na destruição do problema do a priori não é a inteira rejeição de seu papel na filosofia, e sim dois aspectos de uma transformação: 1. o esclarecimento fenomenológico do a priori frente à sua versão crítica, como ele reconhecerá mais tarde na preleção *Prolegômenos sobre a história do conceito de tempo* (GA 20, p. 99-103); 2. a perspectiva hermenêutica da fenomenologia, que concretiza a investigação fenomenológica na interpretação da vida fática e, com isso, faz da facticidade um problema central. Em suma: a destruição do a priori somente é possível sob a condição de que o movimento e a estrutura do acontecimento sejam introduzidos no ser, algo que permanece central ao percurso heideggeriano, ainda que movimento e acontecimento sejam interpretados de modo distinto na ontologia fundamental e na história do ser. Levinas (1994, p. 112) foi provavelmente o primeiro a reconhecer essa novidade da filosofia de Heidegger ao afirmar que se trata aí de pensar o ser como verbo e não como substantivo e, conseqüentemente, em vê-lo como evento ou acontecimento. "Evento que não produz aquilo que existe, que não é a ação daquilo que existe sobre um outro objeto. É o puro fato de existir que é evento."

intuito de Heidegger é questionar a distinção entre ideal e fático, que se impõe em virtude da pressuposição de um material (o empírico, histórico) a partir do qual se destaca uma esfera de validade que o transcende, uma esfera que ergue a pretensão de ser, portanto, ela mesma supra-histórica (*übergeschichtlich*).⁷⁵ O contraponto fenomenológico desse questionamento da cesura entre ideal e empírico é nesse momento uma "filosofia da identidade da vida"⁷⁶, de tal modo que o problema do sentido é desenvolvido *em meio à facticidade*, resultando no conceito de possibilidade fática (GA 61, p. 99).⁷⁷ A possibilidade fenomenológica é possibilidade fática. Esse caminho somente se abre, na medida em que a intuição fenomenológica descerra a vida enquanto sentido. A vida é enquanto possibilidade, na medida em que estas possibilidades correspondem às diversas maneiras nas quais a vida se articula. Não se trata da tentativa de abarcar os inúmeros conteúdos vividos na vida, mas de investigá-la nas diversas modulações do sentido, que se traduzem em possibilidades. Portanto, não o conteúdo, e sim o modo.

3. Em sua terceira significação, a vida é tomada enquanto *destino*. Esse significado é apresentado *a partir do* entrelaçamento dos dois primeiros, isto é, da "unidade da extensão na possibilidade e enquanto possibilidade" (GA 61, p. 84), isto é, da unidade entre os modos da performance e das possibilidades articuladas pela vida, de tal forma que essa unidade se dá em seus diversos modos: decaindo em possibilidade (*möglichkeitsverfallen*), formando possibilidades (*Möglichkeiten bildend*). Podemos dizer, usando de um vocabulário mais próximo a *Ser e Tempo*, que essa unidade de extensão e possibilidade *já sempre se deu*, de tal modo que ela não é a mera possibilidade lógica, e sim a "possibilidade realizada", que, todavia, guarda em si o caráter do possível, em razão dos diversos modos em que essa unidade pode se dar. A vida enquanto fenômeno fundamental, diferenciado segundo suas modulações, é "este todo (*Ganze*) tomado enquanto a efetividade (*Wirklichkeit*), e de fato efetividade em sua opacidade (*Undurchsichtigkeit*) enquanto poder (*Macht*), *destino*" (GA 61, p. 84). Como

⁷⁵ Essa é a compreensão do histórico de um neokantiano como Rickert (1928, p. 442-443) em *O objeto do conhecimento*: "Somente isso é aqui importante: a legitimidade de se investigar o histórico (*das Geschichtliche*) ao qual se liga a filosofia não meramente de modo histórico (*geschichtlich*), mas também em seu conteúdo de valor válido, supra-histórico; essa legitimidade é recebida de novo da teoria do conhecimento, que se eleva com os valores teóricos transcendentais e também com sua validade supra-histórica sobre toda dúvida, e, com isso, coloca à filosofia a tarefa incontestável de trazer, em todos os âmbitos da vida humana, os valores encontrados sob a mão da história à validade atemporal (*zeitlos*) na relação correta."

⁷⁶ Tomo aqui a boa expressão de Gethmann (1993b, p. 269) em seu trabalho *Filosofia como performance e como conceito*.

⁷⁷ A noção de possibilidade fática pode ser vista também da perspectiva da influência de Dilthey sobre Heidegger. Em suas obras tardias, Dilthey busca formular um conceito de significação (*Bedeutung*) que corresponde à dimensão pré-lógica (e, portanto, pré-teórica) da vida. Embora Dilthey desenvolva sua pesquisa no horizonte de uma fundamentação epistemológica das ciências humanas, essa pesquisa já aponta para a elaboração de um conceito de *dação* e a priori que corresponda a uma dimensão distinta do primado da orientação teórico. Sobre o tema, cf. Barroso (2020).

compreender essa dimensão do destino na fenomenologia? Em que medida a vida é possibilidade *e igualmente* destino? Heidegger não separa a vida como unidade entre extensão e possibilidade (como performance na possibilidade e enquanto possibilidade) da efetividade, mas é justamente *o todo dessa unidade que é tomado enquanto efetividade*.

Efetividade não coincide aqui com realidade (*Realität*), mas é antes uma dimensão do sentido, a saber, o fato de que a vida fática é caracterizada por uma opacidade constitutiva. A performance de possibilidades não é, portanto, índice da transparência do sentido, mas a articulação que se dá sempre "a partir" dessa opacidade. Já o conceito de situação – que, como vimos, orienta a compreensão heideggeriana do fenômeno nas preleções de Freiburg – implica essa opacidade da vida. Próprio da situação, dirá Gadamer (2010, p. 307), é que não nos encontramos frente a ela e que, assim, não podemos ter dela nenhum saber objetual. "Nós estamos nela, já nos encontramos sempre previamente em uma situação, cuja clarificação é a tarefa que jamais é totalmente concluída". É certo que a apropriação da situação hermenêutica consiste em uma possibilidade na qual essa opacidade tende à transparência (GA 62, p. 345), mas o importante aqui é que a opacidade *é ela mesma* apresentada como um aspecto determinante do fenômeno fundamental que é a vida. A opacidade enquanto poder ou destino não é uma determinação exterior à possibilidade. Isso significa que é inerente à própria possibilidade enquanto articulação do sentido mover-se *nessa* opacidade e *enquanto* essa opacidade, ou seja, a possibilidade é expressão do poder em sua opacidade, expressão do destino. Poder e destino sugerem algo de heterônomo, como se as possibilidades da vida se encontrassem subjugadas por uma força que lhes é externa. Mas justamente isso não é o caso, e, por isso, as determinações dessa opacidade indicadas nas preleções de Freiburg – a máscara (GA 63, p. 32), o autoestranhamento (GA 63, p. 15), a ruinação (GA 61, p. 131) – são elas mesmas determinações da vida. O destino tem fenomenologicamente um caráter positivo, que será concretamente desdobrado como impessoal (*Man*) e decadência (*Verfallen*) enquanto mobilidade da vida ou modo do ser-aí fático (GA 63, p. 17). A opacidade é, portanto, assumida enquanto um traço essencial do próprio fenômeno, enquanto um modo fundamental de manifestação que Heidegger denomina encobrimento (*Verdeckung*). Para que a fenomenologia se torne radicalmente fenomenológica (isto é, para que ela não se perca em uma evidência ingênua do fenômeno), ela depende da constatação positiva da ocultação como modo da própria manifestação, isto é, é preciso que se reconheça que ao caráter de ser pertence "*ser na* maneira

do *ocultar-se* e do *velar-se* – e isso não de modo acessório, mas segundo o seu caráter de ser – , [pois] somente então se leva propriamente a sério a categoria fenômeno" (GA 63, p. 76).⁷⁸

A gênese do conceito de ser-aí se dá em meio à determinação desses três significados da vida. "Nas significações verbais e nominais fixadas da expressão 'vida' anuncia-se, então, no âmbito das direções de expressão indicadas, um sentido peculiar e recorrente: vida = ser-aí (*Dasein*), 'ser' em e por meio da vida (*in und durch Leben 'Sein'*)" (GA 61, p. 85). É característico que esse conceito fundamental surja da análise da significação da vida. Não meramente em uma análise das expressões linguística em que o termo "vida" aparece, mas em uma análise orientada pelo fenômeno fundamental, pois, com isso, "é dada a possibilidade de destacar direções de sentido, e isso, em um fenômeno fundamental, em um modo eminente" (GA 61, p. 80). O conceito de ser-aí é conquistado a partir da análise da significação, orientada pelo problema do sentido, que, por sua vez, mostra-se nonexo entre performance da possibilidade e efetividade como opacidade (poder, destino). A introdução do termo ser-aí coincide com a transposição de um vocabulário da vida para um vocabulário do ser. A mediação entre essas duas terminologias é feita pelo conceito de fenômeno (mais precisamente: pelo acesso ao fenômeno) e, com isso, pela investigação do sentido. *A pergunta sobre os modos nos quais a vida se articula enquanto sentido transpõe-se para a pergunta sobre o modo de ser da vida, de tal forma que ser-aí substituirá a seguir o próprio termo "vida", enquanto essa dimensão a-regional, primária, na qual sentido se dá.* Essa substituição busca não somente demarcar a distinção entre a fenomenologia hermenêutica e as filosofias da vida em geral, mas também assegurar o caráter ontológico da investigação. O termo ser-aí desponta como conceito fundamental em meio ao aspecto crítico da fenomenologia, denominado destruição, por meio do qual a intuição fenomenológica se assegura de seu fenômeno diante de suas possíveis distorções, isto é, frente a uma proveniência conceitual e a uma herança da problemática filosófica que colocam em risco o próprio trabalho de investigação: "interpretação da facticidade; conquista do ter-prévio (*Vorhabe*): nem vida, nem mundo, mas ser, ser-aí. Elaborar

⁷⁸ O reconhecimento do encobrimento enquanto modo positivo de ser (ou a opacidade como traço constitutivo da vida fática) introduz duas questões centrais ao pensamento heideggeriano, constantemente retomadas, não apenas em *Ser e Tempo*, mas também no contexto da viragem (*Kehre*), e que se dirigem à relação entre manifestação e encobrimento, entre verdade e não-verdade. No contexto das preleções de Freiburg, essas duas questões poderiam ser assim formuladas: 1. por que a opacidade (o encobrimento) é constitutiva do próprio fenômeno fundamental? O que leva a vida a situar-se em tal opacidade? 2. A tendência da hermenêutica fenomenológica enquanto autointerpretação da facticidade dirige-se à transparência e, enquanto tal, é um contramovimento (*Gegenbewegung*) à mobilidade da vida em sua opacidade. Entretanto, essa efetividade que caracteriza o destino é ela mesma tratada como o todo das possibilidades da vida. Como se situa a transparência buscada pela fenomenologia hermenêutica frente à opacidade da vida, da qual *ela mesma* é uma possibilidade?

destrutivamente" (GA 61, p. 187).⁷⁹ Ser-aí é, portanto, um termo com o qual Heidegger busca, a partir da primazia da relação na estrutura do comportamento na experiência fática, superar qualquer contraposição inicial entre homem e mundo. "Com 'ser-aí' é designado de igual modo tanto o ser do mundo quanto o ser da vida humana" (GA 63, p. 86).

Todavia, nessa substituição da vida por ser-aí, a temática do possível – a possibilidade fenomenológica enquanto modo no qual a facticidade se manifesta – retém o seu papel central. As possibilidades da vida são as possibilidades do ser-aí, e, por isso, o caráter de ser do ser-aí é determinado como ser-possível. "O ser da vida fática se distingue pelo fato de que ele é no modo de ser do ser-possível (*Möglichseins*) de si mesmo. A possibilidade *mais própria* de si mesmo, que o ser-aí (facticidade) é, e de fato sem que ela seja 'aí', é designada como *existência*" (GA 63, p. 16). A identidade entre fenômeno e investigação, entre a facticidade interpretada e a interpretação, enraíza-se no compartilhamento do caráter de possibilidade: "Enquanto constitutivo – e de fato de modo decisivo – da interpretação, a qual é ela mesma *com* o ser o *aí* (*die selbst das da sein mit ist*)⁸⁰, compartilha ela de seu *caráter de ser: ser-possível*" (GA 63, p. 16). Se o ser-possível nada mais é que o modo de ser da facticidade, não somente a possibilidade de seu sentido, mas a manifestação do sentido *enquanto possibilidade*, então é preciso que o possível seja tratado como o possível fático, que ele expresse em si (como anteriormente na determinação da vida como opacidade, poder e destino) a marca da facticidade. Ser a vida fática, ser no modo de ser do ser-aí é o índice de um limite, que ao mesmo tempo se abre enquanto possível: "(...) ser-aí é a si mesmo *aí* no modo de seu ser mais próprio. O modo de ser abre e circunscreve o respectivo 'aí' possível (*das jeweils mögliche 'da'*). Ser – transitivo: ser a vida fática!" (GA 63, p. 7). E ainda: "Esse ser-possível é um ser-possível circunscrito, variável faticamente de acordo com a condição (*Lage*), em *direção* à qual vai o questionamento hermenêutico; portanto, o ter-prévio não é discricionariamente arbitrário" (GA 63, p. 16). O tema da possibilidade é absorvido na temática ontológica, na medida em que o modo de ser do ser-aí é descrito *enquanto ser-possível*. Todavia, tais possibilidades não são possibilidades a priori, se por a priori se entende a forma pura que organiza a experiência, e sim

⁷⁹ A filosofia da vida é então deixada de lado como "trivial", o termo "vida" se mostra como limitado por seu caráter "subjetivista", ele é "estranho ou por demais conhecido" (GA 61, p. 189). Mais tarde, a filosofia da vida será caracterizada por sua "angústia perante o conceito" (GA 26, p. 172). Nas preleções de Freiburg, isso significa que a filosofia da vida não oferece a conceitualidade prévia (*Vorgriff*) para a interpretação da experiência fundamental em questão, que Heidegger formaliza como o ter-prévio (*Vorhabe*).

⁸⁰ Essa passagem de difícil tradução e compreensão exige um esclarecimento adicional. Ao dizer que a interpretação é ela mesma *com* (*mit*) o ser o *aí*, isto é, que ela mesma é determinada pelo modo de ser do ser-possível, Heidegger incorpora na problemática ontológica a perspectiva anterior de que a fenomenologia é ela mesma uma possibilidade da vida ou, como vimos, que o princípio de todos os princípios não é um princípio teórico, mas sim a "intenção originária da vida" ou a "atitude originária", isto é, um modo da vida na qual esta alcança sua claridade (GA 56/57, p. 110).

possibilidades fáticas, nas quais a facticidade mesma é lida e interpretada. Assim sendo, segundo essa colocação do problema, é preciso investigar a conexão entre ontologia e facticidade.

1.4.2 Ontologia e facticidade

A ideia da fenomenologia enquanto ciência da origem da vida, da vida enquanto originando-se ou emergindo de sua origem, conduz a uma interpretação ontológica da facticidade ou a uma ontologia enquanto hermenêutica da facticidade, de tal modo que o fático seja elaborado em seus diversos modos e, com isso, em seu caráter de possibilidade. Isso somente é possível, na medida em que o fático não seja considerado como o mero resíduo alógico da forma transcendental do pensamento ou submetido ele mesmo à categorialização, e sim que se mostre como sentido, algo que a interpretação da vivência do mundo circundante na preleção *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* já buscava assegurar. Facticidade é, neste momento, o "sentido de ser da vida" (GA 61, p. 114, 123, 131), e este sentido de ser é determinado enquanto ser-possível (GA 63, p. 16). *A possibilidade fática é o modo através do qual o sentido de ser da vida é positivamente determinado.*⁸¹

É preciso não submeter a ontologia no modo como ela é pensada por Heidegger a uma proveniência tradicional, pois o termo surge da confluência da fenomenologia com a facticidade, tendo como resultado justamente a crítica da perspectiva ontológica da tradição. Um conceito adequado à pesquisa ontológica surgiu somente na fenomenologia (GA 63, p. 2) ou ainda, como Heidegger formulará mais tarde, "não há ontologia *ao lado* de uma fenomenologia, mas ontologia científica nada mais é que fenomenologia" (GA 20, p. 98). Como

⁸¹ Neste ponto, é preciso ter em vista algumas modificações terminológicas entre as primeiras preleções de Freiburg e *Ser e Tempo*. Em primeiro lugar, a afirmação de que a facticidade é o "sentido de ser da vida" causa estranhamento, uma vez que o argumento central de *Ser e Tempo* é o de que o sentido de ser é tempo (e, portanto, apenas derivadamente a facticidade). Heidegger não dispõe ainda de um conceito tão claro de sentido, especialmente do conceito mais rigoroso de sentido como "o com-vistas-a-quê do projeto primário da compreensão de ser" (SZ, p. 324), isto é, como o horizonte mais fundamental da manifestação de algo, que corresponde justamente à temporalidade. Nas primeiras preleções de Freiburg, embora já haja algumas considerações de Heidegger acerca da temporalidade e, principalmente, acerca da historicidade, a afirmação de que a facticidade é o sentido de ser da vida encontra-se dirigida, antes, à determinação do ser da vida, sendo que a expressão "sentido de ser da vida" pode ser lida, nesse contexto, como um equivalente da expressão "ser da vida". Em segundo lugar, em *Ser e Tempo*, existência designa a "essência" do ser-aí, enquanto nas primeiras preleções de Freiburg existência é uma possibilidade eminente (própria) da facticidade: "Facticidade e existência não significam o mesmo, e o caráter fático de ser da vida não é determinado pela existência; esta é apenas uma possibilidade que se temporaliza *no* ser da vida, ser esse que é designado como fático. Isso significa, contudo: na facticidade centra-se a problemática radical e possível da vida" (GA 62, p. 362). A meu ver, a razão para isso é que nas preleções de Freiburg há uma investigação da vida fática como possibilidade, mas ainda não se coloca claramente a questão central de *Ser e Tempo* acerca da *abertura ou descerramento* dessas possibilidades.

expresso em uma carta a Karl Jaspers, essa retomada ontológica exige antes que a antiga ontologia e as estruturas categoriais surgidas dela sejam novamente formuladas desde sua base. A ontologia enquanto hermenêutica da facticidade coloca-se a tarefa de descerrar o sentido do ser da vida e, com isso, elaborá-lo categorialmente, tendo em vista que a conceitualidade fornecida pela tradição ontológica foi forjada em um ponto cego a respeito desse fenômeno fundamental:

"É preciso abandonar o caráter de objeto e de coisa que estes fenômenos têm na orientação científica até então e proporcionar a eles conceitual e categorialmente o sentido que eles possuem, na medida em que *são* algo e, enquanto tais mobilidades, são no modo de um sentido fundamental da facticidade (formalmente: sentido de ser) da vida. É preciso trazer à claridade o que significa co-constituir o *ser-aí* humano, estar envolvido nele; isto é, é preciso que o sentido de ser do ser-vida, ser-homem seja originariamente conquistado e categorialmente determinado. O psíquico não é algo que o homem 'tem', que ele 'tem' consciente ou inconscientemente, mas algo que ele é e que o vive. Isto é, principalmente: há objetos que não se têm, mas que se 'é'; e de fato ainda aqueles cujo quê (*Was*) reside simplesmente no 'fato de que são' (*Daß sie sind*) - mais precisamente: a antiga divisão ontológica entre ser-quê e fato-de-que (*Was- und Daßsein*) [i. é: entre *essentia* e *existentia*, G.B.] não somente não é suficiente em seu conteúdo, mas tem uma origem, em cujo âmbito de sentido não se encontra uma experiência de ser hoje disponível da vida (dito brevemente, o "histórico") e seu sentido de ser (BIEMEL; SANER, 1990, p. 26-27).

Reconhecemos nessa sinopse que Heidegger fornece de seu programa filosófico uma série de temas com os quais já lidamos anteriormente: o fenômeno como autorrelação, a necessidade de uma elaboração categorial oriunda da base fenomenal, a vida fática como campo primário em que sentido se dá. A carta introduz ainda uma distinção fundamental por meio da qual a ontologia enquanto hermenêutica da facticidade demarca sua tarefa frente à antiga ontologia: a insuficiência da distinção entre *existentia* e *essentia* ou, como Heidegger a apresenta nesse momento, entre fato-de-que e ser-quê, isto é, entre *prôte ousía* e *deútera ousía* na terminologia aristotélica das *Categorias*.⁸² Essa invisibilidade do fato-de-que ou da *existentia* não é tanto a plena invisibilidade daquilo que ainda não foi visto e que, portanto, permanece encoberto como não-descoberto (*unentdeckt*, no sentido dado ao termo no §7 de *Ser e Tempo*), mas, antes, um encobrimento necessário no qual o fenômeno em questão *se mostra*,

⁸² Traduzimos aqui *Daß* e *Was* respectivamente por "fato-de-que" e "o que", tradução essa que corresponde diretamente à distinção latina entre *quod* e *quid* e, de modo mais marcado na língua inglesa, entre *that* e *what*. A distinção entre *Daß-sein* e *Was-sein* corresponde à distinção entre o fato de que algo é e aquilo que esse algo é. Na preleção *Fundamentos metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, Heidegger expõe a distinção entre *Daß-sein* e *Was-sein*, remetendo à distinção aristotélica feita nas *Categorias* entre *prôte ousía* e *deútera ousía*, a qual, em sua versão latina, foi usualmente traduzida por *existentia* e *essentia*: "*Ousía* é ser no sentido do *modus essendi*: ser-quê (*Was-sein*), conteúdo-quê (*Was-gehalt*), essência (*Wesen*), aquilo que faz de algo o que ele é – 'exista' ele ou não. A tradução latina *essentia* (desde Boécio) não vai ao encontro, portanto, do grego *ousía*; este é mais rico, pois significa também *existentia*. Aristóteles quer fornecer ambos os significados, na medida em que distingue: a *prôte ousía*, este ente, assim como ele existe, o fato-de-que, e a *deútera ousía*, o ser-quê, a essência. Ambos os significados fundamentais são orientados de acordo com o tempo (GA 26, S. 183).

porém em sua aparência. Essa é uma diferença sutil e importante: o central não é que a facticidade em seu caráter de fato-de-que (em seu sentido de ser enquanto *Daß*, enquanto *existentia*) jamais tenha vindo à luz, e sim que ela sempre foi tematizada a partir de um outro, permanecendo, com isso, indeterminada. Heidegger é claro ao atribuir essa tendência da filosofia a uma proveniência aristotélica. Seu motivo histórico-espiritual (*geistesgeschichtlichen Motive*) reside no fato de que "desde Aristóteles a problemática do ser-quê (*Was-sein*) tem a prioridade principal sobre o fato-de-que (*Daß*); onde se fala sobre o fato-de-que, ele somente é visto no interior do horizonte do quê" (GA 62, p. 180). Entretanto, não se trata de inverter essa transgressão ontológica da filosofia, essa *metábasis eis állo génos*, tomando simplesmente a *existentia* como anterior à *essentia*. Toda inversão permanece sob as leis daquilo que busca inverter. A via que se abre com essa experiência de ser da vida e seu sentido de ser é a exigência de um trabalho ontológico (isto é, da interpretação) que extraia sua conceitualidade do próprio fenômeno, ou seja, que não recorra à conceitualidade fixada pela tradição, e, sim, que tenha como único critério a expressão do fenômeno. Pelo caráter do programa heideggeriano de uma nova formulação da ontologia, pela "revisão" que se exige da conceitualidade filosófica, ter-se-ia a tendência de considerá-lo imediatamente como aquilo que Strawson denominou metafísica revisionária (*revisionary metaphysics*). Ou seja, como uma tentativa de "produzir uma estrutura melhor" de nosso pensamento sobre o mundo, por oposição a uma metafísica descritiva que descreve a estrutura atual de nosso pensamento sobre ele (STRAWSON, 1996, p. 9). Todavia, no cerne dessa ontologia como hermenêutica da facticidade encontra-se a convicção de que à filosofia não cabe a produção de estruturas de pensamento, pois, se é possível falar aqui em revisão, esta se dá somente porque nosso pensamento atual sobre o mundo se encontra apartado do modo como ele ganha sua expressão na descrição atual de sua estrutura. Dito de outro modo: Heidegger faz da noção de descrição na filosofia um problema, na medida em que tematiza a conexão entre intuição e expressão, entre o "ver" do fenômeno e o modo como sua estrutura é apreendida em uma conceitualidade. Essa conexão precisa ser compreendida como uma copertença, de tal modo que o sentido de ontologia, orientando-se por essa experiência ao mesmo tempo entrevista e encoberta e formulando-se enquanto autointerpretação da facticidade, precisa igualmente mudar.

Mas o que significa ver este fato-de-que (*Daß*) a partir do horizonte do quê (*Was*), ou, como dirá Merleau-Ponty⁸³, as condições de existência a partir da essência? Em que consiste

⁸³ Em uma passagem que expressa uma intenção muito próxima à de Heidegger: "Nós não nos colocamos em um universo de essências, nós demandamos, ao contrário, que se reconsidere a distinção de *that* e *what*, da essência e das condições da existência, reportando-se à experiência do mundo que a precede. A filosofia não

uma ontologia que elabore a facticidade não segundo a prescrição oferecida por um outro, mas a partir dela mesma? Não lidaremos com a primeira questão retornando a Aristóteles e à distinção nas *Categorias* entre *essentia* e *existentia*, mas tomaremos a questão da facticidade a partir do modo como ela se coloca contemporaneamente ao neokantismo e a Husserl. Kisiel demonstrou a gênese do campo conceitual da facticidade em Heidegger, apontando para a história prévia do conceito⁸⁴. Próprio dessa gênese é a distinção entre factualidade (*Tatsächlichkeit*) e facticidade (*Faktizität*). Como se sabe, Heidegger faz uso dessa diferenciação em *Ser e Tempo* justamente para indicar que a facticidade do ser-aí *não* é a "factualidade do *factum brutum* de um subsistente" (SZ, p. 135), isto é, que a facticidade não é o mesmo que a factualidade das coisas, mas que ela é uma determinidade existencial do ser-aí. Essa distinção conceitual corresponde nas primeiras preleções de Freiburg à elaboração do problema do sentido *a partir* da facticidade (a facticidade enquanto "sentido de ser"), demarcando-se, assim, frente à consideração da factualidade como o meramente empírico e individual que se encontra em uma relação problemática com o ideal. Podemos esclarecer essa transformação promovida por Heidegger ao compararmos o sentido de facticidade formulado nas primeiras preleções de Freiburg com o conceito de fato e de factualidade que atravessa o pensamento de dois autores com quem Heidegger encontra-se em diálogo nesse período, a saber, Rickert e Husserl.

Para Rickert em *O objeto do conhecimento*, a factualidade se coloca como problema a ser resolvido pelo idealismo transcendental, principalmente em sua relação com o realismo empírico. O realismo empírico das ciências particulares toma o fato, isto é, o percebido, pura e simplesmente como dado (*gegeben*). "O dado factual (*das tatsächlich Gegebene*) é aquilo que é imediatamente 'experimentado', e toda ciência de experiência tem de pressupor a experiência para permanecer ciência da experiência" (RICKERT, 1928, p. 371). Rickert usa o termo *Daß*, *Gegebenheit*; portanto, o mesmo termo da fenomenologia husserliana, ainda que restrito à percepção sensível, para se referir a esse dado que se apresenta à experiência. *Daß* é compreendida por ele como "dação factual e sensível, portanto, [como] uma forma do ser real

é ciência, pois a ciência crê poder sobrevoar seu objeto, ela toma por garantida a correlação do saber e do ser, enquanto a filosofia é a suma das questões nas quais aquele que questiona é ele mesmo colocado em jogo pela questão" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 46-47).

⁸⁴ "O artigo 'facticidade' no *Dicionário-Ritter* começa com Heidegger e vai até Sartre. A história prévia da palavra não é apresentada. Sabe-se que desde o final do século XVIII a palavra 'fático' era comum na linguagem coloquial alemã. Na ordem paralela de palavras: fato (*Tatsache*) – factual (*tatsächlich*) – factualidade (*Tatsächlichkeit*) e *factum* – fático (*faktisch*) – facticidade (*Faktizität*) seria possível conceber que factualidade e facticidade pertenciam principalmente à linguagem da cultura filosófica e que a palavra nativa 'factualidade' era de uso mais corrente. Seria possível ainda presumir que sua origem na filosofia coincide de algum modo com a ênfase mais forte do *fato positivo* (*positiven Tatsachen*) por volta da metade do século XIX" (KISIEL, 1986/1987, p. 92-93).

ou efetivo" (RICKERT, 1928, p. 373). Dação e factualidade são tratadas enquanto sinônimos, para indicar o dado da experiência no sentido da percepção. Pressupor a experiência significa nesse contexto tomá-la enquanto algo último e absoluto, enquanto critério por excelência do conhecimento. Isso significa que, mesmo quando o realismo empírico reconhece a diferença entre forma e conteúdo, ele se move apenas na consideração da forma do juízo acabado (*fertig*) e da forma da efetividade empírica acabada, de tal modo que a relação da primeira com a segunda é a de uma reprodução (RICKERT, 1928, p. 368). O dado factual é último e absoluto no sentido de algo pronto e acabado, o "início" frente ao qual todo conhecimento nada mais é do que a imagem posterior (*Nachbild, Abbild*). O idealismo transcendental se coloca justamente contra essa teoria do conhecimento como reprodução, embora reconheça a legitimidade do dado factual e, com isso, parcialmente a pretensão do realismo empirista. Dito de outro modo, é preciso reconhecer o fato da experiência, a dação, mas isso não implica conceder que se trata aí de algo último, absoluto. Antes, é preciso ver que não há "experiência" sem "pensamento", isto é, que tudo aquilo que é percebido, dado, encontrado, somente pode sê-lo por já se encontrar de antemão sob o critério de um ato lógico de pensamento do sujeito. "A categoria precede conceitualmente, assim como a norma transcendental, todo o efetivo" (RICKERT, 1928, p. 370). Para levar a cabo essa precedência, Rickert precisa fazer da dação ou da factualidade uma categoria, de forma a demonstrar que todo "mero conteúdo" da experiência é ele mesmo forma do pensamento. O que significa compreender a factualidade como categoria? A "categoria da dação" não coincide com a categoria da realidade ou da efetividade. Sua diferença pode ser apreendida a partir de dois juízos diversos, a saber, "a cor é real" e "*esta* cor é real". No primeiro, temos a categoria da realidade, que diz respeito à forma do ser factual geral (*allgemeines Tatsächlichsein*), isto é à forma do ser imanente real ou da efetividade empírica. No segundo, tem-se em vista a forma do dado real empírico *individual* ou a forma afirmativa do juízo, que constata um dado puro e factualmente dado, algo individualmente determinado, real e único (*einmalig*) (RICKERT, 1928, p. 374-375). O que Rickert tem em vista com a categoria da factualidade ou da dação não é, portanto, a realidade enquanto tal, e sim a unicidade do ente em sua apreensão *hinc et nunc*. Dito de outro modo, também os juízos que enunciam o *factum* em sua individualidade absoluta e singular, o este aí (*tóde ti*) pressupõem uma norma transcendental. Eles são afirmações sobre algo, isto é, juízos que constataam algo como válido e cuja objetualidade depende do reconhecimento da categoria, que, por sua vez, não é algo real. (Ela é, para Rickert, um valor, oriundo do dever-ser, e não do ser, uma tese que podemos deixar aqui de lado.) É preciso compreender também a 'factualidade' como *categoria*, ou seja, "mostrar que a verdade do juízo puramente factual, que somente constata conteúdos da consciência como

realmente dados, reside de tal modo na forma que somente a categoria como forma afirmativa lhes concede objetualidade" (RICKERT, 1928, p. 372). Assim, há uma *forma ou norma do individual, distinta da forma do geral*, e que, todavia, não é ela mesma algo de individual.⁸⁵ Ela regula *a priori* o individual em sua dação na percepção, mostrando que mesmo a experiência mais "primitiva" exige necessariamente o sentido lógico do transcendental. Com isso, Rickert pretende radicalizar a própria perspectiva do transcendental. Ao contrário de Kant, para o qual a percepção "é a matéria ainda não formada (*ungeformte Stoff*) ou mero conteúdo", a tese de *O objeto do conhecimento* é a de que a percepção consiste no conteúdo *da forma* da dação ou da factualidade. Sendo assim, "não há mais um juízo *puramente a posteriori*" (Rickert, 1928, p. 379). Há que se buscar nos fundamentos últimos da experiência de todas as ciências do ser real a necessidade transcendental, a qual transcende toda a experiência. Embora Rickert seja claro ao dizer que não se trata de um racionalismo, que deduz toda experiência de princípios *a priori* (já que não se elimina o conteúdo dado, mas somente se mostra que todo conteúdo já é determinado pela forma, fazendo da dação uma categoria), o ponto central é a submissão de todo o individual, dado, factual à norma e à necessidade do transcendental. Rickert compartilha com o neokantismo a tendência à problematização do *factum* ou, mais precisamente, a tomar o elemento factual constatável nas ciências particulares como o *ponto de partida* para a demonstração de que todo *factum* só é pensamento, na medida em que nele já se apresenta igualmente o *a priori*; portanto, que o *factum tomado enquanto algo último* nada mais é que a miopia de um empirismo que se recusa a ver a constituição de todo *factum* pela forma do pensamento. Assim, a tendência de Rickert é a suprassunção (*Aufhebung*) de toda "realidade" e da "experiência" do realismo empirista – a experiência pura enquanto algo último – no elemento lógico do pensamento: "Também a percepção e a experiência particular, dada puramente de modo factual, é, enquanto objeto efetivo ou enquanto material do conhecimento, 'produzida' somente por meio do reconhecimento da norma ou por meio da categoria da factualidade" (RICKERT, 1928, p. 379). Com isso, temos correspondentemente a *logicização de toda experiência*: também a particularidade e unicidade do fático são englobadas no transcendental, de tal forma que as condições de existência se submetem à essência (tomada aqui como a forma lógica ou categoria), para com isso esclarecer e suprimir toda pretensão do realismo empirista.⁸⁶

⁸⁵ Rickert sintetiza assim sua tese: "Em suma, não há por um lado formas e normas individuais, mas há *formas e normas do individual*, e elas precisam ser cuidadosamente separadas das [formas e normas] do geral" (RICKERT, 1928, p. 376).

⁸⁶ É possível ver o resquício desse debate ainda em *Kant e o problema da metafísica* – um livro que, de resto, poderia ser lido como uma tentativa de salvar Kant do neokantismo, lendo-o a partir da fenomenologia –, na

A distinção entre *Daß* e *Was*, entre condições de existência e essência, encontra-se no centro da fenomenologia husserliana. Em *Ideias I*, a investigação sobre fato e essência no primeiro capítulo da primeira seção, intitulada "Essência e conhecimento de essência", expõe as distinções lógicas puras que, situando-se propriamente antes do estabelecimento da fenomenologia transcendental como campo autônomo de uma ciência eidética, são, todavia, o alicerce do edifício fenomenológico que se concretiza nos capítulos posteriores da obra. A ideia de uma ciência de essências ou de uma ciência eidética depende fundamentalmente da circunscrição do conceito de essência frente ao fato (*Tatsache*), à realidade (*Realität*), à existência espaço-temporal em seu ser individual, da qual se ocupam as ciências da experiência ou, como Husserl as denomina no §1, as "ciências do mundo" (HUA III/1, p. 10). O estabelecimento do conceito de essência se dá através do esclarecimento do nexo entre fato e essência, e isso em dois passos: 1. a inseparabilidade entre fato e essência e; 2. a determinação da intuição de essência em face da intuição individual, empírica, e, de modo correlato, a constituição da essência como objeto de tipo novo, distinto do objeto individual. Em que medida fato e essência são inseparáveis? O que Husserl tem em vista com essa inseparabilidade não é a identificação entre fato e essência (pois assim dissolveríamos a idealidade da essência no âmbito meramente empírico do fato, recaindo nas aporias relativistas do psicologismo), e sim que todo fato guarda em si a possibilidade ideal de sua conversão em essência por meio da ideação, e que algo assim como essência somente se dá "sob a base" de uma intuição individual, a partir da qual a essência enquanto um novo objeto se constitui, sem se confundir, porém, com o objeto individual. Dito de outro modo, a inseparabilidade de fato e essência consiste na exigência do ponto de partida na *exemplaridade* do individual, fático, que, todavia, é convertida por meio da intuição de essência, abrindo assim o espaço para análise fenomenológica. A intuição individual, a experiência em seu sentido fático, realizada na "orientação natural", é assim denominada por Husserl pelo fato de pôr o real individualmente, isto é, como aquilo que existe espaço-temporalmente, como aquilo que se encontra neste momento do tempo, tem sua duração e conteúdo de realidade, mas que poderia igualmente estar em outro momento do tempo; espacialmente, como aquilo que é posto neste lugar, com esta forma física, mas que por sua essência poderia igualmente estar em outro lugar. Em suma, a intuição individual põe o real

interpretação de Heidegger sobre a supressão do lugar da imaginação transcendental (identificada com a transcendência) na passagem da primeira à segunda edição da *Crítica*, em razão do "predomínio da lógica" que conduz à metafísica do idealismo alemão (portanto, à logicização que caracteriza igualmente o neokantismo): "E contudo! Não teria Kant na segunda edição da *Crítica da razão pura* concedido o domínio de volta ao entendimento? A metafísica em Hegel não se tornou em razão dessa concessão 'lógica' de modo tão radical como nunca antes?" (GA 3, p. 244).

como contingente, como aquilo que é assim, mas que por sua essência poderia igualmente ser de outro modo. O sentido dessa contingência nada mais é que a factualidade (*Tatsächlichkeit*) (HUA III/1, p. 12). O "aqui e agora" da existência individual é, portanto, caracterizado por uma factualidade contingente no espaço e no tempo.⁸⁷ Entretanto, essa factualidade contingente do objeto individual é limitada pelo fato de que nela mesma já se encerra certa necessidade. A mera aferição da contingência ("é assim, mas poderia ser de outro modo") já ultrapassa a individualidade absoluta do objeto dado à experiência natural, de tal modo que essa regra não coincide ela mesma com o fato espaço-temporal, mas indica que ao sentido de todo contingente (a factualidade) pertence uma essência, que pode ser ela mesma apreendida em sua pureza, sendo assim destacada do objeto individual. As reiteradas análises da percepção sensível expostas por Husserl indicam a presença dessa necessidade de essência na experiência: o percebido se apresenta à percepção tridimensionalmente, de tal modo que sempre o vejo segundo uma de suas faces, "unilateralmente", sendo possível na sucessão temporal da percepção apreendê-lo "multilateralmente", mas jamais na totalidade de suas faces. A coisa física se dá principalmente em adumbramentos (*Abchattungen*): trata-se aí de uma necessidade de essência, que regula a experiência do objeto individual e que, como tal, é diversa da mera constatação fática. Assim, com a inseparabilidade entre fato e essência quer-se indicar que a experiência do ser individual, do fato, *nunca é somente individual, mas que já se encontra em um determinado nexos com a essência*: "um objeto individual não é meramente individual, um este aí! (*Dies da!*), que não se repete (*einmaliger*); sendo 'em si mesmo' de tal e tal índole, ele possui *sua especificidade*, ele é composto de *predicáveis* essenciais que têm de lhe ser atribuídos" (...) (HUA III/1, p. 12-13). Dessa forma, a inseparabilidade entre fato e essência reside na possibilidade da conversão de toda intuição do individual em essência, uma possibilidade que não deve ser compreendida como empírica, e sim como "possibilidade de essência" (HUA III/1, p. 13), ou seja, essa conversão não provém do fato enquanto algo contingente, mas *somente é possível* por pertencer ao sentido do contingente como possibilidade necessária. A conversão tem em vista a distinção fundamental entre fato e essência, que, por sua vez, somente é assegurada pela distinção entre a intuição individual e a intuição de essência. Em ambos os casos temos intuição doadora, ou seja, intuição à qual se dá um objeto e, assim, prevalece entre ambas uma "comunidade radical" (HUA III/1, p. 14). Com isso, Husserl quer apontar que a intuição de essência é igualmente intencional, consciência de algo, na qual *se tem em vista* um objeto próprio, que não é meramente uma abstração de um momento do objeto

⁸⁷ Sobre isso, ver as anotações de Husserl ao texto de *Ideias I* (HUA III/2, p. 519-523).

individual, e sim uma nova espécie de objeto, denominada essência ou eidos. É justamente nessa "comunidade radical" entre intuição individual e intuição de essência, que por outro lado é igualmente uma distinção de princípio entre fato e eidos, que Husserl enuncia a relação entre essência e existência: "Às distinções essenciais das intuições correspondem as relações essenciais entre 'existência' (*Existenz*) (aqui manifestamente no sentido do individualmente existente) e 'essência' (*Essenz*), entre *fato* e *eidos*" (Hua III/1, p. 16).

Como se dão essas relações entre existência e essência? Podemos compreendê-las na fenomenologia husserliana em dois sentidos distintos: enquanto *exemplificação* e *singularização*. A primeira corresponde ao fato de a intuição de essência exigir *necessariamente* como ponto de partida uma consciência exemplar, isto é, que em sua base se encontre uma intuição individual que funciona como exemplo, à qual aparece e se torna visível um algo individual. A exemplaridade pertence, portanto, ao domínio do fático, empírico, em suma, da existência, que, todavia, serve *somente* de base ou ponto de partida para a conquista do novo objeto eidético, onde se assegura propriamente o campo de toda a análise fenomenológica. A necessidade desse exemplo já se havia colocado na sexta investigação lógica, pois toda ideação (em *Ideias*: intuição de essência) é um ato fundado que, enquanto tal, exige um ato simples (*schlicht*) fundante, um fundamento a partir do qual o objeto ideal se constitui ao ser tematizado pela ideação (HUA XIX/2, p. 690).⁸⁸ Um texto tardio como *Experiência e juízo* atesta de modo lapidar que o "método da visão de essência" pela variação eidética, caracterizado por sua necessidade a priori, tem como ponto de partida um "exemplo discricionário" que serve de modelo (*Vorbild*) para a variação, de tal modo que a essência ou eidos se dá como este necessariamente invariável na multiplicidade da variação (EU, p. 410-411). Entretanto – e isso é decisivo tanto para a fenomenologia husserliana quanto para a relação entre essência e existência que Heidegger tem em vista –, o exemplo ou ponto de partida *específico* é absolutamente indiferente para a intuição de essência e a constituição de seu objeto eidético. O ponto de partida não precisa ser uma experiência atual, a percepção de um singular existente, mas pode ser igualmente a fantasia. "O eidos, a *essência pura*, pode se exemplificar intuitivamente em *dações* da experiência, tais como percepção, recordação etc., mas igualmente *também em meras dações da fantasia*" (HUA III/1, p. 16). Para a ideação, na qual se constitui o eidos vermelho ou triângulo, é indiferente se à base da exemplificação se encontra a percepção do vermelho ou de um triângulo ou que eles apareçam à fantasia – para o geômetra que desenha

⁸⁸ Como Tugendhat indicou (1970, p. 109, 114) recorrendo à sexta investigação lógica (HUA XIX/2, p. 690), atos categoriais e, posteriormente, a visão de essências, são sintéticos, no que se distinguem dos atos simples como a percepção, sendo por isso necessariamente atos fundados que constituem um novo objeto (ideal).

faticamente suas figuras no quadro existente, é indiferente se ele alucina ou não, se ele efetivamente desenha tais linhas e construções ou se somente as vê no mundo da fantasia (HUA III/1, p. 21). A existência é, nesse sentido, inteiramente indiferente para a essência, e a isso corresponde a constatação de que o conhecimento eidético é igualmente independente de todo conhecimento de fatos, de tal forma que "*as verdade puras de essência não contêm a menor afirmação sobre fatos*" (HUA III/1, p. 17).

Contudo, a recíproca não é verdadeira, pois a existência se encontra submetida à essência no sentido de que é regulada por ela. Essa regulação é expressa por Husserl em *Ideias I* enquanto a singularização (*Vereinzelung*) de uma generalidade de essências na necessidade eidética de um indivíduo. A intuição de essência, ao investigar um eidos, chega a um conjunto de leis eidéticas (por exemplo, a tridimensionalidade dos corpos, sua extensão etc.) que possuem o caráter de generalidade. A investigação fenomenológica se voltará sobre os diversos tipos de objetos em sua regionalidade específica ou sobre a objetualidade enquanto tal em sua formalidade para encontrar tais leis. A uma essência corresponde uma circunscrição de indivíduos que são suas singularizações fáticas respectivas. Embora a essência se constitua como um objeto de espécie distinta e o conhecimento de essências não envolva qualquer afirmação sobre fatos, as singularizações fáticas se encontram ligadas, circunscritas às leis eidéticas da essência respectiva. Assim, a realidade efetiva obedece à generalidade de essência e, nesse sentido, ela é atravessada pela necessidade eidética. Husserl fala em um a priori material, pois toda experiência, toda factualidade, não é a contingência desarticulada que ocorre a cada vez de um modo, e sim estruturada por leis que se mostram à investigação fenomenológica. *O fato é, portanto, igualmente organizado por necessidade eidética e, nesse sentido, toda existência se encontra igualmente determinada pela essência: "O estado de coisas (Sachverhalt) posto como efetivo é, então, fato, na medida em que é estado de efetividade (Wirklichkeitsverhalt) individual, mas é necessidade eidética, na medida em que singularização de uma generalidade de essência"* (HUA III/1, p. 19).⁸⁹ Essa articulação entre essência e existência por meio da necessidade a priori se encontra à base da relação entre ciências de fato e ciências eidéticas. Toda ciência de experiência tem seu fundamento teórico em ontologias eidéticas, descortinando-se, com isso, a tarefa da fenomenologia de uma fundação das ciências por meio da investigação de suas ontologias regionais respectivas (HUA III/1, p. 23). Sob essa

⁸⁹ Landgrebe (1982, p. 103) mostrou como a relação entre essência e fato em *Ideias I* se encontra em oposição à guinada de Husserl em sua obra tardia, quando é reconhecido que "a história é o grande *factum* do ser absoluto" (HUA VIII, p. 508). Crowell (2002, p. 426-433) apontou para a necessidade de uma reconsideração da distinção entre fato e essência em Heidegger, de modo a situá-lo no interior do debate sobre um programa fenomenológico de pesquisa. Neste tópico, seguimos o caminho indicado por ele.

perspectiva, concretiza-se em Husserl a primazia da essência sob a existência, embora de um modo diverso da categorização da factualidade em Rickert. A fenomenologia husserliana não opera com a distinção entre experiência e pensamento por meio da qual Rickert busca mostrar que a dação ou a factualidade já se encontra sempre determinada por um ato lógico do sujeito, sendo a própria factualidade uma categoria. A noção de essência ou eidos, que confere necessidade ao fático, não somente dá-se à intuição, sendo um objeto que se tem em vista, investigado em sua evidência segundo o princípio de todos os princípios, mas cuja generalidade e necessidade decorre da regionalidade específica da essência investigada. Somente assim ganha sentido a expressão utilizada por Husserl nas *Meditações cartesianas* (e que soaria como um ferro de madeira para todo neokantiano⁹⁰), segundo a qual trata-se na fenomenologia de um *experiência transcendental* (HUA I, p. 66). A fenomenologia transcendental apresenta-se como um programa de pesquisa, por meio do qual se constituem distintas ontologias regionais e uma ontologia formal, de tal modo que a noção de essência em Husserl se caracteriza por uma pluralidade que se concretiza na própria investigação.

Em que medida a ontologia pensada como hermenêutica da facticidade se demarca frente a essa distinção entre *Daß* e *Was*, entre condições de existência e essência? Quais as consequências da inadequação dessas categorias para uma determinação positiva da ontologia como investigação sobre o sentido de ser da facticidade? Abdicar dessa distinção não significa recair em uma nova versão do empirismo que tudo reduz a questões de fato – *matters of fact* no sentido humeano indicado por Husserl na introdução a *Ideias I* – e frente ao qual a fenomenologia busca se impor como uma ciência de essências?

O problema visto por Heidegger nessa distinção é que, buscando na essência a necessidade a priori que já sempre determina a individualidade, ela deixa indeterminada a pergunta sobre as condições de existência que caracterizam a facticidade como sentido de ser da vida ou do ser-aí. O conceito de factualidade corresponde em Rickert e em Husserl à dimensão do individual, meramente empírico, que não pode ser repetido (*einmalig*: o que é apenas uma vez), isto é, corresponde ao domínio do contingente *frente ao qual a filosofia se demarca, na medida em que o abarca no horizonte do categorial ou da necessidade eidética*. Compreende-se, assim, a afirmação de Heidegger, segundo a qual "onde se fala do fato-de-que (*Daß*), ele é visto somente no interior do horizonte do quê (*Was*)" (GA 62, p. 180). Onde se trata das condições de existência, essas somente ganham seu sentido, na medida em que são

⁹⁰ O documento mais claro de reação da fenomenologia às críticas do neokantismo é o artigo de Eugen Fink (1966a, p. 79-156), intitulado *A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl na crítica contemporânea*. Sobre a relação de Husserl com Kant e o neokantismo, ver o excelente livro de Iso Kern (1964).

vistas em sua determinação necessária pela essência. O indivíduo ganha seu sentido em Husserl apenas ao ser visto como a singularização da generalidade de essência, ou seja, enquanto expressão da necessidade eidética. Enquanto um existente, ele é inteiramente indiferente, sendo somente caracterizado como a efetividade do fato ou a posição de existência (*Daseinssetzung*) a ser posta fora de circuito nas reduções. A facticidade mostra-se para Rickert como categoria, de tal modo que a individualidade é determinada pela forma ou norma, ela mesma não individual. Isso significa que a pergunta sobre o sentido e o modo da existência individual sequer é colocada, e que, portanto, pressupõe-se que a individualidade de todo existente é idêntica ou, melhor dito, ela permanece na obscuridade de uma indeterminação. Todavia, o que caracteriza a facticidade é justamente certa individualidade, que não pode ser simplesmente equiparada à facticidade do contingente espaço-temporal. A facticidade consiste na experiência fática "vivida *hic et nunc*, trazida à performance nesta situação histórico-espiritual", e que, por isso, não é algo assim como uma "região na qual eu estou, não [é] o geral cuja singularização seria o si-mesmo" (GA 9, p. 32). Submeter a vida fática à determinação geral da essência teria como consequência desconsiderá-la em seu caráter próprio, e, por essa razão, Heidegger recusará na elaboração da vida fática que leva à analítica do ser-aí em *Ser e Tempo* a ideiação husserliana enquanto método fenomenológico:

"Essa concepção da ideiação vive, acima de tudo, como uma desconsideração da singularização real, na crença de que o quê (*Was*) de cada ente deva ser determinado segundo a desconsideração de sua existência. Todavia, caso houvesse um ente *cujo quê é justamente ser e nada mais que ser*, então essa consideração ideativa seria frente a um tal ente a incompreensão mais fundamental. Mostrar-se-á que essa incompreensão predomina na fenomenologia e predomina, por sua vez, em razão do domínio da tradição" (GA 20, p. 152).

Claro está: a facticidade não pode ser apreendida segundo regras eidéticas em sua generalidade, de tal modo que o ente em sua singularização seja então determinado pela necessidade a priori cujas "verdades de essência não contêm a menor afirmação sobre fatos". Generalidade, necessidade e singularização impõem uma conexão entre essência e existência, que desconsidera o sentido fundamental da facticidade. *A exemplificação torna aqui problemática a singularização*. Na medida em que se tem em vista o "ente exemplar" e que se leva em conta o caráter dessa exemplaridade ôntica, a indiferença a respeito do exemplo na análise eidética torna-se problemática. *A consequência dessa problematização é a pergunta sobre o modo de ser*. Entretanto, o fático tampouco se equipara ao factual, como se o que estivesse em questão fosse retroceder às ciências da experiência que lidam somente com questões de fato. Permaneceríamos, assim, igualmente presos a um naturalismo que, tudo igualando em fatos da experiência, ignora a necessidade de esclarecer o modo próprio da vida

fática. Por isso, é preciso distinguir facticidade e factualidade, para que o sentido ou o modo de ser deste ente possa ser analisado em sua constituição. Correspondentemente, é preciso diferenciar a existência (*Existenz*) da *existentia* pensada pela tradição. Vista da perspectiva da essência, a factualidade é a contingência da individualidade indiferente do existente em geral, que se encontra regida por leis que a transcendem e que nela se concretizam. A facticidade, por sua vez, é "a designação para o caráter de ser do 'nosso' 'próprio' *ser-aí*" (GA 63, p. 7).

Quando Heidegger fala em facticidade como "sentido de ser" da vida ou do ser-aí, o que se tem em vista com essa expressão? O que significa perguntar sobre o "sentido de ser" de algo? Vista sob este ângulo, a pergunta sobre o ser do ser-aí nada tem de estranho à fenomenologia, como uma "guinada ontológica" que surge da influência de Aristóteles. Ela nada mais é que a consecução da máxima fenomenológica de "ir às coisas mesmas" que, negativamente, implica não deixar-se guiar por "teorias disparatadas". Essa pergunta possui em primeiro lugar uma dimensão crítica: perguntar sobre o sentido ou modo de ser significa colocar em questão a equiparação ontológica de todo ente, equiparação essa que *supõe* a desconsideração da "singularização real" do ente ou, ainda, a conexão entre ôntico e ontológico. Quando Heidegger passa a usar o termo "ente" para se referir a algo que será investigado em seu ser, o que é dito com isso é que sua individualidade não é indiferente para a problemática ontológica, portanto, que a exemplaridade é decisiva para a própria ontologia. "Ente" não é simplesmente um termo neutro para se falar das coisas em geral, mas carrega em si uma crítica implícita à relação entre fato e essência e, com isso, à redução fenomenológica.⁹¹ Em *Ser e Tempo*, a necessidade de tematização da singularização real será apresentada sob a forma da "fundamento ôntico" (*ontisches Fundament*) da ontologia (SZ, p. 436) que, como Heidegger afirma em carta a Löwith, não fora até então na filosofia explicitamente visto ou expresso (DENKER, 2017, p. 150).

Em segundo lugar, essa pergunta se volta ao ente não para uma mera descrição ôntica de suas características, mas para descerrar sua estrutura categorial. A sinopse do programa de pesquisa apresentado a Jaspers implica que essa estrutura categorial tenha de ser extraída única e exclusivamente do campo ôntico investigado. Com isso, a ontologia como hermenêutica da facticidade introduz uma compreensão das categorias na experiência fática que é determinante para a leitura do programa de Heidegger como um todo. A questão pode ser assim formulada: como surgem estruturas ontológicas? (GA 62, p. 374). O *surgimento* da estrutura implica a relação entre experiência e categoria, isto é, que as categorias e os conceitos filosóficos não são

⁹¹ Sobre a crítica à redução, ver os *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (GA 20, p. 150-151).

"algo inventado ou uma sociedade de esquemas lógicos para si, um 'gradeado', mas elas são em um modo originário *na vida mesma junto à vida*; junto à vida para 'formar' a vida" (GA 61, p. 88). As categorias são "as maneiras, nas quais a vida fática se temporaliza a si mesma e, temporalizando-se, *fala (katēgoreîn)* consigo mesma" (GA 62, p. 363). Categorias não são, portanto, algo apartado da experiência, mas surgem no percurso da pesquisa, na medida em que se toma o campo em questão, visualizado em perspectivas determinadas em uma experiência fundamental (a experiência fática, pré-teórica) segundo um ter-prévio determinado, de modo a articular esse campo nessas perspectivas (GA 62, p. 374). Porquanto a pesquisa filosófica não é algo estranho à vida fática ou ao ser-aí, e sim uma de suas possibilidades, as categorias são elas mesmas *possibilidade fáticas* (GA 61, p. 99). Dito de outro modo, se a vida fática se dá em possibilidades e se a filosofia é ela mesma uma possibilidade eminente da vida, então a hermenêutica da facticidade ganha sua determinação enquanto *autointerpretação* da facticidade (GA 63, p. 14). A relação entre experiência e categoria implica que a filosofia não trabalha com um material conceitual previamente dado, mas que somente *no próprio trabalho de pesquisa* surgem as categorias, um surgimento que se justifica em sua necessidade, uma vez que a filosofia compreende a si mesma como um modo eminente de expressão da vida ou do ser-aí. *A facticidade é o campo no interior do qual a filosofia realiza sua investigação, nela reside tanto a possibilidade da filosofia quanto seu limite.* Assim, a constante referência de Heidegger à relação entre experiência fundamental e filosofia não deve ser compreendida como uma evocação vazia que resulta em um "filosofar autêntico", e sim como a conexão necessária entre expressão e intuição, entre experiência e categoria.⁹² Essa conexão serve como medida não somente para o aspecto positivo do trabalho fenomenológico, mas, como veremos a seguir, a questão do surgimento das categorias é igualmente uma pergunta crítica, que conduz o momento destrutivo da fenomenologia. Dessa forma, a pergunta dirigida à filosofia aristotélica no *Relatório-Natorp* não é outra que aquela acerca da "experiência originária de ser", que guia *tanto* o ter-prévio do fenômeno da vida humana *quanto* a explicitação conceitual do ser do homem, e que é considerada, portanto, segundo sua orientação ou não pelo fenômeno em questão⁹³.

⁹² Assim, é preciso compreender essa relação entre experiência e categoria a partir do argumento de Husserl na sexta das *Investigações lógicas* (HUA XIX/2, p. 667-670) de que a origem das categorias não reside em algo assim como a percepção interna, como pensava a filosofia moderna. Sobre essa questão, ver Tengelyi (2007, p. 184-195).

⁹³ "É o sentido de ser, que caracteriza em última instância o ser da vida humana, extraído de uma experiência pura fundamental justamente deste objeto e de seu ser, ou é a vida humana tomada enquanto um ente no interior de um campo de ser que a abrange, ou, mais especificamente, submetida a um sentido de ser fixado para ela como arcôntico?" (GA 62, p. 373; cf. também p. 372-373).

Ainda um terceiro ponto: se a pergunta sobre a facticidade enquanto sentido de ser da vida ou do ser-aí se demarca frente a toda compreensão da factualidade contingente vista a partir da perspectiva da generalidade e da necessidade da essência, ou seja, frente a toda concepção que concede sentido ao fato individual somente como singularização da essência, então isso significa que é preciso compreender a facticidade a partir de um sentido distinto de individualidade. Heidegger introduz a expressão respectividade (*Jeweiligkeit*) e, posteriormente, o ser-a-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) para se referir a essa individualidade que não é a mera contingência da factualidade. O termo "*jeweilig*" expressa no uso comum da linguagem a indicação de uma certa situação ou circunstância particular, ela possui um sentido tanto distributivo quanto temporal. Na elaboração da hermenêutica da facticidade, a respectividade expressa o caráter de situação da vida fática. A facticidade enquanto caráter de ser do nosso próprio ser-aí implica justamente a respectividade, com a qual Heidegger distingue a individualidade do ser-aí frente ao exemplar de uma espécie ou gênero. A facticidade consiste em "[ser] *a cada vez (jeweilig)* este ser-aí (fenômeno da 'respectividade' (...)), na medida em que ele é 'aí' *de acordo com seu ser (seinsmäßig)* em seu caráter de ser" (GA 63, p. 7). Vimos anteriormente que a vida fática enquanto fenômeno fundamental tem como sua determinação principal "ser enquanto sentido", isto é, que o sentido da vida não se caracteriza pela referência a um objeto contraposto, e sim por uma autorrelação na qual se é a cada vez segundo uma modulação da estrutura da compreensão-interpretação em que o si-mesmo tem-se a si. Essa autorrelação não é simplesmente uma relação do sujeito consigo mesmo, mas sua estrutura intencional implica que a relação consigo é, ao mesmo tempo, relação com o mundo, portanto, que nessa relacionalidade se constitui aquilo que Heidegger exprime agora de modo conciso como o "aí". A respectividade da facticidade significa, nesse contexto, que sentido se constitui a cada vez segundo essa autorrelação intencional, a partir da qual se dá a individualidade do ser-aí. Seu ser se distingue fundamentalmente do ser dos outros entes pelo fato de ele existir sempre em uma autointerpretação. Ser interpretativamente consiste em ser enquanto uma possibilidade de si mesmo. Essa autointerpretação não é uma determinação de caráter genérico, e sim ocasional, no sentido de que na modulação da interpretação compreensiva se abre e se circunscreve *a cada vez* o "aí" possível. Portanto, a facticidade não pode ser compreendida a partir do nexos entre generalidade, necessidade e singularização, pois sua individuação é situacional – *não há algo assim como a vida em geral, em relação à qual o vivente seria um exemplar*. Consequentemente, o ser-possível, a possibilidade fática que caracteriza o ser do ser-aí, não corresponde à possibilidade eidética por meio da qual a fenomenologia husserliana busca descrever os modos de dação de um objeto intencional. O possível da fenomenologia

hermenêutica é o possível situacional: ele designa a experiência fática vivida *hic et nunc*, sem que este aqui e agora seja somente a posição contingente no espaço e tempo em que um fato ocorre, como na descrição fornecida por Husserl em *Ideias I*. A contingência do fato toma o "aqui e agora" como que visto de uma perspectiva externa, pois o considera a partir da generalidade da essência. "Ele é assim, [mas] poderia segundo a sua essência ser de outro modo" (HUA III/1, p. 12). Cada "aqui e agora" é, assim, *um* "aqui e agora" frente a inúmeros outros possíveis "aquis" e "agoras". A individualidade da vida – minha vida, sua vida, nossa vida – é perdida, na medida em que a concretude do pronome possessivo é dissolvida na indeterminação do artigo indefinido. O que se tem em vista com a respectividade ou com o caráter situacional do possível é que essa dimensão do aqui e agora que caracteriza a experiência fática somente pode ser compreendida a partir do modo como o ser-aí é em sua autointerpretação. Dito de outro modo, a respectividade se concretiza na determinação de ser a cada vez meu (*je meiniges*). Para a ontologia enquanto hermenêutica da facticidade, a respectividade da vida fática impõe, portanto, a necessidade de que suas categorias não sejam generalizações da experiência, mas apenas a indicação formal de seu modo.⁹⁴ Com isso, retornamos a uma constatação já feita anteriormente, mas que agora se torna clara para a facticidade: a pergunta sobre o seu fato-de-que (*Daß*) somente pode ser esclarecida por meio do modo (*Wie*), jamais pelo *quid* (*Was*). Veremos a seguir como essas categorias se constituem a partir de uma concretização do conceito formal de fenômeno.

1.5 O movimento da vida

Dizer que estruturas ontológicas surgem da experiência fática implica um programa de pesquisa. A necessidade desse programa reside no fato de que as categorias enquanto possibilidades fáticas são as maneiras nas quais a vida "fala (*spricht*) consigo mesma", isto é, nas quais ela se expressa (*ausspricht*). Enquanto expressão da vida, elas nada introjetam no fenômeno, não são uma invenção ou modelo teórico, e sim a apreensão de seu modo de ser. A necessidade da hermenêutica da facticidade consiste, pois, em ser ela uma *autointerpretação*. As categorias somente "vêm à compreensão, na medida em que a própria vida fática é coagida à interpretação" (GA 61, p. 87).

Que se trate aqui de uma "coação", não é uma formulação que devemos ver como acidental, mas que indica um traço fundamental do próprio campo temático interpretado. A vida

⁹⁴ Sobre o tema da indicação formal em Heidegger, ver as análises de Reis (2000, 2001 e 2011).

fática não nos é algo estranho, e sim o que nos é mais próximo. Nós mesmos *somos* ela na multiplicidade de tendências em que a vida se realiza a cada vez. A dificuldade da interpretação provém dessa proximidade; do fato de que, vivendo absorvidos na experiência fática, não temos em relação a ela qualquer distância. A ausência de distância, proveniente do fato de que nos encontramos em uma direção da vida fática, de que *nós mesmos somos uma possibilidade da vida*, é ela mesma uma determinação positiva sua. Heidegger apresenta essa determinação em diversos momentos. A vida "em si" é suficiente a si mesma. Autosuficiência (*Selbstgenügsamkeit*) é sua forma de preenchimento (GA 58, p. 30). Isso significa que a direção na qual a vida fática se encontra a cada vez basta a si mesma, que a vida possui um sentido próprio que não precisa recorrer a nenhuma instância externa para se preencher. Ela possui suas próprias formas de expressão que, por mais banais, contraditórias ou coerentes, sempre permanecem no interior da própria linguagem da vida. É característico da experiência fática uma multiplicidade de tendências nas quais a vida mesma é vivida. Ou seja: que ela coloque para si tarefas e exigências, que se deixe guiar por ideias e ideais, que desconheça todo tipo de pretensão e permaneça em uma vida simples, que sonhe com uma vida melhor, que se resigne com sua situação – em suma, que se movimente a cada vez em uma direção que no mais das vezes sequer é consciente, que por vezes é pensada e escolhida, mas que em todo caso basta a si mesma. Nessa multiplicidade inabarcável de tendências e motivações, a vida tem-se a si mesma em algum modo, ela se oferece como sentido. Essa autosuficiência não significa, todavia, que a vida seja transparente "para si". Ao contrário, o que distingue essa autosuficiência é a absorção na dinâmica de realização da própria vida, de tal modo que nela permanecemos sem que seu modo de realização seja ele mesmo um problema. É próprio da vida fática que ela seja um fenômeno sinuoso (*umwegig*) e nebuloso (*diesig*) (GA 61, p. 88). Heidegger não pretende com isso apresentar metáforas a respeito do fenômeno fundamental que guia a fenomenologia hermenêutica, e sim indicar que a complexidade e a opacidade com que o sentido de início se oferece nas tendências e motivações da vida são um aspecto ontológico que lhe é constitutivo.

Na medida em que a hermenêutica da facticidade pretende elaborar categorialmente o modo de ser da vida, ela se coloca *contra* essa tendência à sinuosidade e à nebulosidade, não para abandoná-la, mas para esclarecê-la. O esclarecimento hermenêutico da vida fática se orienta pelo sentido implícito, inexpresso, da vida em sua opacidade. Esse percurso que se desdobra através da vida fática é guiado pelo conceito formal de fenômeno, a partir do qual se dá justamente o fio condutor para a elaboração categorial a partir do acompanhamento do sentido da vida fática. Vê-se, portanto, em que medida ontologia e fenomenologia não podem

ser separadas na hermenêutica da facticidade, pois a conexão entre categoria e experiência é possível enquanto a vida fática é "tomada no fenômeno". Analisamos anteriormente os dois conceitos de fenômeno apresentados por Heidegger nas primeiras preleções de Freiburg: 1. enquanto autorrelação, na qual a vida é como sentido ao articular-se a cada vez em uma compreensão interpretativa de si mesma; 2. enquanto totalidade de sentido ou intencionalidade plena, organizada nas direções de sentido do teor, da relação e da performance. A interpretação categorial concretiza essas indicações, fornecendo, com isso, as determinações do modo de ser da vida ou do ser-aí. Assim, as categorias nada mais são que a concretização na análise da vida fática das direções de sentido provenientes do conceito de fenômeno. Essas categorias elaboradas nas primeiras preleções de Freiburg permanecem em linhas gerais na estrutura de *Ser e Tempo*, principalmente na análise preparatória do ser-aí (primeira seção).⁹⁵ A interpretação desse período inicial é fundamental por se esclarecer nele em que medida o programa da ontologia fundamental em *Ser e Tempo* surge a partir de uma confrontação com e uma radicalização de temas da fenomenologia, e que o método por meio do qual Heidegger procede em sua investigação se enraíza antes de tudo na tentativa de descerrar o sentido da experiência fática, que leva à questão da elaboração de seu modo de ser. Em meio a esse esclarecimento, a questão do possível – que se encontra no centro de nossa investigação – mostra-se aí não simplesmente como uma peculiaridade do pensamento heideggeriano, mas como um *problema fundamental da fenomenologia*, pois a possibilidade fática é a determinação positiva desse modo de ser, em meio à qual a noção de possibilidade fenomenológica é compreendida a partir da facticidade. Tendo em vista essa continuidade estrutural entre as primeiras preleções de Freiburg e *Ser e Tempo*, concentraremos a seguir a nossa análise das categorias fundamentais da vida em alguns pontos essenciais que contribuirão posteriormente para a interpretação da analítica do ser-aí.

A elaboração das categorias da experiência fática tem como ponto central a copertença entre vida e mundo. A estrutura formal do comportamento (enquanto comportar-se em relação a algo) concretiza-se aqui de tal modo, que a experiência fática se mostra como relacionada ao mundo tanto em seu aspecto transitivo quanto em seu aspecto intransitivo. É preciso perguntar

⁹⁵ Tietjen (1986) mostrou a continuidade entre as categorias expostas na preleção de 1921/22 intitulada *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (que fornece a base essencial do texto conhecido como *Relatório-Natorp*, apresentado por Heidegger para a obtenção da cátedra em Marburg em 1923) e a perspectiva da ontologia fundamental em *Ser e Tempo*. Segundo Tietjen, "nas preleções iniciais, a analítica da vida fática segundo a sua facticidade tematiza o ser do ser-aí (vida) primariamente segundo o modo de ser da impropriedade, isto é, da existência decadente" (TIETJEN, 1986, p. 26), embora haja também indicações do problema do todo estrutural do ser-aí e, com isso, da questão da propriedade, na medida em que Heidegger se refere constantemente a um "outro" da ruína ou a uma "contramobilidade" (p. ex.: GA 61, p. 132).

o que se tem em vista com essa relação. Como ela se dá? Heidegger diz: "Vida é em si mesma referida ao mundo (*weltbezogen*), 'vida' e 'mundo' não são dois objetos subsistentes por si, como uma mesa que se encontra espacialmente relacionada com a cadeira à sua frente. A relacionalidade é uma tal da relação, isto é, *performada*, vivida (...)" (GA 61, p. 86). Afirmar que vida e mundo se relacionam como dois objetos no espaço seria tratar essa conexão como exterior e, portanto, como accidental, isto é, mundo seria algo assim como um objeto contraposto com o qual *posso ou não* me relacionar, sendo minha relação efetiva com ele indiferente para a própria determinação da relacionalidade da relação. Todavia, o que caracteriza o comportamento intencional na fenomenologia é justamente a primazia da relação sobre os elementos que se encontram relacionados. Essa unidade diferenciada que distingue o intencional é conseqüentemente levada a cabo por Heidegger por meio da copertença entre vida e mundo. Mundo não é algo com que entro em relação, a vida não é "uma ocorrência que se transcorre defronte (*Gegenüber*) ao mundo existente" (GA 62, p. 355), mas ele determina *a própria relacionalidade da vida*. Essa determinação é expressa no *Relatório-Natorp* em uma breve formulação: "O mundo é *na* vida e *para* ela aí" (GA 62, p. 355). Na medida em que a vida é relacional, que nela somos a cada vez nossa possibilidade, orientados em uma direção na qual realizamos nossos comportamentos em face de algo, podemos dizer que a vida é vivida mundanamente, isto é, que em cada um desses comportamentos possíveis mundo já se descerrou de algum modo, mesmo que ele não seja tematizado enquanto tal na experiência. Dessa forma, a relação entre vida e mundo diz respeito ao *modo* como a experiência fática é vivida, tanto a respeito do experimentar quanto daquilo que nela é experimentado. Isso significa, então: *mundo não corresponde a um objeto específico da experiência, mas é uma determinação do sentido em sua constituição primária na vida fática*. É preciso ainda esclarecer essa afirmação a partir dos desdobramentos da copertença entre vida e mundo nas categorias da vida fática.

A dimensão transitiva do comportamento intencional enquanto sentido de relação e sentido de teor se mostra na análise da vida fática respectivamente como cuidado (*Sorge*) e mundo. Cuidado é o "sentido de relação fundamental da vida em si", isto é, "a vida, tomada em sentido verbal, tem de ser interpretada segundo seu *sentido de relação* como *cuidar*" (GA 61, p. 89-90). Como vimos anteriormente, relação é uma direção de sentido do fenômeno que designa o modo originário no qual algo é experimentado. Aquilo que na relação é experimentado, o quê (*Was*) originário ou o sentido de teor, é caracterizado como mundo (GA 61, p. 86). O modo como o mundo (enquanto teor) é experimentado pelo cuidado (enquanto relação) é assim concretizado por Heidegger: "No 'ser-fora para algo (*Aussein auf etwas*)', o

com-vistas-ao-quê do cuidado da vida é aí, o *mundo* respectivo. A mobilidade do cuidado tem o caráter da lida (*Umgang*) da vida fática com seu mundo. O com-vistas-ao-quê do cuidado é o com-o-quê da lida" (GA 62, p. 352). A transitividade da vida fática é indicada nessa passagem por meio de seu "ser-fora". Em que consiste este "fora"? Com essa expressão, tem-se em vista que a intencionalidade da vida é avessa a qualquer ponto de partida situado na oposição entre interioridade e exterioridade. Partir de uma oposição entre "mente e mundo", ainda que com vistas a demonstrar posteriormente sua conexão necessária, implicaria necessariamente falsificar a base fenomenal que se apresenta à análise.⁹⁶ A interioridade – acessada pela reflexão como percepção interna – teria de constituir seu sentido de modo apartado do mundo, como se houvesse previamente uma existência privada a partir da qual o homem se volta para o que lhe é externo, e como se esse externo fosse algo em-si, independente da relação. Consequentemente, o "fora" que distingue a vida fática não pode ser o meramente exterior, mas sim a dissolução da oposição entre a imanência da esfera subjetiva e a transcendência das coisas. Ele designa que o mundo é *para* a vida e *nela* aí. A dificuldade envolvida nessa afirmação reside em nossa tendência a pensar o mundo como objeto exterior, e não como determinação do sentido. Ela desaparece, na medida em que se tem em vista o caráter relacional da vida ou do ser-aí. Vivendo, *sou* meus comportamentos. Relaciono-me comigo mesmo, com os outros, com as coisas à minha volta, e isso não como uma característica acidental, mas segundo o modo de ser da vida fática. Sou, portanto, primariamente junto àquilo com que me relaciono e, correspondentemente, aquilo com que me relaciono se manifesta primariamente como algo na relação, e não como um conteúdo neutro ao qual é adicionada uma determinação de seu sentido enquanto me relaciono com ele. Na determinação deste "como algo" primário que caracteriza a manifestação do sentido nos comportamentos intencionais temos o elemento central para a caracterização do mundo.

O que se tem em vista com isso é que o mundo precisa ser compreendido como *significância* (*Bedeutsamkeit*): "O com-vistas-ao-quê e o porquê do cuidar, aquilo *junto a que* ele se mantém, tem de ser determinado como *significância*. Significância é uma determinação

⁹⁶ A fenomenologia hermenêutica torna assim problemática toda "filosofia da mente". Essa tendência já se encontra presente em Dilthey, especialmente em seu ensaio *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, quando a estrutura psíquica é interpretada não como uma composição de elementos individuais, mas a partir do nexos originário da vida: "Assim como a velocidade de um corpo não pode ser apresentada como soma das velocidades de suas partes, a realização da comparação, do juízo, do privilegiar algo tanto quanto da formação de um ideal não pode ser derivada dos estados interiores de unidades particulares imutáveis por intermédio de sua ação recíproca. As coisas mostram-se assim e nenhum artifício inerente a uma teoria materialista é capaz de obscurecê-lo: essas realizações exigem como sua condição um nexos originário, uma unidade que não é composta a partir de elementos cindidos e de seus desempenhos" (DILTHEY, 1961, p. 223-224). Sobre a gênese dos conceitos de totalidade e nexos em Dilthey, apropriados por Heidegger nas preleções de Freiburg, ver o artigo de Rodi (2016, p. 33-50).

categorial do mundo; os objetos de um mundo, os objetos mundanos, são vividos no caráter da significância" (GA 61, p. 90). Em termos formais, a significância do mundo não corresponde aos objetos, mas à sua objetualidade (*Gegenständlichkeit*), ou seja, ela diz respeito ao caráter categorial dos objetos (GA 61, p. 90). O que se encontra em questão nessa análise é a determinação primária da objetualidade, isto é, a pergunta sobre o *modo* primário de manifestação dos entes. Com isso, a fenomenologia hermenêutica se contrapõe a uma concepção teórica da objetualidade que compreende os objetos primariamente como coisa, coisa em geral (*Ding überhaupt*), por exemplo, enquanto a realidade nua do objeto natural, à qual são adicionadas uma série de características, dentre as quais poderíamos *eventualmente* considerar o seu caráter mundano. A coisa em sua coisidade seria assim qualificada por meio de um caráter de valor, que seria uma característica aderente à sua determinação objetual primária enquanto objeto natural ou objeto em geral. A questão da significância do mundo carrega também implicitamente uma crítica à análise da constituição em Husserl, uma vez que a percepção se mostra aí como o ato fundante da relação com as coisas. Entretanto, ao falar de mundo como significância, Heidegger esclarece que esse caráter categorial "não é algo fundado (*fundiert*)" (GA 61, p. 90). Essa mesma compreensão da objetualidade dos objetos já se encontra presente na preleção *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, como vimos anteriormente na análise da vivência da cátedra e sua contraposição à ontologia formal do objeto. Dizer que a significação mundana não é algo fundado corresponde a afirmar que ela é primária, isto é, que "o circummundano tem em si mesmo sua evidenciação genuína de si mesmo (*seine genuine Sichselbstaussweisung*)" (GA 56/57, p. 91). Ou seja: a experiência fática como experiência de "objetos" mundanos não somente não é debitária de outra instância (como uma ontologia formal ou uma ontologia regional específica, como a natureza), mas ela se encontra à base de toda formalização e regionalização possíveis. A objetualidade enquanto natureza surge a partir do sentido fundamental da objetualidade do mundo vivido, experimentado, que vem ao encontro (GA 61, p. 91). Ao expressar que aquilo que vejo não são superfícies marrons e recortadas, e sim a cátedra na qual dou minha aula aos alunos; que não vejo em minhas caminhadas uma determinada massa de gases, e sim as nuvens sobre a montanha; em suma, que a experiência é situativa segundo acontecimentos próprios (*Ereignisse*) nos quais estou implicado – tudo isso em certa medida se aproxima de uma trivialidade. Mas que nessa trivialidade não reside apenas uma impressão subjetiva, e sim a evidência primária e própria da significância da vida fática, cujo campo fenomenal serve de base ao trabalho filosófico, isso sem dúvida é tanto algo de difícil compreensão como a única via para se apreender o elemento propriamente fenomenológico do programa de Heidegger. A significância do mundo é a

consumação da interpretação a-teórica do princípio de todos os princípios da fenomenologia. A *experiência fática já é sempre experiência do mundo*: suas relações se desempenham a cada vez em um *nexo de significância* (*Bedeutsamkeitszusammenhang*).⁹⁷

A significância do mundo não coincide com a totalidade de sentido, mas é uma dimensão dessa. Totalidade de sentido é, como vimos, a intencionalidade plena, da qual mundo é, portanto, uma das direções. Cada direção de sentido precisa ser compreendida a partir desta totalidade que é o fenômeno fundamental da vida fática. Mundo em sua significância não é um em-si, mas a cada vez mundo vivido. Mundo é vivido na relacionalidade do cuidado⁹⁸, isto é, os objetos mundanos são aí no modo fundamental das relações da vida, do comportar-se fático. Estes objetos "vêm ao encontro (*begegnen*) a um cuidar, encontram-no em seu caminho. Os objetos vêm ao encontro, e o cuidar é um experimentar dos objetos em seu vir ao encontro (*Begegnung*) respectivo" (GA 61, p. 90-91). A caracterização do cuidado como o experimentar dos objetos mundanos mostra que aquilo que se encontra em questão é a estrutura da experiência. A experiência do cuidado não é, contudo, a experiência em sentido teórico, a percepção empírica, mas a experiência a-teórica dos objetos em sua significância mundana. A hermenêutica da facticidade é a interpretação da vida como campo fundamental de manifestação dos entes em geral sob o fio condutor da intencionalidade a-teórica, isto é, da intencionalidade plena. Portanto, é consequente que a interpretação da vida fática não faça uso de um vocabulário teórico para elaborar esse modo primário da experiência, e sim que ela fale em lida (*Umgang*) com o mundo, no vir ao encontro (*Begegnung*) dos objetos, por fim, que o termo experiência seja ele mesmo traduzido no cuidado (*Sorge*) (GA 61, 90-91). A estrutura da experiência como cuidado possui uma complexidade constitutiva. A intencionalidade do cuidado não corresponde a uma série de atos da consciência como a percepção, a imaginação e a rememoração. Vivendo a significância do mundo, não me deparo com dados da sensação ou com o percebido enquanto tal, que se dá em uma sucessão de percepções. Para isso, é preciso

⁹⁷ "Vivo faticamente sempre *cativo em significância*, e cada significância tem seu entorno de novas significâncias: horizontes de ocupação, de participação, de exploração, de destino. Vivo no fático como um *nexo* inteiramente especial de significâncias, que se permeiam continuamente, isto é, cada significância é significância para e em um nexo de tendência e expectativa, que se forma sempre novamente na vida fática [forma própria: situação – aberta]. Nesse caráter não destacado da significância encontra-se o que é faticamente experimentado nos nexos fáticos da vida" (GA 58, p. 104-105).

⁹⁸ É preciso ter em vista que aquilo que Heidegger chama de *cuidar* na preleção de 1921/1922, o "sentido de relação da vida" (GA 61, p. 89), não corresponde inteiramente à estrutura do cuidado (*Sorge*) em *Ser e Tempo*. Se buscarmos uma correspondência entre os dois momentos, teríamos antes de dizer que cuidado consiste no fenômeno fundamental enquanto totalidade de sentido, conforme apresentado nas primeiras preleções de Freiburg. Em *Ser e Tempo*, o cuidar como sentido de relação é recepcionado antes como ocupação (*Besorgen*), isto é, como a dimensão propriamente intencional (transitiva) do comportamento. Sobre essa correspondência entre as primeiras preleções de Freiburg e *Ser e Tempo*, ver TIETJEN (1986).

que o nexa de significância seja dissolvido e que eu me posicione de um modo específico, no qual a coisa se manifesta como coisa percebida. Essa dissolução é já um salto sobre a dimensão mais trivial da experiência, que, contudo, é a experiência efetivamente vivida. Essa experiência se caracteriza por mundos do cuidado (*Sorgenswelten*), nos quais o mundo da vida (*Lebenswelt*) é vivido a cada vez em um modo, isto é, segundo uma direção específica do cuidado.⁹⁹ Com isso, Heidegger tem em vista que a intencionalidade a-teórica do cuidado não se organiza segundo uma compartimentação, uma divisão em seções específicas ou em âmbitos delimitados da realidade, e sim que ela se deixa determinar como um nexa diferenciável, que é o nexa do mundo respectivo em sua significância. "O mundo se articula segundo as direções possíveis do cuidado enquanto *mundo circundante (Umwelt)*, *mundo compartilhado (Mitwelt)* e *mundo do si-mesmo (Selbstwelt)*" (GA 62, p. 352).

Como se dá essa articulação? Se o mundo é um nexa diferenciável, isso significa que essa diferenciação não precisa se dar necessariamente. O mundo da vida é vivido no cuidado de modo determinado ou indeterminado. Essa indeterminação não é uma privação, e sim um caráter positivo da experiência do mundo, isto é, o mundo é vivido em uma certa indistinção (*Unabgehobenheit*) de seus mundos. Essa afirmação é razoável e acertada, caso nos mantenhamos exclusivamente no âmbito da experiência fática, sem projetar sobre ela uma teoria prévia. Vivo em meu trabalho, animado com minhas tarefas ou cansado da rotina e querendo logo o fim do expediente; converso com meus colegas, particularmente preocupados com a situação política do país; ou concentro-me nas minhas atividades, sem dar atenção às conversas miúdas do dia a dia. Encontro-me absorto nessas situações, de tal modo que nelas não aparecem destacados algo assim como mundos. Ao mesmo tempo, essa pluralidade de direções e diretivas nas quais o mundo é vivido deixa-se destacar em mundos fundamentais, nos quais a possibilidade fática se realiza. Essa articulação não é, com isso, a produção de uma esfera autônoma da realidade, mas provém dessa indeterminação inicial, de tal modo que os mundos do cuidado guardam entre si uma implicação mútua, um entrelaçamento. Quando o cuidado toma uma direção e se dirige ou ao mundo compartilhado vivendo com os outros, ou ao mundo circundante lidando com as coisas em seu entorno, ou ao mundo do si-mesmo tratando de si, os outros mundos não são negados ou anulados, mas permanecem coimplicados

⁹⁹ Heidegger utiliza o conceito de mundo da vida já na preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919/1920) para se referir ao nexa do mundo vivido nas situações do si-mesmo: "O si-mesmo vive em situações sempre novas e que se permeiam novamente, que não se perdem nas situações seguintes. E o *mundo da vida* – o mundo circundante, mundo compartilhado e mundo do si-mesmo – é vivido em uma situação do si-mesmo. Os encontros do mundo da vida vêm ao encontro sempre em uma situação do si-mesmo" (GA 58, p. 62).

no nexa de significância da facticidade da vida. "Eu venho ao meu encontro no mundo no qual eu vivo, com o qual tenho que ver, em que tenho êxito e fracasso; em meu entorno, em meu mundo circundante, em meu mundo compartilhado" (GA 61, p. 95). Ou seja: a análise da experiência fática mostra que não há algo assim como uma hierarquia ou uma ordenação entre os mundos do cuidado, como se houvesse, por exemplo, uma contraposição entre eu e não-eu organizada enquanto uma atividade do primeiro sobre o segundo, mas a manifestação do si-mesmo já se dá no nexa de significância do mundo da vida, portanto, em um entrelaçamento com o mundo compartilhado e o mundo circundante. Embora a experiência fática seja "centrada" no si-mesmo (GA 58, p. 63, 85), isto é, embora o mundo da vida seja vivido na situação do si-mesmo, embora ele seja a cada vez o *meu* mundo, isso não significa que a significância do mundo seja determinada por uma operação do eu; ao contrário, o modo como eu mesmo me tenho já se encontra imerso nesse nexa de significância do mundo. O eu fático não é, portanto, algo assim como uma in-stância ou sub-stância, que constitua sua significação apartado do mundo e determine, por sua vez, os conteúdos vividos em seu mundo.¹⁰⁰ Somente assim a afirmação de que ser-aí e mundo não são uma mera alteração de termos para sujeito e objeto ganha um sentido claro. Do mesmo modo, não é adequado tomar essa conexão entre vida e mundo como uma transposição conceitual do esquema husserliano da correlação do mundo transcendente que se constitui para o ego transcendental, de dois polos cuja relacionalidade se estabelece segundo a fórmula da constituição. Antes, é o próprio *sentido* do "ego", o *modo* como ele se mostra, que se encontra em jogo na hermenêutica da vida fática. Mundo não pode ser meramente um correlato, pois a própria constituição de sentido do si-mesmo é mundana, na medida em que ele é tomado como mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*) ou, ainda, segundo uma formulação do *Relatório-Natorp*, a interpretidade do mundo é faticamente aquela na qual a vida mesma se encontra (GA 62, p. 355).

Essa compreensão das direções do cuidado segundo a articulação do mundo da vida apresenta uma consequência importante para a questão da possibilidade fática. Observamos há pouco que a transitividade da vida fática se mostra no cuidado como o ser-fora para algo, de tal modo que este "fora" não é a mera exterioridade contraposta à interioridade, mas a dissolução dessa contraposição. Vemos agora em que consiste essa afirmação: o nexa de significância do

¹⁰⁰ Tomo essa formulação do esclarecedor livro de Lara (2008, p. 51). Lara observa acertadamente que "o si-mesmo que experimenta é, portanto, não somente teor da experiência fática da vida, mas também aquele a quem cada um desses teores se dá de algum modo, para o qual estes são significantes de algum modo, isto é, aquele que se relaciona com cada teor dessa experiência de algum modo" (p. 52). Podemos adicionar a essa observação que há certa *duplicação* do si-mesmo na experiência fática, que nada mais é que a expressão do fenômeno como autorrelação, isto é, a vida sempre "tem-se a si mesma" em um modo (interpretação) e é (compreensivamente) no modo em que se tem.

mundo é diferenciável em mundos do cuidado nos quais a vida é vivida, de tal modo que esses mundos se apresentam em um entrelaçamento, sem que eles se constituam como esferas apartadas da realidade e sem que possuam uma ordenação hierárquica entre si. Cuidado e mundo se mostram em uma certa relacionalidade, que, todavia, não pode ser interpretada como uma correlação em polos como na intencionalidade husserliana, pois o si-mesmo fático que experimenta o mundo se encontra ele mesmo implicado no nexo de significância do mundo vivido. Dizer que o mundo da vida é vivido em uma situação do si-mesmo implica, inversamente, que este si-mesmo em seu mundo próprio somente se manifesta a partir do mundo que é o dele. No esclarecimento dos conceitos de vida e ser-aí, vimos que o ser da vida ou do ser-aí é determinado positivamente como ser-possível, isto é, o ser-aí não tem simplesmente possibilidades, mas *é suas possibilidades*, é ele mesmo *enquanto possibilidade*. No interior da análise do cuidado, a noção de possibilidade se mostra concretamente em um primeiro momento a partir deste ser-fora intencional que caracteriza a relacionalidade da vida. A vida não é o substrato prévio que possui uma série de propriedades adquiridas a partir das relações que ela eventualmente possa ter, mas o que ela é somente se manifesta a partir de seus comportamentos fáticos, que são comportamentos nos quais o mundo é vivido. Por sua vez, mundo é o teor experimentado enquanto algo na relação, "o sentido de ser-efetivo e de existência (*Dasein*) [no sentido tradicional do termo, G. B.] do mundo se funda e se determina a partir de seu caráter enquanto o com-quê da vida do cuidado" (GA 62, p. 352). Afirmar, portanto, que o mundo não é um em-si consiste em dizer que sua efetividade repousa sobre as possibilidades vividas na relacionalidade do cuidado, que a efetividade do mundo se articula a cada vez nas possibilidades do cuidado. *Assim, é preciso dizer que as possibilidades da vida ou do ser-aí são ao mesmo tempo as possibilidades do mundo. A questão do possível ganha sua pregnância, na medida em que se tem clareza a respeito do fato de que ela diz respeito à constituição do aí, e de que, portanto, o possível não é somente uma determinação do ser do homem, e sim da manifestação dos entes em geral.*

Ao dizer que as possibilidades da vida são ao mesmo tempo as possibilidades do mundo, anuncia-se um certo sentido de movimento que é decisivo para a interpretação da vida fática. Expressa na formulação "ser-fora para o mundo respectivo", a intencionalidade a-teórica não é uma correlação estática entre cuidado e mundo, mas sua relacionalidade guarda em si uma dinâmica inerente à vida fática. Essa dinâmica é chamada por Heidegger de mobilidade (*Bewegtheit*), indicando, com isso, que o caráter da vida é movimento. A facticidade enquanto sentido de ser da vida se determina a partir de mobilidades (GA 61, p. 114), isto é, *o ser da vida enquanto ser-possível é movimento*, sendo, todavia, preciso compreender em que sentido se fala

aqui em movimento. É corrente que se fale em movimento como processo (em Hegel, a realidade efetiva como processo) ou ainda, metaforicamente, como fluxo (em Husserl, fluxo de vivências, fluxo de consciência). O termo mobilidade não é tomado na análise da vida fática como conceito operativo¹⁰¹, e sim como indicação formal, de tal modo que ele se concretiza em estruturas da mobilidade por meio das quais o movimento da vida é apresentado – e somente assim ele pode ser compreendido. Isso significa: na medida em que a análise da vida é conduzida fenomenologicamente sob o fio condutor da intencionalidade plena, o conceito de mobilidade se concretiza em categorias do intencional, por meio das quais a relação com o mundo que caracteriza a vida ganha em complexidade. O sentido de mobilidade se deixa apreender em três momentos: 1. nas categorias do sentido de relação da vida (inclinação, distância, bloqueio); 2. nas categorias do movimento (reluzência e prestrução); 3. no sentido fundamental da mobilidade (ruinância) e seu contramovimento. Antes de prosseguir na direção da análise desses momentos, é necessária uma observação acerca da conexão entre vida fática e fenômeno:

A dinâmica da vida fática se mostra no fato de que a relacionalidade *é vivida*, isto é, de que a vida é performada (*vollzogen*). Essa dimensão de performance exprime o caráter de movimento da vida em sua relação com o mundo. Vimos anteriormente no conceito formal de fenômeno como totalidade de sentido ou intencionalidade plena que este todo se apresenta em três direções de sentido, a saber, enquanto teor, relação e performance. Teor e relação conformam um primeiro nível do intencional no nexa entre cuidado e mundo, mas esse nexa de sentido somente corresponde à totalidade, na medida em que a performance é levada em conta na análise. Ou seja, a concretude da vida fática se mostra no fato de que ela não é uma relação ideal, e sim vivida ou performada. Ao falar em intencionalidade *plena*, Heidegger tem em vista a demarcação da fenomenologia hermenêutica frente à compreensão abstrata ou teórica do intencional proveniente da fenomenologia husserliana. A relação tomada apenas em si mesma é a intencionalidade objetivada (GA 61, p. 52), desbotada (GA 61, p. 98). "A

¹⁰¹ Eugen Fink introduziu a noção de conceito operativo em seu ensaio *Conceitos operativos na fenomenologia de Husserl*, diferenciando-a dos conceitos temáticos. Trata-se de uma distinção que toca não somente a fenomenologia de Husserl, mas a dinâmica conceitual da filosofia como um todo. Conceitos temáticos são os conceitos pensados e esclarecidos, que se encontram no centro de uma filosofia, como o conceito de "ideia" em Platão ou de "ousía" em Aristóteles. Conceitos operativos se distinguem destes, na medida em que, "na formação dos conceitos temáticos, os pensadores criadores *se utilizam de outros conceitos e modelos de pensamento*, eles *operam* com esquemas intelectuais que eles *não* trazem a uma fixação *objetual*. Eles pensam *por meio de* determinadas representações de pensamento com vistas aos conceitos temáticos fundamentais e para eles essenciais. Sua compreensão conceitual se move em *um campo conceitual*, em um *medium conceitual*, que eles não são capazes de ter em vista" (FINK, 1976b, p. 185-186). Esses conceitos correntemente utilizados, que não são eles mesmos pensados e esclarecidos pela filosofia, são chamados por Fink de conceitos operativos. Eles são, por assim dizer, *as sombras de uma filosofia*.

intencionalidade, tomada meramente como ser-relacionado com, é a primeira característica fenomenal *de início* destacável da mobilidade fundamental da vida, isto é, do *cuidado*", mas, permanecendo-se somente neste primeiro elemento, tem-se o intencional como o "campo objetual formal decaído da explicação cega" (GA 62, p. 365). Frente a isso, trata-se de tomar "o sentido pleno da intencionalidade no originário" (GA 61, p. 98). Esse enraizamento no originário é concretamente visto no desdobramento da performance (enquanto acontecimento e temporalização) e das estruturas da mobilidade, por meio das quais a vida se mostra intencionalmente em seu sentido fundamental.¹⁰²

A dinâmica inerente da vida fática se mostra em primeiro lugar nas categorias do sentido de relação, isto é, na inclinação (*Neigung*), na distância (*Abstand*) e no bloqueio (*Abriegelung*).¹⁰³ Essas três categorias situam-se na determinação da relação, mas são sempre no modo de uma performance, isto é, elas se dão em um modo específico em que a relação do cuidado com o mundo é vivida. Na preleção *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, elas são apresentadas principalmente com vistas ao modo ruínante ou decadente da vida, isto é, na mobilidade fundamental da vida fática que será tratada em *Ser e Tempo* como a impropriedade, embora nessa preleção já haja uma série de indicações sobre o modo como a vida se elabora propriamente na relação com o mundo. O que caracteriza a ruínância enquanto mobilidade é a tendência da vida em *intensificar* o seu ser-fora, de tal modo que ela se deixa *absorver* no mundo, *ocultando-se*, com isso, em seu caráter de possibilidade. Na ruínância e nas categorias de sua mobilidade fica claro que a questão da ocultação é positivamente integrada à fenomenologia, uma vez que ela é um *modo* do próprio fenômeno. *A modulação do fenômeno em ocultação e transparência, em in-verdade e verdade, é a diferença modal no interior de um mesmo*. Essas três categorias são, portanto, modos nos quais a intencionalidade a-teórica se articula, e seu movimento não é como que causado por um ente exterior, mas ele se enraiza no elemento mais próprio da vida, que é seu vazio ou sua negatividade.

1. A *inclinação* exprime um aspecto já implícito no sentido de relação: se a intencionalidade do cuidado se distingue por seu ser-fora para o mundo, isso significa que a vida carrega em si a tendência a se "inclin" para o mundo e, nessa inclinação, a tomar o que

¹⁰² A intencionalidade objetivada em relação ideal consiste na abstração do enraizamento do intencional na vida fática, que, uma vez reconhecida, leva à interpretação da facticidade segundo a intencionalidade plena: "Prestrução e reluzência como expressão da intencionalidade: estrutura formal originária da facticidade (do sentido de ser da vida). Aquilo que há muito me perturbava: caiu a intencionalidade do céu? (...) 'Esclarecer': que preciso viver e 'ser' intencionalmente! Isto é, apreender a questionabilidade enquanto tal! A intencionalidade é, de modo correspondente para todas as estruturas categoriais da facticidade, sua estrutura formal fundamental" (GA 61, p. 131).

¹⁰³ A análise dessas três categorias da relação aqui apresentada se orienta em grande parte pelo trabalho de Martínez Matías (2005) sobre a dinâmica da vida fática.

ela mesma é a partir desse. Segundo esse movimento, "a vida mesma é experimentada essencialmente como mundo" (GA 61, p. 101), e isso significa que na facticidade a vida é ela mesma na forma de seu mundo, como mundo circundante, mundo compartilhado e mundo do si-mesmo. A inclinação indica, portanto, a tendência da vida em ser carregada pelo mundo, de tal forma que o modo como ela se tem a si mesma provém de sua absorção nele. É importante ter em vista como a compreensão do fenômeno enquanto autorrelação desempenha um papel central na concretização deste movimento do cuidado. A vida não é algo subsistente, e sim a cada vez em uma relação interpretativa consigo mesma. Essa interpretação de si implica que a vida pode ser *enquanto* mundo, e, nesse sentido, mostrar-se como aquilo que ela *não é*. A vida oculta-se perante a si mesma, na medida em que se interpreta como mundo. Assim, a inclinação indica que o viver fático se desempenha em um jogo consigo mesmo, cujos critérios e pretensões provêm do mundo por ele vivido. Na medida em que assume os critérios mundanos por meio dos quais se orienta, as direções do cuidado são vividas em uma *dispersão* (*Zerstreuung*), isto é, a vida flui de modo dispersivo na multiplicidade inesgotável e variável de interesses, distrações e tarefas provenientes da significância do mundo na qual ela vive a si mesma.

2. O movimento da inclinação aponta por si mesmo ao aspecto da distância ou, no modo como ele se constitui na performance imprópria da ruinação, enquanto *supressão da distância* (*Abstandstilgung*). O que se tem em vista com essa determinação? A relacionalidade do cuidado é sempre uma relação da vida com seu mundo, que carrega em si a característica de ter a significância mundana *ante si* (*vor sich*). Este "ante" próprio da distância não tem um sentido espacial, e sim fenomenológico – ele diz respeito ao modo como algo vem ao encontro, a seu sentido, e, mais precisamente neste contexto, ao modo como o si-mesmo em seu mundo próprio é experimentado na relação ante o mundo (GA 61, p. 105). Toda relação, na medida em que é relação com algo, tem este algo ante si e, por isso, é próprio da relação que ela possua certa distância a respeito daquilo que experimenta. A inclinação do cuidado para o mundo, sua tendência a deixar-se absorver nele e a viver na dispersão das orientações mundanas, leva, então, à supressão da distância. A absorção do cuidado no mundo significa justamente a supressão deste "ante" da intencionalidade (GA 61, p. 103); na performance ruínante, a vida não mantém qualquer distância em face do mundo, mas perde a si mesma de vista e em sua dispersão adota para si uma medida imprópria que lhe é fornecida. A supressão da distância com relação ao mundo se apresenta como um cálculo e um distanciamento mundanos, segundo a medida e o critério alheios a si por meio dos quais a vida busca um distanciamento *no interior* do mundo significativo. Ela procura se destacar e se diferenciar por meio do sucesso, da posição

na vida, da vantagem, do benefício, do privilégio. Tendências nas quais a vida imprópria reproduz a supressão de sua distância em face do mundo na forma de um distanciamento *mundano* no qual ela acentua a ocultação de si mesma.

3. A ocultação de si na performance ruinante, em razão da inclinação dispersiva e da supressão da distância do cuidado em face da significância mundana, mostra-se de modo mais claro no *bloqueio*. Na medida em que o cuidado é performado e a vida decai na significância do mundo, perde-se uma possibilidade eminente sua, a saber, a possibilidade de que a vida se aproprie de si mesma ante o mundo, que ela venha ao encontro de si mesma. A vida se relaciona consigo, portanto, em uma certa ofuscação ou obnubilação (*Blendung*) de seu ser, pois ela "encontra-se justamente no modo da inclinação no mundo e não tem nenhuma ocasião para buscar-se a si mesma ainda em outro lugar" (GA 61, p. 106). A intensificação dessa tendência na miríade de direções fornecidas pelo mundo coincide, assim, com o descuido (*Unbekümmerng* ou *Sorglosigkeit*), que é, por sua vez, um bloquear-se da vida contra si mesma. O descuido em que a vida é vivida é ele mesmo um *modo positivo* do cuidado, uma vez que ele é uma articulação possível da performance fática da vida. Mais ainda: ele exprime o modo primário em que a vida se relaciona consigo mesma, sendo nessa relação enquanto uma perda de si no mundo. "A vida busca assegurar-se ao desviar a vista de si mesma. Essa visão é a primária e ela fornece a imagem fundamental do modo como a vida é vista a partir de si mesma" (GA 61, p. 109). No vocabulário de *Ser e Tempo*, dir-se-á que a vida é "de início e na maioria das vezes" (*zunächst und zumeist*) descuidada, que ela conquista primariamente sua positividade, na medida em que se mostra a si mesma como aquilo que ela *não é*. As figuras do impessoal (*Man*), da publicidade (*Öffentlichkeit*) e da medianidade (*Durchschnittlichkeit*) são introduzidas já no *Relatório-Natorp* para exprimir essa condição na qual a vida, absorvida em seu mundo, bloqueia-se a si mesma, sendo, portanto, "assim como os outros são" (GA 62, p. 358). O impessoal é o ofuscamento do mundo próprio que se compreende a partir de seu entorno, que vive segundo os critérios variáveis da publicidade de seu mundo compartilhado, em suma, que é mediano, porquanto a medida segundo a qual *ele se interpreta e, com isso, é não lhe é própria*. A intensificação do cuidado em sua absorção no mundo se traduz igualmente em possibilidades, mais precisamente, na *infinitude do possível* proveniente da multiplicidade de tendências nas quais a vida ruinante é vivida. A vida se apresenta em uma riqueza infinita, em uma inesgotabilidade, em um viver-sempre-mais, que, todavia, nada mais é que a expressão de seu ocultamento e, por isso, de sua máscara: "Essa infinitude é a máscara que a vida fática coloca faticamente em si mesma, isto é, [a máscara] de seu mundo que ela sustenta" (GA 61, p. 107-108). Podemos inferir disso que, se a infinitude é a máscara na qual a vida se oculta de si

mesma, essa ocultação é, então, o encobrimento do caráter *finito* do existir. A abundância e a ilimitação (*ápeiron*) expressos na infinitude do possível impedem a experiência concreta da possibilidade eminente do *limite*. Um limite que na vida fática se manifesta de modo inequívoco na experiência da morte, e por meio da qual a vida *pode* conquistar seu ser mais próprio enquanto ser finito. A infinitude do possível é, portanto, a máscara que a vida sustenta frente a si mesma de modo a desviar o olhar de seu avesso, no qual ela se mostra como possibilidade finita. A vida sempre vive em possibilidades, mas seu ser-possível varia conforme o modo em que essas possibilidades são vividas. O avesso da máscara não é um outro da vida, e sim o mesmo vivido outramente. Nada é mais distante da fenomenologia do que a pergunta sobre o que se encontra "por detrás" da máscara; mas, ao mesmo tempo, essa recusa em questionar o em-si da aparência instaura a questão sobre se e em que medida o aparente pode mostrar-se como transparente.

Essas três categorias do cuidado já apresentam o sentido de movimento manifesto na vida fática, ao mesmo tempo em que adiantam que este movimento da relação do cuidado com seu mundo é sempre vivido em uma performance possível, uma mobilidade fundamental que corresponde ao modo no qual a vida se relaciona consigo mesma enquanto se relaciona com o mundo. Heidegger afirma que este movimento mesmo pode ser ainda trazido à luz "mais originariamente" (GA 61, p. 117). Como pode o movimento ser interpretado mais originariamente? Isso significa interpretar a vida com vistas às categorias do movimento, aqui chamadas de reluzência (*Reluzenz*) e prestrução (*Praestruktion*). O que se tem em vista com essas categorias? A passagem em que elas são expostas (GA 61, p. 117-130) é de difícil compreensão, uma dificuldade que reside antes naquilo que elas pretendem indicar e que esbarra no limite do conceito de intencionalidade plena que serve de fio condutor para as primeiras preleções de Freiburg. A intencionalidade a-teórica é formalmente a performance do modo como o teor da experiência é tido na relação, que se mostra na interpretação do movimento do cuidado em seu ser-fora para o mundo nas categorias da inclinação, da distância e do bloqueio, prefigurando a mobilidade fundamental da ruinação. As possibilidades da vida fática são vividas e determinadas segundo o movimento de sua relação com o mundo. A pergunta que orienta a exposição das categorias do movimento se dirige à *abertura* do campo em que as possibilidades intencionais da vida são realizadas. Heidegger formula essa questão apenas indiretamente. Ele a expressa na forma de uma perturbação, perguntando-se se a intencionalidade "caiu do céu" (GA 61, p. 131), isto é, se o intencional é algo último e em que sentido pode sê-lo. Essa questão, que já orienta o esclarecimento do intencional a-teórico como estrutura na vida fática nas preleções de Freiburg, é acentuada em *Ser e Tempo* na exposição

dos existenciais do ser-em e leva à descoberta da estrutura na qual a intencionalidade se funda – a transcendência. Na preleção *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, essas categorias do movimento enquanto expressão da intencionalidade são "a estrutura formal originária da facticidade", isto é, do "sentido de ser da vida" (GA 61, p. 131). Sendo assim, elas são a estrutura originária do sentido de ser do campo arregional da experiência primária. Em que consiste essa estrutura?

Enquanto categorias do movimento, prestrução e reluzência se encontram diretamente ligadas às categorias da relação do cuidado com seu mundo (inclinação, distância, bloqueio). Elas podem ser esclarecidas através de sua própria formação conceitual. A prestrução é uma construção prévia, no sentido de uma formação prévia daquilo que é vivido no cuidado. Ela antecipa o que em *Ser e Tempo* será chamado de projeto (*Entwurf*).¹⁰⁴ As possibilidades vividas no cuidado são previamente abertas nesse campo de sentido elaborado pelo movimento da prestrução. O movimento de prestrução, por meio do qual a vida fática ilumina seu mundo, retorna a ela mesma enquanto as possibilidades do mundo que, agora, aparecem ao cuidado sob a forma das pretensões e da medida que ele toma para si mesmo. Esse "retorno" é o que Heidegger tem em vista com a reluzência. O termo "reluzência" é formulado a partir de um movimento circular de reflexão da luz (reluzir). A reluzência indica que a vida, a partir de seu movimento de prestrução, retorna sobre si, reluz sobre si mesma, formulando para si a iluminação (*Erhellung*) do entorno a partir do qual as possibilidades do cuidado podem se realizar. "A vida é por meio de seu mundo e com ele em si mesma reluzente, isto é, reluzente para ela como vida no cuidado" (GA 61, p. 119). Ou seja, a reluzência consiste em que a vida encontra para si, a partir de seu mundo, as necessidades e diretivas das quais vive, mas que são elas mesmas construídas previamente no movimento da prestrução. Prestrução e reluzência formam, portanto, o campo de possibilidades abertas a partir da interação de seu movimento recíproco, de tal forma que esse campo não é nem simplesmente produzido, nem subsiste como um campo em si, objetivo, que é simplesmente adotado pela vida fática em seus comportamentos intencionais. Essa reciprocidade consiste no fato de que reluzência e prestrução não são categorias isoladas, mas, enquanto determinações do movimento, elas ganham seu sentido específico somente em sua interação:

Assim, a reluzência no cuidado é ela mesma objeto do construir prévio (*des Vorbauens*) e do erigir-se, isto é, a reluzência é acometida em termos de movimento pela prestrução. Todo construir prévio 'é', todavia, somente no sentido do cuidado, isto é, somente constitui a mobilidade da vida fática, se o cuidado provê para si as possibilidades reluzentes, se ele se temporaliza na abertura (*Aufmachung*) e no sentido

¹⁰⁴ Tietjen (1986, p. 27) e Martínez Matías (2005, p. 105) aludiram a esse ponto.

das coisas que vêm ao encontro mundanamente. O cuidado é assim de tal modo que ele busca dar a si cada mobilidade prestrutiva em uma reluzência mundana (GA 61, p. 130).

O que Heidegger tem em vista com a introdução dessas categorias do movimento é, portanto, que a relação do cuidado com seu mundo, vivida nas possibilidades fáticas, é *possibilitada* por essa interação recíproca entre reluzência e prestrução, por meio da qual aquilo que o cuidado antecipa na formação prévia de possibilidades aparece para ele como possibilidades provenientes de seu mundo reluzente. As possibilidades do cuidado aparecem como possibilidades do mundo reluzente, mas essas lhe aparecem assim somente na medida em que são formadas previamente na prestrução. A dificuldade presente nessa interação recíproca e aparentemente paradoxal é a mesma envolvida em *Ser e Tempo* na determinação do ser-aí como projeto jogado (*geworfener Entwurf*). A ela retornaremos no quarto capítulo.

Reluzência e prestrução são "formalmente vazias" (GA 61, p. 127), pois se concretizam somente nas determinações da relação do cuidado. Por meio de seu movimento, as três estruturas do cuidado se conformam em um movimento unitário: a inclinação do cuidado para o mundo leva à sua absorção nesse e, com isso, à supressão da distância; a distância suprimida leva o cuidado a adotar uma medida imprópria que funciona como o critério de seus comportamentos, acentuando sua ocultação; a ocultação de si no bloqueio se traduz na infinitude de possibilidades nas quais o cuidado se dá no modo do descuido e é vivido como máscara, que, por sua vez, acentua sua inclinação para o mundo. Vê-se, portanto, que as categorias da relação no cuidado se encontram em um nexos proporcionado pelas categorias do movimento, de tal forma que a análise da vida fática se dirige à determinação de uma mobilidade na qual a estrutura complexa do movimento da vida fática é interpretada com vistas ao seu sentido fundamental, isto é, a ruïnância. A interpretação da vida fática converge na direção do esclarecimento *desta* categoria fundamental, de tal modo que a ruïnância concretiza o sentido de performance da vida fática: "A mobilidade da vida fática que a vida fática 'performa' (*vollzieht*), isto é, 'é' *em si mesma enquanto si mesma para si mesma a partir de si para além* e em tudo isso *contra si mesma*" (GA 61, p. 131).

Essa passagem concentra aquilo que Heidegger tem em vista com a ruïnância, ao mesmo tempo em que introduz uma certa ambiguidade fundamental que se encontra no centro da compreensão desse seu movimento. O campo semântico formado por ruïnância, queda (*Sturz*) e decadência (*Verfallen*) carrega em si uma determinação do movimento direcionado ao mundo que é, *ao mesmo tempo*, uma ocultação de si. O que a princípio caracteriza a ruïnância é que a vida fática não se transcorre como uma "performance indiferente" (GA 62, p. 355), sua relação

com o mundo não é uma mera ocorrência objetiva, na qual o mundo aparece como um correlato experimentado de tal ou qual maneira, e sim que a vida em sua intencionalidade tem como traço constitutivo um "sentido de direção", no qual ela tende a decair em seu mundo. Por um lado, isso significa que este mundo é vivido, isto é, que a vida se movimenta em uma familiaridade com o mundo, por meio da qual ela pode constituir suas relações com as coisas, com os outros e consigo mesma. Dito de outro modo, essa absorção no mundo descrita pela ruinação é condição para que os comportamentos fáticos possam se dar. É somente porque em sua performance ruinante a vida imerge na significância do mundo que ela conquista as diretivas para os seus comportamentos. Por outro lado, seu movimento de decadência no mundo consiste no ocultamento da vida para si mesma. Na medida em que ela se volta para o mundo e assim pode realizar seus comportamentos, ela obscurece para si mesma seu caráter mais próprio, ela se bloqueia para si enquanto assume ao mesmo tempo a medida do mundo, enquanto fala a "linguagem do mundo" (GA 62, p. 358). Essas duas características se encontram presentes na passagem acima, quando Heidegger afirma que a ruinação é tanto um "a partir de si para além de si" (*aus sich hinaus*) e um "contra si mesma" (*gegen sich selbst*): o movimento da vida é um ser-fora para ao mundo e, nisso, uma fuga com relação a si mesma. A vida "conquista a partir dessa fuga ante si mesma as maneiras nas quais ela lida com seu mundo e consigo mesma" (GA 61, p. 123). Relacionando-se com o mundo positivamente, a vida já sempre se tem ao modo do ocultar-se: "No mundo, no qual ela se absorve, na medianidade, na qual ela lida, oculta-se a vida ante si mesma" (GA 62, p. 358).

Com isso, podemos esclarecer duas afirmações constantemente retomadas por Heidegger, não somente nas primeiras preleções de Freiburg, mas também na análise da decadência em *Ser e Tempo*. A ruinação ou decadência não deve ser compreendida como um "mal" (GA 62, p. 361-362), isto é, essa determinação fundamental do movimento não possui um sentido moral pejorativo, como se decadência equivalesse à corrupção da natureza humana que ocorre em razão de sua queda de um "estado originário mais puro e superior" (SZ, p. 176). Além disso, a decadência enquanto mobilidade fundamental da vida não é uma característica que, aparecendo momentaneamente, pudesse ser "eliminada pelo cultivo em tempos mais avançados e felizes da cultura humana" (GA 62, p. 356). Tratar a ocultação como um mal ou como uma característica acidental e momentânea da vida que poderia ser superada historicamente seria desconsiderar seu movimento fundamental, por meio do qual se constitui sua relação primária com o mundo. Sem a direção de sentido da ruinação, os comportamentos fáticos não seriam possíveis. *A vida é suas possibilidades somente na medida em que acontece de início como vida ruinante*. Assim, ruinação ou decadência são inscritas na hermenêutica da facticidade como uma determinação

positiva do fenômeno, de tal modo que a ocultação é constitutiva da dinâmica de manifestação da vida fática.

A possibilidade de um esclarecimento da vida fática, isto é, da hermenêutica da facticidade como uma apreensão do fenômeno enquanto situação, não é externa à determinação fundamental da ruinação e da ocultação, mas se dá somente *a partir dela* e, mais precisamente, *contra* ela. A filosofia é uma "mobilidade contraruinante" que se constitui em uma questionabilidade (*Fraglichkeit*) que reside na própria vida (GA 61, p. 153). Vemos aqui em que medida a filosofia é, como dito anteriormente, uma possibilidade fática do próprio fenômeno. Nessa possibilidade se mostra também a relação entre fenomenologia hermenêutica e negatividade.

Se perguntarmos sobre a proveniência do duplo movimento da vida decadente, enquanto ser-fora para um mundo e enquanto ocultação de si, a resposta para tal questionamento é dada por Heidegger segundo a relação entre movimento e carência. A queda que caracteriza a performance da ruinação é "um movimento que se forma a si mesmo e, todavia, não se [forma], mas sim o vazio (*Leere*), no qual ele se movimenta; seu vazio é sua possibilidade de movimento" (GA 61, p. 131). A vida se constitui enquanto movimento autônomo, que não é movido por nada que lhe seja externo, por exemplo, por um movente imóvel no sentido aristotélico, de tal modo que a pergunta sobre a origem desse movimento somente pode ser respondida através do vazio que lhe é constitutivo:

Enquanto uma mobilidade fundamental do cuidado, faz-se valer na ruinação que na vida fática falta a ela mesma, de algum modo, algo constantemente; e isso de tal modo, que ao mesmo tempo lhe falta a determinação do que seja propriamente aquilo que lhe falta. Na ruína se faz valer um estado, para não dizer: o estado, que denominamos 'carência' (*Darbung*) – a vida fática carente (GA 61, p. 155).

Somente a partir dessa conexão entre possibilidade, movimento e negatividade se pode compreender em que medida a hermenêutica da facticidade se constitui enquanto um contramovimento à ruinação. Se a ruinação é uma mobilidade fundamental da vida fática que, acentuando o ser-fora em direção ao mundo é ao mesmo tempo uma fuga de si mesma, e, com isso, uma ocultação do nada constitutivo do movimento da vida, o "contra" que caracteriza esse movimento é também a possibilidade de que a vida se manifeste para si mesma. Nesse sentido, o "'contra' enquanto o 'não' manifesta nisso uma operação (*Leistung*) originária constitutiva de ser. Com vistas ao seu sentido constitutivo a negação tem o primado originário sobre a posição" (GA 62, p. 363). A filosofia se distingue pela performance de um questionamento, pelo "manter-se no questionamento autêntico" que é ele mesmo uma possibilidade da vida, na medida em que persiste em seu nada constitutivo e, assim, oferece a possibilidade de que ela

mesma se esclareça. O caráter negativo da vida é tanto a condição de seu movimento ruínante quanto o elemento que possibilita sua própria claridade. A negatividade da vida é, portanto, o elemento no qual o ser-possível pode se dar não apenas enquanto ruínante, mas também enquanto existência.

2 A FUNDAÇÃO EXISTENCIAL DA FENOMENALIDADE

No capítulo passado, buscamos esclarecer a gênese do conceito de possibilidade fática no pensamento heideggeriano, mostrando como essa noção vem à luz a partir da interpretação do fenômeno fundamental da vida fática. A vida fática é um fenômeno *fundamental*, na medida em que corresponde à dimensão primordial da experiência, na qual já sempre nos orientamos em nossos distintos comportamentos, mas que foi constantemente ignorada pela filosofia até então. Como vimos, o esforço de Heidegger com a "ciência da origem" é a elaboração de um pensamento que possa explicitar essa dimensão sem incorrer na sua desfiguração, isto é, de uma filosofia que faça jus à interpretação da "coisa mesma" sem simplesmente tomar como ponto de partida o quadro teórico herdado da tradição. Esse programa filosófico é uma análise da experiência, não com vistas ao mero registro da diversidade inabarcável de seus conteúdos, mas sim orientado para a articulação de seu *sentido* ou de seu *modo* de constituição. É com base na noção de sentido ou de modo que Heidegger introduz a noção de *possibilidade*, de forma a abrir um campo de estudo acerca da estrutura que rege a vida fática. Assim, as primeiras preleções de Freiburg funcionam, por um lado, como uma espécie de laboratório filosófico de pesquisa, onde Heidegger gradualmente elabora os problemas centrais de seu pensamento e formula uma conceitualidade que escape das aporias da tradição; por outro, essas preleções mostram que o percurso de seu pensamento se encontra diretamente ligado à radicalização de um caminho aberto pela fenomenologia, isto é, de um pensamento cuja elaboração tem como fonte e critério de legitimação a "descrição" (ou interpretação) da experiência em seu caráter de possibilidade. A análise das primeiras preleções de Freiburg permite justamente iluminar o percurso de formação que leva até *Ser e tempo*, de tal maneira que a ontologia fundamental apareça à luz de um horizonte de pensamento mais amplo, no qual Heidegger é menos o pensador solitário que indaga acerca de uma questão jamais feita anteriormente, e sim o fenomenólogo que leva a cabo de maneira original e conseqüente o potencial revolucionário da fenomenologia. O que nos interessa a partir de agora é desdobrar as conseqüências de nossa investigação do primeiro programa filosófico de Heidegger, passando a acompanhar sob essa perspectiva a ontologia fundamental de *Ser e tempo*.

Dessa forma, o tema deste capítulo é o esclarecimento fenomenológico da questão do ser. Por "esclarecimento fenomenológico" não entendemos simplesmente a *influência* que a fenomenologia tem sobre o percurso heideggeriano e a formulação da questão do ser, mas sim a tese de que essa questão somente adquire sua *compreensibilidade*, *necessidade* e *relevância* à luz dos problemas inaugurados pelo movimento fenomenológico. Em outros termos, isso

significa que, embora a ontologia fundamental de *Ser e tempo* se constitua enquanto programa filosófico a partir de uma crítica imanente à fenomenologia transcendental, a imanência dessa crítica pressupõe a confrontação com a constelação de problemas abertos por ela e, ao mesmo tempo, o horizonte comum de pensamento possibilitado pelo surgimento da fenomenologia e por suas descobertas fundamentais. A interpretação fenomenológica da questão do ser tem como finalidade preparar o terreno para a análise da possibilidade existencial, que apresentaremos no próximo capítulo. Como afirmamos na introdução do trabalho, encontra-se em questão para nós a relação entre fenomenalidade e possibilidade ou, mais precisamente, evidenciar em que medida o programa filosófico de Heidegger precisa ser lido como uma fundação existencial da fenomenalidade, fundação essa que é estruturada em torno à noção de possibilidade existencial. Assim, o presente capítulo busca apresentar a questão do ser a partir desse horizonte de problemas, ao passo que o próximo capítulo leva a cabo o aprofundamento de tal horizonte com base na interpretação do conceito heideggeriano de possibilidade.

Os próximos tópicos estão organizados do seguinte modo: começaremos com a exposição preliminar da função que o ser-aí ocupa na ontologia fundamental, apresentando, com base nisso, uma visão prévia do sentido de possibilidade existencial (tópico 2.1.); a seguir, introduziremos a questão do ser como uma crítica imanente à fenomenologia husserliana e à sua concretização (tópico 2.2.). A imanência dessa crítica reside no fato de ela ser feita em nome da própria fenomenologia e, nesse sentido, é preciso observar em que medida as descobertas fenomenológicas – a intencionalidade, a intuição categorial e o novo sentido de a priori – possibilitam o programa filosófico formulado por Heidegger (tópico 2.3.). Por fim, desdobraremos o conteúdo da crítica imanente em duas omissões centrais apontadas por Heidegger, que são positivamente resolvidas na própria ontologia fundamental de *Ser e tempo*: a omissão acerca do "ser do intencional" ou do "ser do homem" (tópico 2.4.) e a omissão acerca do sentido de ser em geral (tópico 2.5.).

2.1 Introdução: A possibilidade do ser-aí

O conceito de possibilidade ocupa uma posição central em *Ser e Tempo* em razão da estrutura fundamental que rege esta obra. Essa estrutura pode ser designada preliminarmente como uma *relação*. Como se sabe, aquilo que ela busca esclarecer é o sentido de ser em geral. Trata-se de "colocar novamente a questão sobre o sentido de ser" (SZ, p. 1). Essa questão circunscreve os limites e fornece o fio condutor a ser nela percorrido. A afirmação de que a questão sobre o sentido de ser precisa ser colocada *novamente (erneut)* já introduz uma certa

tensão do programa de *Ser e Tempo* em face da tradição filosófica: por um lado, "novamente" significa em certo sentido que se trata aqui de colocar tal pergunta *uma vez mais*, e o §1 de *Ser e Tempo* é dedicado, por isso, a indicar a necessidade da retomada dessa questão em virtude da dignidade de sua proviência e de seu caráter aporético até então (SZ, p. 8); por outro lado, neste "novamente" reside *também e principalmente* a pretensão de que tal questão seja colocada *de modo renovado*, isto é, que sua elaboração e tentativa de resolução se apresentam a partir do esclarecimento de um elemento oculto à filosofia até então. Esse elemento, assim buscaremos mostrar a seguir, reside na *possibilidade* da fenomenologia.

O modo como essa questão é novamente elaborada e desenvolvida depende de um argumento central apresentado já no início do itinerário de *Ser e Tempo* e retomado constantemente nas considerações metodológicas que acompanham o seu desdobramento: algo assim como ser se dá somente à e na *compreensão* de ser, de modo que a investigação sobre o sentido de ser precisa trazer à luz a constituição ontológica do ente que possui em seu modo de ser tal compreensão. A conexão entre ser e compreensão indica o movimento central, por meio do qual se estabelece a elaboração da questão cardinal sobre o sentido de ser a partir de uma ontologia do ser-aí. A necessidade de uma recondução da problemática do ser como questão fundamental da filosofia à análise do ser-aí foi apresentada por Heidegger não somente no interior de *Ser e Tempo*¹⁰⁵, mas também nas diversas preleções em que o intuito de seu programa é esclarecido. Podemos tomar como ponto de partida uma passagem da preleção *Fundamentos metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, na qual essa conexão é discutida com vistas à exposição do problema de *Ser e Tempo*:

A ontologia fundamental forma o enfoque do problema enquanto analítica da existência do ser-aí. Essa analítica ocorre em um propósito fundamental-ontológico e unicamente neste; a partir disso são regulados o enfoque, a execução, o limite e o modo de concreção de determinados fenômenos. A compreensão de ser (*Seinsverständnis*) tem de ser trazida à luz a partir do modo de ser do ser-aí, que é primariamente existência. Essa constituição de ser do ser-aí é de tal tipo, que nela é demonstrável (*aufweisbar*) a possibilidade interna da compreensão de ser, essencialmente pertencente ao ser-aí. Portanto, não se trata de antropologia e de ética, mas sim deste ente em seu ser em geral – e assim de uma analítica preparatória (GA 26, p. 171).

¹⁰⁵ "Todos os esforços da analítica existencial são válidos com o objetivo único de encontrar uma possibilidade de resposta à pergunta sobre o sentido de ser em geral. A elaboração dessa questão exige uma circunscrição do fenômeno no qual algo assim como ser torna acessível (*zugänglich wird*), [isto é], da compreensão de ser. A compreensão de ser pertence, todavia, à constituição de ser do ser-aí. Somente se este ente for anteriormente interpretado de modo suficiente e originário, a compreensão de ser encerrada em sua constituição de ser pode ser ela mesma apreendida e, sobre esta base, pode ser colocada a pergunta sobre o ser nela compreendido e sobre os 'pressupostos' dessa compreensão" (SZ, p. 372).

Em virtude da conexão que estrutura *Ser e Tempo*, é preciso que a ontologia fundamental se estabeleça como uma analítica da existência do ser-aí. O estabelecimento da ontologia fundamental a partir do enfoque dado à analítica introduz na arquitetônica de *Ser e Tempo* um duplo movimento: por um lado, a analítica é a via necessária para o esclarecimento da pergunta sobre o sentido de ser, uma vez que o tema mesmo da investigação *depende* da exposição da estrutura existencial do ser-aí, que fornece na compreensão o acesso ao sentido de ser que há de ser esclarecido ao longo da obra; por outro, a analítica da existência não se institui por um interesse autônomo na tematização de um ente entre outros, mas ela é circunscrita, delimitada pela problemática do ser, ou seja, é *somente* na medida em que ela se apresenta como a via necessária para a questão do ser que ela ganha sua relevância propriamente filosófica. Esse duplo movimento pode ser ainda formulado da seguinte maneira: a busca pela questão fundamental da filosofia (o que significa ser?) é constrangida a tomar o caminho do esclarecimento de sua via de acesso, de tal modo que o ente ao qual se dá algo assim como ser ganha uma posição central na investigação, contanto que se tenha em vista que sua relevância está orientada não para a determinação do ser do homem enquanto tal, e sim para o esclarecimento de *como* no ser deste ente se abre o espaço para o esclarecimento do sentido de ser. Dito de outro modo: se o termo "ser-aí" designa a princípio o ente que "nós mesmos somos a cada vez" (SZ, p. 41), é necessário para a interpretação de *Ser e Tempo* e de seus desdobramentos que se tenha em vista que a tematização deste ente não visa pura e simplesmente à elaboração de uma antropologia, *pois o que se encontra em questão não é o homem enquanto homem, e sim a conexão entre o ser do homem e as condições de manifestação do ente enquanto tal*. Retomando uma formulação de Eugen Fink (1958, p. 79), apropriada a este contexto, trata-se em *Ser e Tempo* da tentativa de esclarecer a *relação* do ser com o homem e do homem com o ser. Ser-aí é o termo por meio do qual Heidegger pretende indicar que o decisivo no ser do homem é justamente que nele se dá a possibilidade dessa relação, na qual reside tanto a possibilidade da filosofia quanto dos comportamentos em geral. É na determinação desta relação que o sentido de possibilidade ganha sua relevância.

Antes de tudo, é preciso ganhar clareza a respeito da função que o ser-aí ocupa em *Ser e Tempo*. Essa função é introduzida na análise da estrutura da pergunta sobre o ser e justificada na consideração sobre o primado ontológico e ôntico dessa questão, servindo, assim, como o fio condutor que rege a investigação. A análise introduz um passo decisivo, segundo o qual o ser-aí se apresenta como o ente exemplar a ser interrogado, de tal forma que a pergunta sobre *seu* ser é colocada como o ponto de partida que guia o programa de uma ontologia fundamental e cuja fundação fenomenológica se dá enquanto uma analítica da existência. Formalmente, a

questão sobre o sentido de ser possui uma estrutura triádica, isto é, nela se distinguem o interrogado (*Befragte*), o questionado (*Gefragte*) e o perguntado (*Erfragte*). Ao formular uma questão, interroga-se algo ou alguém sobre aquilo que é questionado, com vistas à meta dessa questão, ou seja, aquilo que é perguntado. Na questão do ser, essa estrutura é concretizada de modo a apresentar a estrutura da investigação como uma pergunta a um determinado ente (o interrogado) sobre o seu ser (o questionado), com vistas ao esclarecimento do sentido de ser (o perguntado). O argumento central de *Ser e Tempo* é, pois, que o ponto de partida da filosofia não é indiferente ou discricionário, mas se orienta necessariamente pela exemplaridade de um ente. "Em qual ente deve-se ler (*abgelesen werden*) o sentido de ser, de qual ente deve o descerramento de ser tomar seu ponto de partida? É o ponto de partida discricionário, ou tem um determinado ente um primado na elaboração da questão do ser?" (SZ, p. 7). A função exemplar assumida pelo ser-aí consiste em que nele – isto é, através da tematização adequada de seu ser – se abre o caminho para o esclarecimento do sentido de ser buscado em *Ser e Tempo*. Se a questão acerca do sentido de ser pode e precisa ser colocada novamente – segundo a duplicidade de sua retomada, enquanto uma questão colocada *mais uma vez e de modo renovado* –, isso somente é possível, na medida em que o caráter exemplar do ser-aí é tematizado como o ponto de partida necessário da filosofia.

Em que consiste esta exemplaridade? Ela certamente não é da ordem de um mero exemplo. Entendemos normalmente um exemplo como a ilustração de uma tese geral, cuja função é a visualização heurística da própria tese. A exemplaridade ôntica do ser-aí não reside em uma tal visualização, e sim em que *apenas* a investigação deste ente fornece a base adequada para o desenvolvimento da problemática filosófica. Ele é exemplar pelo fato de ser o fundamento ôntico de toda ontologia.¹⁰⁶ Heidegger fornece uma primeira razão para tal exemplaridade já no esclarecimento da estrutura da pergunta: o ente que nós mesmos somos é

¹⁰⁶ A expressão "fundamento ôntico" (*ontisches Fundament*) aparece no §83 de *Ser e Tempo*: "é possível fundamentar (*begründen*) a ontologia *ontologicamente*, ou necessita ela para isso também de um fundamento ôntico? E qual ente precisa assumir a função da fundação (*Fundierung*)?" (SZ, p. 436). Essa questão tem um caráter retrospectivo, pois Heidegger está olhando, ao final de *Ser e Tempo*, para a função que o ser-aí assumiu desde o início da obra, isto é, a função exemplar que lhe é concedida em razão da estrutura da compreensão. Em uma importante carta de 1927 a Karl Löwith (DENKER, 2017, p. 150), ele afirma ainda que "a ontologia há de se fundar apenas onticamente, e eu acredito que até então ninguém tenha visto ou enunciado isso antes de mim explicitamente". Sob essa perspectiva, o problema do "esquecimento da questão de ser" coincide com a omissão da filosofia em esclarecer essa função ôntica do ser-aí enquanto fundamento da ontologia – *um fundamento cuja determinação última é a possibilidade existencial*. Todavia, o fato de Heidegger retomar essa questão ao final de *Ser e Tempo* é um indício de que justamente a fundação da ontologia fundamental no ser-aí é o que se mostra como problemático entre o final da parte publicada de *Ser e Tempo* e sua terceira seção não publicada. Essa tese foi defendida por Crowell (2001c, p. 222-243) e, embora concordemos com o problema colocado, discordamos de suas conclusões, que o levam a desprezar toda a problemática dos anos 1930 como um "caminho infrutífero em direção à formação de uma visão de mundo" (p. 243).

aquele que tem a possibilidade de ser (*Seinsmöglichkeit*) do questionar (SZ, p. 7). A possibilidade do questionamento carrega consigo uma indicação de que nele se abre o campo, no qual aquilo que é buscado se apresenta como fio condutor da própria busca. Ao perguntar sobre algo, já dispomos em certa medida daquilo que é buscado na questão. Do contrário, sequer seria possível questioná-lo, pois a cesura absoluta entre a pergunta e a resposta impediria a própria busca. Teríamos o paradoxo de Menon, segundo o qual aquele que de alguma maneira não dispõe ao início daquilo que busca sequer poderia procurá-lo, pois "não pode procurar o que sabe, pelo simples fato de já o conhecer; (...) nem o que ignora, pois não saberá mesmo o que terá de procurar" (PLATÃO, *Ménon*, 80e).¹⁰⁷ A possibilidade apresentada pelo questionar não é, portanto, um comportamento entre outros, mas ela indica que o ser-aí que questiona possui ele mesmo uma "conexão" (SZ, p. 8) com o sentido de ser sobre o qual pergunta. A pergunta da ontologia fundamental é possível, porque nos movemos já sempre em uma compreensão de ser, a qual, ainda que "mediana e vaga" ou "indeterminada" (SZ, p. 5), serve de fio condutor para a investigação, de tal modo que esta "compreensão de ser é ela mesma uma determinidade de ser do ser-aí" (SZ, p. 12). O movimento da analítica da existência se realiza, portanto, como uma explicitação da estrutura existencial da compreensão, estrutura essa que a princípio se encontra em uma opacidade indeterminada, para com isso alcançar a base necessária para o esclarecimento do sentido de ser em geral. Ao voltar-se para a interpretação fenomenológica do ser-aí na conexão característica da compreensão de ser, tem-se em vista expor a constituição ontológica do fundamento ôntico que possibilita o questionamento filosófico.

O termo "ser-aí" guarda em si certa plurivocidade, na qual a própria estrutura triádica da questão do ser conquista um esclarecimento adicional.¹⁰⁸ Ser-aí é a princípio este ente que nós mesmos somos. Tomado enquanto tal, seria possível considerá-lo como um ente entre outros, e, concebendo o mundo como uma totalidade de entes, formular uma divisão do todo do ente em diversos âmbitos, sendo a consideração antropológica sobre o homem demarcada frente à

¹⁰⁷ É em razão dessa aporia que Sócrates introduz a interpretação do conhecimento como rememoração (*anámnese*) em 81a-81d. Como vimos, Heidegger também compreende a fenomenologia como rememoração (*Erinnerung*) em suas primeiras preleções (GA 58, p. 252), termo que é paulatinamente substituído pela retomada (*Wiederholung*). Sobre a fenomenologia como retomada, cf. Figal (2000, p. 31-40).

¹⁰⁸ A princípio, essa plurivocidade indica que Heidegger utiliza o termo "ser-aí" tanto para indicar o ente que nós mesmos somos (extensionalmente: o homem), quanto para se referir ao ser deste ente. Reis (2014, p. 71-72) apontou, com base em uma passagem da preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24, p. 36), que Heidegger faz uma distinção mais rigorosa entre ente e ser, falando, respectivamente, em ser-aí e existência. Embora se trate de uma passagem explícita a indicar essa diferenciação, ela não me parece ser sempre seguida pelo próprio Heidegger. Este me parece ser o caso, por exemplo, no uso da expressão "o ser-aí no homem" (GA 3, p. 230) e na elucidação do termo "ser-aí" com vistas aos seus elementos ontológicos (SZ, p. 132).

consideração sobre a natureza, sobre a lógica, sobre deus etc. *Ser e Tempo* cumpre apenas secundariamente esta função¹⁰⁹, pois a questão que o orienta é de outra natureza. Todavia, essa questão passa pela interpretação do ser do homem, e, com isso, a dimensão ontológica do ser-*aí* torna-se relevante. A composição do termo indica que, designando o homem como *ser-*aí**, como *Dasein*, se quer conceder uma centralidade a essa dimensão. "A distinção ôntica do ser-*aí* reside em que ele é ontológico" (SZ, p. 12). Como se sabe, "ser ontológico" não coincide para Heidegger com a elaboração de ontologias, isto é, isso não significa que o homem em sua condição pré-filosófica se ocupe explicitamente da filosofia. "Ser ontológico" significa a princípio que o ser-*aí*, em sua condição pré-filosófica, possui necessariamente uma relação de ser consigo mesmo, isto é, que ele se movimenta a cada vez em uma compreensão de si ou, ainda, que ele se caracteriza por ser "a partir de uma possibilidade de si mesmo" (SZ, p. 12). O âmbito desta possibilidade ôntica corresponde à miríade de comportamentos, através dos quais se determina aquilo que o ser-*aí* é, e que se expressa em "comportamentos, faculdades, forças, possibilidades e destinos do ser-*aí*" (SZ, p. 12). O órgãoon da história mostra que o ser-*aí* realiza esta possibilidade que ele é das mais diversas maneiras, desde a interpretação mítica da existência até a visão secularizada do mundo moderno. O fato de o ser-*aí* dispor dessa relação de ser consigo mesmo, de seus comportamentos se moverem sempre em uma determinada interpretação de si, não é fenomenologicamente irrelevante, mas é justamente a distinção que permite algo assim como uma analítica da existência. Heidegger introduz a diferença entre existenciário (*existenziell*) e existencial (*existenzial*) para demarcar a interpretação fenomenológica do ser deste ente de sua expressão pré-ontológica, mas é somente sob a base fenomenal dos comportamentos ônticos do ser-*aí* que uma tal interpretação fenomenológica se faz possível. "A analítica da existência, por sua vez, é em última instância enraizada *existencialmente*, isto é, *onticamente*" (SZ, p. 13).¹¹⁰ Já nas preleções de Freiburg vimos que Heidegger se orienta por uma compreensão não-teórica do princípio de todos os princípios da

¹⁰⁹ "Ela [a analítica do ser-*aí*, G. B.] permanece inteiramente orientada para a tarefa condutora da elaboração da questão do ser. Seus limites determinam-se por meio disso. Ela não pode querer fornecer uma ontologia completa do ser-*aí*, a qual precisa certamente ser desenvolvida, caso algo assim como uma antropologia 'filosófica' deva se assentar sobre uma base filosófica suficiente" (SZ, p. 17).

¹¹⁰ Como veremos nos próximos tópicos, essa base ôntica dos comportamentos do ser-*aí* (também chamada de *possibilidades ônticas*) indica o *fio condutor* e impõe o *limite* da analítica de *Ser e Tempo*. Heidegger expõe esta circunscrição explicitamente no §63 da obra: "Sem uma compreensão existenciária, toda análise da existencialidade permanece sem solo (*bodenlos*). (...) A interpretação existencial jamais irá querer assumir um decreto, uma pretensão de poder (*Machtspruch*) sobre possibilidades e vinculações existenciárias. (...) Se o ser do ser-*aí* é essencialmente poder-ser e ser-livre para suas possibilidades mais próprias, e se ele existe a cada vez somente na liberdade para elas ou na não-liberdade contra elas, seria, então, a interpretação ontológica capaz de fazer outra coisa que não tomar como base *possibilidades ônticas* (*modos do poder-ser*) e projetar *estas* com vistas à *sua possibilidade ontológica*?" (SZ, p. 312)

fenomenologia (o critério de evidência), que aqui permanece implicitamente presente como fio condutor da investigação. A analítica da existência não pode ser uma construção teórica a respeito do ser do homem, ela não pode impor uma visão de mundo específica ou um determinado ideal de homem previamente estabelecido como modelo de análise. Pode-se ainda dizer que, se os conteúdos da expressão humana não lhe são irrelevantes, ela se movimenta unicamente na tentativa de expor o *modo* de ser que se encontra à base destes conteúdos, sem, contudo, se comprometer com este ou aquele conteúdo específico. Como Heidegger afirma em vários momentos¹¹¹, não cabe à filosofia fornecer uma visão de mundo, uma *Weltanschauung*, para o existente, que nada mais seria que a prescrição de uma possibilidade específica da existência e que, assim, resultaria tanto no encobrimento da existência no modo de constituição de suas possibilidades, quanto no fechamento da liberdade que lhe é inerente. Com isso, tem-se um primeiro movimento característico da pergunta sobre o ser, segundo o qual a base fenomenal dos comportamentos ônticos do ser-aí (o interrogado) fornece o fio condutor para a interpretação do ser (o questionado) do ser-aí. A interpretação é existencial, na medida em que, voltando-se para a compreensão existenciária que distingue o ser-aí em sua relação consigo mesmo, busca expor o nexos de estruturas que *possibilitam* tais comportamentos. A passagem do existenciário ao existencial – do ente ao ser do ente –, que Heidegger posteriormente denominará como redução fenomenológica¹¹², nada mais é que a explicitação de uma estrutura inerente ao comportamento intencional que caracteriza o homem.

Todavia, se a explicitação da existência fosse uma pergunta restrita ao ser do homem, ainda assim teríamos uma antropologia, e essa restrição permaneceria, mesmo que se concedesse que esta antropologia é formulada em bases fenomenológicas. A análise do termo "ser-aí" indica não somente a relevância do ser (existência) do homem, mas também o fato de que o ser deste ente possui uma relação com o "aí". O ser do ser-aí enquanto existência encontra-se em uma conexão com o "aí", isto é, com aquilo que Heidegger chamará mais tarde de "abertura do ente na totalidade". Neste primeiro arranjo da ontologia fundamental, o decisivo é perceber que a estrutura triádica da questão do ser impele a investigação do ser deste ente, da

¹¹¹ Cf. GA 24, p. 13: "A filosofia pode e deve talvez, entre muitas outras coisas, mostrar que pertence à essência do ser-aí algo assim como uma visão de mundo. A filosofia pode e deve circunscrever o que constitui a estrutura de uma visão de mundo em geral. Mas ela jamais pode elaborar e instituir uma determinada visão de mundo como esta ou aquela visão de mundo." Ainda a GA 27, p. 379 e ss.

¹¹² A passagem do ente ao ser é caracterizada por Heidegger na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24, p. 29) como redução fenomenológica ao lado de outros dois momentos do método fenomenológica, a saber, construção e destruição. Embora haja nessa passagem uma demarcação explícita frente ao conceito husserliano de redução fenomenológica, a redução do ente ao ser possui uma função similar em ambos os casos: a recondução ao campo de dação do sentido, embora este campo seja interpretado de modo distinto por Heidegger, isto é, não como consciência transcendental, e sim como ser-no-mundo.

existência, para o sentido de ser perguntado (*Erfragte*), e que aquilo que se tem em vista com essa passagem é justamente o esclarecimento da relação que estrutura essa obra. Essa relação é exposta por Heidegger em uma nota tardia ao §4: "Contudo, ser aqui não apenas como ser do homem (existência). Isso fica claro a seguir. O ser-no-mundo encerra *em si* a conexão da existência com o ser na totalidade: compreensão de ser" (SZ, p. 440).¹¹³ Se retomarmos a justificativa do primado da questão do ser em seu aspecto ontológico no §3, veremos que ela se funda no fato de que algo assim como o sentido de ser antecede toda divisão possível do ente em regiões específicas, como natureza, história, vida etc. Se em cada um destes âmbitos é possível perguntar sobre sua constituição ontológica, isto é, sobre aquilo que caracteriza a natureza enquanto tal, a vida enquanto tal, então é preciso conceder, ao menos formalmente, que estes âmbitos já se encontram determinados por algo assim como o ser em geral. Na medida em que o ser buscado é anterior a todas as ontologias regionais e as funda, pode-se declinar a questão do ser em uma ontologia *fundamental*. Ao mesmo tempo, dizer que se trata do ser *em geral* implica que o tema da investigação não coincide exclusivamente com o ser-aí em sua existência, mantendo-se, assim, uma demarcação entre o questionado (*Gefragte*) e o perguntado (*Erfragte*), embora a pergunta sobre o sentido ser em geral deva se estabelecer em *Ser e Tempo* a partir da conexão proporcionada pela estrutura existencial da compreensão. Essa conexão exige, portanto, que essa justificativa ontológica da questão do ser seja completada pela justificativa ôntica do §4, na qual o ser-aí é exposto em seu caráter existencial. O peculiar da compreensão enraizada na existência é que ela não descerra somente o ser do homem, mas igualmente o "mundo" e o "ser do ente que é acessível no interior do mundo", ou seja, também as ontologias que dizem respeito ao ente que não possui o caráter do ser-aí se fundam na estrutura ôntica da compreensão. Por isso, Heidegger pode adiantar seu argumento central, a saber, de que "na ideia de uma tal constituição de ser [na existencialidade] já reside, contudo, a ideia de ser em geral" (SZ, p. 13). Assim, é preciso ter clareza de que a ontologia fundamental *não é idêntica* à analítica da existência do ser-aí, mas que a analítica, por meio da qual se "extraem a partir da dação fenomenal do ser-aí certas estruturas fundamentais" (GA 20, p. 202), forma o enfoque (*Ansatz*) da ontologia fundamental, na medida em que ela busca esclarecer a

¹¹³ Pode-se recorrer aqui a um outro comentário tardio, no qual Heidegger analisa o conceito de "existencial" em *Ser e Tempo*. Na preleção de 1941, intitulada *A metafísica do idealismo alemão*, ele afirma que o conceito "existenciário" de existência ("*existenzieller*" *Existenzbegriff*) de Kierkegaard e Jaspers tem em vista o si-mesmo do homem, na medida em que o interesse reside neste si-mesmo para si como este ente, ou seja, enquanto se trata de esclarecer o homem enquanto tal. Embora a proximidade terminológica induza em erro, o que se encontra em questão no conceito "existencial" de existência é o si-mesmo do homem, não enquanto ele se relaciona com o si-mesmo ôntico, e sim com "o ser e a relação com o ser" (GA 49, p. 39).

relação entre ser-aí e ser em geral por meio da estrutura da compreensão.¹¹⁴ A exemplaridade do ser-aí consiste em que apenas por meio dele se abre a via para o esclarecimento do sentido de ser, uma vez que ser é algo que se dá à compreensão.¹¹⁵ A questão do ser é a "radicalização de uma tendência de ser inerente ao ser-aí" (SZ, p. 15), no sentido de que em meio à estrutura ontológica do ser-aí se dá algo assim como ser, de tal modo que a questão filosófica por excelência se mostra como a tarefa de descerrar na compreensão de ser – já sempre implícita e latente ao ser-aí – a explicitação de seu sentido. Dito de outro modo, o movimento próprio à ontologia fundamental é o de uma *fundação fenomenológica* do sentido de ser no ser do ser-aí, de tal maneira que este sentido seja lido a partir da estrutura compreensiva que caracteriza o ser-aí e, em um segundo nível da interpretação, a partir da temporalidade (e historicidade) que o caracteriza. A exemplaridade do ser-aí coincide com a pretensão de um questionamento renovado da questão ontológica, sendo tal renovação possível pelo fato de a tradição não ter até então tematizado adequadamente – e isso significa: fenomenologicamente – a estrutura constitutiva deste ente.

O sentido de possibilidade que atravessa *Ser e Tempo* e que constitui o interesse primário de nossa investigação deve ser compreendido à luz da tentativa de expor essa relação na qual reside a exemplaridade do ser-aí. A relacionalidade própria ao sentido de ser se apresenta em termos de possibilidade, pois a existência do ser-aí, por meio da qual a ontologia fundamental se estabelece como analítica, é caracterizada por meio do possível: "a possibilidade enquanto existencial é a última e mais originária determinidade ontológica positiva do ser-aí" (SZ, p. 143-144). Um dos argumentos fundamentais de *Ser e Tempo* é o de que o ser-aí não possui a estrutura ontológica da subsistência (*Vorhandenheit*), isto é, que ele não é uma coisa, seja ela uma *res cogitans* ou evidentemente uma *res extensa* – e essa delimitação negativa coincide com sua determinação positiva enquanto ser-possível. Todavia, essa afirmação não tem em vista somente uma consideração acerca do ser do homem, uma ontologia regional entre outras, mas, tendo em vista a relação estruturante de *Ser e Tempo*, ela reflete a determinação fundamental da existência por meio da qual algo assim como ser pode ser esclarecido. A possibilidade existencial que caracteriza em última instância a constituição ontológica do ser-

¹¹⁴ O primeiro capítulo de *Ser e Tempo* (§4) conclui-se justamente com a recondução da questão do ser à analítica da existência: "A comprovação da distinção ôntico-ontológica da questão do ser se funda na indicação provisória da primazia ôntico-ontológica do ser-aí" (SZ, p. 14).

¹¹⁵ "Entretanto, somente na medida em que o ser-aí é, isto é, em que [há] a possibilidade ôntica da compreensão de ser, 'há' (*'gibt es'*) ser. Se o ser-aí não existisse, então também não 'é' 'independência' e não 'é' 'em si'. Algo assim não é então nem compreensível, nem incompreensível" (SZ, p. 212).

aí é o fio condutor por meio do qual a questão do ser é novamente colocada (segundo seu duplo sentido) na ontologia fundamental.

É característico da noção de possível, em torno da qual *Ser e Tempo* se organiza, uma multiplicidade de sentidos. As diversas dimensões da possibilidade já foram anteriormente apontadas em outras análises da ontologia fundamental.¹¹⁶ Afirma-se que o caráter de possibilidade do ser-aí se distingue em três aspectos: i) possibilidades de ser (*Seinsmöglichkeiten*); ii) poder-ser (*Seinkönnen*); iii) possibilitar (*ermöglichen*). Vimos na interpretação das primeiras preleções de Freiburg que a gênese do possível na hermenêutica da facticidade coincide com a elaboração da possibilidade como aspecto central da fenomenologia, de forma que essa gênese se encontra essencialmente entrelaçada com o modo segundo o qual Heidegger formula um programa fenomenológico de esclarecimento da vida fática como instância primária da dação do sentido. Sentido se manifesta como possibilidade, mas o possível em questão nessas primeiras preleções não se confunde nem com a noção de possibilidade transcendental kantiana e neokantiana, nem com possibilidade eidética introduzida por Husserl na fenomenologia transcendental, pois a facticidade que caracteriza o ser da vida não pode ser apreendida segundo regras eidéticas em sua generalidade, exigindo uma reconsideração da conexão entre essência e existência. Em *Ser e Tempo*, a questão do possível é aprofundada em razão da convergência entre ontologia fundamental e analítica da existência, *mas o central é que a possibilidade permanece sendo a possibilidade fenomenológica.*¹¹⁷

¹¹⁶ Como indicamos na introdução do trabalho, essa distinção em três níveis remonta a Kearney (1992, p. 300-313) e é explicitamente retomada e aprofundada por Reis (2014, p. 81-102) em seu *Aspectos da modalidade*. Ainda que a distinção em três níveis estabelecida por Kearney seja esclarecedora, seu desenvolvimento específico carece de precisão. É na obra de Reis que, a meu ver, essa distinção ganha sua dimensão filosófica mais relevante, na medida em que: i) a questão do possível é vista sob a perspectiva da irredutibilidade do modo de ser da existência em face da subsistência, distinguindo a determinação característica e a individuação do ser-aí, e abrindo o caminho para se pensar um pluralismo ontológico na fenomenologia hermenêutica; ii) o sentido de possibilidade é estendido à problemática do sentido de ser em geral e, portanto, às condições de inteligibilidade de entes que não têm o caráter do ser-aí. O trabalho de Reis contribuiu em muitos aspectos para a presente investigação, embora ela se concentre não na questão da modalidade, mas sim na relação entre fenomenologia e possibilidade.

¹¹⁷ A centralidade do conceito de possibilidade para a fenomenologia – e não somente para a fenomenologia hermenêutica – foi indicada recentemente por Günter Figal (2016, p. 76-87) e por Alexander Schnell (2015, p. 41-47). Em ambos os casos, o que se encontra em jogo é a determinação da fenomenalidade do fenômeno, e, com isso, do que caracteriza a fenomenologia enquanto pensamento. Sherover (1971, p. 275-288) apontou igualmente para a centralidade do conceito de possibilidade em Kant e Heidegger, afirmando que este é o conceito fundamental do transcendental e que ele define, ainda, o escopo do que Heidegger chama de "transcendência" (SHEROVER, 1971, p. 287). Embora essa afirmação seja correta, a meu ver o diálogo entre Kant e Heidegger – e, conseqüentemente, entre os conceitos de possibilidade em questão – somente se tornam frutíferos a partir do esclarecimento das diferenças entre a filosofia crítica e a fenomenologia. Além das considerações do último capítulo, apresentaremos mais alguns pontos a respeito dessa distinção no próximo capítulo (tópico 3.4.).

Se as coisas se dão assim, então é preciso esclarecer essa noção de possibilidade, tendo em vista não somente seu lugar em uma interpretação "imaneente" da ontologia fundamental, mas ao mesmo tempo a partir da consideração sobre em que medida se encontra em jogo na noção de possibilidade existencial uma questão fundamental da fenomenologia, em meio à qual a ontologia fundamental conquista seu lugar como investigação fenomenológica e na qual se apresenta também o limite do programa transcendental de *Ser e Tempo* e a necessidade da assim chamada viragem (*Kehre*) para o pensamento da história do ser.¹¹⁸ Para isso, é central acompanhar o desenvolvimento do possível nestes três sentidos que se apresentam em *Ser e Tempo* e compreender a conexão entre estes aspectos do possível na constituição da ontologia fundamental como fenomenologia do ser-aí.

Aquilo que Heidegger tem em vista com as possibilidades de ser, por meio das quais o ser-aí é a cada vez, corresponde à estrutura ôntica do comportamento intencional. O questionar, por exemplo, que fornece uma primeira razão para a primazia ôntico-ontológica do ser-aí na questão do ser, é uma "possibilidade de ser" dentre outras, sendo o ser-aí caracterizado como o ente que possui tais possibilidades (SZ, p. 7). O questionar enquanto comportamento intencional possui uma estrutura complexa, pois ele é formado por uma série de comportamentos: visualizar algo, compreender e conceituar algo, escolher e aceder a algo, isto é, comportamentos inerentes ao questionar que, enquanto tais, são "modos de ser" (*Seinsmodi*) do ser-aí (SZ, p. 7). Assim, o questionamento filosófico é uma possibilidade de ser do ser-aí a cada vez existente (SZ, p. 13), assim como toda pesquisa (também a pesquisa das ciências positivas) é uma "possibilidade ôntica" deste ente (SZ, p. 19).¹¹⁹ O que caracteriza o ser-aí em um primeiro momento é o fato de ele se realizar a cada vez nas possibilidades de seu comportamento, que não são meras possibilidades subjetivas, mas sim possibilidades de ser nas quais o *ente* se mostra ("vem ao encontro") *como algo* na relacionalidade do ser-aí. O comportamento intencional é analisado em *Ser e Tempo* a partir de três dimensões, que remontam à distinção das preleções de Freiburg entre mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*), e que agora são tratados como as "relações essenciais do ser junto ao mundo (ocupação), do ser-com (preocupação) e do ser-si-mesmo (quem)" (SZ, p. 131). Como afirma Ernst Tugendhat (1970, p. 273), é plausível supor

¹¹⁸ Como afirmamos na introdução, a relação entre fenomenalidade e possibilidade na história do ser não será abordada neste trabalho. Na conclusão, apresentaremos alguns apontamentos nessa direção, com vistas à elaboração de uma investigação mais aprofundada sobre este tema no futuro.

¹¹⁹ Ver também o §13 de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger expõe o "conhecimento do mundo" como uma possibilidade fundada onticamente na estrutura ser-no-mundo: "Essa nova possibilidade de ser pode ser elaborada de modo independente, tornar-se uma tarefa e assumir enquanto ciência a condução para o ser-no-mundo" (SZ, p. 62).

que Heidegger tenha abandonado a diferenciação do "mundo da vida" nestes três aspectos do mundo, presente ainda nas preleções de Freiburg, por ela obstruir a questão acerca da unidade do campo de sentido em meio ao qual os comportamentos intencionais com vistas às coisas, aos outros e a si mesmo são possíveis. Como veremos, essa primeira dimensão da possibilidade não é puramente intencional, mas o que a distingue, para Heidegger, é fato de ela já sempre ser organizada por uma compreensão de ser. Se é verdade que a dimensão intencional é absorvida pela ontologia fundamental, ela se funda necessariamente na estrutura pré-intencional da compreensão, que abre as possibilidades a partir das quais comportamentos podem se realizar. Dito de outro modo, a compreensão de ser *regula e prefigura* o campo em meio ao qual comportamentos intencionais são levados a cabo.

O interesse da ontologia fundamental não reside primariamente na análise intencional exaustiva dessas possibilidades de ser do ser-aí¹²⁰, mas antes na *determinação do campo de sentido em meio ao qual tais relações intencionais são possíveis*. É certo que a tematização desse campo precisa partir da análise do comportamento intencional, mas ela recorre a tais comportamentos com vistas à compreensão daquilo em que eles são fundados. Ou seja, trata-se em *Ser e Tempo* menos da análise do que Heidegger mais tarde chamará nos *Seminários de Zollikon* de "fenômenos ônticos" (ZK, p. 7), e sim do esclarecimento da fenomenalidade do fenômeno (ou do fenômeno ontológico), que coincide com a interpretação desse campo de sentido *a partir da* constituição ontológica do ser-aí. As possibilidades de ser enquanto relações intencionais se fundam em um campo de jogo (*Spielraum*) descerrado pelo ser-aí, no qual o segundo sentido de possibilidade como poder-ser é introduzido. O ser-aí não é somente o ente que possui tais possibilidades de ser, mas ele é também seu descerramento (*Erschlossenheit*)¹²¹ ou o seu aí (SZ, p. 133). O fenômeno do descerramento ou da abertura, fenômeno esse ao qual tende a analítica da existência, tem em vista trazer à luz a abertura das possibilidades ônticas, portanto, daquilo que torna possível os comportamentos intencionais no qual o ser-aí se realiza. O aí enquanto campo de jogo aponta para o problema da fundação do comportamento intencional, que, por sua vez, se enraíza na determinação do poder-ser fático do ser-aí. Nele reside o argumento central de *Ser e Tempo*, por meio do qual Heidegger tanto ultrapassa as

¹²⁰ "Sem dúvida, encontram-se nessa direção [isto é, a análise das modificações da ocupação, da preocupação e do ser-próprio, G. B.] tarefas não resolvidas. Aquilo que foi previamente exposto é carente de complementação em diversos sentidos, com vistas a uma elaboração fechada do a priori existencial da antropologia filosófica. Contudo, a presente investigação não tem esse objetivo. Seu propósito é fundamental-ontológico" (SZ, p. 131).

¹²¹ Optamos, como Casanova, por traduzir "*Erschlossenheit*" por "descerramento", de modo a conservar sua referência ao verbo *erschließen* (descerrar), seguindo com isso o próprio esclarecimento terminológico fornecido por Heidegger (SZ, p. 75), e a guardar "abertura" para a "*Offenheit*" exposta nas preleções posteriores a *Ser e Tempo*.

investigações de suas primeiras preleções de Freiburg, quanto busca conquistar uma interpretação da fenomenalidade do fenômeno ou de sua fenomenalização por meio da performance existencial do ser-aí. Essa performance é compreendida através da interação entre estruturas existenciais cooriginárias do descerramento, isto é, entre compreensão (*Verstehen*), disposição afetiva (*Befindlichkeit*), decadência (*Verfallen*) e discurso (*Rede*). A análise da constituição deste campo de sentido do descerramento tem em vista mostrar, como veremos, que a possibilidade existencial que caracteriza o poder-ser do ser-aí é sempre possibilidade jogada (SZ, p. 144), ou seja, que o descerramento que o ser-aí é se distingue por uma modulação segundo a copertença entre existencialidade e facticidade. Dito de outro modo, poder-ser é sempre poder-ser fático. O ser-aí em sua existência descerra a cada vez possibilidades na compreensão, que, todavia, são possibilidades nas quais ele já sempre se encontra. O aí que o ser-aí é se apresenta enquanto *projeto jogado*. Por meio deste acontecimento unitário da performance existencial, Heidegger pretende fornecer em *Ser e Tempo* o esclarecimento do campo de sentido enquanto tal em seu descerramento. Uma interpretação fenomenológica de *Ser e Tempo* precisa apreender os dois modos fundamentais em que o segundo sentido de possibilidade enquanto poder-ser do ser-aí se determina, propriedade e impropriedade, não como ideais morais da existência, e sim como modulações fundamentais que buscam esclarecer o descerramento deste campo de sentido.

O termo escolhido para a denominação deste campo de sentido em sua unidade é cuidado (*Sorge*). Todavia, *Ser e Tempo* tem em vista a interpretação deste campo de jogo em sua estrutura *temporal*, abrindo-se, assim, o espaço para uma terceira determinação do sentido de possibilidade, a possibilitação. A temporalidade (*Zeitlichkeit*) "possibilita (*ermöglicht*) o cuidado enquanto tal" (SZ, p. 327). A noção de possibilitação pode ser formalmente apreendida como aquilo que possibilita a estrutura projetiva da compreensão e que, enquanto tal, conforma "o início e o ponto de partida de todo projetar" (GA 24, p. 437). No vocabulário heideggeriano, pode-se dizer igualmente que, se o cuidado é o ser do ser-aí, a temporalidade é o *sentido* de ser deste ente. Com a introdução da temporalidade como sentido de ser do ser-aí, Heidegger não tem em vista a análise de um *outro* fenômeno, mas busca fornecer o *mesmo* fenômeno fundamental em uma dimensão mais originária. Trata-se de uma retomada (*Wiederholung*) da totalidade do cuidado segundo uma dimensão mais originária, por meio da qual as estruturas existenciais se mostram em seu caráter temporal. Todo comportamento intencional se funda em um campo de jogo, cuja fonte última de sentido é a temporalidade do ser-aí; toda possibilidade ôntica do ser-aí se funda em seu poder-ser fático, cuja fonte última de sentido é a possibilitação da temporalidade. A temporalidade é caracterizada na preleção *Os problemas fundamentais da*

fenomenologia como "autoprojeção pura e simples" (*Selbstentwurf schlechthin*) (GA 24, p. 437), indicando, com isso, que a estrutura da possibilitação não somente se enraíza no ser-aí, como é também a última instância sobre a qual se pode perguntar. Enquanto sentido de ser do ser-aí, ela fornece, portanto, o horizonte a partir do qual é possível algo assim como sentido de ser em geral. Compreende-se, assim, em medida a questão do ser tem sua fundação ôntica no ser-aí: o sentido de ser em geral encontraria seu esclarecimento no sentido de ser do ser-aí, isto é, em sua temporalidade. Porque *Ser e Tempo* permanece em última instância um fragmento – a terceira seção sobre "tempo e ser" jamais foi publicada –, a relação entre a temporalidade do ser-aí e o ser em geral não é plenamente elucidada.¹²²

Sem dúvida, essa visão prévia e formal da estrutura da possibilidade existencial precisa ser concretizada e aprofundada, sendo este o intuito dos próximos capítulos de nossa investigação. Por meio dessa interpretação, temos em vista mostrar *como* o elemento propriamente fenomenológico reside na noção de possibilidade jogada, noção essa que determina o campo de sentido em seu descerramento e que corresponde à própria estrutura da fenomenalidade, isto é, daquilo que constitui um fenômeno enquanto fenômeno. Em outros termos, se para Heidegger encontra-se em jogo não simplesmente a pesquisa sobre a constituição do ente em sua manifestação correlativa aos comportamentos intencionais do ser-aí, mas sim o esclarecimento da própria dimensão de manifestação (o "aí"), então isso exige a elucidação da noção de possibilidade jogada. Sob essa perspectiva, a questão diretora de *Ser e tempo* poderia ser formulada nos seguintes termos: em que medida é possível esclarecer a *possibilidade de ser* por meio da *possibilidade do ser-aí*? Como a fenomenalidade se funda na performance existencial do ser-aí?

A interpretação dos diversos níveis do possível em sua conexão interna na ontologia fundamental abre igualmente o espaço para nos perguntarmos acerca do caráter "transcendental" da fenomenologia em *Ser e Tempo*. Se uma investigação transcendental se distingue pela pergunta sobre as "condições de *possibilidade*", então a clarificação do possível existencial fornece a chave para a resolução desse problema. O uso do termo "transcendental" para qualificar a investigação de *Ser e Tempo* foi por vezes utilizado com vistas a uma

¹²² Esse último passo corresponde ao plano da obra exposto na introdução de *Ser e Tempo*, no qual fica claro que a temporalidade enquanto sentido de ser do ser-aí *não* é idêntica ao sentido de ser em geral, embora ela forneça o horizonte a partir do qual ele pode ser tematizado: "A *temporalidade* se mostrará enquanto o sentido de ser daquele ente que denominamos ser-aí. Essa averiguação tem de se comprovar na retomada da interpretação das estruturas do ser-aí – mostradas provisoriamente – como modos da temporalidade. Entretanto, com essa interpretação do ser-aí como temporalidade não é dada já também a resposta à questão diretora, isto é, àquela acerca do sentido de ser em geral. Contudo, o terreno para a conquista dessa resposta é assim preparado" (SZ, p. 17).

aproximação entre a ontologia fundamental e a filosofia kantiana, mas essa interpretação ignora haver já em Husserl um conceito de transcendental propriamente fenomenológico, que fornece o horizonte de compreensão do pensamento heideggeriano ao menos até *Ser e Tempo*.¹²³ Ao mesmo tempo, na medida em que a fundação da fenomenologia no ser-aí – isto é, a interpretação da relação entre ser e ser-aí por meio da estrutura da compreensão – é colocada em questão no período posterior a *Ser e Tempo*, a investigação sobre a possibilidade existencial indica também a via para a elucidação daquilo que se encontra em jogo na assim chamada viragem e, portanto, no pensamento da história do ser nos anos 1930.

Antes de passarmos à análise propriamente dita do sentido de possibilidade na ontologia fundamental, é preciso dar um passo além no esclarecimento da "questão do ser". Este passo é essencial, uma vez que compreendemos a questão do possível como indissociada da conexão entre fenomenologia e ontologia. Sendo assim, torna-se necessário entender em que medida a retomada da questão do ser emerge para Heidegger como uma consequência das descobertas da fenomenologia e como, ao mesmo tempo, ela se apresenta como uma radicalização dessas descobertas, motivada por uma crítica imanente da concretização do programa fenomenológico até então.

¹²³ Em um influente ensaio dos anos 1950, Walter Schulz (1953/54) situou *Ser e Tempo* na "época pós-idealista da filosofia da subjetividade", na qual o sujeito é pensado como "sujeito dessubstancializado" (p. 76). Heidegger representaria o ponto final e a consumação do desenvolvimento desta época, na medida em que se apropria da descoberta da facticidade e da finitude pelo Schelling tardio e por Kierkegaard, embora não reconduza essa descoberta a um ente distinto (como deus, p. ex.), introduzindo-a como um elemento da própria performance (*Vollzug*) do ser-aí. Ainda segundo uma extensão deste ponto de vista, Carl Friedrich Gethmann (1974) interpretou a estrutura do cuidado como uma teoria da subjetividade, na qual coincidem a subjetividade fática e transcendental (p. 141), enquanto um posicionar-se como ser-posicionado (*Sich-als-Gesetzsein-Setzen*), que corresponderia ao conceito de projeto jogado (p. 142). O cuidado seria uma "ação originária do sujeito". Essa linha de interpretação compreende, portanto, a ontologia fundamental nos termos da filosofia moderna da subjetividade e, ainda que reconhecendo uma transformação do conceito de subjetividade por meio da introdução da facticidade, tende a enquadrar o questionamento heideggeriano na via aberta pela pergunta kantiana sobre o transcendental. Figal (2000, p. 19-22, 73) questionou a validade dessa equiparação, lembrando que Heidegger se utiliza muitas vezes de termos tradicionais da filosofia (como no caso dos conceitos de transcendental e transcendência), concedendo a eles um outro sentido, o que não implica, portanto, uma identificação com as concepções dos autores interpretados. Por sua vez, o retorno a Platão e Aristóteles, empreendido por Figal, tem como intuito mostrar também que a restrição de Heidegger à filosofia da subjetividade leva à perda de uma dimensão essencial de seu programa (p. 23-24). De fato, na medida em que Gethmann reconduz estes conceitos à terminologia moderna (enquanto posição (*Setzung*)), sua interpretação parece obstruir uma compreensão mais precisa do que Heidegger tem em vista com o conceito de descerramento e, principalmente, com a estrutura do projeto, elementos fundamentais para o sentido de transcendental em Heidegger. A meu ver, o tema do a priori e do transcendental precisam ser compreendidos à luz da tentativa de fundação do campo fenomenal na existência compreensiva do ser-aí, algo que buscarei esclarecer nos próximos tópicos deste capítulo.

2.2 A questão do ser como crítica imanente

A leitura de *Ser e Tempo* nos confronta desde o início com uma perplexidade que carrega em si algo de paradoxal: por um lado, Heidegger é absolutamente claro ao indicar já na primeira página da obra que o que se encontra em jogo é colocar novamente a questão sobre o sentido de ser, e essa formulação é incessantemente reiterada nas diversas passagens metódicas em que os resultados parciais da investigação são analisados à luz desta questão que guia a ontologia fundamental; por outro, ao acompanharmos sua introdução – isto é, os parágrafos dedicados à necessidade, estrutura e prioridade da questão do ser e, a seguir, à dupla tarefa envolvida na elaboração dessa questão – nos é fornecido antes um esclarecimento formal da temática do que uma clara indicação daquilo que se tem em vista com "sentido de ser" e, principalmente, da razão pela qual esse seja afinal o "problema cardinal" da filosofia.¹²⁴ Caso deixássemos de lado o nosso senso crítico, poderíamos até mesmo conceder um voto de confiança à ontologia fundamental, argumentando que essa questão possui de fato dignidade no cânone filosófico; que Aristóteles, por exemplo, afirma peremptoriamente que "o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema" é justamente a pergunta "o que é o ente" (*tí tò ón;*) (Met., 1028b 2-4). Todavia, isso não garante por si só a legitimidade do questionamento, e tampouco joga luz sobre a questão da ontologia fundamental. A despeito da autoridade de Aristóteles, podemos ter em mente igualmente a constatação de Kant na *Crítica da razão pura* (KrV, B 303) de que "o orgulhoso nome de uma ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos a priori das coisas em geral (...) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro". E, já de uma perspectiva interior ao próprio *Ser e Tempo*, a tarefa de uma destruição da história da ontologia é um documento cabal de que, ainda que o termo "ser" seja comum à tradição filosófica, a investigação do ser em seu *sentido* guarda poucos paralelos com a mera continuidade histórica de um problema.¹²⁵ A

¹²⁴ Gethmann (1993a, p. 9 e ss.) alude igualmente a esta perplexidade, que reside no fato de haver um esclarecimento *formal* da questão do ser antes de uma clarificação *material* do que se tem em vista com o "o sentido de ser" e, especialmente, o contexto em meio ao qual emerge a possibilidade de um tal questionamento. É certo que a razão para essa perplexidade também se assenta na estratégia de exposição de *Ser e Tempo*, marcada por um esclarecimento progressivo das determinações expostas ao início da obra. Todavia, Heidegger omite quase por completo de *Ser e Tempo* uma elaboração explícita da relação entre fenomenologia e ontologia, elaboração essa já levada a cabo anteriormente em suas preleções, de tal modo que a fenomenologia tende a ser tomada como um elemento secundário na questão do ser, quando na verdade ela oferece o caminho essencial para a retomada desta questão.

¹²⁵ É justamente a impossibilidade de uma mera relação de continuidade que leva Heidegger a abandonar, nos anos de 1930, a denominação da ontologia para a questão do ser. Essa abdicação é expressa na preleção *Introdução à metafísica* (SoSe 1935). Nela, é dito que "o título 'ontologia' foi cunhado somente no século

perplexidade é, assim, justificada – e ela talvez seja um sinal contundente para se ir além da mera adesão ao vocabulário do ser e perguntar-se, com isso, o que se tem em vista com a pergunta sobre o sentido de ser, isto é: *por que ela é uma pergunta necessária?* Nos próximos tópicos, temos em vista justamente justificar a necessidade dessa questão. Concretamente, isso significa elaborar a vinculação entre fenomenologia e questão do ser, isto é, a *interpretar a questão do ser como um problema inerente à fenomenologia*.

Um esclarecimento da questão sobre o sentido de ser – e, assim, daquilo que se encontra em questão na ontologia fundamental como um todo – só é possível ao se retomar o modo como a fenomenologia constitui esse programa filosófico. A omissão dessa proveniência leva inevitavelmente à reificação da linguagem do ser. A pergunta sobre o sentido de ser é o resultado do próprio autoesclarecimento da fenomenologia. Nesse sentido, ela tem sua gênese em uma crítica imanente a Husserl e à concretização da fenomenologia:

Esse problema é, enquanto *questão fenomenológica fundamental* sobre o *sentido de ser*, uma questão que uma ontologia jamais pode colocar, mas que ela continuamente já pressupõe em alguma resposta, seja ela fundamentada ou não fundamentada. Por meio da crítica imanente do caráter da pesquisa fenomenológica mesma surge a pergunta sobre o ser (...) (GA 20, p. 124).

A relevância da fenomenologia para a questão do ser depende antes de tudo da compreensão de que ela não se apresenta para Heidegger como uma posição entre outras, como uma mera alternativa ao neokantismo, ao naturalismo ou ao historicismo, mas que nela se dá *a própria possibilidade do pensamento ou da pesquisa filosófica*. O significado histórico da fenomenologia reside no fato de que nela se conquistou "o modo de pesquisa que a antiga ontologia buscava" (GA 20, p. 98). No entanto, sua convergência com a questão sobre o sentido de ser indica que o modo como a fenomenologia se apresenta até então se encontra entrelaçado a um conjunto de preconceitos que não são eles mesmos de proveniência fenomenológica e, portanto, que a fenomenologia se mostra como determinada por uma ideia tradicional de filosofia que obstrui a consumação de seu próprio princípio de investigação. Perguntar sobre o sentido de ser coincide, então, com a liberação da fenomenologia destes preconceitos – ela é,

XVII. Ele designa a formulação da doutrina tradicional do ente em uma disciplina da filosofia e em um ramo do sistema filosófico. (...) Todavia, a palavra 'ontologia' pode ser tomada também em 'sentido amplíssimo', 'sem referência a orientações e tendências ontológicas' (cf. *Ser e Tempo*, p. 11). Nesse caso, 'ontologia' significa o esforço para trazer o ser à palavra, e de fato na passagem pela pergunta sobre como se encontra o ser [não apenas o ente enquanto tal]. Contudo, como essa questão não encontrou até então nem ressonância, nem mesmo eco, mas foi até mesmo expressamente rechaçada pelos diversos círculos da erudição escolástica da filosofia, que persegue uma ontologia no sentido tradicional, talvez seja bom renunciar futuramente ao uso do título 'ontologia', 'ontológico'. Aquilo que no modo do questionar, assim como se mostra somente agora de modo claro, encontra-se separado por todo um mundo tampouco deve carregar o mesmo nome" (GA 40, p. 44).

por isso, uma "pergunta crítica" (GA 20, p. 148) –, ao mesmo tempo em que corresponde positivamente à descrição do campo temático em meio ao qual se dá a condição de manifestação dos entes. Duas questões precisam ser feitas a respeito dessa conexão entre a questão do ser e a fenomenologia husserliana, cuja relevância filosófica reside na própria determinação do conceito de fenomenologia: em que consiste essa crítica imanente e como se justifica a imanência dessa crítica? Como é possível visualizar a pergunta sobre o sentido de ser a partir do princípio de evidência da fenomenologia?

Heidegger formulou sua crítica em uma carta dirigida a Husserl em 1927, a qual exprime a divergência entre ambos por ocasião da redação do artigo sobre fenomenologia para a enciclopédia Britânica, divergência essa que seria acentuada com a recepção de *Ser e Tempo*. Trata-se de uma tentativa de elaboração das "dificuldades de conteúdo":

A concordância consiste no fato de que o ente no sentido daquilo que você chama de "mundo" não pode ser esclarecido em sua constituição transcendental por meio do regresso a um ente do mesmo modo de ser.

Todavia, com isso não é dito que o que distingue o lugar (*Ort*) do transcendental não seja em geral um ente – mas surge justamente o *problema*: qual é o modo de ser do ente, no qual "mundo" se constitui? Esse é o problema central de "Ser e Tempo" – isto é, uma ontologia fundamental do ser-aí. Cabe mostrar que o modo de ser do ser-aí humano é totalmente diverso daquele de todo outro ente e que esse modo de ser, enquanto aquele que ele é, guarda em si a possibilidade da constituição transcendental. A constituição transcendental é uma possibilidade central da existência do si-mesmo fático. Este, enquanto homem concreto, é enquanto tal – enquanto ente jamais um "fato (*Tatsache*) real mundano", porque o homem jamais é somente subsistente (*vorhanden*), mas existe. E o que é "espantoso" consiste em que a constituição da existência do ser-aí possibilita a constituição transcendental de todo o positivo (GA 14, p. 131).

A carta formula o programa de *Ser e Tempo* a partir de uma mescla entre a linguagem da ontologia fundamental e da fenomenologia husserliana. Ela indica justamente a cesura entre duas conceitualidades que, voltando-se sobre um *mesmo* campo temático, divergem a respeito de sua interpretação. Começa-se com uma concordância: em um sentido muito amplo e ainda indeterminado, a fenomenologia lida com o esclarecimento da constituição transcendental. Aquilo que Heidegger tem em vista com o termo "mundo" claramente não se refere ao mundo como existencial do ser-aí em *Ser e Tempo*, e sim ao que Husserl chama de mundo ou, ainda, de realidade ou efetividade. Em que consiste esta noção de mundo ou realidade? O argumento de *Ideias I* é precisamente que o mundo – neste sentido específico de uma realidade transcendente – não pode ser esclarecido por si mesmo, sendo algo assim como uma "realidade absoluta" um contrassenso, um "quadrado redondo" (HUA III/1, p. 120). Embora nossa condição inicial, chamada por Husserl de orientação natural, seja aquela de uma certa trivialidade na qual as coisas se encontram simplesmente aí, independentes em sua efetividade

e dispostas a nós como algo em-si com o qual nos relacionamos ou não, a fenomenologia pergunta acerca de sua gênese, de sua origem, não no sentido da gênese factual (p. ex., a origem física do universo), e sim da origem de seu sentido. Dito em termos mais precisos: ela pergunta sobre o modo *como* elas aparecem para nós e em que consiste justamente esse aparecer. Reconduzir o real ao sentido significa abrir o espaço para a clarificação do real em seu sentido, de tal modo que a realidade não corresponda à mera constatação de dados empíricos, mas sim que ela apareça *como* realidade. A estrutura formal do conceito fenomenológico de sentido é – já em Husserl – aquela do *algo como algo*.¹²⁶ Nessa formulação há justamente o deslocamento que retira a coisa da trivialidade de sua mera constatação, um deslocamento que introduz, portanto, certa diferença e que nos impede de simplesmente assumir como óbvia a determinação prévia do mundo como a ordem causal de eventos naturais. Sendo questionada em seu sentido, a coisa é tomada enquanto fenômeno, de tal modo que ela possa ser esclarecida em sua gênese intencional. A fenomenologia reconduz o real à consciência do real, sem com isso reduzir metafisicamente a realidade à consciência, nem tomá-la como única experiência legítima. A consciência não produz o real, não se trata de um "idealismo subjetivo" nos moldes berkelianos, mas o real em certo sentido depende da consciência, pois aparece a ela *como real*.¹²⁷

¹²⁶ P. ex. no §91 de *Ideias I*: "Todavia, os correlatos noemáticos são, por isso, essencialmente distintos para a percepção, imaginação, presentificação em imagem, recordação etc. O que aparece é caracterizado, ora como 'efetividade em carne e osso', ora como ficto, ora como presentificação de recordação etc. Estes são os caracteres que *encontramos* no percebido, no imaginado, no recordado etc., como tais – no *sentido da percepção*, no *sentido da imaginação*, no *sentido da recordação* –, como algo que lhes é inseparável e *lhes pertence necessariamente, em correlação com as respectivas espécies de vividos noéticos*" (HUA III/1, p. 210).

¹²⁷ Essa afirmação de cunho geral merece um esclarecimento. Na linguagem de Husserl, reduzir metafisicamente a realidade à consciência significaria fazer daquela uma parte constitutiva real (*reell*) desta, o que tornaria o mundo uma "aparência subjetiva" (HUA III/1, p. 120). O percurso de *Ideias I* analisa a noção de realidade, tomando-a de início como uma região inteiramente distinta da consciência em seu modo de ser. Trata-se, então, de delimitar a diferença específica da consciência, mostrando-se ao mesmo tempo que a realidade depende dela por se tratar de uma unidade de sentido, que pressupõe algo assim como consciência doadora de sentido. O campo da análise fenomenológica somente é de fato assegurado e aberto após a apresentação das reduções fenomenológicas (§§56-62), havendo até então análises preliminares que adiantam os resultados da redução, mas que se encontram ainda a meio caminho na orientação natural. O problema da constituição da realidade é retomado no interior da análise propriamente fenomenológica, isto é, na exposição da estrutura intencional noése-noema (a partir do §87). Mostra-se aqui o sentido fenomenológico da afirmação anterior de Husserl, segundo a qual não se trata de um idealismo subjetivo. Ele afirma que o objeto anteriormente tomado como real na orientação natural, p. ex. a árvore vista enquanto tal, é, enquanto objeto intencional, inteiramente dependente (*unselbstständig*) da vivência intencional. Por outro lado, ele *não* é parte da consciência noética, sendo essa a demarcação com o idealismo subjetivo: "Seu *esse* consiste exclusivamente em seu '*percipi*' – apenas que essa sentença não vale em absoluto no sentido berkeliano, uma vez que aqui o *percipi* não contém o *esse* como parte constitutiva real (*reell*)" (HUA III/1, p. 230). O que Husserl tem em vista, portanto, é que a análise fenomenológica toma a correlação intencional como essencial e primária, sendo o objeto intencional (*qua* correlato noemático) sempre em sua dação aos diversos modos de sua noése. Há um "paralelismo entre noése e noema" (HUA III/1, p. 231) que é o próprio campo da análise fenomenológica. Assim, a formulação "reduzir o real à consciência do real" é um modo sintético de indicar que o real pode ser agora analisado em sua constituição no interior da consciência absoluta, que por sua vez consiste na consciência intencional *qua* correlação noése-noema. Somente assim a determinação da

Em *Ideias I*, Husserl parte da distinção entre realidade e consciência, entre transcendência e imanência, tal como ela se dá à orientação natural, chegando através de sua análise ao resultado proporcionado pelas reduções fenomenológicas de que a consciência enquanto consciência absoluta não é simplesmente uma esfera contraposta ao transcendente, mas a "região originária" ou a "categoria originária de ser" (HUA III/1, p. 159), na qual as demais regiões de ser se enraízam. A expressão "região" pode levar aqui a erro, pois sua originariedade mostra, antes, que ela não se encontra em uma relação de mera delimitação com as demais regiões (como seria o caso em uma ontologia regional), e sim que ela é a esfera a partir da qual a regionalidade pode ser intencionalmente esclarecida. Assim, o que se tem em vista com a consciência é algo assim como o *lugar da fenomenalidade*, no qual e ao qual algo pode aparecer como algo. Husserl elabora o programa da fenomenologia em *Ideias I* enquanto busca circunscrever este espaço, interpretando a consciência pura como a "esfera ontológica das origens absolutas" (HUA III/1, p. 121), que corresponde justamente ao campo intencional de dação de sentido em meio ao qual a investigação fenomenológica transcorre por meio da reflexão. A concordância de Heidegger ecoa, dessa forma, um argumento central de Husserl, na medida em que subscreve uma distinção de modos de ser do "mundo" como realidade transcendente constituída e do campo fenomenal como espaço da constituição. Ou ainda, segundo uma passagem de *Ideias I* que reflete perfeitamente a formulação do primeiro parágrafo da carta: "todas as unidades reais são 'unidades de sentido'. Unidades de sentido pressupõem consciência doadora de sentido (...); a consciência doadora de sentido é, por sua vez, absoluta e não é ela mesma por meio de dação de sentido" (HUA III/1, p. 120).¹²⁸

consciência como "esfera ontológica das origens absolutas" ganha seu sentido – e, caso seja concedido que a origem do sentido reside na correlação intencional, podemos então dizer igualmente que ela corresponde ao *lugar da fenomenalidade*.

¹²⁸ Como apontam Tengely e Gondek (2011, p. 21) em seu excelente livro sobre a *Nova fenomenologia na França*, a primeira frase dessa passagem (todas as unidades reais são "unidades de sentido") expõe a quintessência da redução fenomenológica e, embora o conceito de fenômeno varie ao longo da história da fenomenologia, é uma constante a tese de que fenômeno deve ser compreendido como uma configuração de sentido (*Sinngebilde*). O problema central diz respeito acima de tudo à segunda frase, isto é, de que o fenômeno como configuração de sentido pressupõe (e por isso de algum modo se funda, com vistas à sua constituição) a consciência doadora de sentido. A carta de Heidegger indica uma concordância com a primeira frase, mas a ideia de uma análise da existência, exigida a partir do programa da ontologia fundamental, vai de encontro precisamente à segunda frase, pois "consciência pura" é somente um sucedâneo para uma indeterminação ontológica do campo temático da fenomenologia. A interpretação positiva desse campo temático coincide, por sua vez, com a ontologia do ser-aí. Entretanto, pode-se dizer que em *Ser e Tempo* Heidegger ainda se movimenta no horizonte da segunda frase, pois o ser-aí enquanto "fundamento ôntico da ontologia" funda na fenomenologia hermenêutica a "esfera das origens absolutas". Perguntar-se fenomenologicamente sobre a origem do sentido corresponde a esclarecer as estruturas do ser-aí. Por sua vez, a noção de acontecimento apropriador na história do ser *somente* pode ser compreendida se nos situarmos na dificuldade de se fundar a estrutura da fenomenalidade no ser-aí, isto é, de buscar um tal fundamento ôntico para a questão do ser. Acontecimento apropriador (*Ereignis*) é uma noção que indica a tentativa de se pensar

A razão da divergência reside na interpretação do campo temático da fenomenologia, isto é, na determinação dada por Husserl à esfera ontológica das origens absolutas como "consciência doadora de sentido". Em outros termos: *a polêmica introduzida por Heidegger a partir de e contra a fenomenologia diz respeito à determinação do lugar da fenomenalidade, e justamente a distinção do modo de ser deste lugar exige a pergunta crítica sobre o ser*. O segundo parágrafo da carta aponta a ausência de determinação do "lugar do transcendental", porquanto falta à fenomenologia esclarecer o modo de ser do ente no qual "mundo" se constitui – e *este é o problema central de Ser e Tempo*. Ao falar em "lugar do transcendental", Heidegger tem em vista a pergunta sobre o estatuto dessa "região" originária, cujo sentido de transcendental reside a princípio no fato de nela se constituir o transcendente reduzido, isto é, de nela se abrir o espaço para o esclarecimento intencional. Um tal problema se desdobra, por sua vez, em duas tarefas: 1. mostrar que o modo de ser do ser-aí humano (a existência) é totalmente diverso daquele de todo outro ente; 2. que esse modo de ser guarda em si a possibilidade da constituição transcendental.

Como entender a pergunta sobre o sentido de ser a partir da formulação dessas tarefas? Em que medida elas consomem uma tendência própria à fenomenologia, ainda que assumindo este vocabulário ontológico certamente já estranho a Husserl? De fato, o modo como Heidegger formula o problema provavelmente soaria a Husserl antes como concordância do que como divergência. Pois no mesmo *Ideias I* trata-se de distinguir essa esfera fenomenológica diante da realidade, e o próprio Husserl afirma que tal distinção – ser como consciência e ser como ser transcendente, que se manifesta na consciência – é "a mais radical de todas as distinções de ser" (HUA III/1, p. 159). O que nela se distingue *é o ser*, porque, de fato, ela não exprime uma diferença tanto a respeito do *quid*, e sim a respeito do modo de sua dação. O que Husserl chama de realidade ou ser transcendente em um sentido amplíssimo é uma expressão para o modo dos posicionamentos ontológicos que caracterizam a vida pré-fenomenológica. Vivemos, então, ingenuamente "na percepção e na experiência, em atos téticos, de tal modo que unidades de coisas nos aparecem, e não apenas aparecem, mas são dadas no caráter do 'disponível' (*vorhanden*), do efetivo" (HUA III/1, p. 107). Nós nos transpomos, então, da ingenuidade inicial da orientação natural para a orientação fenomenológica; passamos a viver assim, como Husserl afirma, em uma espécie de vida de segundo grau, pois não realizamos mais simplesmente a performance destes mesmos atos de experiência que supõem serem as coisas unidades transcendentais, mas performamos "atos de reflexão dirigidos a eles" (HUA III/1, p.

a fenomenalidade sem fundamento. Este é também o sentido da formulação tardia de Heidegger, segundo a qual é preciso "pensar o ser sem o ente" (GA 14, p. 41).

107), sendo que a dação destes atos reflexivos é o próprio campo da fenomenologia, da consciência absoluta, no qual a totalidade do ser transcendente pode ser analisada em sua constituição. Em outros termos, a redução proporciona a abertura do campo de análise intencional. Por isso, é absolutamente necessário que Husserl circunscreva e, com isso, esclareça o caráter desse campo, o que é cuidadosamente feito por ele, na medida em que a consciência enquanto lugar da fenomenalidade é determinada como imanente, absoluta, *nulla "re" indiget ad existendum* e pura.¹²⁹ A importância metodológica da redução fenomenológica se baseia acima de tudo na tentativa de circunscrição dessa "região originária". Ao afirmar no segundo parágrafo da carta que o que se encontra em jogo em *Ser e Tempo* é perguntar acerca do modo de ser do ente em que "mundo" se constitui, isto é, do lugar do transcendental, Heidegger está recusando implicitamente as quatro determinações da consciência transcendental oferecidas por Husserl. Dito de outro modo: *Heidegger assume a necessidade de enraizar a fenomenologia neste campo fenomenal que possibilita o esclarecimento intencional, mas rejeita a interpretação fornecida a ele por Husserl*. Na preleção *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, essa crítica é formulada como a omissão da fenomenologia em perguntar sobre o "ser do intencional como campo fundamental da pesquisa fenomenológica" (GA 20, p. 148). A pergunta sobre o ser do intencional coincide com as tarefas expostas na carta, isto é, mostrar que o modo de ser do ser-aí humano (a existência) é totalmente diverso daquele de todo outro ente, e que nele reside a possibilidade da constituição transcendental. Não se trata, portanto, de uma questão fortuita ou meramente histórica para a compreensão da fenomenologia, pois é nela que se decide tanto a necessidade e a legitimidade da questão do ser, quanto a determinação do campo temático, isto é, do campo de investigação da filosofia.

Em verdade, a aporia desta crítica que se transveste à primeira vista da aparência de uma concordância só pode ser compreendida ao se ter em vista que Heidegger volta as descobertas da fenomenologia *contra* ela mesma, mais precisamente: que, partindo de sua interpretação do percurso aberto pelas *Investigações lógicas*, a determinação do "lugar do transcendental" em *Ideias I* e, com isso, do campo temático fenomenológico se desvia, na concretização da fenomenologia transcendental husserliana, de sua própria pretensão de se orientar pela coisa mesma. Somente assim o diagnóstico heideggeriano de que "a fenomenologia é, portanto, não-fenomenológica na tarefa fundamental da determinação de seu próprio campo" (GA 20, p. 178) conquista seu sentido, o que, por sua vez, leva à *necessidade* da pergunta sobre o *ser* deste

¹²⁹ Essas determinações são fornecidas por Husserl em *Ideias I* nos §§39 (imanente), 44 (absoluta), 49 (*nulla "re" indiget ad existendum*), 33 e 51 (pura).

campo. Se as coisas se dão assim, então é preciso conceder certa credibilidade à autointerpretação de Heidegger, segundo a qual *Ideias I* se mostrou como um desvio do programa inaugurado pelas *Investigações lógicas*, ainda que, por outro lado, este programa seja levado a cabo na ontologia fundamental por meio de uma tendência que é formalmente similar ao próprio *Ideias I*.¹³⁰ Busquemos esclarecer o movimento dessa crítica imanente.

2.3 Três descobertas da fenomenologia

O locus principal para tal esclarecimento é a preleção *Prolegômenos para a história do conceito de tempo* (SoSe 1925). É decisivo nessa preleção que ela não apenas forneça a apreciação mais completa da fenomenologia por Heidegger, mas principalmente o fato de que a passagem de sua parte preparatória à sua parte principal – esta última uma versão primitiva de *Ser e Tempo* – apresente o nexos preciso entre a crítica imanente da fenomenologia e o modo como a questão do ser é concretizada no que veio a ser a ontologia fundamental de *Ser e Tempo*. A parte preparatória da preleção consiste em uma análise do estado da arte da fenomenologia até então, que busca identificar em sua concretização uma contradição com a própria máxima fenomenológica de "ir às coisas mesmas". Por sua vez, o começo da parte principal dos *Prolegômenos* coincide com o começo de *Ser e Tempo*: ambos tratam da exposição formal da questão sobre o sentido de ser. Essa coincidência demonstra que, embora a discussão pormenorizada com a fenomenologia tenha sido excluída do texto de *Ser e Tempo*, a tendência da retomada da questão do ser provém das possibilidades abertas pela irrupção da fenomenologia, e que sua necessidade reside antes de tudo na limitação identificada no modo como a fenomenologia foi realizada até então. Essa limitação pode ser de antemão designada como um *nivelamento dos modos de ser em virtude da hegemonia de um conceito de ser na tradição filosófica*, isto é, como uma transgressão ontológica que repercute sobre a interpretação do campo fenomenal que orienta o trabalho fenomenológico. Heidegger não vê

¹³⁰ Cf. o protocolo ao seminário sobre *Tempo e ser* (GA 14, p. 53), onde Heidegger afirma, em uma avaliação retrospectiva, que a virada de Husserl para a fenomenologia transcendental foi consequência da influência de Natorp e da força da atmosfera filosófica da época (isto é, do neokantismo), representando uma abdição do princípio da fenomenologia. Apesar dessa aparente rejeição de *Ideias I*, Thurnher (1993, p. 161) mostrou que ela não significa uma recusa *in toto* da pretensão transcendental de fundação do campo intencional, e sim de sua determinação *como* consciência transcendental: "Se Husserl (...) tivesse incluído a própria dimensão de origem na questão sobre a constituição de ser, se ele tivesse questionado acerca de seu ser em originariedade fenomenológica, então ele teria se deparado por si mesmo com o fato de que a compreensão de ser não acontece em atos da consciência, mas sim na existência fática, concreta, como ser-no-mundo." Veremos a seguir em que medida isso significa uma apropriação das descobertas da fenomenologia e, ao mesmo tempo, uma transformação de seu sentido, na medida em que Heidegger enraíza a determinação do campo fenomenal nas estruturas existenciais do ser-aí.

essa transgressão e esse nivelamento como problemas de escola; o problema do ser não se restringe meramente à fenomenologia, mas a fenomenologia revela antes uma tendência da tradição filosófica como tal. Isso permite a Heidegger generalizar a questão do ser para além de sua discussão contemporânea, conferindo à problemática de *Ser e Tempo* um significado histórico, que diz respeito à tendência da filosofia ao desenraizamento de sua base fenomenal, isto é, a deixar-se guiar por horizontes e perspectivas da tradição sem alcançar clareza a respeito deles. *Precisamente esta tendência é chamada mais tarde por Heidegger de "esquecimento de ser"*. Ao mesmo tempo, a tendência a este desenraizamento que se manifesta no modo de um esquecimento não é acidental, isto é, não se trata aí de um erro circunstancial que exija da parte da filosofia uma correção, pois o desenraizamento é situado *no próprio acontecimento do ser-aí*. As omissões da fenomenologia são o índice de um encobrimento ou de uma ocultação que é constitutiva do próprio fenômeno.

A crítica de Heidegger pretende-se imanente por ser ela mesma fenomenológica. Ela faz do objeto da crítica um traço positivo do fenômeno, não sendo uma crítica externa que avalia a filosofia segundo seus erros e acertos, mas que se pergunta acerca do fundamento de suas omissões. Afirmar que a fenomenologia se encontra determinada pela tradição é o mesmo que dizer que ela é vítima de um desenraizamento ontológico, que seus conceitos não são provenientes do campo fenomenal que ela busca descrever, e sim de uma proveniência ilegítima, porque não fundamentada. Frente a este resultado negativo da crítica, surge a tarefa positiva de uma determinação do campo fenomenal – das *condições ontológicas da fenomenalidade* –, e a ideia de uma analítica da existência orientada com vistas a uma ontologia fundamental somente ganha seu sentido pleno através de uma tal determinação. Uma vez que a fenomenalidade se encontra atravessada pelo possível, que ela se enraíza na existência do ser-aí como poder-ser fático, nossa investigação precisa se voltar necessariamente para a elaboração desse problema. Como veremos, o ponto central de *Ser e Tempo* é a ideia de uma *fundação existencial da fenomenalidade*, fundação essa que se encontra essencialmente ligada ao caráter de possibilidade do ser-aí.

A parte preparatória dos *Prolegômenos* concentra-se em três momentos: 1. o desenvolvimento histórico da pesquisa fenomenológica; 2. a análise de suas três descobertas principais, a clarificação do princípio da fenomenologia e do conceito de fenomenologia; 3. a apresentação do problema da elaboração do campo temático da fenomenologia a partir da determinação do intencional e a necessidade de sua crítica imanente em virtude da omissão da pergunta sobre o ser do intencional e sobre o sentido de ser. Interessa-nos aqui a relação entre o segundo e o terceiro momento, isto é, em que medida o esclarecimento das descobertas da

fenomenologia e de seu princípio leva necessariamente ao problema da determinação de seu campo temático.

A análise do segundo momento da parte preparatória da preleção mostra que a gênese da pergunta sobre o ser reside principalmente na interpretação da sexta das *Investigações lógicas* apresentada por Heidegger. Segundo sua leitura, três são as descobertas da fenomenologia: a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido originário de a priori. Justamente estas descobertas abrem o caminho para a retomada da questão do ser.

1. Como vimos no capítulo anterior (tópico 1.3.2.), o característico da intencionalidade é que ela não corresponde a uma relação objetiva entre uma coisa física e um processo psíquico, portanto, entre duas instâncias que entram eventualmente em uma relação constituída posteriormente à sua subsistência prévia, mas que ela corresponde à própria *relação intencional* ou, como Heidegger a denomina, à própria estrutura do comportamento como comportar-se com, dirigir-se a (*Sich-richten-auf*) (GA 20, p. 48).¹³¹ Assim sendo, a descrição fenomenológica tem em vista mostrar que a relacionalidade da experiência é primária, isto é, que nós já sempre nos encontramos junto aos entes ou, ainda, que é um elemento constitutivo dos comportamentos a sua "transcendência ôntica" (GA 26, p. 170); não no sentido de uma interioridade que de algum modo escapa a si mesma em direção aos entes com que se relaciona, mas segundo aquele "ser-fora" que Heidegger já havia descrito no *Relatório-Natorp* como próprio da vida fática (GA 62, p. 352) e que consiste no primado da relação sobre os *relata*. Enquanto um "dirigir-se a", essa relacionalidade do intencional é a princípio formalmente vazia, e se concretiza em meio à descrição dos diversos atos ou comportamentos. Ela pode ser visualizada através da percepção, um comportamento específico que possui uma função central na fenomenologia husserliana e que, em geral, é vista como subdeterminada na variante hermenêutica da fenomenologia heideggeriana.¹³² A análise do intencional nessa preleção mostra que essa suposta subdeterminação tem suas raízes no aspecto ontológico da experiência intencional. Em que sentido há uma transcendência ôntica ou o que significa dizer que nos encontramos junto aos entes? A relação intencional enquanto percepção pode ser compreendida a princípio a partir

¹³¹ Persiste aqui a modificação conceitual já observada nas primeiras preleções de Freiburg. Heidegger não se utiliza do conceito de ato, mas fala em comportamentos intencionais (*intentionale Verhaltungen*), provavelmente para demarcar o intencional frente à sua restrição teórica e evitar a má compreensão proporcionada pelo traço voluntarista do conceito de ato: "Os comportamentos da vida são chamados também de atos: percepção, juízo, amor, ódio... O que significa aqui ato? Não algo assim como atividade, processo ou qualquer faculdade, mas o significado do ato tem em vista simplesmente a *relação intencional*" (GA 20, p. 47).

¹³² Sobre o problema da percepção em Heidegger, ver o excepcional trabalho de Rodríguez (2014), também acompanhado por Reis (2014, p. 170-178). Mais à frente (tópico 4.2.) mostrarei como estruturas intencionais se encontram presentes na análise da ocupação em *Ser e Tempo*, embora isso envolva uma dimensão *contextual* do intencional com base em sua fundação no fenômeno do mundo.

de dois aspectos, isto é, de acordo com duas determinações do intencional como "perceber enquanto tal" ou como o "percebido do perceber". Podemos ter em vista tanto aquilo a que nos dirigimos, o ente em si mesmo, assim como este ente no modo de seu ser intencionado.

Heidegger denomina aquilo a que nos dirigimos "o ente em si mesmo" (GA 20, p. 48). A análise desse aspecto introduz um elemento novo em relação ao modo como ela é apresentada nas *Investigações lógicas* e em *Ideias*, um testemunho do ponto intermediário entre a fenomenologia husserliana e a elaboração da ontologia fundamental. Pois o característico da percepção para Heidegger é que nela se mostra "o percebido do perceber", "o ente em si mesmo", mas esse mostrar-se diz respeito ao mesmo tempo ao *ser* deste ente. "Ver" ou "perceber" não tem aqui o sentido do complexo óptico de sensações, e sim a "simples tomada de conhecimento daquilo que se encontra previamente" (GA 20, p. 51). Se me ateno àquilo que vejo nesse sentido específico, então digo que *o que* vejo é, p. ex., uma rosa. Mas a rosa pode se mostrar a esse ver em diversos modos: ela pode ser a rosa que presenteio a um amigo; pode ser igualmente a rosa como a flor de uma planta estudada pela botânica; pode ser, ainda, a rosa tomada em seus caracteres materiais, em sua extensão, cor etc. Digo, por isto, que dou rosas ou flores de presente, mas não que dou plantas. A distinção entre planta e flor, que se manifesta em nosso uso linguístico, é, na verdade, o índice de uma distinção ontológica latente à experiência, na qual a rosa aparece em meio à nossa significação cotidiana ou, ainda, como objeto de estudo da ciência botânica. Essas distinções a respeito do modo de ser não são meramente reflexos subjetivos da maneira como "eu" apreendo uma tal rosa, mas indicam uma série de estruturas que se encontram no perceber enquanto tal, e que correspondem respectivamente à compreensão da rosa como coisa do mundo circundante (*Umweltding*), como coisa natural, como coisidade enquanto tal. Transparece na análise heideggeriana certo *pluralismo ontológico* que, embora latente à experiência, determina-a constantemente e que, como veremos, somente pode ser fenomenologicamente esclarecido a partir da estrutura existencial da compreensão de ser.¹³³

¹³³ Esse pluralismo ontológico já é indiretamente abordado nas primeiras preleções de Freiburg (tópico 1.2.), embora não houvesse ainda a clareza a respeito da elaboração das distinções em modos de ser. A presentificação da vivência circunmundana da cátedra tinha em vista justamente mostrar que sua significação não somente não se resume ao "predomínio do teórico", o qual reduz a apreensão primária da coisa à ontologia formal do objeto (formalidade essa que Heidegger apresenta agora como coisidade enquanto tal), mas que esta apreensão pressupõe a significação mundana, sendo, portanto, o resultado de uma gênese fenomenal, na qual o nexos total originário da vivência intencional é abstraído de seu caráter mundano. A noção de gênese fenomenal indica que este pluralismo ontológico não pode ser simplesmente tomado como a convivência paralela de modos de ser, mas que há entre tais modos uma relação genética não reducionista, que em *Ser e Tempo* será apresentada como a prioridade da manualidade sobre a subsistência.

Por outro lado, o "percebido do perceber" pode ser também tomado em outro aspecto, segundo o modo como o ente se dá, isto é, tendo em vista o ente no modo de seu ser intencionado, p. ex., de seu ser percebido, ser representado, ser ajuizado, ser pensado etc. – tem-se em vista, portanto, a coisa no modo de sua dação. Husserl já havia percebido que a dação não é simplesmente debitária dos comportamentos como "modos da consciência", ou seja, não se trata meramente de uma dimensão noética que se restringe ao perceber, ajuizar, pensar etc. Pois o característico da copertença entre *intentio* e *intentum* é que os modos de dação dizem respeito ao correlato noemático, e somente assim se compreende que eles são modos nos quais a coisa *se dá*.¹³⁴ A expressão utilizada por Heidegger – "o percebido do perceber" – retém justamente essa dimensão do paralelismo entre noése e noema, indicando ao mesmo tempo que se trata do modo como o ente *se mostra* na percepção. Decisivo na percepção para a fenomenologia é que a coisa se apresenta a ela em seu caráter de *corporeidade* (*Leibhaftigkeit*), sendo essa corporeidade um modo eminente da autodação do ente (GA 20, p. 54). Corporeidade é um termo utilizado por Husserl na formulação do princípio de todos os princípios em *Ideias I* (§24) para indicar um modo específico de dação do objeto intencional, no qual ele se dá originariamente à intuição *como ele mesmo*, isto é, sem qualquer tipo de mediação e, portanto, em sua apresentação corpórea (HUA III/1, p. 234). Posto que aparentemente metafórico em seu uso, o conceito de corporeidade não guarda qualquer conexão com o caráter físico das coisas, mas expressa antes uma compreensão específica da evidência dos fenômenos. A corporeidade enquanto modo de dação é sempre uma autodação da coisa, mas nem toda autodação coincide com a coisa em sua corporeidade. Por exemplo, por meio da recordação, posso presentificar a casa dos meus pais. Com isso, eu a retenho em minha memória e me coloco então naquele espaço, tendo assim a casa recordada como o correlato do recordar. Aquilo a que viso dessa maneira é a casa mesma, a casa enquanto tal, na medida em que ela aparece à recordação; com isso, porém, ela não se encontra corporeamente aí. Para que isso ocorresse, eu teria de me deslocar até o lugar em que essa casa se encontra e me colocar diante dela. Há, portanto, uma diferença entre presentificação (*Vergegenwärtigung*) e apresentação (*Gegenwärtigung*), que distingue dois modos de autodação da coisa, sendo somente este último correspondente à dação da coisa em sua corporeidade. Husserl considera a percepção o modo originário de dação, pois

¹³⁴ Ao analisar a apresentação de uma árvore em *Ideias I*, Husserl afirma: "Daquele idêntico se é, ora 'originariamente' consciente, ora consciente 'no modo da recordação', ora no 'modo da imagem' etc. Com isso se indicam, porém, caracteres da 'árvore que aparece enquanto tal', encontráveis no direcionamento do olhar para o correlato noemático e não no seu direcionamento para a vivência e sua constituição real (*reell*). Com isso não se exprimem 'modos da consciência', no sentido de momentos noéticos, mas modos nos quais aquilo de que se tem consciência se dá ele mesmo (*sich gibt*) e enquanto tal" (HUA III/1, p. 233).

toda presentificação é uma modificação reprodutiva da apresentação à percepção. Para que eu possa me recordar desta casa, preciso já tê-la percebido; a recordação é em sua essência uma modificação da percepção (HUA III/1, p. 233-234).

A fenomenologia introduz a noção de autodação (e, especificamente, o modo de dação da corporeidade) para indicar uma dimensão da evidência que distingue essencialmente estes comportamentos de outros possíveis, os quais possuem igualmente sua importância metodológica. A autodação se demarca, assim, frente ao que Heidegger, ao analisar a intencionalidade, chama de *visar vazio* (*Leermeinen*) e de *percepção de imagem* (*Bildwahrnehmung*). O visar vazio corresponde na fenomenologia husserliana à intenção de significação, isto é, à expressão que não carrega em si necessariamente um tipo de preenchimento. Nela, a coisa é visada em si mesma, sem que, para isso, precisemos ter evidência dela. Retomando o exemplo da casa dos meus pais, posso falar sobre ela a um amigo, o qual a princípio compreende aquilo que digo, podendo igualmente falar sobre a casa e visá-la significativamente, embora sem nenhum grau de preenchimento intuitivo, seja por meio da percepção (e, evidentemente, da rememoração), ou mesmo por meio da imaginação. Posso, igualmente, apenas repetir um cálculo matemático qualquer ($2 + 3 = 3 + 2$) e saber que com isso não digo nenhum *nonsense*, embora seja algo inteiramente diverso que eu de fato realize este cálculo e que tenha *assim* a evidência da operação matemática. No âmbito da matemática, a mera expressão cega ("sem pensamento") de uma equação e a realização da própria equação correspondem respectivamente à distinção entre o visar vazio e a intuição preenchidora à qual se dá a autodação da coisa.¹³⁵

A demarcação da autodação na presentificação e na apresentação frente à percepção de imagem é, por sua vez, importante principalmente para indicar em que sentido a fenomenologia trata "diretamente" das coisas mesmas ou, na formulação de Heidegger, em que medida se trata aí da "simples tomada de conhecimento daquilo que se encontra previamente". O que

¹³⁵ Há boas razões para supor que uma interpretação fenomenológica da cotidianidade mediana em seu caráter impessoal precise partir desta base fenomenal: que boa parte de nosso discurso se dá justamente neste modo do visar vazio, ou seja, visamos às coisas acerca das quais falamos, ainda que não tenhamos qualquer evidência delas. Nos *Prolegômenos* há ao menos duas passagens que vão ao encontro dessa interpretação: "Grande parte de nosso discurso natural se movimenta nesse modo do discurso [do visar vazio, G. B.]. Visamos às coisas mesmas, e não a imagens ou representações delas, e, contudo, não as temos dadas intuitivamente" (GA 20, p. 54). "Nós não vemos tanto primariamente e originariamente os objetos e as coisas, mas antes falamos de início sobre eles, mais precisamente: nós não expressamos aquilo que vemos, mas, ao contrário, nós vemos aquilo que se fala (*was man spricht*) sobre as coisas" (GA 20, p. 75). Todavia, seria preciso conceder que esse vazio de preenchimento do mero visar não é exatamente um vazio, e sim um modo específico de preenchimento, no qual as coisas aparecem no modo da aparência, em que elas se deixam dizer, portanto, segundo a "prosa do mundo" ou a partir do que Heidegger chama de falatório (*Gerede*) (SZ, p. 167-170), e não segundo a evidência de sua autodação.

caracteriza a percepção de imagem é que, nela, a coisa é como que visada de modo indireto ou mediado, não se encontrando ela mesma aí. Posso, por exemplo, ver uma fotografia da casa dos meus pais. A fotografia enquanto tal, abstraindo-se da casa que nela se mostra fotografada, é apreendida pela minha percepção e, portanto, dá-se corporeamente, assim como a própria casa dar-se-ia, caso eu lá estivesse para percebê-la. Todavia, na percepção de imagem não apreendo tematicamente essa coisa-foto, a "coisa-imagem" (GA 20, p. 55), mas me encontro, antes, orientado para o que nela é reproduzido, isto é, para a casa reproduzida nesta fotografia. Através da coisa-imagem vejo primariamente a imagem da casa, sendo o modo do intencionar da casa como imagem distinto da presentificação e da apresentação. Vejo a casa *através* da fotografia, de tal modo que sua apresentação se dá *por meio* de algo. A casa é vista *como* uma reprodução por meio da coisa-imagem. A mesma casa pode se apresentar à minha percepção, presentificar-se à minha recordação, pode ser intencionada pelo visar vazio sem qualquer evidência, mas o modo como a intenciono enquanto imagem não coincide nesse caso com nenhum dos três modos anteriores. Não se trata aqui de um mostrar-*se*, mas de um mostrar *algo*, ou seja, de uma remissão na qual *algo se apresenta mediado por outro*.¹³⁶ A análise da percepção de imagem é decisiva para a fenomenologia, pois ela proporciona a clarificação fenomenológica da ideia moderna de representação, segundo a qual há algo assim como uma imagem subjetiva e interna que reproduz o objeto externo e transcendente, de acordo com a mediação entre a reprodução mental de algo reproduzido. A tese de que possuo uma imagem mental das coisas que me são externas nada mais é que a transposição ilegítima da percepção de imagem à dinâmica intencional como um todo. Supõe-se, assim, que a transcendência da coisa seja como uma imagem ou um signo, que a consciência somente tenha um acesso às coisas mediado por suas representações mentais. Mas essa transposição não corresponde à "simples evidência fenomenológica" (GA 20, p. 56), ela é um "erro principal" (HUA III/1, p. 89), pois introduz na correlação intencional uma substrução (a pressuposição da imagem ou do signo) que não parte da análise dos próprios modos de dação das coisas. Na percepção, mas também na rememoração e até mesmo na imaginação, é a coisa que *se mostra* à intuição como percebida, rememorada e imaginada, e não uma imagem que reproduz internamente a coisa externa. Nesse sentido, a

¹³⁶ Em *Ser e Tempo*, essa distinção originalmente husserliana será formalmente recebida e retrabalhada no §7 a partir da distinção entre fenômeno (*Phänomen*) e aparição (*Erscheinung*). O conceito de aparição designa todo tipo de "indicações, apresentações, sintomas e símbolos" (SZ, p. 29). Ela não consiste em um mostrar-*se* (*Sichzeigen*), próprio dos fenômenos da fenomenologia, mas em um indicar algo (*anzeigen*) que se anuncia (*meldet sich*) *através* dela. É constitutivo da aparição a estrutura da mediação. Por isso, a aparição guarda em si uma ambiguidade: ela é um mostrar-*se* de algo (do símbolo, do indício) que anuncia um *outro*, o qual por sua vez *não* se mostra em si mesmo, tal como na ideia moderna de uma representação mental que reproduz o objeto exterior, que não se encontra ele mesmo presente. A fenomenologia rejeita, em razão da análise intencional, todo tipo de aparição.

distinção metafísica entre um interior e um exterior é pautada por um dogma que não se justifica frente à evidência. Assim, *a transcendência ôntica descrita por Heidegger como característica do intencional precisa ser vista como o resultado positivo dessa crítica à ideia moderna de representação*: se não é a imagem interior que reproduz a coisa transcendente, isso significa que o intencional consiste na transcendência de nós mesmos *junto* a essas coisas, no sentido preciso de que elas se mostram aos comportamentos intencionais tais como são, e de que, portanto, já nos encontramos sempre "fora", junto a elas.

2. Essa compreensão do intencional em seus diversos desdobramentos é importante, pois é a partir dela que a segunda descoberta da fenomenologia, a intuição categorial, legitima-se, e somente assim abre-se a via para a investigação ontológica que Heidegger tem em vista. *É a apropriação da intuição categorial que abre o espaço para a colocação renovada da questão sobre o sentido de ser, na medida em que ela possibilita a pesquisa sobre o ser do ente*. Husserl introduz a noção de intuição categorial na sexta investigação lógica, de modo a esclarecer um problema colocado pelo ideal fenomenológico de evidência. Como se sabe, a sexta investigação tem como fio condutor a relação entre a intenção significativa expressiva (que, como vimos acima, Heidegger chama de "visar vazio", uma vez que não há necessariamente preenchimento do objeto intencional pela intuição) e a intuição sensível expressa. Podemos dizer que o visar vazio se determina pelo direcionamento à coisa visada, que ele é, portanto, intencional, ainda que a princípio não haja qualquer tipo de preenchimento pela intuição. Posso falar acerca das coisas, pensá-las e, com isso, intencioná-las, sem que, para isso, seja preciso ter qualquer evidência delas. Assim transcorre a maior parte dos diálogos e pensamentos em nossa vida. Porém, por meio da intuição sensível, o ente se apresenta ou se presentifica tal como é intuído. Evidência consiste, assim, na síntese do preenchimento intuitivo com a intenção significativa, na qual a coisa se mostra à intuição tal como é visada na intenção de significação. Para que haja conhecimento ou evidência, é preciso que o objeto intencional visado na intenção *corresponda* ao objeto intencional que se dá à intuição sensível:

A percepção simples (*schlichte*), sem o auxílio de outros atos edificados sobre ela, traz aqui o objeto à aparição, *aquele* que é visado pela intenção de significação, e *tal como* ele é visado. Por isso, a intenção de significação encontra, na mera percepção, o ato no qual ela se preenche de modo completamente adequado (HUA XIX/2, p. 659).¹³⁷

¹³⁷ Essa noção de correspondência ou adequação é apresentada por Husserl no §37 da sexta das *Investigações Lógicas*, na análise da função de preenchimento da percepção. Não se trata, contudo, de uma noção tradicional de adequação, e sim do *esclarecimento fenomenológico da verdade como adequação*, pois esta não se dá entre o conteúdo mental interno e a coisa real externa, e sim entre dois atos intencionais que visam a um mesmo objeto intencional: "E, quando uma intenção de representação é definitivamente preenchida por essa percepção idealmente perfeita, aí produziu-se uma autêntica *adaequatio rei et intellectus*: o objetual é

Ora, a pergunta que Husserl se faz é: em que medida há de fato na intuição sensível o preenchimento de todo o enunciado? Em casos simples, tais como o das representações nominais, parece não haver problema. Se digo "Rio de Janeiro" ou "papel branco", expresso uma intenção de significação, de tal modo que essa intenção pode ser preenchida pela intuição sensível correspondente, na qual o objeto intencional visado se apresenta à percepção. *Vejo* o papel branco e assim tenho evidência da significação expressa "papel branco". O que Husserl nota é que o teor das expressões não pode realizar o ideal de evidência apenas por meio da adequação proporcionada pela intuição sensível, pois há uma série de casos em que o objeto não encontra seu preenchimento respectivo na percepção. Assim, no caso de objetos da geometria, o que se dá à intuição sensível é somente o *exemplo* (p. ex., a figura do triângulo desenhada no quadro), e não a forma geométrica intencionada; nos casos nominais acima mencionados, há somente um preenchimento parcial pela intuição sensível, pois à percepção dá-se somente o momento branco neste papel, mas não o ser-branco enquanto tal (digamos, a branquitude); e por fim, em casos mais complexos, tais como os juízos predicativos ("esse papel é branco", "*todo* homem é racional"), há uma série de elementos da frase expressa que jamais poderiam ser preenchidos meramente pela percepção – "esse", "todo", "é" não são objetos sensíveis. Husserl constata que há no enunciado que expressa a percepção um "excesso de significação" (HUA XIX/2, p. 660) ou, na formulação de Heidegger, um "excesso de intenção" (GA 20, p. 77). Em que consiste mais precisamente esse excesso? *Ele é justamente o índice de que nossa experiência não se esgota no sensível*, de que ela é permeada por elementos intencionados que não encontram seu preenchimento – e, portanto, sua evidência – na percepção ou em atos intuitivos similares, tais como a imaginação. Por isso, retomando a sentença kantiana, Husserl declara nas *Investigações lógicas* que "ser não é um predicado real" (HUA XIX/2, p. 665), isto é, as assim chamadas formas categoriais, que abarcam relações entre parte e todo, identidade e oposição, igualdade e diferença, assim como objetos gerais, tais como essência, ideia e ser, não são algo *nos* objetos sensíveis, e tampouco algo *junto* a esses mesmos objetos. O categorial não é algo como a madeira que compõe realmente esta mesa, *ele não é um momento sensível ou uma propriedade da coisa real*. Portanto, esse primeiro resultado

efetivamente 'presente' (gegenwärtig) ou 'dado' (gegeben), exatamente como aquilo como que ele foi intencionado; nenhuma intenção parcial que careça de preenchimento permanece implícita" (HUA XIX/2, p. 647). Vê-se que o elemento central desse esclarecimento fenomenológico da verdade reside na redução do pensamento e da coisa ao intencional segundo dois modos distintos, respectivamente à intenção de significação e ao preenchimento intuitivo: "o *intellectus* é aqui a intenção no nível do pensamento, a intenção da significação. E a *adaequatio* é realizada quando a objetualidade significada é *dada* na intuição em sentido rigoroso, e dada exatamente como aquilo como o que ela foi pensada e nomeada" (HUA XIX/2, p. 648).

negativo exclui da percepção "externa" a evidência do categorial, levantando a questão acerca do estatuto deste não-sensível e, ainda, sobre se e como é possível ter evidência dele.

Partindo dessa constatação, a tradição filosófica moderna interpretou a origem desses elementos não-sensíveis a partir da reflexão sobre a consciência. Se o categorial é algo de não-sensível e, portanto, não-real e não-objetivo, isso significa que ele somente pode ser subjetivo e, com isso, pertencente ao sujeito e à consciência. Na leitura de Heidegger, esse caminho de argumentação estabelece o arco que liga Descartes ao idealismo alemão, passando pelo empirismo inglês e por Kant (GA 20, p. 78). Se o categorial é aí interpretado como abstração ou como estrutura subjetivo-transcendental, isso não elimina a coincidência de que ele é de algum modo inerente ao sujeito, e que, assim sendo, sua origem reside na reflexão sobre a consciência. Husserl buscou refutar essa possibilidade, ao afirmar que a origem do categorial não se encontra no âmbito da "percepção interna". Essa "doutrina fundamentalmente errônea", cuja origem é por ele atribuída a Locke, afirma que as categorias lógicas (ser, não-ser, unidade, multiplicidade, totalidade, fundamento, consequência etc.) surgem por meio da reflexão sobre certos atos psíquicos (HUA XIX/2, p. 668). O argumento de Husserl contra a origem do categorial na reflexão pode ser assim formulado: por meio da reflexão ou da percepção interna, temos correlativamente o preenchimento de atos psíquicos, tais como percepção, juízo, afirmação, negação etc., mas não do correlato desses mesmos atos. A reflexão evidencia o conceito de ato psíquico e de suas partes constitutivas reais, mas não do correlato categorial. Assim como o objeto sensível, correlato da percepção "externa", não surge por meio de nossa reflexão sobre essa, assim também ser não se dá (isto é, não tem sua origem) na reflexão sobre os atos judicativos nos quais ser aparece como cópula. Ser não é juízo, e tampouco parte constitutiva real de um juízo. Se tomamos o juízo não somente como um visar vazio, uma intenção de significação, mas igualmente como a intuição que preenche aquela intenção significativa, então é preciso dizer que ser somente é apreensível no juízo; mas com isso não se afirma que o conceito de ser tenha sua origem na reflexão sobre esse mesmo juízo e que, portanto, tenha a estrutura psíquica do ato. Esse argumento é sintetizado por Husserl no §44 da sexta investigação lógica:

"Não na *reflexão* sobre juízos ou mesmo sobre preenchimento de juízos, mas sim no preenchimento do juízo mesmo reside verdadeiramente a origem dos conceitos de estado-de-coisas e ser (no sentido da cópula); não nesses atos como objetos, mas nos objetos desses atos encontramos o fundamento de abstração para a realização dos conceitos mencionados" (HUA XIX/2, p. 669-670).

Esse segundo resultado negativo indica ao mesmo tempo o tratamento positivo dado ao categorial na fenomenologia. Pois ela compreendeu pela primeira vez o não-sensível não a

partir da reflexão, e sim como percepção não-sensível, não como uma função do sujeito, mas como intuição *direta*, categorial. Recuperando e deslocando uma notável expressão de Hegel acerca do tempo e do espaço, podemos dizer que o categorial emerge para a fenomenologia como um *sensível não-sensível*¹³⁸. *Não-sensível*, na medida em que seu preenchimento não reside na percepção externa ou interna; mas ainda assim *sensível*, uma vez que há evidência do categorial, há a possibilidade de investigá-lo em sua dação direta à intuição. Em certo sentido, o que a fenomenologia tem em vista é que *vemos estruturas*, que nossa experiência pré-filosófica é constantemente guiada pelo categorial, ainda que este permaneça implícito e não-tematizado. Essa descoberta é decisiva para a renovação da questão do ser buscada por Heidegger: *é somente porque ser se dá, porque há evidência de sua dação, não sendo ele mero conceito ou pura abstração, que se abre a possibilidade da investigação fenomenológica como ontologia*.¹³⁹ Ser somente pode ser tomado como fenômeno no sentido da fenomenologia, porque é algo que "se mostra por si mesmo", acerca do qual há evidência, isto é, porque há propriamente uma *dação de ser*. E este percurso, por sua vez, somente foi aberto por meio da intuição categorial apresentada nas *Investigações lógicas*. Assim, é plenamente coerente que Heidegger considere que, com a descoberta da intencionalidade, que se consuma na intuição categorial, tenha se dado "pela primeira vez em toda a história da filosofia expressamente o caminho para uma pesquisa ontológica radical" (GA 17, p. 260) ou, ainda, que, com a pesquisa fenomenológica, "se conquistou o modo de pesquisa que a antiga ontologia buscava" (GA 20,

¹³⁸ No §258 do segundo volume da *Enciclopédia*, Hegel (1986b, p. 48) afirma: "O tempo é, assim como o espaço, uma *forma pura da sensibilidade* ou do *intuir*, o sensível não-sensível (*das unsinnliche Sinnliche*)". O deslocamento dessa expressão é certamente ilegítimo quando se pensa tempo e espaço como formas puras da sensibilidade, sem atentar para a sua dimensão intencional. Mas a plasticidade da expressão hegeliana mostra ao mesmo tempo que, na descoberta do tempo e espaço como formas *da sensibilidade*, repercute uma inspiração fenomenológica, e assim temos a legitimidade deste uso. O próprio Heidegger reconheceu esse parentesco no §7 de *Ser e Tempo*, ao afirmar que tempo e espaço não correspondem ao conceito vulgar de fenômeno, e sim ao fenomenológico: "No horizonte da problemática kantiana, aquilo que é conceituado fenomenologicamente enquanto fenômeno pode ser, com ressalva das demais diferenças, ilustrado da seguinte maneira: o que se mostra nas aparições – o fenômeno compreendido de maneira vulgar – a cada vez de modo prévio e concomitante, embora não temático, pode ser trazido à sua mostração de modo temático. E o que assim se mostra a si mesmo ('formas da intuição') são fenômenos da fenomenologia. Pois é evidente que, se Kant, ao afirmar que o espaço é o 'onde' a priori de uma ordem, pretende fazer uma afirmação transcendental fundamentada na coisa, espaço e tempo devem poder mostrar-se assim, ou seja, devem poder tornar-se fenômenos" (SZ, p. 31).

¹³⁹ Retrospectivamente, a descoberta da dação de ser na intuição categorial é tomada por Heidegger como o solo para a elaboração da questão do ser, ainda que Husserl não vá além dessa descoberta e pergunte sobre seu sentido, restringindo com isso a compreensão de ser a seu caráter de objeto: "Para poder desenvolver em geral a questão sobre o sentido de ser, era preciso que ser se *desse*, para então perguntar sobre o seu sentido. A conquista de Husserl consistiu precisamente nessa presentificação de ser, que é fenomenalmente presente na categoria. (...) Porém, o ponto que Husserl não ultrapassa é o seguinte: após ter conquistado o ser por assim dizer como o que se dá (*Gegebenes*), ele não prossegue em seu questionamento. A questão 'O que significa ser?' não é desdobrada por ele. Para Husserl, não havia aí nem a sombra de uma questão possível, porque para ele era óbvio que 'ser' significa ser-objeto" (GA 15, p. 378).

p. 98). O significado histórico da fenomenologia – *o esclarecimento não-metafísico do não-sensível* – reside na abertura de uma via para a pesquisa das estruturas ou das categorias segundo a sua evidência, de modo a não reduzi-las a uma função do pensamento ou do sujeito, pois o que caracteriza o conceito fenomenológico de dação é sua correlatividade, que impede a restrição do não-sensível a um construtivismo do sujeito, a um realismo pré-crítico ou a uma abstração de impressões empíricas. *A razão para uma retomada da pergunta sobre o sentido de ser se enraíza assim no significado histórico das descobertas fenomenológicas.*¹⁴⁰ Com base na evidência da dação de ser, no esclarecimento de seu estatuto, abre-se o caminho para aquilo que Heidegger chama de "lógica produtiva" (SZ, p. 10) ou "lógica originária" (GA 20, p. 3), que reserva à filosofia, agora compreendida como ontologia fenomenológica, uma tarefa e um método específicos em face das ciências positivas. Essa lógica é "produtiva" (um termo que, sem dúvida, induz em erro, já que não se trata de produção no sentido de uma criação do sujeito), uma vez que descerra as estruturas categoriais, elaborando-as *positivamente*. Vimos no último capítulo (tópico 1.4.2.) em que medida essa ideia de uma lógica produtiva já é levada a cabo no descerramento das estruturas da vida fática. Ela implica uma derrogação da ontologia tradicional, pois as estruturas elaboradas por essa ontologia (principalmente a distinção entre *essentia* e *existentia*) perdiam de vista a experiência daquilo que Heidegger chama de "histórico". A lógica produtiva consiste, então, no trabalho concreto de pesquisa, possibilitada pelo esclarecimento fenomenológico da estrutura do não-sensível, e que se consuma na conexão entre experiência e expressão, entre base fenomenal e categoria. A fenomenologia enquanto ontologia assume para si a tarefa de trazer à luz as estruturas de seu campo temático, não procedendo, com isso, por meio de uma mera recepção das categorias tradicionais da filosofia, isto é, ao modo de um hegelianismo que, fazendo coincidir a filosofia com a história da filosofia, remaneja as categorias históricas em seu movimento dialético supostamente inerente, mas sim por meio da evidência *direta* fornecida pela intuição categorial. Se a elaboração da questão do ser faz uma constante remissão às investigações de Platão e Aristóteles (SZ, p. 1, 10), isso não significa uma espécie de tradicionalismo que ergue a filosofia grega a um conjunto de saberes disponíveis para a mera atualização contemporânea, e sim que é possível *retomá-la* ao questionar uma mesma questão, mas agora de posse da clareza acerca daquilo mesmo que é

¹⁴⁰ Isso não significa, contudo, que Heidegger permaneça preso à evidência de ser por meio da intuição. Antes, embora a intuição categorial forneça a dação de ser, ela é, ao mesmo tempo, uma restrição dessa dação à primazia do teórico, que caracteriza a tradição filosófica e à qual, segundo Heidegger, Husserl permanece preso. Assim, a radicalização da fenomenologia na questão sobre o *sentido* de ser leva à necessidade de um alargamento da noção de dação e, correspondentemente, a uma transformação da intuição ou da ideação em interpretação (*Auslegung*), tal como Heidegger adianta nos *Prolegômenos* (GA 20, p. 190).

questionado. Tomar a questão do ser como uma imitação da filosofia grega nada mais é que recair em um tradicionalismo que a fenomenologia busca evitar com todas as suas forças; compreendê-la como retomada esclarecida de uma mesma questão é demarcar uma distância em face de suas concreções históricas, estabelecendo o espaço tênue, mas essencial, entre a repetição do gesto questionador e a independência diante de suas respostas disponíveis.¹⁴¹

Para que se compreenda esse esclarecimento não-metafísico do não-sensível promovido pela fenomenologia, é decisivo observar que a intuição categorial, embora intencional, tem o caráter de um ato fundado (HUA XIX/2, p. 681-685). Ela se diferencia da intuição sensível, sendo esta um ato simples (*schlicht*). Esta distinção é introduzida por Husserl na sexta das *Investigações lógicas* com o intuito não somente de demarcar o categorial frente ao sensível, mas também de esclarecer em que consiste a explicitação do categorial. O característico da noção de intuição (em geral) é que nela seu objeto se dá *diretamente*, sem qualquer tipo de mediação representativa ou simbólica. Entretanto, a intuição sensível apreende o objeto real não apenas diretamente, mas também *de modo imediato*. Por essa imediatidade ou simplicidade, Husserl tem em vista que a intuição sensível não carece do aparato de um outro ato, não exige um outro ato e um objeto correlato como base, em suma, sua unidade não é fornecida por uma síntese. A percepção apreende seu objeto em uma unidade simples e homogênea. Quando vejo as coisas que me rodeiam, por exemplo, o meu material de estudo, este livro que se encontra à minha frente está aí de um só um golpe em sua totalidade. É certo que noto também que a percepção tem um caráter temporal, e que assim, ao manusear este livro e observá-lo em suas diversas faces, tenho uma série perceptiva em meio à qual ele é visto de diversos ângulos. Porém, em cada momento dessa série, em cada intuição parcial, o livro como um *todo* se oferece à percepção: ele não é, enquanto objeto da percepção, um composto de partes, sendo que somente ao ter a soma total da série completa de suas faces possíveis eu enfim estarei de posse da

¹⁴¹ É preciso ter em vista que o significado histórico da via aberta pelo esclarecimento do categorial é também o que permite a apropriação da história da filosofia. Assim tomada, a história da filosofia perde sua infértil dimensão historiológica para se tornar expressão da descrição das estruturas da experiência, a qual, se metodologicamente turva pela falta de clareza a respeito do princípio de evidência, pode ser, contudo, trabalhada segundo "interpretações fenomenológicas", nas quais o seu esforço é apreendido pelo fenomenólogo que pode compreendê-la agora melhor do que ela mesma se compreendeu. A fenomenologia abre espaço para que a história da filosofia não seja mais tomada como o passado que nos foi legado sob a forma de um monumento, e sim como o presente vivo em que o pensamento busca expressar os fenômenos. É certo que a "tradição" é marcada por certo paradoxo – ela é um legado da verdade segundo sua própria ocultação –, mas isso não significa a impossibilidade de sua apropriação. Sob esse ponto de vista, a fenomenologia é a superação da história da filosofia, não porque ela abdique do passado enquanto tal, mas porque pode esclarecê-lo a partir da própria performance filosófica daquele que exerce a filosofia no presente. Essa constatação guia não somente o trabalho de Heidegger nos anos de 1920, mas serve igualmente de fio condutor para toda investigação que tome a fenomenologia como possibilidade do pensamento.

percepção deste livro. Ao contrário, a relação entre parte e todo no ato simples se dá de tal modo, que cada percepção singular já é percepção dessa coisa mesma, que cada momento perceptivo já tem em si o percebido em sua totalidade. Cada momento visa a mais do que lhe é dado, porque ele se dirige a toda a coisa, e não apenas à face que lhe é concedida. Assim, os momentos perceptivos não fundam uns aos outros, eles não se supõem reciprocamente para que a eles se apresente o que é em cada um deles percebido. Sua unidade fenomenológica, segundo Husserl, não é a unidade de uma síntese, e sim a unidade imediata de uma fusão (HUA XIX/2, p. 677), que se estrutura perceptivamente como um fluxo de percepções parciais, mas que visa continuamente a essa mesma coisa.

Algo distinto ocorre na intuição categorial. A apreensão direta do categorial somente se dá a partir da experiência sensível, ela exige como base esse mesmo fluxo perceptivo do ato simples. O que distingue a intuição do categorial de algo assim como uma intuição mística, fornecendo-lhe uma base fenomenal que justifica o uso do termo "evidência", é justamente essa relação entre o simples e o fundado. O não-sensível não é um imediato, ele não se encontra pura e simplesmente em uma relação de fusão com outros momentos, pois é necessário partir dessa base fenomenal que se oferece ao ato simples para destacá-lo e tematizá-lo. Vimos há pouco que a expressão de uma percepção simples carrega em si um "excesso de intenção", um conjunto de elementos que não se preenchem apenas pela intuição sensível. Agora, vemos o sentido preciso deste excesso: ele é o indício da possibilidade de tematização do categorial, que descerra um objeto distinto do objeto real da percepção, e que ao mesmo tempo apenas se dá *a partir* dessa primeira evidência da experiência sensível, mas que a *ultrapassa* ao descerrar um objeto que não se confunde com ela. O categorial é, assim, uma possibilidade ideal que se funda em um ato simples, sem o qual ele não seria pensável, e que pode ser explicitado ou tematizado a partir dessa base primária da experiência, sendo a necessidade de uma tal fundação o que lhe concede seu caráter de ato fundado. A relação fenomenológica de fundação é essencial para que se compreenda a arquitetura de uma investigação do ser. Ela não significa uma causação, pois assim reduziríamos ao modo do psicologismo o categorial ao real, sem compreendê-lo em seu caráter próprio. Ela não é metafísica, pois nem reduz o real ao ideal, nem o ideal ao real, mas compreende suas diferenças enquanto esclarece suas relações. O categorial jamais se confunde com o sensível, ele é, nas palavras de Husserl, um objeto "de nível superior", um "objeto ideal" (HUA XIX/2, p. 674), que se encontra em uma relação necessária com os objetos de nível inferior ou reais. Ora, a relação de fundação corresponde, por um lado, ao enraizamento das estruturas na experiência: aquelas não são algo assim como uma realidade suprassensível cuja participação no sensível enreda a filosofia em um sem-número de aporias, mas o sensível

é solo sobre o qual se constituem novas objetividades que não têm elas mesmas o caráter do real, embora estejam nele prefiguradas; por outro, elas indicam que a percepção sensível, como afirma o próprio Heidegger, já é "em si mesma atravessada pela intuição categorial" (GA 20, p. 81), e que assim, dando um passo além do vocabulário husserliano, a experiência dos entes já é experiência do ser, que há uma riqueza ontológica por ser descoberta, pois a percepção da coisa mostra que o percebido do perceber não é um algo neutro, mas o ente em suas diversas *possibilidades* ontológicas, como coisa do mundo circundante, como coisa natural ou mesmo como a coisidade formal, e que, por isso, posso tomar estas flores como o faz o botânico, investigando-as em sua morfologia e ordenando-as segundo sua taxonomia, mas também como as flores que servirão de presente ao amigo que há muito não vejo.

Ainda em outros termos, vemos que essa relação fenomenológica de fundação é o que se encontra por trás da formulação heideggeriana segundo a qual "ser é respectivamente o ser de um ente" (SZ, p. 9). Neste prenúncio da diferença ontológica, toda a atenção deve estar voltada para a complexidade do genitivo, que tanto enraíza o ser no ente, quanto faz do ente sempre uma expressão do seu ser. Nada exige que precisemos nos restringir à constatação de Husserl de que esse ser descoberto no categorial seja pura e simplesmente a objetualidade, nem que o ato simples que descobre o objeto real tenha de ser caracterizado como percepção sensível. Ao contrário, Heidegger caracteriza a sensibilidade de modo amplo como "o título para a consistência total do ente, que é dado previamente em seu caráter de coisa (*Sachhaltigkeit*)" (GA 20, p. 96). E esse ente é experimentado a cada vez em seu ser, de tal modo que *posso* tematizá-lo em tal ser, ou ainda, segundo a expressão que corresponde ao estatuto ambíguo desse categorial esclarecido, posso *constituir* essa possibilidade ideal, fazendo dela tema de análise. Constituir "não significa o fabricar enquanto fazer ou produzir, mas o *deixar ver do ente em sua objetualidade*" (GA 20, p. 97). De fato, o grande mistério da fenomenologia é esta constituição, e faz sentido que Heidegger busque na ambiguidade do verbo "*lassen*" (que pode exprimir nesse contexto tanto um "deixar ver" quanto um "fazer ver") a expressão que indica essa possibilidade de investigação do ser que não faz dele nem uma estrutura imanente do sujeito, nem uma realidade independente, nem um *flatus vocis* do nominalismo. Todavia, um dos pontos centrais da crítica imanente realizada por Heidegger é que, se a fenomenologia husserliana de fato descobre a via para o esclarecimento do categorial, ela impõe ao mesmo tempo sobre ele uma restrição injustificada, oriunda "do predomínio de um determinado conceito de ser" (GA 20, p. 102). Ora, Husserl concebe nas *Investigações lógicas* dois caminhos para a intuição categorial; enquanto formalização, trata-se das relações ideais prefiguradas em um objeto real, tais como parte e todo, coletivos e disjuntivos; enquanto generalização, não

temos em vista o objeto real em suas relações ideais, mas sim a constituição de um novo objeto, por meio da intuição geral (*allgemeine Anschauung*) ou abstração ideante (HUA XIX/2, p. 690). A intuição categorial fornece nesse caso objetos ideais, tais como a ideia de vermelho, a ideia de triângulo etc. Ela amplia, portanto, nossa ideia de objetividade, ao fazê-la não coincidir com a realidade, tomada no sentido mais estrito da coisa real. Porém, a própria determinação do categorial como ideia, como espécie, a *idéa* como aspecto (*Aussehen*) de algo, carrega em si esse predomínio de um conceito tradicional de ser. A fórmula "ser é respectivamente o ser de um ente", sobre a qual se estrutura toda a investigação ontológica de *Ser e Tempo*, busca esclarecer o modo de ser específico em seu enraizamento em uma singularização ôntica determinada. Isso implica, *ao mesmo tempo*, uma apropriação e uma transgressão do esclarecimento do categorial proposto por Husserl, a fidelidade de uma heresia que leva a cabo o princípio de evidência fenomenológico, mostrando por meio dele o encurtamento de toda determinação do ser em geral como ideia e objetualidade. Tratar o ser do homem, o ser-aí, a partir da categoria da ideia é deter-se diante das próprias possibilidades abertas pela investigação do categorial, é abdicar da evidência do ser ao ceder a um hábito ontológico da tradição. Por isso, com a apreensão mais radical do ser, que leva em conta sua evidência à interpretação ontológica, será preciso modificar o próprio sentido de ideação (GA 20, p. 190). Essa modificação somente é possível caso se leve em consideração a conexão entre ser e ente, isto é, tanto que o ente é a base exemplar e necessária para toda investigação ontológica, quanto que o ser não se reduz ao ente, mas é antes, nos termos de *Ser e Tempo*, "sentido e fundamento" (SZ, p. 35).¹⁴² *O enraizamento ou a fundação do ser no ente não significa, portanto, uma fundamentação do ser no ente; o ente é antes a base ou o solo sobre o qual a interpretação ontológica pode se dar. Porém, o que a interpretação mostra é, antes, que ser enquanto sentido e fundamento já é sempre latente na experiência ôntica e que, com isso, a experiência do ente pressupõe a compreensão do ser, ainda que de início nós nos movimentemos em uma compreensão implícita e opaca de ser.*

Assim, o esclarecimento do categorial na fenomenologia é como que um ponto de partida que já indica o caminho para sua própria superação, e, embora essa superação compartilhe do

¹⁴² Na análise da ideação husserliana em *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, Heidegger sublinha justamente a necessidade dessa base exemplar, que será a seguir voltada contra o próprio Husserl e sua determinação eidética do categorial: "1. Para a nova objetualidade, a espécie, é necessário em geral um fundamento em alguma singularização discricionária, a base exemplar, que dá previamente algo, mas que não é visada enquanto ela mesma. 2. O âmbito da singularização concreta da ideia é discricionário. 3. Até mesmo a ligação do conteúdo de coisa (*Sachgehalt*) da ideia com o âmbito possível de suas singularizações é secundário. 4. A unidade ideal da espécie, do universal, é, como também se diz, uma tal da identidade imutável, invariante. Em todo vermelho concreto encontra-se previamente a unidade da espécie como uma e mesma unidade" (GA 20, p. 92).

esclarecimento do categorial como sua fundação (mas não sua fundamentação) no "sensível", como um enraizamento do ser no ente, é precisamente a copertença entre ser e ente – o fato de que ser é a cada vez ser *do* ente, assim como o ente tem no ser seu sentido e fundamento – que exige a distinção heideggeriana entre o categorial e o existencial. A riqueza do ontológico não pode se resumir à pálida determinação da objetualidade do objeto; por outro lado, a multiplicidade de estruturas que atravessam a experiência são debitárias dessa mesma experiência, no sentido de que a redução ao ser somente pode se dar a partir da intenção que visa ao ente.

3. A terceira das descobertas fundamentais da fenomenologia é o sentido originário do a priori. Segundo Heidegger, há certa precariedade nessa descoberta, na medida em que ela foi pouco abordada até então pela fenomenologia, permaneceu ligada a um questionamento tradicional e, acima de tudo, porque a noção de a priori toca a questão do tempo, buscada como fundamento da compreensão de ser (GA 20, p. 99). Formalmente, duas são as determinações centrais do a priori: ele implica uma certa *anterioridade* e, ainda, uma anterioridade de *um em relação a outro, de algo em face de algo*: o a priori se encontra em uma determinada relação de anterioridade com o a posteriori. Ainda que a concretização dessa relação de anterioridade pressuponha todo o desdobramento da investigação ontológico-temporal de *Ser e Tempo*, ela pode ser adiantada em uma passagem dos *Prolegômenos*, para que tenhamos clareza acerca da peculiaridade do a priori fenomenológico:

"O a priori na compreensão fenomenológica não é um título do comportamento (*des Verhaltens*), mas sim um título do ser. O a priori não somente não é nada de imanente, primariamente pertencente à esfera do sujeito, ele tampouco é algo transcendente, especificamente preso à realidade. (...) O 'anterior' não é um caráter na sequência da ordem do conhecer, mas tampouco um tal na ordem da sequência do desenvolvimento do ente a partir do ente. O a priori é muito mais o *caráter da sequência de estruturação (Aufbaufolge) no ser do ente, na estrutura de ser do ser*" (GA 20, p. 101-102).

O a priori exprime uma relação de anterioridade, que designa a princípio a conexão entre ser e ente. Essa conexão é indicada pela fórmula sucinta, segundo a qual "ser é respectivamente ser do ente". Por meio dela, tem-se em vista que o ser sempre se encontra de algum modo enraizado no ente, não sendo, portanto, uma estrutura que flutua abstratamente sobre a experiência, mas que o ente se mostra também sempre em seu ser, ou seja, segundo um modo determinado, um estilo que impede sua restrição injustificada à mera indistinção de uma realidade pura e simples. Se buscarmos uma compreensão da questão a partir deste genitivo, vemos que o a priori corresponde à *relação* entre ser e ente, ao mesmo tempo em que afirma certa *anterioridade* do primeiro em relação ao segundo. Ou ainda, mais precisamente: que a possibilidade dos comportamentos intencionais com respeito ao ente exigem uma compreensão

de ser *prévia*, em virtude da qual o ser se mostra em sua anterioridade. Em todo comportamento ôntico *já sempre* se deu uma compreensão de ser, e o elemento temporal presente neste "já sempre" é o que o distingue em sua anterioridade.

Ora, mas qual é o caráter dessa anterioridade do ser? A anterioridade do a priori não é de ordem cronológica e tampouco de ordem gnoseológica. Se pensássemos o a priori como uma anterioridade cronológica, tomaríamos a relação como aquela entre um "antes" e um "depois" *no tempo*, como uma sucessão de agoras na qual um momento antecede outro. Assim, deformaríamos o ser em um ente, pois nessa cronologia (que Heidegger chamará em *Ser e Tempo* de conceito vulgar de tempo) faríamos do ser um ente primeiro que se encontra de algum modo em uma relação causal com o ente posterior, no sentido de uma gênese factual, como aquela pensada pelas teorias físicas da origem, dissolvendo assim a própria distinção entre um a priori e um a posteriori. Do mesmo modo, a anterioridade na ordem do conhecimento se mostra absurda, pois, de fato, temos a princípio somente a experiência do ente, e nada sabemos acerca do ser deste ente. De início, nós nos encontramos absorvidos na experiência das coisas, por exemplo, na lida cotidiana com estes utensílios ao nosso redor, e não temos em vista a compreensão de ser que a estrutura. Por um lado, "nós já sempre nos movemos em uma compreensão de ser", mas essa compreensão é "mediana e vaga" (SZ, p. 5), no sentido de que ela permanece implícita à experiência, marcada, assim, por certa opacidade, e sua tematização não é uma exigência para a realização dos comportamentos em geral. A anterioridade não é, portanto, de ordem gnoseológica, pois algo assim como ser se mostra à interpretação somente enquanto essa própria condição inicial de absorção nos comportamentos é ela mesma colocada em questão e que a compreensão de ser que possibilita a manifestação do ente como algo é trazida à luz pela interpretação.

Ao mesmo tempo, é impossível declinar o a priori em uma determinação da imanência do sujeito ou da transcendência da realidade. A descoberta do sentido originário do a priori segue as descobertas do intencional e do categorial, na medida em que ele é situado nesse âmbito fenomenológico da dação direta, que não é nem o da imanência do sujeito, nem o da transcendência da realidade. Se o esclarecimento do "categorial" mostrou que ele não encontra sua evidência nem nas propriedades da coisa real (ser não é um predicado real), nem na percepção interna dos atos intencionais (ser não é um juízo), isso significa que o a priori não pode enraizado em um domínio psíquico ou real. A fenomenologia rompe com aquilo que Husserl chamou de "antropologização do a priori" (HUA VII, p. 354) na filosofia crítica kantiana, uma ruptura que permanece em vigor na fenomenologia hermenêutica, ainda que a exigência de esclarecimento do "lugar do transcendental" leve à transformação do sentido de a

priori presente na fenomenologia husserliana. Heidegger afirma, igualmente, que "no sentido de *Kant* o a priori é um caractere da esfera subjetiva" (GA 20, p. 101). Ora, o sentido dessa crítica é o seguinte: a distinção entre a posteriori e a priori proveniente da filosofia cartesiana e recepcionada pelo projeto crítico kantiano consiste na tese da prioridade do conhecimento da subjetividade em sua imanência frente à realidade transcendente. O a priori é um conhecimento que não se funda na experiência empírica, indutiva, que não remete ao conhecimento do efetivamente real como instância de fundamentação. Assim, se há algo assim como conhecimento a priori, este reside na esfera subjetiva. No caso de Kant, trata-se de assegurar a validade objetiva dos conceitos a priori; na primeira *Crítica*, isso significa a constatação de que, embora todo conhecimento *comece* com a experiência, nem todo conhecimento *surge* a partir da experiência, isto é, a constituição do objeto da experiência se encontra permeada por conhecimentos a priori que, como tais, são independentes e condicionam o conhecimento empírico. As formas puras da intuição e do entendimento são necessárias à constituição do objeto da experiência, mas não são elas mesmas algo empírico. Entretanto, como vimos anteriormente (tópico 1.4.1.), essas formas são interpretadas por Kant e pelo neokantismo como pertencentes à subjetividade, e, precisamente neste sentido, há uma antropologização do transcendental. Na fenomenologia, a crítica husserliana ao psicologismo leva justamente à recusa da determinação do categorial como pertencente ao espaço da percepção interior e, portanto, de todo tipo de psicologia. O a priori fenomenológico possui uma "indiferença específica frente à subjetividade" (GA 20, p. 101). De modo estritamente negativo, o sentido fenomenológico de a priori rompe com uma série de oposições que caracterizam o seu modo de compreensão tradicional: imanência e transcendência, sujeito e realidade, conhecimento e cronologia. Dizer que o a priori não é um título do comportamento, e sim um título do ser, significa levar a cabo rigorosamente a recusa dessas distinções, reservando a ele o espaço específico da dação de ser, no interior do qual se estabelece a sequência de estruturação a que Heidegger se refere.

Ora, mas como podemos determinar positivamente o apriori fenomenológico? Como Heidegger afirma na preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia*, "a priori significa aquilo que torna possível o ente enquanto ente, tanto no que (*Was*) ele é, quanto no modo como (*Wie*) ele é" (GA 24, p. 461). A experiência do ente se dá de início em uma opacidade ontológica característica da vida pré-filosófica, e, certamente, não é necessário para isso que haja algo assim como a explicitação do a priori que lhe é inerente. Mas, na multiplicidade ôntica da experiência, vemos que experimentamos uma mesma coisa em modos distintos, no sentido de que ela nos aparece em seu *como* segundo uma variação possível. As mesmas flores com que

presenteio alguém em uma situação especial, que são dispostas em meu quarto como artigo de decoração em razão de sua beleza, são também as flores estudadas pela botânica como a estrutura reprodutora de uma planta angiospérmica, cuja função é a produção de sementes. Em ambos os casos, no comportamento científico em que a flor aparece como ente natural a partir de sua função na morfologia reprodutiva de uma planta, ou na lida cotidiana, na qual ela se manifesta como utensílio cuja beleza distingue sua função específica de decoração do espaço onde vivo ou de agradar um outro para demonstrar meu sentimento por ele, somos guiados por uma compreensão de ser, e, por isso, o ente "flor" pode se dar no que ele é e como ele é em modos distintos. Há, para Heidegger, uma relação de gênese fenomenal entre ambos os modos, pois eles não se encontram simplesmente em uma relação de paralelismo, mas por ora isso não é importante para a determinação do a priori. Decerto que essa anterioridade do ser, que possibilita a manifestação do ente como algo, não é de antemão explicitamente apreendida. Nada preciso saber do caráter utensiliário dos entes na lida cotidiana para que eu possa dar uma flor de presente a alguém. De fato, se é possível afirmar que a condição inicial da experiência se defronta com uma multiplicidade do ente, ela é ao mesmo tempo caracterizada por uma indiferença a respeito do ser. Mas, ao mesmo tempo, esse comportamento somente é possível por haver nele latente uma compreensão do ser do ente em questão. Pode-se, então, dizer que, em um sentido específico à fenomenologia, a compreensão de ser é condição de possibilidade dos comportamentos ônticos. Entretanto, essa condição de possibilidade não é a condição de uma verdade empírica específica, que a restringe a um corpo de conhecimentos científicos, para perguntar, então, sobre as condições formais de possibilidade que a fundamentam.¹⁴³ Antes, o a priori tem uma "amplitude universal" (GA 20, p. 101), na medida em que a compreensão de ser acompanha previamente toda experiência intencional do ente e, assim, os comportamentos

¹⁴³ Dito de outro modo, isso significa que o conceito fenomenológico de a priori se apoia em uma ampliação da experiência *possível*, que não se restringe a um corpo de conhecimentos fornecidos pelas ciências naturais. Mohanty observou que essa é uma das distinções decisivas entre a filosofia transcendental kantiana e a fenomenologia: "Quero distinguir entre dois tipos de filosofias transcendentais: aquelas que estabelecem um corpo de *conhecimentos* científicos (ou, ao menos, de enunciados cognitivos), e busca trazer à luz as condições *a priori* que pertencem à estrutura do sujeito cognoscente, as quais tornam tal conhecimento possível; e as filosofias transcendentais que não restringem o *explanandum*, o 'fato' a ser levado em consideração, a um corpo de verdades, a um sistema de conhecimento, mas que preferem partir dos sentidos e das estruturas de sentido que caracterizam o modo como experimentamos (e, além disso, também *conhecemos*) o mundo e a nós mesmos, e perguntam como tais sentidos são possíveis. O contraste é entre as condições de possibilidade de *verdades* (de um certo tipo) acerca do mundo e as condições de possibilidade dos sentidos, ou, o que significa a mesma coisa, dos modos de interpretação. O primeiro é o empreendimento kantiano e o segundo, o fenomenológico" (MOHANTY, 1985, p. 214). Analisando a fenomenologia husserliana, Tugendhat chegou a uma posição similar. Na fenomenologia, "há uma pluralidade aberta de possibilidades da experiência, e apenas essas, e não a experiência em geral, têm estruturas necessárias" (TUGENDHAT, 1970, p. 181). A meu ver, ambas as posições descrevem bem o horizonte de pensamento da fenomenologia enquanto tal, isto é, não só a fenomenologia husserliana, mas também a fenomenologia hermenêutica formulada por Heidegger.

possíveis do ser-aí. As possibilidades ônticas do ser-aí, em meio às quais o ente se manifesta, têm o seu caráter específico a partir de uma compreensão *prévia* do ser e que, assim, pode ser chamada de a priori. O característico da noção fenomenológica de a priori é, então, que há *uma pluralidade de possibilidades da experiência e que, em meio a essas possibilidades ônticas, evidencia-se uma pluralidade aberta de estruturas ontológicas necessárias*, de tal modo que essas possibilidades não se deixam simplesmente deduzir umas das outras, e tampouco pertencem à estrutura cognitiva do sujeito. O ente se manifesta sempre como algo, ele é descerrado pela compreensão em uma possibilidade de si.¹⁴⁴

Todavia, não se trata aí de uma pluralidade desarticulada, como um conjunto de campos ontológicos independentes que estruturam a experiência. A ideia de um campo ontológico independente implicaria um dogmatismo ontológico, pois a gênese desses campos não seria com isso esclarecida, o que não se justificaria frente ao princípio de evidência fenomenológico. Se o ser do ente fosse um campo de sentido independente, teríamos um realismo ontológico, e a esse realismo seria preciso perguntar *como* podemos nos orientar em nossos comportamentos intencionais a partir de um campo que não tem a princípio nenhuma conexão conosco.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Aqui se dá a relação entre ser e possibilidade, à qual retornaremos: "No projetar da compreensão, o ente é descerrado em sua possibilidade. O caráter de possibilidade corresponde respectivamente ao modo de ser do ente compreendido" (SZ, p. 151).

¹⁴⁵ Recentemente, uma posição próxima a essa foi apresentada pelo assim chamado "Novo realismo", em especial pela teoria dos campos de sentido de Markus Gabriel (2016). A teoria dos campos de sentido tem como proposição fundamental que "existir significa aparecer em um campo de sentido" (p. 224). De fato, caso se considere o campo sentido como o equivalente do modo de ser, a posição de Gabriel parece muito próxima da fenomenologia heideggeriana. Entretanto, as divergências e a fragilidade da posição de Gabriel surgem quando nos perguntamos sobre o estatuto do campo de sentido postulado por ele, isto é, quando questionamos as condições de aparição de algo como algo em um campo de sentido (o que nada mais é que a pergunta fenomenológica fundamental). Em um artigo intitulado *É a viragem um projeto realista?* (2014, p. 87-106), Gabriel expõe sua teoria em uma confrontação com Heidegger, afirmando que *Ser e Tempo* representa ainda uma posição antirrealista, e que a viragem empreendida nos anos de 1930 consistiria em um passo na direção do realismo ontológico, defendido por ele. Realismo ontológico consiste em uma posição que "atesta um sentido de ser ao mundo, mesmo sem um observador (*Zuschauer*)" (p. 92). Por sua vez, o antirrealismo de *Ser e Tempo* consistiria na tese de que "os conceitos ontológicos empregados são estruturados segundo uma dependência do voltar-se [sobre eles, G. B.] (*zuwendungsabhängig strukturiert sind*)" (p. 97). Gabriel continua: "o problema com isso é nós nos envolvermos com condicionais que afirmam que nada (mais precisamente: ninguém) teria existido, se nós não tivéssemos interpretado (*gedeutet*) esta circunstância, ou, ainda, que os objetos não estariam em um nexos (*Zusammenhang*), caso nós não instituíssemos nexos" (p. 97-98). Assim, Gabriel parece interpretar *Ser e Tempo* no sentido de um construtivismo, que reduz o sentido a uma espécie de produção do homem. A meu ver, essa interpretação da ontologia fundamental não somente é insustentável, como ela vai de encontro à intenção mais elementar da fenomenologia, que é a crítica ao psicologismo já empreendida por Husserl. Por esta razão, Heidegger afirma nos *Prolegômenos* que o conceito fenomenológico de a priori possui uma "indiferença específica frente à subjetividade" (GA 20, p. 101). A fórmula heideggeriana de que ser somente se dá na medida em que há compreensão de ser (SZ, p. 212) não significa que a projeção de ser seja algum tipo de produção. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger rejeita a recondução de todo ente a um sujeito ou consciência como um idealismo ingênuo (SZ, p. 208). Ainda assim, é preciso perguntar acerca do estatuto desta "dependência" do sentido com vistas ao ser-aí. Uma tal pergunta precisará levar em conta o sentido que Heidegger atribui à noção de projeto como um deixar-ser (*Seinlassen*), introduzido no §18 de *Ser e Tempo*. Já nesta passagem, Heidegger indica que "deixar 'ser' previamente não significa trazer e produzir algo anteriormente em seu ser, mas sim descobrir já a

Assim, a problemática do a priori ganha uma reformulação essencial na ontologia fundamental, uma vez que essas possibilidades de ser se dão à compreensão, que *ser é ser compreendido*, e que a compreensão é uma estrutura do ser-aí. O que se encontra em jogo não é simplesmente a assunção do a priori a partir de suas determinações tradicionais, enquanto uma instância prévia ao empírico e, por isso, atemporal ou supratemporal, mas sim seu esclarecimento com base na interpretação das estruturas existenciais do ser-aí, *onde* se dá a relação de anterioridade entre ser e ente. A análise do a priori como "condição de possibilidade", da compreensão de ser como "prévia" à experiência do ente, converge para a tarefa da analítica da existência de um esclarecimento do ser do ser-aí com vistas ao sentido de ser em geral. A determinação temporal do a priori, sua anterioridade em face do ente, mostra-se, assim, como enraizada na própria temporalidade do ser-aí. Com isso, retomamos a questão colocada anteriormente como fio condutor de um esclarecimento da questão do ser no espírito da fenomenologia: o ser-aí é o ente que carrega em si as condições de fenomenalização, ele é a origem do sentido, de tal modo que a manifestação do ente em seu ser, naquilo *que* ele é e *como* ele é, em seu caráter a priori, exige a interpretação deste "lugar do transcendental" que é levada a cabo em *Ser e Tempo* e que, como tal, concretiza o anseio da fenomenologia de se dirigir "às coisas mesmas".

2.4 Fenomenalidade e existência

Retomemos, com base no esclarecimento dessas três descobertas da fenomenologia, o nosso problema: em que medida a pergunta sobre o sentido de ser emerge como problema fenomenológico ou, nas palavras de Heidegger, como ela emerge dessa crítica imanente, que não faz dela simplesmente um apêndice da fenomenologia husserliana, mas que se apropria de suas descobertas para transgredi-la como que por uma necessidade inerente? Em que consiste uma tal crítica imanente e como se atesta a imanência de sua crítica? Qual o significado de tal crítica para a investigação fenomenológica como tal? A resposta a essas questões nos levará ao coração de *Ser e Tempo*, mais precisamente à compreensão de que a ontologia fundamental tem em vista esclarecer as condições de fenomenalização, a partir das quais todo ente pode ser manifestar enquanto tal. Na medida em que esta fenomenalização se mostra como enraizada na existência do ser-aí em seu caráter de possibilidade, teremos o fio condutor para os passos seguintes da nossa investigação.

cada vez o 'ente' em sua manualidade e, assim, deixar vir ao encontro o ente em seu ser" (SZ, p. 85). Retomaremos a determinação do deixar-ser e de sua relação com o a priori fenomenológico no quarto capítulo.

Duas coisas se encontram em questão na análise de Heidegger: por um lado, a determinação do campo temático da fenomenologia, ou seja, o esclarecimento da "coisa mesma" a ser explicitada pela pesquisa filosófica; por outro, o modo de tratamento dado a esse campo, isto é, o *como* de sua apreensão pela pesquisa fenomenológica. As três descobertas da fenomenologia (intencionalidade, intuição categorial como ser, sentido de a priori) são mobilizadas de forma a fornecer uma determinação unitária do campo fenomenal. Elas convergem, em sua reunião na noção de campo, para a pergunta sobre aquilo que caracteriza o elemento fenomenológico enquanto tal. Heidegger escreve:

Ora, a intencionalidade não é outra coisa que *o campo fundamental*, no qual estes objetos são encontrados: a totalidade de comportamentos e a totalidade de entes em seu ser. Em ambas as direções, com vistas à *intentio* e ao *intentum*, é perguntado, então, sobre o que é dado previamente, sobre o que é estruturalmente o comportamento ou o ente no que concerne a seu ser; isto é, pergunta-se sobre aquilo que nele já se encontra como consistência estrutural, sobre o que é nele encontrado como aquilo que constitui o seu ser. O campo das coisas da pesquisa fenomenológica é, com isso, *a intencionalidade em seu a priori*, compreendida em ambas as direções da *intentio* e do *intentum* (GA 20, p. 106).

Temos aqui uma determinação formal do campo fenomenal, que fornece como que as coordenadas para uma concreção possível na investigação. Uma rápida passagem por Husserl indicaria como o intencional é explorado segundo os seus tipos específicos, por exemplo, através das distinções entre apresentação, presentificação, visar vazio, percepção de imagem, e, ainda, das diferenças nos nexos de fundação entre natureza e espírito apresentado em *Ideias II*, nas quais o objeto intencional aparece em seus diversos modos de dação ou em sua significação ainda vazia de preenchimento. A intencionalidade é um campo de pesquisa, no sentido de que seus desdobramentos e declinações, a elaboração de suas diferenças específicas, conformam um programa de pesquisa dos modos de constituição concretos daquilo que aparece. Ao mesmo tempo, essa concretização do intencional pressupõe algo assim como um *campo* no qual essa pesquisa se realiza; ela se desempenha por meio de uma descrição da manifestação disso que aparece em meio a esse campo. Na formulação de Heidegger, esse campo abarca nada menos que a totalidade dos comportamentos intencionais em sua unidade com a totalidade dos entes em seu ser. A fenomenologia husserliana é a *descrição* dos diversos tipos de intencionalidade em seu a priori, descrição essa que se dá por meio da reflexão sobre as diferenças específicas daquilo que se manifesta neste campo das origens absolutas. A descrição, isto é, a apreensão direta, não mediada, dos objetos intencionais em sua dação, na reflexão a partir desse campo e

sobre esse campo, é o *modo* de tratamento (o método em um sentido não técnico) da fenomenologia.¹⁴⁶

Heidegger acusa a fenomenologia de duas omissões: ela se omite a respeito do *ser do intencional* (ou do ser do homem) e a respeito do *sentido de ser mesmo* (GA 20, p. 157). Uma omissão, uma *Versäumnis*, consiste não tanto em uma negligência, mas sim em um lapso. Ela é característica daquele que, voltando sua atenção para algo, concentrando-se em uma tarefa específica, descuida-se de outra coisa que transcorre em seu entorno. A omissão não é tanto uma abstenção proposital, e sim o reflexo de um ponto cego, de algo que escapa ao olhar em meio à realização de uma ação. As omissões da fenomenologia são deste tipo: nelas, mostra-se um lapso sobre si mesma. Voltando-se às coisas mesmas, ela se omite de determinar esta coisa fundamental que é o próprio campo que possibilita sua pesquisa. Deixando o campo do intencional em uma indeterminação ou subdeterminação, a própria análise dos modos de constituição concretos do que aparece vem a padecer de certa abstração. A consequência dessa abstração é a concessão implícita da primazia a um modo de ser, de tal forma que os critérios de diferenciação entre o ser do campo e o ser do que aparece neste campo são relegados a um nivelamento ontológico. Assim, ambas as omissões se encontram fundadas em última instância no lapso a respeito do modo de ser deste campo fundamental.

Começemos, então, pela primeira omissão, aquela a respeito do ser do intencional (ou do ser do homem). A pergunta elaborada por Heidegger é aquela sobre o *ser* do campo intencional, isto é, sobre o que constitui o elemento fenomenológico enquanto tal e que possibilita, assim, a realização dos comportamentos intencionais aos quais o ente se manifesta em seu ser. Se a reviravolta decisiva da fenomenologia foi liberar a experiência de sua prisão na subjetividade do sujeito, para iluminá-la em seu "fora" ineludível, restituindo, com isso, a pluralidade do sentido que habita nas coisas em sua manifestação *como* algo, podemos dizer que este questionamento se dirige às condições deste "como", à origem do sentido, que exige, por sua

¹⁴⁶ Heidegger mantém o elemento característico da descrição (a apreensão direta, não mediada, do fenômeno), embora a transformação hermenêutica da fenomenologia o leve a falar em *interpretação* para distinguir a descrição fenomenológica (SZ, p. 37). O caráter interpretativo da descrição consiste no fato de ela *explicitar, articular*, uma compreensão prévia, na qual o ser-aí se orienta a princípio de maneira implícita (retornaremos a esse ponto no tópico 4.6.). Como Schnell (2019, p. 65-68) mostrou, embora o elemento hermenêutico seja formulado de modo mais claro por Heidegger e determine sua crítica à fenomenologia husserliana, ele pode e deve ser considerado em sua significação fenomenológica, uma vez que se trata do movimento que conduz da trivialidade (*Selbstverständlichkeit*) à compreensibilidade. Isso é válido para a fenomenologia, especialmente ao se considerar a importância do termo "compreensão" na filosofia tardia de Husserl em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (HUA VI, p. 193). Em termos heideggerianos, trata-se da elaboração da compreensão pré-ontológica de ser em uma compreensão explícita, o que se dá através da interpretação ontológica. Sob essa perspectiva, a fenomenologia se caracteriza por ser uma filosofia cuja tarefa central é o esclarecimento do sentido, sendo, assim, constitutivamente hermenêutica.

vez, a interpretação do campo fenomenal. Uma tal pergunta significa, por si só, um deslocamento do foco das diversas declinações do intencional para aquilo que caracteriza o intencional *enquanto tal*, isto é, ela tem em vista não somente a relacionalidade de fenômenos intencionais, mas também e principalmente o questionamento de suas condições de fenomenalização. Formulado ainda em outros termos, a questão elaborada por Heidegger impele a fenomenologia da análise do objeto intencional no modo (*im Wie*) de seu manifestar para a análise do *modo da manifestação mesmo*.¹⁴⁷ O que a ontologia fundamental de *Ser e Tempo* tem em vista é que a análise deste modo do manifestar mesmo, das condições de fenomenalização, se encontra enraizado nas estruturas existenciais do ser-aí. É somente porque o ser-aí descerra o campo de jogo do aí, nele existindo, que seus comportamentos, aos quais os entes se manifestam em seu ser, são possíveis. A questão sobre o ser do intencional é positivamente enfrentada por meio de uma analítica da existência, pois é no acontecimento do existir que se dão as condições de fenomenalização, a partir das quais se fundam os comportamentos intencionais em geral. Vejamos como isso se dá.

Em Husserl, o ser do intencional é caracterizado como consciência e, como vimos, a consciência enquanto campo fenomenal é determinada como imanente, absoluta, *nulla "re" indiget ad existendum* e pura. Enquanto região originária, a consciência transcendental é o lugar do aparecer das coisas, e tais determinações fornecem uma distinção ontológica em face de todo outro ente (o ente transcendente, a realidade), que se manifesta nessa região. A consciência fenomenológica é um fluxo de vivências, cuja estrutura relacional abarca em si – após a conversão do olhar fenomenológico por meio das reduções – a constituição do ente transcendente na própria região fenomenológica. A fenomenologia husserliana vive dessa distinção entre consciência e realidade efetiva, entre essas duas esferas ontológicas que configuram "a mais radical de todas as distinções de ser" (HUA III/1, p. 159), e que dirige as quatro determinações do campo temático da fenomenologia. Com isso, seria inadequado dizer simplesmente que não há na fenomenologia até então uma determinação de seu campo

¹⁴⁷ Tomamos esse formulação do texto de Klaus Held (1989, p. 118) *Heidegger e o princípio da fenomenologia*. Nessa mesma passagem, Held interpreta essa análise do "modo do manifestar mesmo" como o esclarecimento do mundo como dimensão de manifestação, tomando para isso a tese de Eugen Fink, segundo a qual o problema fundamental da fenomenologia é o da "origem do mundo" (*Ursprung der Welt*). Conquanto concordemos com a tese, as dúvidas surgem precisamente ao determinar o caráter dessa dimensão da manifestação. Em Heidegger, seu enraizamento na existência do ser-aí leva a que não se fale somente de mundo, mas de ser-no-mundo, como ainda teremos a oportunidade de indicar com maior precisão. A compreensão de mundo é co-originária com a compreensão do si-mesmo, a significância do mundo é articulada por uma possibilidade do ser-aí. Essa copertença entre mundo e si-mesmo, entre significância e em-virtude-de, introduz uma série de elementos que tornam insuficiente a mera afirmação sobre a "origem do mundo" como questão fundamental da fenomenologia. Nossa tentativa de esclarecer a estrutura da fenomenalidade tem em vista justamente responder a esse problema.

temático. Essas determinações fornecem justamente uma interpretação desse campo, mas o problema que orienta a pergunta sobre o ser do intencional é se elas são coerentes com o próprio campo em sua singularização, isto é, se elas provêm do solo de sua experiência, ou se lhe são atribuídas de modo ilegítimo. A irrupção da fenomenologia e suas três descobertas fundamentais mostraram o caminho para uma ontologia fenomenológica, ou seja, para uma interpretação das estruturas da experiência em seu caráter a priori, mas isso impõe à pesquisa um compromisso com a base ôntica da experiência, a partir da qual essas mesmas estruturas são hauridas. A relação entre ser e ente implica para a investigação filosófica justamente essa exigência de enraizar sua explicação ontológica no solo ôntico dos comportamentos intencionais. Na medida em que essa base ôntica é ignorada, as categorias que conformam a interpretação ontológica se tornam esquemas abstratos de explicação; mais ainda: caso sejam simplesmente assumidas, explícita ou implicitamente, de uma determinada tradição, essas categorias tendem antes a *ocultar* o acesso e a interpretação da base fenomenal que constitui o ponto de partida da filosofia. Esse é precisamente o problema verificado na concreção histórica da fenomenologia: ela restringe de antemão a base fenomenal, na medida em que a determina com vistas a um esquema interpretativo impróprio, pois se encontra orientada por uma *restrição* da questão do ser. A crítica imanente da fenomenologia precisará se contrapor a essa restrição ilegítima, ao mesmo tempo em que restitui às *possibilidades ônticas do campo fenomenal* seu lugar de direito, formulando a partir dele sua explicação conceitual. O que pretendemos mostrar é que todo *Ser e Tempo* nada mais será que uma interpretação ontológica dessas possibilidades ônticas nas quais já sempre nos movimentamos, e que busca explicitar suas estruturas em uma analítica, mostrando ao mesmo tempo como a tradição passa ao largo do fenômeno em questão (o ser-aí) por operar com categorias que não lhe são próprias. Heidegger ensaia essa crítica já nos *Prolegômenos*, recorrendo ainda ao vocabulário de Husserl e aos critérios estabelecidos por ele para a elaboração ideativa das estruturas fenomenológicas:

A intencionalidade foi determinada como a estrutura das vivências e, de fato, segundo os momentos fundamentais da sua constituição, *intentio – intentum*. A elaboração desse a priori significa a liberação das estruturas que constituem de antemão os comportamentos singulares e seus nexos possíveis, isto é, daquilo que já reside em cada perceber ou percebido, abstraindo-se do modo como a percepção enquanto percepção se singulariza de modo concreto justamente neste homem, desta proveniência e deste tipo. Essa visada do a priori é designada como *ideação*. Ideação é um ato da intuição categorial, isto é, um ato fundado, fundado em uma presentificação de uma singularização concreta. Um destacamento fundamental do campo a priori da intencionalidade precisa, portanto, fornecer uma clarificação: em primeiro lugar, sobre o solo exemplar, o campo da singularização concreta das vivências, a partir do qual suas estruturas da intencionalidade devem ser destacadas pela ideação; em segundo, sobre o modo desse destacamento das estruturas

intencionais a partir desse campo prévio; em terceiro, sobre o caráter e o modo de ser dessa região destacada enquanto tal (GA 20, p. 130).

Reconhece-se nas três etapas dessa clarificação o arquétipo do percurso da fenomenologia hermenêutica que guia *Ser e Tempo*: "A interpretação ontológica projeta o ente dado previamente ao ser que lhe é próprio, para trazê-lo, com vistas a sua estrutura, ao conceito" (SZ, p. 312). O ente que se realiza de modo intencional, segundo seus comportamentos intencionais com respeito aos entes, não é outra coisa que solo exemplar, a partir do qual a pergunta acerca do ser do intencional pode ser enfrentada. Na passagem dos *Prolegômenos*, essas três etapas são elaboradas tendo em vista a interpretação específica do campo fenomenal proporcionada pela fenomenologia husserliana. A pergunta sobre o ser do intencional deve ser *positivamente* respondida, isto é, ela precisa elaborar sua explicação *a partir da base fenomenal* (o solo exemplar) que se oferece à experiência, tendo em vista o *modo* como essas estruturas são extraídas da experiência e, por fim, com vistas à determinação conceitual do modo de ser dessa "região". Vimos no último capítulo (tópico 1.4.2.), que Heidegger coloca em suspeição a distinção tradicional entre *essentia* e *existentia*, uma vez que ela é insuficiente para uma caracterização da experiência de ser do "histórico". Essa insuficiência exige uma reformulação das categorias herdadas da tradição, reformulação essa a partir da qual a experiência da vida fática histórica seja conceitualmente elaborada. Agora, essa mesma exigência é situada no contexto da analítica da existência, em face da subdeterminação do campo fenomenal por Husserl. O problema da interpretação husserliana do campo fenomenal é justamente que ela não satisfaz a exigência de se guiar por essa base exemplar, pela *coisa mesma*, pois a fenomenologia transcendental, orientando-se em meio à distinção entre consciência e realidade, não questiona essa própria distinção. Há uma redução da realidade à consciência da realidade, sem que a gênese mesma dessa distinção seja esclarecida. *A fenomenologia husserliana herda uma distinção ontológica que obstrui a interpretação positiva do campo fenomenal*. As determinações do campo fenomenal oferecidas por Husserl são oriundas da contraposição à esfera ontológica da realidade. O esclarecimento proporcionado por elas consiste em uma demarcação da região fenomenológica em face da realidade do real, de tal modo que sua determinação da intencionalidade somente se institui pela via de uma negação (*negatio est determinatio*). Entretanto, se a fenomenologia pretende se legitimar pela evidência da coisa mesma, isso significa que a determinação pela negação não lhe é suficiente.¹⁴⁸ As estruturas

¹⁴⁸ É justamente essa a interpretação de Klaus Held (1989, p. 120), que supõe ter Husserl clarificado o modo de ser da consciência, na medida em que a determina negativamente em face da realidade: "Todavia, não vemos qual determinação positiva do ser do intencional deve ser possível para além das quatro determinações husserlianas adequadamente reconstruídas por Heidegger; pois o ser de uma coisa não se deixa determinar de

ontológicas somente obtêm sua proveniência legítima enquanto são extraídas da própria base fenomenal, o que significa neste caso concreto que o campo fenomenal somente pode ser esclarecido por meio da análise do ente que se realiza de modo intencional.

Podemos dar um passo além no esclarecimento dessa interpretação negativa do campo fenomenal recorrendo à sua quarta determinação, isto é, à consciência como "puro ser" (GA 20, p. 145). De fato, a pureza da consciência toca a própria estrutura do pensamento husserliano. A consciência é pura, na medida em que consiste em uma esfera ontológica livre de todos os "fatos singulares, da facticidade do mundo natural" (HUA III/1, p. 70). Se a orientação natural se caracteriza por uma condição na qual somos um "pedaço" do mundo e nossos processos psíquicos são tomados como eventos mundanos reais que se contrapõem à realidade do "mundo exterior", a redução fenomenológica reconduz este mundo à sua aparição para a consciência, mostrando que seu ser somente é enquanto correlato que se constitui na imanência da esfera fenomenológica. Esta esfera é pura, porque não guarda em si nada da factualidade do mundo, porque sua contingência factual foi colocada em parênteses, de modo a abrir o mundo como eidos que aparece às vivências da consciência transcendental. Ora, de onde provém sua determinação enquanto "pura"? Do fato de que ela *não participa* da esfera do ser real. A pureza é o índice de sua não determinação pela factualidade. Sendo radicalmente distinta da contingência do real, ela se mostra como esfera *ideal*, que pode ser estudada em seu caráter próprio. Este estudo não se realiza por meio da análise da vivência como fato no mundo, da vivência como consciência de um determinado objeto percebido, e sim da consciência intencional como "pura e como essência apreendida enquanto ideia pura na ideação" (HUA III/1, p. 74). Essa interpretação do campo temático da fenomenologia se orienta pelo próprio caminho da redução fenomenológica, que nada mais é que a suspensão não somente do posicionamento ontológico da realidade, mas também da singularização respectiva, individual, das vivências, para que o campo fenomenal se abra como puro e ideal, para que ele seja estudado a partir da ideação de sua essência. A questão posta por Heidegger é se esse conjunto de determinações – puro, ideal, essência – legitima-se com vistas ao seu solo exemplar, e se o

outro modo, senão ao tomar-se em consideração algo outro (*determinatio est negatio*). Quando Heidegger substitui a consciência absoluta pelo ser-aí em *Ser e Tempo* e delimita o seu modo de ser como existência em face da manualidade e da subsistência, ele não procede *formalmente* de outro modo." Ora, esse tipo de determinação por negação é inteiramente antifenomenológica, uma vez que a estrutura (ontológica) não emerge da evidência obtida na base exemplar (ôntica). Heidegger exige esse tipo de investigação ontológica positiva sob o título de uma lógica produtiva (SZ, p. 10), já exposta na carta programática de 1922 a Jaspers (BIEMEL; SANER, 1990, p. 26-27). Justamente por isso, ele critica a reelaboração da conceitualidade da tradição empreendida por Hegel, afirmando que "toda dialética vive sempre, de fato, naquilo que ela traz, da mesa dos outros" (GA 63, p. 45). Sem a elaboração positiva de uma conceitualidade que emerge da própria base fenomenal – e não da referência negativa a uma outra instância – a questão do ser não daria um passo sequer adiante.

caminho metódico adotado pela fenomenologia (redução, descrição, ideação) possibilita adequadamente o acesso a este solo e à sua respectiva elaboração conceitual. A resposta é negativa, uma vez que a contraposição entre o puro e o factual, entre o ideal e o real, não provém da interpretação do ente intencional, mas lhe é imposta segundo uma determinação abstrata da estrutura intencional. Embora a descoberta da intuição categorial nas *Investigações lógicas* tenha ensinado que toda estrutura somente é haurida de uma base exemplar, que a intuição categorial é um ato fundado, a tentativa de determinação do campo intencional por Husserl *passa ao largo, omite-se* justamente a respeito deste solo na elaboração de sua interpretação:

Não é a consciência, na medida em que ela é *hic et nunc* real, em que é minha, mas sim em sua pureza segundo o seu teor essencial. Não é a singularização individual de uma relação intencional concreta que é discutida, mas sim a estrutura intencional em geral; não a concreção de vivências, mas sua estrutura de essência, não o ser-vivência real, mas o ser-essência ideal da consciência mesma, o a priori das vivências no sentido da universalidade genérica, que determina a cada vez uma classe de vivências ou um nexos estrutural de vivências. (...) Nesse caráter de ser, consciência como consciência pura, mostra-se do modo mais claro que não se trata do caráter de ser do intencional, mas sim da determinação de ser da intencionalidade, que não se trata da determinação de ser do ente que tem a estrutura intencionalidade, mas sim de uma determinação de ser da estrutura mesma como em si destacada (GA 20, p. 146).

Essa passagem concentra tanto a crítica à determinação do ser do intencional pela fenomenologia transcendental, quanto as exigências que a imanência dessa crítica traz à interpretação ontológica. A contraposição entre modos de ser previamente assumidos – ser como consciência e ser como realidade ou "mundo" – não satisfaz a exigência de ir às coisas mesmas, isto é, de uma interpretação ontológica que elabore o ser *do* ente, que esclareça suas estruturas a partir do campo prévio da experiência intencional *desse* ente. Se a intencionalidade é abstraída de seu contexto concreto de realização, da singularização individual do ente que se comporta intencionalmente, o resultado é o desenraizamento das determinações ontológicas que caracterizam o intencional. A consciência tomada como ser puro, ideal, nada mais é que a desconsideração da base fenomenal, ôntica, existenciária, que fornece a única legitimação possível para a elaboração do ser do intencional. Esse desenraizamento do ser não é sem consequências para a fenomenologia, ele não é uma mera diferença terminológica entre uma concretização do campo temático como consciência e outra como ser-aí. Toda a analítica do campo fenomenal é condenada a uma abstração dogmático-constructiva que, encobrendo a visualização do modo primário como a existência se realiza, impede a explicitação de suas estruturas fundamentais. Por um lado, consciência e ser-aí designam na fenomenologia o lugar de manifestação, a instância em meio à qual todo mostrar-se é possível. Por outro, o modo como esse lugar é interpretado reverbera sobre o próprio caráter da manifestação. Voltamos aqui à

carta dirigida a Husserl com as "dificuldades de conteúdo" expostas na elaboração do artigo para a enciclopédia Britânica. Há certamente uma diferença entre o ser do "mundo", do ente intramundano, e o ser do ente intencional, o ser-aí humano – que não é simplesmente uma região entre outras, mas o próprio lugar da manifestação possível. Porém, com essa distinção não se chega ainda ao esclarecimento da constituição ontológica do ser-aí existente – "com isso não é dito que o que distingue o lugar do transcendental não seja em geral um ente – mas surge justamente o *problema*: qual é o modo de ser do ente, no qual 'mundo' se constitui? Esse é o problema central de 'Ser e Tempo' – isto é, uma ontologia fundamental do ser-aí" (GA 14, p. 131).

Ora, mas qual é, então, o sentido *positivo* da pergunta sobre o ser do intencional? O que Heidegger tem em vista ao apontar essa omissão da fenomenologia? Como é afirmado na carta, o que se encontra em jogo é trazer à luz a estrutura ontológica deste ente, o ser-aí humano, no qual "mundo" (o ente intramundano) se constitui. A interpretação dessa estrutura é de importância fundamental, uma vez que o ser deste ente nada mais é que a "esfera" das origens absolutas, no sentido de que ele fornece o fio condutor para o esclarecimento da gênese da manifestação dos entes como algo. A fenomenologia reconduz os entes ao modo de sua manifestação em meio ao campo intencional. Fenomenologicamente, a questão diretriz não é, a rigor, o que as coisas são – sua efetividade transcendente –, mas o modo como elas se constituem em seu manifestar-se. Essa manifestação não é "anônima", mas ela pressupõe que haja um campo intencional em meio ao qual essa manifestação se dá. A constatação de que a fenomenologia se encontra até então submetida a uma ideia tradicional de filosofia, relegando o campo intencional a uma opacidade ontológica, demonstra que o ser deste campo de manifestação não foi até então esclarecido positivamente em sua estrutura essencial, mas sim que sobre ele foi instituído um conjunto de determinações categoriais que não provém de sua própria base fenomenal. Dito em outros termos: o que caracteriza a tradição filosófica para Heidegger – e, com isso, a fenomenologia que se encontra sob sua tutela – é um certo *encurtamento* da questão do ser, de tal modo que entes de modos de ser distintos passam a ser descritos a partir de uma compreensão de ser hegemônica. A pergunta sobre o ser do intencional pretende romper com o encurtamento provocado por essa hegemonia, fornecendo ao mesmo tempo uma determinação positiva deste campo. Na medida em que o ser do homem não é somente uma região entre outras, uma esfera que se contrapõe a outras esferas, mas sim o lugar de manifestação dos entes, trata-se por meio dessa determinação positiva de esclarecer as condições da *gênese* e da *manifestação*.

A liberação do campo fenomenal de sua opacidade ontológica abre o espaço para uma interpretação que o tome tal como ele se mostra em si mesmo e por si mesmo, isto é, não como puro ser, e sim como existente. Sob a perspectiva de uma compreensão fenomenológica da questão do ser, o conceito de existência é a consumação da tendência ao esclarecimento do campo fenomenal *por ele mesmo*. Assim, em primeiro lugar, essa pergunta carrega em si uma radicalização da máxima fenomenológica de "ir às coisas mesmas". Se a ontologia fundamental pode apelar a tal máxima *contra* a interpretação husserliana do intencional, de ir além dela radicalizando suas próprias exigências, é somente porque ela pretende estabelecer-se como uma analítica da existência que se legitima unicamente pela experiência primária do ser-aí humano, e que, assim, não se deixa guiar por uma conceitualidade previamente dada ou por uma construção dogmática do campo intencional. A construção do fenômeno, isto é, sua determinação por uma "ideia discricionária de ser e efetividade" (SZ, p. 16), é o contraconceito de toda investigação fenomenológica. O princípio de evidência da fenomenologia é apropriado com vistas à copertença entre ente e ser, entre experiência existencial e estrutura existencial. *"Ir às coisas mesmas" significa assegurar-se da base fenomenal, ôntica, a partir da qual toda explicitação de estruturas é possível.*

As coisas não se dão, contudo, como se essa base fosse meramente ôntica, como se de início estivéssemos voltados somente para a experiência dos entes em meio aos nossos comportamentos com vistas a eles. Os entes *tem* sentido: eles não são um mero complexo de dados que nos afetam indistintamente, mas nos vêm ao encontro *como* algo, como este amigo com quem me relaciono, como este livro que leio.¹⁴⁹ E eles podem vir ao encontro como algo, porquanto já são sempre compreendidos em seu ser, mesmo que aquele que se comporta, absorvido na dinâmica da própria experiência, jamais se dê conta de algo assim como ser ou compreensão. Assim, estes comportamentos só são possíveis, porque já nos movemos sempre em uma compreensão de ser, que é condição necessária para que o ente possa aparecer enquanto tal. "Nós precisamos compreender efetividade, realidade, vida, existencialidade, consistência, para que nós possamos nos comportar positivamente com respeito ao efetivo, ao real, ao

¹⁴⁹ A expressão "vir ao encontro" traduz aqui o termo "*begegnen*", por meio da qual Heidegger alude à estrutura de sentido que caracteriza inevitavelmente a experiência dos entes. Os entes não vêm ao encontro na indistinção de uma impressão sensível, mas se manifestam em seu ser, *como* algo, de tal modo que a estrutura do algo como algo demarca o conceito fenomenológico de experiência e, no caso de Heidegger, o seu traço especificamente ontológico. Essa estrutura de sentido, por sua vez, depende do ser-aí enquanto o ente que, sendo dotado da compreensão, descerra o seu mundo, *a partir do qual* o ente pode vir ao encontro. A *Begegnung* designa, por assim dizer, a afecção fenomenológica que caracteriza os entes em sua manifestação ao ser-aí. Esta jamais é a mera afecção como impressão sensível pensada pelo empirismo, mas sim a experiência do sentido que, como Heidegger indica já no §12 de *Ser e Tempo* (SZ, p. 55), pressupõe já sempre o descerramento de um mundo.

vivente, ao existente, ao consistente" (GA 24, p. 14). Comportamentos jamais são algo natural ou indiferente, pois são a elaboração expressa de uma compreensão prévia de ser, em meio à qual já sempre nos movimentamos. Essa compreensão prévia do ser do ente é, como Heidegger afirma, pré-ontológica: ela é uma compreensão opaca, tácita, pré-conceitual, ela não é explícita ou necessariamente elaborada na interpretação ontológica visada pela filosofia. Ela é uma relação que possuímos como o ser dos entes e com o nosso próprio ser, mas é ao mesmo tempo uma relação implícita enraizada na estrutura compreensiva do nosso ser. Todavia, é essa mesma estrutura compreensiva que fornece o fio condutor ou a base fenomenal para a filosofia. A filosofia nada mais é que a explicitação de uma relação estrutural que já sempre se deu, ela é a iluminação de um esquecimento que nos acomete, ainda que o esquecido seja aquilo que nos orienta constantemente. Sendo assim, a filosofia precisa se guiar por essa base fenomenal que ela recupera de sua opacidade, e apenas assim ela conquista o caráter necessário – não-constutivo ou discricionário – de sua análise. O lema fenomenológico poderia ser assim formulado: antes os fenômenos, depois os conceitos.

A pergunta sobre o ser do intencional ou sobre o ser do homem corresponde à questão acerca do ser deste ente que *existe* intencionalmente, do ser-aí que não somente se localiza em meio aos demais entes, mas que os compreende em seu ser e que, dotado de uma tal compreensão, *pode* se relacionar e já sempre se relaciona com eles de uma maneira específica. A análise dessa relação compreensiva em suas condições concede uma posição central à existência do ser-aí. É o ser-aí humano que, existindo, encontra-se relacionalmente vinculado aos entes que vêm ao seu encontro. O campo em que tal relação acontece é o campo existencial, o *campo de jogo* em que o ser-aí existente se constitui a cada vez. Sob a perspectiva de uma fenomenologia hermenêutica como analítica do ser-aí, o enraizamento do campo fenomenal na existência leva a uma transformação da fenomenologia enquanto tal. Se uma tal análise exige que nos afastemos de todo esquema ontológico e conceitual prévio e que, com isso, a interpretação se oriente somente por aquilo que se mostra, isso significa que um esquema que situe o ser-aí como substrato e propriedades, como um subsistente que é *algo* e que além disso possui determinadas propriedades, precisa ser rechaçado. É necessário se orientar somente pelo modo como o ser-aí se dá, e isso significa: pelo modo como ele se constitui em suas relações e comportamentos.¹⁵⁰ Uma primeira determinação da existência é fornecida por essa constatação:

¹⁵⁰ As relações que constituem o ser-aí em seu ser não são propriedades. Dizemos que algo é uma propriedade de um ente, na medida em que pode ou não lhe ser atribuído, sendo assim um acidente de sua essência. Uma casa pode ser vermelha, branca ou verde, mas sua cor não define o que uma casa é. Se o ser-aí se constitui por suas maneiras de ser, isso significa que suas relações não são meras propriedades de um substrato que é de modo destacado delas. O ser-aí é um ser para possibilidades, de tal modo que ele sempre é em uma

o ser-aí é seus modos de ser, é radicalmente suas possibilidades, e somente por meio da interpretação desse possível que ele é podemos chegar a uma compreensão do ser de seu campo existencial. Tais modos de ser nada mais são que as direções possíveis de concretização da sua relacionalidade: a lida com os utensílios de seu mundo, a relação com os outros seres-aí, a relação consigo mesmo. O conceito de existência não deve prescrever ao campo fenomenal uma forma específica e sequer precisa fazê-lo, mas tem em vista unicamente sua elaboração a partir dos modos possíveis em que ele já se desempenha a cada vez. Por isso, ao evitar todo tipo de construção dogmática a respeito do ser deste campo, a fenomenologia passa a se orientar pelas possibilidades oferecidas por ele. "O único fundamento da possibilidade para a questão do ser em geral é o ser-aí mesmo enquanto ser-possível, sua descoberta em possibilidades" (GA 20, p. 184-185). Essa descoberta em possibilidades, e apenas ela, fornece a base exemplar para a fenomenologia. A determinação formal do conceito de existência, apresentada na introdução de *Ser e Tempo* e que servirá de fio condutor para toda a analítica do ser-aí, indica justamente essa característica do existir a partir da possibilidade e, portanto, como possibilidade:

O ser-aí se determina enquanto ente a cada vez a partir de uma possibilidade que ele é, isto é, que ele compreende ao mesmo tempo de algum modo em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição da existência do ser-aí. Contudo, nela reside para a interpretação *ontológica* desse ente a diretiva para desenvolver a problemática de seu ser a partir da existencialidade de sua existência (SZ, p. 43).

No próximo capítulo retomaremos o conceito de existência para esclarecer mais detidamente a determinação do ser-aí como poder-ser. Basta neste momento termos em vista como o sentido de existência se relaciona com a pergunta sobre o ser do intencional. Formalmente, o campo intencional consiste na totalidade dos comportamentos e na totalidade dos entes em seu ser. Todavia, essa definição formal não fornece ainda os elementos para que se apreenda o *modo* como esse campo se constitui concretamente. Como vimos acima, a constituição concreta desse campo aponta para os modos de ser do ser-aí, em meio aos quais os entes vêm ao seu encontro. Dando um passo adiante, vemos agora que o campo fenomenal se encontra essencialmente ligado ao modo como o ser-aí se compreende em seu ser, e que justamente essa compreensão constitui sua existência. Para o existente, ser significa desempenhar-se em possibilidades, sem que haja qualquer distância entre tais possibilidades e aquilo que ele é. O ser-aí se confunde com seus modos de ser, na medida em que ele é suas

maneira possível de seu ser, portanto sem que haja uma distinção entre seus comportamentos e o que ele é. Sou o que sou quando me relaciono com os outros, quando lido com os utensílios de meu mundo. Meu ser se mostra como aquilo que é quando me realizo em minhas possibilidades. O ser do ser-aí é, portanto, ser-possível. Esse possível não é, todavia, o possível de um ego isolado, mas se manifesta em um nexos com o mundo do ser-aí.

relações e comportamentos. Sou o que sou enquanto me ocupo dos utensílios de meu mundo; sou o que sou enquanto me relaciono com outros; sou o que sou enquanto me comporto com relação a mim mesmo. Sou essas possibilidades, nas quais eu me determino. Na formulação de Heidegger em *Ser e Tempo*, isso consiste em dizer que, para o ser-aí, é o seu próprio ser que se encontra em jogo (SZ, p. 42). Envolvido em seus comportamentos ônticos, é o seu ser que se encontra em questão. Assim, na relacionalidade desses comportamentos, eu me determino em meu ser, sem que este ser seja algo assim como uma instância interior que de algum modo se transpõe para um espaço exterior, onde ele conquista eventualmente certas características acidentais. Todavia, essas relações e comportamentos se dão em certas condições. Comportar-se com relação a algo jamais é um dado natural, como se uma relação fosse algo indistinto em seu caráter e que pudesse ser generalizável em qualquer situação. A diferença entre culturas, por exemplo, onticamente considerada, mostra que o modo como o ser-aí se comporta com relação aos outros em sua sociabilidade pode se distinguir radicalmente. A variação dos costumes e, mais ainda, das "visões de mundo", é o índice de que, existindo, o ser-aí pode variar seus modos de ser nas mais distintas concreções, e uma ciência como a antropologia se assenta justamente sobre a possibilidade de uma experiência que, partindo do estranhamento do próprio olhar, pode romper com nossa tendência de "ver sempre o Mesmo no Outro"¹⁵¹. A anti-naturalidade dos comportamentos do ser-aí funda-se no fato de que eles já são sempre a

¹⁵¹ Recolho essa formulação do livro de Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais* (2015, p. 21). A preocupação de Viveiros de Castro não é, todavia, apenas voltada para a dimensão ôntica da diferença entre culturas fáticas, mas igualmente ontológica, na medida em que se trata de elaborar um "conceito antropológico de conceito" (p. 24). Com isto, ele tem em vista uma continuidade ontológica entre as teorias e as pragmáticas intelectuais dos coletivos que, até então, viram-se apenas na condição de objeto em face da disciplina da antropologia, abrindo espaço para uma "hipótese perspectivista" (p. 36), na qual os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais disseminados no Ocidente. A elaboração deste conceito antropológico de conceito é estabelecida em uma relação polêmica com a tendência que o autor vê na pergunta filosófica "O que é o próprio do Homem?" de afirmar que o homem "não tem uma essência, ou que sua existência precede sua essência, que o ser do homem é a liberdade e a indeterminação" (p. 26). Esse tipo de resposta que se assenta na indeterminação – e que em certa medida coincide com uma leitura da analítica da existência – teria por consequência a afirmação implícita dos "direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias" (p. 27), isto é, a instituição de um antropocentrismo que nega a alteridade e faz da metafísica ocidental a fonte e a origem de todo tipo de colonialismo. A meu ver, uma leitura mais detida da estrutura ser-no-mundo daria margem precisamente à conclusão inversa, uma conclusão que iria ao encontro da alteridade reclamada por Viveiros de Castro, e que abriria uma discussão necessária entre fenomenologia e antropologia. Infelizmente, não posso levar a cabo neste momento essa discussão. Contudo, é preciso notar que o ser-aí como um ser-possível é caracterizado, como ainda veremos mais detidamente, como um possível "ocasional", um ser-a-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*). Isso significa que a individuação do ser-aí jamais se dá sob a forma genérica, mas primariamente por uma possibilidade de si irredutível à comparação e à transposição. A despeito da eventual grecomania heideggeriana, esta dimensão ocasional do possível parece delinear uma relatividade ôntica que não se confunde com um relativismo ontológico, impedindo que se afirme todo tipo de supremacia eurocêntrica ou equivalente. Sendo assim, nada me parece mais distante do modo de ser da existência que a generalização de uma cultura fática específica sobre outras ou, ainda, algum tipo de transposição de esquemas explicativos que obscureça a alteridade em sua própria manifestação. Não seria possível encontrar justamente aqui um fio condutor para o diálogo entre fenomenologia e perspectivismo antropológico?

expressão elaborada de possibilidades prefiguradas na compreensão, a partir das quais o ser-aí mobiliza sua existência. O campo intencional mostra-se como um campo compreensivo, de tal forma que as possibilidades descerradas na compreensão instituem e circunscrevem o espaço no qual os comportamentos do ser-aí são exercidos.

Como teremos a oportunidade de ver mais à frente, compreensão não é para Heidegger algo assim como o saber explícito de um conteúdo, uma tomada de conhecimento acerca de um estado de coisas, tal como quando dizemos "compreendo o que você me diz" ou "não compreendi a ideia desse livro". O existir não é um *quid* que esteja na posse do ser-aí em razão de um comportamento cognitivo, e, por isso, é preciso afastar a ideia de compreensão como recepção de um conteúdo significativo verbalizado na comunicação ou expresso em um texto. Compreender significa, antes, projetar-se com vistas a uma possibilidade a partir da qual se é. A compreensão é tanto lançar-se em um possível quanto se determinar por ele. Enquanto um tal possível no qual o ser-aí a cada vez se mantém, ela é pré-comportamental, embora acompanhe como condição inerente todas as relações do ser-aí. A projeção em possibilidades que caracteriza a existência fornece o nexa a partir do qual os comportamentos e relações do ser-aí são possíveis. Existindo, o ser-aí é a cada vez *em meio a esse nexa e enquanto ele*, e todas as suas ações são na verdade uma elaboração desse mesmo nexa que distingue a possibilidade que ele é. Em todas as eventuais concreções da existência, esta permanece sendo a determinação por um possível compreendido. Ora, na medida em que o campo intencional se mostra como o campo existencial do ser-aí, fica claro que o ser do intencional possui uma estrutura compreensiva. Antes de todo comportamento intencional e como condição de possibilidade desse, é preciso que o ser-aí já tenha se compreendido em seu ser e conquiste, com isso, o estilo que distingue suas relações e comportamentos. O campo da existência do ser-aí não é meramente um campo neutro, como uma sucessão de vivências presentes em cada momento no fluxo da consciência. As coisas não se dão como se cada um tivesse à sua disposição um leque aberto de possibilidades que podem ser indistintamente escolhidas e, a seguir, analisadas em sua generalidade, de tal modo que uma relação fosse um dado genérico que ocorre igualmente com cada um. Seja no comportamento prático ou no comportamento teórico, seja na sua relação com os outros ou na sua lida com os utensílios de seu mundo, o ser-aí já sempre se compreendeu em sua existência, isto é, ele já sempre se determinou a partir de uma possibilidade que ele é. *O campo existencial é o campo possível ou, melhor dito, o campo do possível em que uma existência se dá.* O campo fenomenal ganha com isso sua concretude: ele não é um campo marcado por uma generalidade eidética, e sim o campo em que cada ser-aí singular se realiza. A pesquisa científica, por exemplo, não é simplesmente um conjunto de atitudes metodológicas

voltadas para a descoberta das propriedades das coisas e das leis que regem suas conexões, mas uma concretização da existência em um modo possível, que possui sua gênese em uma compreensão específica do ser do ser-aí. Os diversos comentários de Heidegger acerca da ciência não devem ser vistos de maneira encurtada como uma mera crítica à razão, crítica essa que advoga em favor de uma "filosofia da existência", e sim como o diagnóstico de uma tendência constante de esquecimento do comportamento científico a respeito de seu enraizamento no campo da existência e, com isso, de suas próprias condições existenciais de exercício.¹⁵² Por outro lado, a análise intencional, restrita em Husserl aos comportamentos cognitivos, perde de vista que algo assim como um comportamento tem sua condição de possibilidade em um campo existencial. E, mesmo que esses comportamentos sejam estendidos à análise do elemento emocional da vida do espírito, como em Scheler¹⁵³, eles somente ganham seu sentido, na medida em que são visualizados *a partir* das possibilidades da existência. A ideia de um campo existencial é, portanto, anterior ou fundante de toda relação intencional específica e, mais ainda, a relacionalidade do comportamento somente é possível como exercício e expressão desse mesmo campo existencial. A pergunta sobre o ser do intencional deságua neste que pode ser considerado o argumento central de *Ser e Tempo: a existência é o campo de gênese em que todo comportamento do ser-aí encontra seu esclarecimento, assim como o do ente que vem ao seu encontro em suas relações*. Sendo assim, a interpretação do lugar do transcendental enraíza-se na compreensão do ser-aí a partir de suas possibilidades. A *noção existencial de possibilidade é a consumação da tendência de uma interpretação do*

¹⁵² É esse o resultado apresentado no §69, b), de *Ser e Tempo* enquanto um "conceito existencial de ciência". A busca pela gênese do comportamento teórico (isto é, da ciência) é, de resto, igualmente comum ao Husserl tardio, o que demonstra, a despeito das diferenças no procedimento de ambos, um gesto comum à fenomenologia, e que consiste na busca pela gênese do sentido dos comportamentos intencionais. Ver aqui a relação de fundação entre o mundo da vida e a ciência moderna em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (HUA VI, §34, p. 126 e ss.).

¹⁵³ O projeto de Max Scheler pode ser compreendido, ao menos em sua obra capital *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, como uma análise fenomenológica do "elemento emocional do espírito", isto é, da "ordre du cœur" entrevista por Blaise Pascal. A despeito da originalidade deste projeto, ele permanece orientado pela análise intencional, pela noção de ato e da pessoa como *instância da performance de atos*, e, com isso, não se dirige ao esclarecimento da fundação do intencional, como é o caso do conceito de existência e ser-no-mundo em Heidegger. Embora essa instância fundadora não invalide a análise intencional, ela tende à transformação desta mesma análise por meio do esclarecimento do campo fenomenal no qual ela se enraíza, isto é, por meio de uma fenomenologia do "aí". A vinculação de Scheler à análise intencional fica clara naquela mesma obra, ainda que ela pretenda estender-se para além das limitações teóricas da fenomenologia husserliana: "É, a saber, toda a nossa vida espiritual – não meramente o conhecimento e pensamento objetivos no sentido do conhecimento do ser – que possui atos e leis de atos 'puros' – independentes segundo sua essência e conteúdo do fato (*Tatsache*) da organização humana. Também o elemento emocional do espírito – o sentir, preferir, amar, odiar, querer – tem um conteúdo originário a priori, o qual ele não acolhe do 'pensamento', e que a ética tem de evidenciar como inteiramente independente da lógica. Há, tal como Blaise Pascal corretamente diz, uma 'ordre du cœur' ou uma 'logique du cœur' a priori" (SCHELER, 2014, p. 90-91).

campo fenomenal tal como ele se mostra em si mesmo e por si mesmo, isto é, segundo o fio condutor do princípio de todos os princípios. A introdução da dimensão compreensiva no campo temático da fenomenologia não somente é o elemento decisivo para que se tenha em vista a peculiaridade da fenomenologia de Heidegger, como também aquilo que nos permite designá-la mais propriamente como uma fenomenologia *hermenêutica*.

Existir é compreender: projetar-se em um possível, sendo a partir dele. Entretanto, a constatação de que a existência descerra um campo de possibilidades a partir do qual o ser-aí exerce seus comportamentos poderia dar a impressão de que esse possível nada mais é do que um conjunto de potencialidades de um sujeito imanente, que se realizam em contraposição ao seu comércio com o mundo que o transcende. Certamente, a consciência intencional husserliana já se apresenta como uma superação do conceito clássico de subjetividade, que pressupõe o estabelecimento de dois reinos cuja comunicação é por si mesma um problema. Consciência, para Husserl, jamais é algo assim como um substrato que, ademais, possui determinadas propriedades, e sim a própria relação intencional em seus diversos modos de constituição no fluxo da consciência: perceber, querer, sentir, representar, e seus respectivos correlatos. Ainda assim, a intencionalidade pura da consciência é compreendida como uma esfera imanente, que *constitui* em si todo o transcendente. Mundo se mostra na consciência husserliana sempre como um correlato que, embora apareça relacionalmente como fenômeno (isto é, como noema reduzido) após a realização das reduções fenomenológicas, permanece algo constituído *para* a imanência do ego. Este ser para... do transcendente, que distingue sua dependência na ordem fenomenal, nada mais é que a determinação fundamental que orienta a correlação intencional de uma consciência que é sempre consciência *de* algo. Mundo é aqui uma unidade de sentido relativa à consciência constituinte, que, por sua vez, é doadora de sentido, sendo assim o campo absoluto da dação de sentido.

Encontramos um indício da mudança estrutural do campo fenomenal que acompanha sua transformação hermenêutica, na medida em que a preposição que guia a analítica existencial não é o "para" ou o "de" próprios a uma correlação, e sim o "em" que estrutura a analítica do ser-aí. Existindo, o ser-aí é ser-no-mundo, ser *em* um mundo. A noção existencial de possibilidade somente elimina a ressonância das distinções essenciais operadas por Husserl enquanto se tem em vista o modo como ela se estrutura a partir deste "em" e, com isso, a maneira pela qual ela se articula com o mundo.¹⁵⁴ Heidegger buscou delimitar o sentido existencial desta

¹⁵⁴ A rigor, o momento da correlação intencional não é rejeitado por Heidegger, e sim incorporado no campo fenomenal descerrado na totalidade da estrutura ser-no-mundo. A correlação intencional, agora não restrita a

preposição em face da espacialidade da coisa, para a qual o "em" designa o pertencimento espacial no interior de um recipiente que a abarca: os livros no armário, o armário no quarto, o quarto na casa, a casa na cidade, e assim por diante. O ser-em que confere a determinação ontológica do ser-aí designa um outro tipo de relação, que Heidegger procura descrever a princípio a partir de sua origem etimológica:

Ser-em tem em vista uma constituição de ser do ser-aí e é um *existencial*. Com isso, porém, não pode ser pensado, então, o ser subsistente de uma coisa corpórea (corpo humano) "em" um ente subsistente. O ser-em não tem em vista de modo algum um 'estar-um-dentro-do-outro' espacial. Ao contrário, o "em" (*in*) não significa originariamente uma designação espacial do tipo citado; "em" provém de *innan-*, morar, habitar, manter-se; "junto a" (*an*) significa: estou acostumado, familiarizado com, eu cuido de algo; ele tem o significado de *colo* no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente, ao qual pertence o ser-em nessa significação, é por nós caracterizado como o ente que eu mesmo sou a cada vez. A expressão "sou" está em conexão com "junto a" (*bei*); por sua vez, "eu sou" significa: eu moro, eu me mantenho junto a... o mundo, como aquilo com que de um modo ou de outro estou familiarizado. Ser como infinitivo de "eu sou", isto é, compreendido como existencial, significa morar junto a..., estar familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existencial formal do ser do ser-aí, que tem a constituição essencial no ser-no-mundo* (SZ, p. 54).

Os termos seguem aqui a experiência, e não o contrário. A etimologia só se legitima como uma via para a clarificação conceitual, na medida em que ela incorpora na história da palavra a experiência da qual se nutre. Enquanto tomamos os entes como coisas subsistentes que se organizam espacialmente no interior do mundo, eles certamente podem aparecer em uma relação espacial de interioridade, exterioridade e contiguidade. Eu mesmo posso me ver em uma relação espacial como um ente contraposto aos demais entes subsistentes no interior do mundo, como um algo posicionado em uma localização espacial, geográfica específica. Entretanto, essa determinação espacial impõe sobre o ser-aí (como no caso das determinações ontológicas do campo intencional como "puro", "imane" etc.) uma relação categorial que não lhe pertence, isto é, que encobre o esclarecimento do campo fenomenal por ele mesmo. Ela é, antes, o resultado de uma abstração do campo existencial que passa ao largo do fenômeno do mundo. Como observamos acima, esse campo é marcado primariamente pelo possível que o ser-aí é, pelo exercício de seus comportamentos em meio à projeção de seu próprio campo existencial, e agora vemos que a condição desta fenomenalização reside igualmente no fato de que tais comportamentos se determinam a partir deste "em", em virtude do qual a existência se mostra como ser-no-mundo. O possível a partir do qual o ser-aí se compreende já é sempre, ao mesmo tempo, o possível de seu mundo, de tal modo que o campo fenomenal jamais desempenharia seu jogo sem o teatro do mundo. Em um vocabulário husserliano, poderíamos

uma variação teórica, assume a forma do ser junto aos entes intramundanos (*Sein bei*) e do ser com os outros seres-aí (*Sein mit*).

dizer que algo assim como mundo não é indiferente para a "esfera" ontológica das origens absolutas, pois o ego é, ele mesmo, um "ego mundano".¹⁵⁵

A relação entre existência e mundo se constitui a partir dessa série de características que designam o modo como o ser do ser-aí é determinado por sua mundaneidade: ser para o ser-aí significa habitar, morar, estar familiarizado com este mundo que é o seu. A familiaridade encontra-se implicada nas próprias noções de habitação e moradia. O mundo, enquanto morada, não é um espaço neutro no interior do qual ocorre uma multiplicidade de ocorrências em sua generalidade, mas é o espaço existencial que concede, no mais das vezes de modo implícito, diretivas e indicações a partir das quais nos movemos em nossos comportamentos mais triviais. Essa relação pode ser visualizada em situações nas quais há uma constituição precária de familiaridade, por exemplo, quando nos encontramos em um lugar que ainda não é plenamente nossa morada. Quando nos mudamos de cidade ou país, nossa relação imediata com o espaço em que passamos a viver é caracterizada por um certo estranhamento. De início, não temos ainda uma ligação com o lugar, falta-nos a habitualidade que surge com o passar do tempo, habitualidade essa que vai muito além da mera repetição de ações específicas, mas que se constitui a partir daquela afeição a recantos específicos, da memória de nosso convívio com os outros em situações marcantes, da descoberta dos meandros de uma cidade, que nos permitem, enfim, dizermos que esta é a nossa cidade, o lugar que habitamos. A tendência inicial é, antes, que tudo soe como uma novidade, e que os comportamentos outrora mais banais se mostrem agora de modo saliente, uma vez que não temos clareza ainda sobre como precisamos nos comportar. Enquanto não conquistamos plenamente familiaridade com um lugar, a sensação constante é a de nos sentirmos deslocados. Por outro lado, esse deslocamento pode ser eventualmente superado, e certo dia nos apercebemos subitamente de uma condição de pertença que já se encontrava presente e que havia alterado inteiramente nossa própria percepção do lugar. O que Heidegger tem em vista com a constituição existencial do "em" emerge de uma base fenomenal deste tipo. Os comportamentos do ser-aí encontram-se enraizados no espaço existencial por ele habitado, o espaço *em* que ele é aquilo que pode ser e a partir do qual emergem as diversas relações que o caracterizam. O ser-em designa a constituição ontológica da relação entre existência e mundo, relação essa que de início é caracterizada por familiaridade.

¹⁵⁵ Heidegger alude precisamente a essa relação entre ego e mundo em uma de suas anotações ao artigo de Husserl para a Enciclopédia Britânica: "Não pertence um mundo em geral à essência do *ego* puro? Cf. o nosso diálogo de Todnauberg (1926) sobre o 'ser-no-mundo' (*Ser e Tempo I*, § 12, § 69) e a distinção essencial do ser-subsistente 'no interior' de um tal mundo" (HUA IX, p. 274). Sobre o debate entre Husserl e Heidegger durante a redação do artigo sobre fenomenologia para a Enciclopédia Britânica, ver o artigo de Crowell (2001a).

Ser, enquanto existir projetando-se em possibilidades, significa morar, habitar, manter-se junto a... O ser-aí, enquanto habitante, habita um possível, que, por sua vez, é um possível de seu mundo, e que ele expressa em seus comportamentos. As possibilidades da existência não são possibilidades ideais, mas elas são desempenhadas pelo existente já sempre em meio ao horizonte de seu mundo, com o qual ele se relaciona no mais das vezes segundo o modo da familiaridade. Por mais que nossos comportamentos possam parecer óbvios e triviais, por mais que nossos modos de relação possam nos parecer inteiramente "naturais", eles pressupõem a conquista dessa familiaridade, sem a qual nenhum deles seria possível. Essa familiaridade ontológica indica, portanto, que a dinâmica de realização dos comportamentos do ser-aí é mais complexa do que uma compreensão estritamente intencional do comportamento poderia pressupor. O intencional – compreendido de modo amplo e não apenas teórico, enquanto os diversos comportamentos nos quais o ser-aí se relaciona com os entes que vêm ao seu encontro – é sempre um intencional contextual, no sentido de que ele se enraíza em um horizonte que lhe concede diretivas e indicações para que ele possa se desempenhar. A familiaridade consiste em uma relação com o mundo enquanto *absorção*, e essa absorção característica da familiaridade implica certa ambiguidade: ela tanto fornece a base segura para que a dinâmica da existência se dê de modo ininterrupto e incessante, quanto ela obscurece o próprio campo do mundo para que a existência possa se exercer sem obstáculos na imersão que a princípio a caracteriza. Mas em que sentido o campo intencional é constituído pelo mundo?

Mundo designa em Heidegger, segundo uma formulação posterior a *Ser e Tempo*, o *horizonte de manifestabilidade do ente enquanto tal na totalidade* (GA 29/30, p. 412).¹⁵⁶ O ser-aí projeta-se em um possível que ele é enquanto existe em meio à totalidade do seu mundo. Podemos nos restringir neste momento às implicações da introdução dessa noção de mundo para a mudança estrutural do campo fenomenal, indicando em que medida a possibilidade fenomenológica precisa ser necessariamente pensada a partir dela. A princípio, o que Heidegger tem em vista com essa noção pode ser esclarecido a partir do conceito existenciário de mundo, que fornece a base ôntica para a elaboração de seu conceito ontológico. Mundo, assim lemos no §14 de *Ser e Tempo*, não designa o todo do ente que subsiste no interior do mundo. Não se trata, portanto, de um conceito de totalidade como soma dos entes, como se o que estivesse em jogo fosse a totalidade de coisas disponíveis no universo, uma totalidade que, por inabarcável,

¹⁵⁶ "Horizonte de manifestabilidade" corresponde ao termo *Offenbarkeit*, que poderia ser traduzido de modo mais ou menos inócuo por "abertura". Sigo aqui a tradução de Marco Casanova (2017, p. 47), por dois motivos: em primeiro lugar, o termo "manifestação" recupera a dimensão fenomenológica do mundo que nos importa sublinhar neste trabalho. Em segundo, porque o termo horizonte contribui para o esclarecimento do estatuto do mundo na fenomenologia hermenêutica.

jamais poderia ser efetivamente experimentada por nós. Antes, mundo é compreendido neste sentido ôntico como o contexto "'em que' (*worin*) 'vive' um ser-aí fático como este", havendo, então, diversas possibilidades, tais como "o mundo 'público' do nós (*Wir-Welt*) ou o mundo circundante 'próprio' e mais próximo (doméstico)" (SZ, p. 65). De fato, fazemos constantemente uso deste conceito existencial ou pré-filosófico de mundo para designar a circunscrição de uma concreção específica da existência. Falamos em "mundo grego", em "mundo do trabalho", em "mundo infantil", tendo em vista com isso não simplesmente os indivíduos isolados ou uma reunião de coisas dispersas que pertencem a estes mundos, mas um certo nexos ou contexto que atravessa a experiência específica daquele que vive neste mundo, e que determina igualmente o modo como as coisas se conformam para a sua experiência. Quando vemos um objeto antigo, um vaso grego em um museu, por exemplo, esse vaso não aparece como o ente utensiliar que poderia ser disposto em nossa casa para um uso cotidiano específico, mas sim como o vaso proveniente de um mundo que não se encontra mais aí e que, contudo, carrega em si algo deste mundo de outrora, sendo justamente por isso objeto de nosso interesse. O vaso não é proveniente do mundo grego porque foi simplesmente fabricado em Atenas ou em Esparta, mas porque é uma expressão deste mundo, porque seu estilo, sua forma e as figuras nele desenhadas remetem como um todo ao mundo a partir do qual ele provém. Ao observarmos o vaso, queremos nos aproximar deste mundo e, com isso, também daqueles que pertenciam a ele, que viviam em seu elemento e que exerciam suas possibilidades em meio a este horizonte. Os gregos viviam em seu mundo, e o vaso grego remete ao conjunto de rituais religiosos, de práticas cotidianas, aos seus mitos e à sua arte – enfim, aos diversos comportamentos nos quais a existência do homem grego se desempenhou. Isso indica que, já com este conceito pré-filosófico de mundo, não enunciamos coisas e homens em sua subsistência isolada, mas sim que o essencial do conceito de mundo é uma certa relação do ser-aí humano com as coisas e, ao mesmo tempo, delas com o ser-aí. Dessa forma, em seu sentido ôntico, "viver" em um mundo não significa estabelecer-se em um espaço previamente dado e homogêneo onde ocorrem determinadas vivências, mas sim um *modo* da existência do ser-aí, ou, mais precisamente, o fato de que o ser-aí, em seus comportamentos com vistas aos entes e a si mesmo, já sempre se determina a partir desta totalidade que é o seu mundo. Entretanto, o interesse de Heidegger não reside na análise das concreções fáticas deste ou daquele mundo específico, na mera constatação de que falamos em mundo grego ou mundo do trabalho para designar uma determinada concreção da existência, e sim no que, a partir dessa base fenomenal, caracteriza

a mundaneidade do mundo em geral, isto é, na estrutura ontológica que se encontra à base dessa relação da existência com o seu mundo.¹⁵⁷

A expressão "horizonte de manifestabilidade do ente na totalidade" tem em vista justamente essa relação. Heidegger caracteriza o mundo em *Ser e Tempo* como um existencial do ser-aí (SZ, p. 64). Essa determinação é central para a analítica da existência, pois ela situa o estatuto do mundo em uma relação específica com a existência do ser-aí, isto é, com o seu caráter de possibilidade constantemente articulado em seus modos de ser. De fato, isso leva à dificuldade de enquadrar o mundo em uma designação específica, pois o que se encontra em questão é justamente mostrar a insuficiência de tais designações: mundo não é nem algo objetivo, caso se tenha em vista com isso um âmbito real e independente do ser-aí, nem algo subjetivo, se pensarmos o subjetivo como pertencendo à esfera interior do sujeito. Antes, a ligação entre ser-aí e mundo é precisamente o que leva ao questionamento da legitimidade da relação clássica entre sujeito e objeto como a estrutura primária de nossa experiência. Mundo é *relativo* ao modo como o ser-aí existe, mas essa relação indica que o ser-aí se encontra sempre exposto a uma totalidade a partir da qual ele desempenha sua existência, realizando os comportamentos em meios aos quais os entes em geral se manifestam. Mundo é o horizonte de manifestabilidade dos entes, que é articulado a cada vez pela existência do ser-aí em possibilidades. Ao se determinar previamente o mundo como horizonte de manifestabilidade,

¹⁵⁷ Neste ponto, é preciso sublinhar como a estrutura ser-no-mundo é debitária de um fenômeno primeiramente visto por Dilthey, a saber, a copertença entre si-mesmo e mundo. Em uma conferência de 1925, Heidegger afirma sobre Dilthey: "A determinação fundamental do nexa da alma é o si-mesmo (*Selbst*), a mesmidade (*Selbigkeit*) da pessoa, do eu. Este é condicionado pelo mundo exterior. Ele atua sobre o si-mesmo e, inversamente, o si-mesmo sobre ele. Há um determinado nexa de atuação entre si-mesmo e mundo exterior. (...) Todo este nexa, a saber, si-mesmo e mundo, é em cada momento aí. Contudo, este ser-aí não significa necessariamente que a vida saiba acerca dessa estrutura fundamental. (...) Essa estrutura é algo que é vivido pela vida mesma, vivência, isto é, experiência de si da própria vida anímica, isto é, nada mais que a experiência de si do homem, na medida em que ele é determinado por um mundo" (GA 80.1, p. 128-129). Em uma obra de maturidade de Dilthey, tal como *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, essa conexão entre si-mesmo e mundo fica clara: "Uma riqueza vital infinita desdobra-se na existência singular das pessoas por força de suas ligações com o seu meio, com os outros homens e com as coisas. Todavia, cada indivíduo é ao mesmo tempo um ponto de cruzamento de conexões que atravessam os indivíduos, que subsistem neles, mas que se estendem para além de suas vidas e que possuem, por meio do conteúdo, do valor e da finalidade que neles se realiza, uma existência autônoma e um desenvolvimento próprio. Assim, eles são sujeitos de um tipo ideal. Apresenta-se com esses indivíduos um saber qualquer sobre a realidade; desenvolvem-se neles pontos de vista da apreciação; fins são realizados neles; no contexto do mundo espiritual, eles possuem e garantem um significado" (DILTHEY, 2010, p. 94). Sendo assim, o esclarecimento do conceito de possibilidade existencial precisa levar em conta que o fenômeno em questão para Heidegger é "o ser histórico do ser-aí humano" (GA 80.1, p. 135), que se apresenta como o modo primário de articulação do campo fenomenal. No que diz respeito a Dilthey, Heidegger afirma constantemente que sua preocupação com o fenômeno da vida permanece a meio caminho, pelo fato de ele (assim como Husserl e Scheler) não colocar a pergunta: qual é o sentido de ser do nosso próprio ser-aí? (GA 80.1, p. 135) Dilthey visualiza a base fenomenal corretamente, mas não chega à sua interpretação ontológica. Essa interpretação, por sua vez, somente é possível através da fenomenologia: "Precisamos retomar a sua questão [de Dilthey, G. B.], e fazê-lo sobre o solo de uma pesquisa que nos deixe à mão meios para isso, que seja adequada para, frente à posição de Dilthey, levar-nos adiante – a *fenomenologia*" (GA 80.1, p. 130).

fica claro que mundo jamais se confunde com um objeto, com um ente, ou mesmo com a totalidade de entes: se passo a elencar os entes que vêm ao meu encontro, os livros ao meu redor, a luminária, as árvores lá fora e aqueles que passam pela rua, não encontro aí nada assim como mundo. O conceito husserliano de intencionalidade já deixa claro que o ponto de partida da fenomenologia é a recondução das coisas ao modo de sua manifestação, e Heidegger, por sua vez, observa que esse manifestar-se é sempre a manifestação dos entes em seu ser, que vêm ao encontro na relacionalidade dos comportamentos do ser-aí. A descoberta da intencionalidade como transcendência ôntica indica o fato de o ser-aí já se encontrar sempre junto aos (*bei*) entes ou, ainda, de o ser-aí humano já ser sempre "fora" e não possuir, portanto, um acesso às coisas mediado por representações mentais. Entretanto, esse esclarecimento fenomenológico da experiência exige precisamente a pergunta sobre as condições dessa exposição ao ente. Trata-se, então, de não permanecer simplesmente na análise *intencional* da manifestação, mas sim de perguntar sobre as condições de manifestação, sobre o que distingue a manifestação *enquanto tal*. Apenas a partir daí a questão do mundo como horizonte de manifestabilidade ganha seu sentido, assim como a afirmação de que mundo jamais se confunde com um ente específico.

Já nas primeiras preleções de Freiburg, como vimos (tópico 2.5.), mundo não é caracterizado como um objeto contraposto, como o polo de uma correlação intencional, mas é determinado como o nexos de significância articulado pela vida fática em cada uma de suas direções específicas. Enquanto me relaciono com os utensílios de meu mundo circundante, com os outros em meu mundo compartilhado e comigo mesmo no mundo do si-mesmo, já me encontro sempre imerso na significância do meu mundo. Essa tripartição em mundos do cuidado indicava então que o fenômeno do mundo como nexos de significância correspondia ao *modo como* o ente vêm ao encontro, caracterizando uma das dimensões de sentido da intencionalidade primária, a-teórica, que distingue a vida fática. A experiência da cátedra universitária, analisada por Heidegger em sua primeira preleção, mostrou que esta não nos aparece de início como coisa material dotada de qualidades ou como a coisidade de uma ontologia formal, mas que sua significância é primariamente mundana. A cátedra se mostra como aquilo que ela é a partir do "contexto universitário", que remete a uma série de outros entes (às carteiras dispostas à sua frente para que os alunos possam assistir à aula, ao quadro negro posicionado atrás dela para que o professor possa anotar suas explicações) em sua estrutura referencial e, enfim, segundo sua mobilização com vistas a uma possibilidade específica da vida, que articula o contexto da universidade – a situação da vida em virtude do saber, do ensino, da filosofia. Isso justifica que se fale em "mundos do cuidado", na medida em que cada um dos comportamentos da vida fática se encontra imediatamente articulado com o

nexo específico de seu mundo, e que, correspondentemente, a pergunta sobre as condições de manifestação somente possa ser elucidada a partir de sua determinação pelo mundo que é vivido pelo cuidado.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger abre mão dessa tripartição da experiência intencional em mundos do cuidado com vistas a uma determinação unitária do mundo¹⁵⁸, embora o argumento central permaneça: os comportamentos do ser-aí com vistas aos entes somente podem ser esclarecidos, caso sejam considerados a partir do contexto do mundo que eles expressam a cada vez. Se mantivermos em vista que a crítica imanente da fenomenologia se orienta pela indeterminação do ser do homem (ou do ser do intencional) e, com isso, pela omissão acerca da determinação do campo fenomenal, as coisas ficam então mais claras. O fio condutor para o esclarecimento fenomenológico deste campo é a existência do ser-aí, segundo sua projeção nas possibilidades a partir das quais ele é – as distintas concreções possíveis de sua existência. Entretanto, uma consideração mais detida das possibilidades da existência mostra que elas não são as potencialidades da imanência de um sujeito, mas que esse possível em que a existência se desempenha em seus diversos comportamentos se dá a partir do mundo como horizonte de compreensão do ser-aí. A ideia de um campo fenomenal só é plenamente compreendida enquanto este campo é igualmente determinado como mundo, como mundo compreendido pelo ser-aí em sua existência. O ser-aí é *em* um mundo, na medida em que ele é em *seu* mundo. O campo do possível em que a existência se realiza já é sempre o campo do mundo compreendido pelo ser-aí. A relação entre mundo e existência circunscreve e determina o campo de manifestação possível para que algo se mostre como algo. O termo utilizado por Heidegger para designar este campo fenomenal de manifestação constituído pela relação entre mundo e existência é precisamente o termo "aí".¹⁵⁹ Ser-aí não significa outra coisa que *ser o seu aí*, ser

¹⁵⁸ A tripartição em mundos do cuidado não fornece os elementos suficientes para a determinação do mundo como existencial do ser-aí, pois dá a entender que a estrutura do mundo se encontra dispersamente enraizada nos distintos âmbitos da experiência intencional (mundo circundante, mundo compartilhado e mundo do si-mesmo), e não na própria constituição ontológica do ser-aí. Essa autocrítica é apresentada por Heidegger na preleção *Prolegômenos para a história do conceito de tempo* (GA 20, p. 333).

¹⁵⁹ Marco Casanova (2017, p. 47) determina essa relação em seu *Mundo e historicidade* como uma correlação intencional entre mundo e existir: "Esse fora é um correlato estrutural do existir e a ele Heidegger dá o nome de mundo". A seguir, essa correlação é indicada como uma "intencionalidade de base" (p. 91). Concordo com a notável descrição feita neste capítulo da obra sobre a relação entre mundo e existência, embora, a meu ver, seja necessário sublinhar a distinção entre uma intencionalidade em sentido estrito, localizada por Heidegger nos comportamentos do ser-aí com vistas ao ente (suas possibilidades ônticas), e a relação entre mundo e existência que a *possibilita* o intencional, na medida em que descerra o campo de manifestação em meio ao qual se dá toda relação. É somente por meio deste campo (o "aí") que Heidegger pode superar a indeterminação fenomenológica do ser do intencional que caracteriza a fenomenologia até então e constatar o encurtamento da questão do ser que acomete a tradição filosófica; por isso, é necessário distinguir entre o campo fenomenal e a correlação intencional em sentido estrito. No vocabulário heideggeriano, essa distinção corresponde precisamente àquela entre ser-junto-a (*Sein bei*) e ser-em (*In-Sein*) apresentada já no §12, isto é,

o lugar de manifestação dos entes, onde eles emergem em seu ser e ganham a palavra a partir da articulação do mundo pelas possibilidades da existência – ou ainda, como na formulação da carta a Husserl, o ser-aí é o lugar do transcendental. Se a ontologia fundamental tem como uma de suas questões centrais aquela sobre o ser do homem, fornecendo para tal uma analítica de suas estruturas ontológicas, supor com base nisso que se trate de uma pergunta acerca do homem *enquanto homem* seria uma incompreensão fundamental daquilo que ela busca trazer à luz. O homem, tomado enquanto homem, é somente um "pedaço do mundo" que se contrapõe a toda a multiplicidade de entes à sua volta; e toda filosofia que parte dessa contraposição sem questioná-la – mais tarde designada por Heidegger enquanto a tríade antropologismo, humanismo, existencialismo (GA 27, p. 373-374) – já sempre fez do homem uma região entre outras no todo do ente a ser investigado, instituindo, com isso, uma partilha do ser que não esclarece as condições fenomenais de sua gênese. O homem, tomado enquanto ser-aí, é o lugar de manifestação dos entes, não porque ele os produza ao modo de um idealismo subjetivo, mas porque, existindo compreensivamente em seu mundo, ele encerra em si as condições de fenomenalização para que algo se mostre como algo. A ontologia fundamental somente supera as limitações do pensamento antropológico, na medida em que é tomada como uma radicalização do problema fenomenológico da manifestação, expondo as estruturas constitutivas do aí como condições fundamentais do exercício de todo comportamento intencional e, correlativamente, do vir ao encontro de todo ente em seu ser.

Sendo assim, a crítica imanente apresentada por Heidegger à indeterminação do ser do intencional ou do ser do homem na fenomenologia converge para uma analítica da existência que exponha as estruturas existenciais do campo fenomenal, agora mais precisamente determinado como o aí constituído pela relação entre mundo e existência. Este campo fenomenal não é ele mesmo um ente, embora se encontre enraizado em um ente específico que, por isso, é o fundamento ôntico de toda ontologia. O campo diz respeito, antes, às condições de fenomenalização, porquanto toda manifestação do ente como algo se dá a partir de sua estrutura. Temos, assim, uma dupla determinação do ser-aí: ele é tanto, segundo uma determinação exclusivamente ôntica, o ente que "somos nós mesmos a cada vez" (SZ, p. 41), quanto, no nível ontológico, "o seu descerramento" (SZ, p. 133). A partir disso, o problema fenomenológico da manifestação, situado em Husserl na correlação intencional, ganha aqui uma nova dimensão que *funda* esta correlação, dimensão essa que guiará as sucessivas determinações do ser-aí como ser-no-mundo em *Ser e Tempo*.

entre a relação intencional (não restrita ao comportamento teórico) e a conexão entre mundo e existência, a princípio modulada como a familiaridade com o mundo.

2.5 Fenomenalidade, gênese e história

A omissão a respeito do ser do intencional ou do ser do homem não é a única a acometer a fenomenologia, mas ela revela a partir de si uma omissão ainda mais originária: aquela acerca do sentido de ser (GA 20, p. 185). A omissão a respeito do sentido de ser diz respeito não simplesmente ao ser do intencional, mas à diferença estabelecida entre o intencional e aquilo que se lhe manifesta; portanto, entre a consciência absoluta, constituinte, imanente, e a realidade relativa, constituída, transcendente. Em *Ideias I*, como o próprio Heidegger nota, essa diferença entre consciência e realidade é apresentada por Husserl como "a mais radical de todas as diferenças de ser" (HUA III/1, p. 159), e nela "se abre um verdadeiro abismo do sentido" (HUA III/1, p. 105). De fato, o que se encontra em jogo neste abismo do sentido é o problema da diferença nos modos de dação (as *Gegebenheitsweisen*) e, com isso, na própria partilha do ser em regiões distintas. A indeterminação do campo intencional – a ausência de uma pergunta explícita sobre o ser *deste* ente que existe intencionalmente – reflete-se sobre o estabelecimento de sua diferença frente ao ente que ele não é, de tal modo que o critério assumido para as diferenciações do ser em geral permanece inquestionado. A redução fenomenológica, com vimos, institui uma série de distinções essenciais, de modo a delimitar o campo fenomenal em sua pureza e, assim, circunscrever o espaço da investigação fenomenológica. Entretanto, o fato de ela se deixar guiar inadvertidamente por uma ideia de filosofia proveniente da tradição leva-a a assumir tais distinções sem questioná-las. Dessa forma, como Heidegger alude nos *Prolegômenos*, a omissão acerca do sentido de ser diz respeito ao fundamento dessas distinções:

Na conquista dessa diferença fundamental de ser [ser como consciência e ser como realidade, G.B.] jamais se pergunta sobre o modo de ser (*Seinsart*) da diferença mesma, não [se pergunta] sobre o modo de ser da consciência e principalmente sobre aquilo que dirige toda a diferenciação da diferença de ser em geral – sobre o sentido de ser. A partir disso fica claro que a *questão do ser não é uma questão qualquer, apenas possível, mas a questão mais urgente* justamente no sentido mais próprio da fenomenologia mesma – urgente ainda em um sentido muito mais radical no que concerne ao intencional do que o discutido até agora (GA 20, p. 158).

A carta a Husserl (GA 14, p. 131) estabelecia uma concordância precisamente no fato de que *há* uma diferença entre modos de ser, e que, portanto, o "mundo" (enquanto realidade) não pode ser esclarecido por si mesmo, mas que sua constituição transcendental exige o regresso a um ente de modo de ser distinto. A primazia da relação na fenomenologia, manifesta nessa diferença relacional do "mundo" para a consciência, foi descrita do modo mais eloquente por Sartre (2005, p. 56), em seu breve artigo sobre o conceito de intencionalidade: "A consciência

e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela". De fato, uma tal diferença é recepcionada na economia de *Ser e Tempo*, embora seja preciso salientar que o conceito de mundo indicado por Sartre (o transcendente que se constitui em seu sentido na imanência da consciência) não coincide com o mundo como horizonte de manifestabilidade dos entes, como vimos no tópico anterior. Do modo mais amplo possível, ela coincide com a distinção entre o ser-aí e o ente que não tem o caráter do ser-aí (*nichtdaseinsmäßiges Seiende*) (SZ, p. 145), de tal forma que essa designação meramente negativa (não ter o caráter do ser-aí) corresponde positivamente a uma pluralidade de modos de ser, sendo que os objetivos de *Ser e Tempo* levam a uma análise de dois desses modos, a saber, a manualidade (*Zuhandenheit*) e a subsistência (*Vorhandenheit*). Entretanto, o reconhecimento dessa distinção não significa que a relação entre os termos diferenciados se dê segundo o modelo de constituição transcendental apresentado por Husserl, que permanece atrelado à ideia de uma consciência constituinte. Acima de tudo, a mera constatação de uma diferença não implica ainda a determinação positiva dos modos de ser nela envolvidos, e tampouco o esclarecimento do critério que guia uma tal diferenciação. Frente a isso, a pergunta sobre o sentido de ser diz respeito ao "modo de ser da diferença mesma", isto é, ao elemento que "dirige toda a diferenciação da diferença de ser em geral". O que Heidegger tem em vista com o critério de direção dessa diferença e como ela se articula com a primeira das omissões, aquela a respeito do ser do intencional?

Enquanto nos restringimos à questão sobre o "modo de ser da consciência", permanecemos no âmbito da primeira das omissões: o ser do intencional ou o ser do homem, que designa o campo de mostraçã e que carrega em si as condições da fenomenalidade, com base nas quais o ente se manifesta em meio a este campo. Por um lado, a determinação positiva do campo diz respeito exclusivamente ao esclarecimento do modo de ser de um ente específico, tarefa essa que se concretiza em *Ser e Tempo* na analítica do ser-aí. Como vimos acima, caso a fenomenologia pretenda levar a cabo o mote de "ir às coisas mesmas", não se deixando guiar por uma construção do campo fenomenal, o esclarecimento do modo de ser do intencional exige tomar como ponto de partida a singularização concreta desse ente, e isso significa: as possibilidades em que sua existência se articula a cada vez. Por outro, esse esclarecimento aponta igualmente para entes caracterizados por outros modos de ser, uma vez que tais entes se manifestam justamente ao ente que é dotado da compreensão de ser. Assim, a determinação do ser do intencional – ou, mais precisamente, do ser do ser-aí – remete diretamente para aquilo que se manifesta a ele, e, com isso, ela conduz necessariamente ao problema das distinções de modo de ser e ao critério que guia essas mesmas distinções. Ainda na carta a Husserl, Heidegger

indica essas questões, afirmando uma dupla tarefa a ser enfrentada em *Ser e Tempo*: "Cabe mostrar que o modo de ser do ser-aí humano é totalmente diverso daquele de todo outro ente e que esse modo de ser, enquanto aquele que ele é, guarda em si a possibilidade da constituição transcendental" (GA 14, p. 131).

A história da filosofia opera até então com um conjunto de distinções ônticas. Ela efetua uma partilha que institui ao todo do ente um conjunto de domínios estudados em seu caráter próprio: ente físico e ente técnico, natureza e espírito, a priori e a posteriori, eterno e temporal, imanente e transcendente, *res cogitans* e *res extensa* etc. Enquanto Husserl e a fenomenologia se orientam por uma distinção categorial no ente, estabelecendo uma diferença originária entre consciência e realidade, sem esclarecer o critério mesmo dessa diferença, a própria fenomenologia obstrui a consumação de sua tarefa fundamental de ir às coisas mesmas. Na diferença entre o ser absoluto da consciência e o ser relativo do mundo, "a questão do ser é colocada, ela é até mesmo respondida" (GA 20, p. 155); contudo, pergunta e resposta se dão a partir de uma constelação de preconceitos que indicam a sua filiação implícita a uma tradição. Levar a cabo essa tarefa propriamente fenomenológica envolve, contra tal obstrução, dois momentos: em primeiro lugar, é preciso não simplesmente orientar-se por um conceito de ser recepcionado de uma determinada tradição, mas empreender uma investigação positiva sobre os modos de ser. Onde essa investigação não é explicitamente empreendida, o que vem à tona são as determinações de ser e categorias descobertas em seus traços fundamentais por Platão e Aristóteles (GA 20, p. 179). Em segundo, e com base naquela investigação, é preciso perguntar sobre o sentido de ser, isto é, sobre o horizonte a partir do qual suas determinações têm sua proveniência. A questão sobre o sentido de ser é, portanto, uma questão sobre a *gênese* dos modos de ser, questão essa jamais colocada, uma vez que a tradição simplesmente instituiu uma partilha em regiões diversas sem se perguntar sobre o seu critério. Ela tem em vista, como Heidegger afirma em *Ser e Tempo*, "uma genealogia dos diversos modos de ser possíveis" que não proceda dedutivamente por uma construção (SZ, p. 11).

A relação entre gênese e ser abre a dimensão do ontológico sob uma nova perspectiva de investigação para a filosofia. O programa de uma genealogia dos modos de ser implica que o arcabouço ontológico da filosofia não seja constituído por determinações eternas e imutáveis, mas que as estruturas tenham uma gênese segundo condições de emergência específicas. Entretanto, essa constatação não leva a filosofia a simplesmente se apropriar deste patrimônio ontológico historicamente constituído com vistas à sua elaboração sistemática, como Heidegger atribui à lógica hegeliana. O trabalho sistemático de Hegel, ainda que possua a pretensão de decifrar na multiplicidade das categorias filosóficas o próprio movimento imanente do

conceito¹⁶⁰, é antes o emudecimento da questão do ser, porquanto não a toma para si como questão temática de uma investigação efetiva (SZ, p. 2), isto é, não se trata de uma pesquisa que se oriente efetivamente pela base fenomenal em sua articulação categorial, mas somente da organização das categorias herdadas. Já no *Relatório-Natorp*, Heidegger se perguntava "como surgem as estruturas ontológicas?", respondendo que elas emergem no percurso de uma pesquisa que articula o campo de ser a partir de uma experiência fundamental, tal como é o caso da *Física* aristotélica (GA 62, p. 374). De fato, o diagnóstico de que a filosofia grega empreendeu uma investigação positiva do ser, em meio à qual se deu a gênese das categorias posteriormente retrabalhadas pela tradição filosófica, leva a uma postura algo ambígua de Heidegger frente a Platão e Aristóteles. Por um lado, a questão do ser foi o que deu "fôlego" à pesquisa da ontologia grega (SZ, p. 2). Em *Ser e Tempo*, Heidegger vê essa pesquisa como a tarefa fundamental da filosofia, anterior e inalienável a qualquer tipo de ciência positiva, e justamente ela é o objeto de uma retomada explícita da questão do ser. Como observamos anteriormente, seu objetivo é a formulação de uma "lógica produtiva" (SZ, p. 10), não no sentido de uma lógica formal que forneça as regras do pensamento correto, mas da articulação conceitual – *lógica*, portanto – da compreensão de ser por meio de sua interpretação. O termo "produção" induz em erro, pois o caráter produtivo dessa lógica não reside em algo assim como uma criação ou uma construção da estrutura que rege o fenômeno, mas sim na elaboração conceitual da constituição de ser prefigurada em uma experiência fática do ente. A interpretação ontológica desoculta uma estrutura, mas não a cria ou produz.¹⁶¹ De fato, é precisamente este o movimento que Heidegger lê na filosofia grega: quando Aristóteles interpreta o movimento, o espaço e o tempo na *Física*, isso nada mais é que lógica produtiva: a exposição de uma determinada região do ente em seu conceito e em suas estruturas de ser. Por outro lado, se há

¹⁶⁰ Por exemplo, no primeiro volume da *Enciclopédia*, §14: "O mesmo desenvolvimento do pensamento, que é apresentado na história da filosofia, é apresentado na filosofia mesma, mas liberto daquela exterioridade histórica, [portanto] *puramente no elemento do pensamento*. O pensamento livre e verdadeiro é em si mesmo *concreto*, e assim ele é *ideia*, e em toda a sua universalidade *a ideia ou o absoluto*. A ciência deste absoluto é essencialmente *sistema*, porque o verdadeiro enquanto *concreto* somente é enquanto desdobrando-se em si e reunindo-se e mantendo-se em unidade, isto é, enquanto *totalidade*, e a necessidade do pensamento e a liberdade do todo somente pode ser por meio da diferenciação e da determinação de suas diferenças" (HEGEL, 1986a, p. 59).

¹⁶¹ Na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (SoSe 1927), Heidegger denomina esse momento "construção fenomenológica" (GA 24, p. 30). "Construção" não tem o sentido de criação ou produção de conceitos, uma vez que a construção fenomenológica se guia justamente pelo ente que ela toma como ponto de partida, isto é, a interpretação ontológica da fenomenologia hermenêutica se orienta pela "experiência fática do ente e o âmbito das possibilidades da experiência que são respectivamente próprias ao ser-aí fático, isto é, à condição histórica de uma investigação filosófica" (GA 24, p. 30). Este sentido de construção deve ser estritamente diferenciado da construção dogmática como contraconceito da fenomenologia, que impõe ao fenômeno "uma ideia qualquer de ser e efetividade" previamente assumida e ilegítima (SZ, p. 16), tal como vimos no tópico anterior.

certa coincidência entre o gesto da filosofia grega e o programa da fenomenologia hermenêutica, isso não significa que essa coincidência deságue na necessidade de uma repetição dos *resultados* obtidos por Platão e Aristóteles, em um retorno à concreção histórica da filosofia no pensamento grego. Ao contrário: a ambiguidade dessa relação com os antigos consiste no fato de que, se há ali uma investigação positiva do ser do ente, o resultado dessa investigação é a emergência de um "conceito mediano de ser", medianidade essa que reside em sua *generalização* para todos os âmbitos do ente. A riqueza nos múltiplos âmbitos do ente é ao mesmo tempo a pobreza ontológica da generalização deste conceito de ser, haurido da experiência de *um* destes âmbitos, para o todo do ente.¹⁶² Uma das consequências do que Heidegger chama de diferença ontológica – ser é sempre ser do ente – é a constatação e a crítica deste tipo de generalização, assim como a exigência de que as estruturas de uma determinada região do ente sejam extraídas da base fenomenal proporcionada pela experiência dessa mesma região.

Segundo essa consideração da tradição filosófica, temos, então, a gênese, mas não o esclarecimento das *condições* da gênese. O programa de uma genealogia dos modos de ser, respondendo à omissão acerca do sentido de ser, busca fornecer precisamente a exposição de tais condições. Somente assim compreendemos em qual sentido Heidegger fala de uma *retomada* (*Wiederholung*) da questão do ser. A ambivalência da relação com os antigos se concretiza no fato de que o programa de uma fenomenologia hermenêutica emerge precisamente na retomada da questão aberta em meio ao pensamento grego, de tal modo que a fenomenologia coincide com o movimento de retomada: "Assim, a fenomenologia, radicalizada em sua possibilidade mais própria, nada mais é que a questão novamente tornada viva de *Platão e Aristóteles: a retomada, a reapreensão do início de nossa filosofia científica*" (GA 20, p.

¹⁶² Esse movimento de generalização é indicado por Heidegger em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*: "Já na antiguidade emerge um conceito mediano de ser que foi utilizado para a interpretação de todo ente dos diversos âmbitos de ser e de seus modos de ser, sem que o ser específico mesmo em sua estrutura tenha se tornado um problema e pudesse ser circunscrito. Assim, Platão viu muito bem que a alma e seu lógos são um outro ente que o ente sensível. Mas ele não foi capaz de delimitar o modo de ser específico deste ente frente ao modo de ser de qualquer outro ente ou do não-ente, mas para ele, assim como para Aristóteles, para o período posterior até Hegel e tanto mais para os sucessores, todas as investigações ontológicas se movem em um conceito mediano de ser em geral" (GA 24, p. 30-31). No período anterior a *Ser e Tempo*, mais precisamente no *Relatório-Natorp*, já há uma clara constatação desse tipo de transgressão ontológica que caracteriza a tradição. O campo de objeto (*Gegenstandfeld*) que orienta o conceito aristotélico de ser seria o dos objetos *produzidos*, de tal modo que ser significaria ser-produzido (*Hergestelltsein*) (GA 62, p. 373). O problema da transgressão ontológica reside, então, no fato de que o ser da vida humana (o ser-aí) teria sido interpretado a partir destas categorias, e não com base em uma investigação positiva a partir da experiência fundamental que é própria da vida humana. Assim, teríamos um encobrimento da base fenomenal da vida humana em razão do estabelecimento de uma conceitualidade que não lhe é própria. Sobre a tendência à generalização da distinção entre *essentia* e *existentia* para o todo do ente, cf. GA 24, p. 149-171.

184). De fato, é preciso distinguir no termo "*Wiederholung*" entre repetição e retomada, ainda que essa distinção seja apenas implícita no termo alemão. Uma repetição se colocaria no mesmo nível daquilo que busca repetir: ela seria somente uma iteração das ontologias até então. A retomada envolve, ao contrário, um deslocamento das concreções possíveis do conceito de ser para a determinação das condições de possibilidade de tais concreções em geral. Como Heidegger observou em *Kant e o problema da metafísica*, a retomada diz respeito à dimensão do possível:

Compreendemos por retomada de um problema fundamental a abertura (*Erschließung*) de suas possibilidades originárias, até então ocultas, por meio de cuja elaboração ele é transformado, sendo somente assim preservado em seu conteúdo de problema. Preservar um problema significa, porém, mantê-lo livre e desperto naquelas forças interiores que o possibilitam como problema no fundamento de sua essência. A retomada do possível não significa a apreensão do que é "corriqueiro", a respeito do qual "há uma visão fundamentada", de tal modo que a partir disso "pode-se fazer alguma coisa". Esse possível é em todo caso apenas o demasiado efetivo que cada um manipula no empreendimento a cada vez dominante. O possível nesta significação impede precisamente uma autêntica retomada e, com isso, em geral uma relação com a história (GA 3, p. 204).

A retomada não se orienta, portanto, no espaço do efetivo, isto é, na apreensão dos resultados correntes que simplesmente concretizam um determinado problema colocado. Ela não toma como *dado* um problema em sua sedimentação, para simplesmente fornecer uma resposta alternativa às posições previamente estabelecidas. Ela tampouco é simplesmente uma integração do passado no discurso da filosofia contemporânea, ou a constatação algo trivial de que à filosofia pertence uma tradição. Estas seriam apenas variações de uma repetição, de um "tradicionalismo" (GA 20, p. 188), no qual a filosofia reconhece sua impotência ao meramente restaurar uma fórmula acabada do que passou. A retomada é, ao contrário, um movimento que se desempenha no campo do possível, da abertura das possibilidades que constituem um problema. A retomada se situa, portanto, na dimensão do que *possibilita* um problema; ela é em certa medida uma ultrapassagem de sua apresentação até então, uma vez que busca apreender as condições a partir das quais este problema se constitui. Sendo assim, ela implica uma transformação do modo como a questão foi trabalhada até então, pois o esclarecimento de suas condições impede que ela seja ingenuamente rerepresentada em seu modo anterior. No que diz respeito à questão do ser, a retomada significa que a ontologia fundamental não é simplesmente uma ontologia entre outras, que ela não pretende se movimentar no mesmo âmbito das ontologias históricas, mas que ela tem em vista expor a condição de possibilidade "das ontologias mesmas" (SZ, p. 11). Todavia, a abertura das possibilidades originárias e ocultas de um problema somente conquista seu sentido diante de uma tendência ao fechamento

dessas possibilidades mesmas. Essa tendência ao fechamento das possibilidades de uma questão corresponde precisamente àquilo que Heidegger tem em vista com o diagnóstico do esquecimento de ser. Ora, em um sentido ôntico ou pré-filosófico, esquecimento designa uma privação ou uma ausência: esquecer-se é ver-se privado de uma lembrança, de tal modo que o lembrado, do qual já estive de posse, esvanece sem que eu tenha poder sobre isso. O esquecimento ontológico que Heidegger tem em vista não coincide com este significado ôntico do esquecimento, que equivale o esquecido ao nada de uma ausência, isto é, não se trata simplesmente da falta de uma lembrança (GA 24, p. 411). Antes, o esquecimento ontológico carrega em si uma positividade e, com isso, determina e circunscreve as possibilidades daquele que nele se orienta.¹⁶³ Para a questão em jogo, isso significa que o esquecimento de ser não é a ausência de um conceito de ser ou mesmo a falta de qualquer ligação com o seu questionamento, mas sim a determinação daquele que é acometido pelo esquecimento por horizontes e perspectivas, a respeito dos quais não há transparência. O esquecimento tem como característica o fato de que ele se oculta enquanto esquecimento, isto é, pertence à sua essência que aquele que é por ele acometido se esqueça "não somente do esquecido, mas do próprio esquecer" (GA 24, p. 411). Assim, as perspectivas e horizontes que determinam uma consideração filosófica específica recaem em uma trivialidade, de modo a orientar a investigação acometida pelo esquecimento, sem que eles apareçam enquanto tais.¹⁶⁴ Dito de outro modo, a conceitualidade filosófica e as estruturas ontológicas são desconsideradas em sua gênese, e, com isso, tampouco há o espaço para a investigação sobre as condições dessa gênese. Dessa forma, seria simplesmente um erro supor que o problema do ser tivesse sido esquecido por não se encontrar na esfera de interesses da filosofia contemporânea. Ao contrário, toda a confrontação com a fenomenologia de Husserl tem o intuito de mostrar que há, sim, determinações ontológicas que atravessam sua investigação e, assim, que ela se orienta em meio a uma certa expressão do conceito de ser. Contudo, a omissão desta fenomenologia, no que ela se mostra como o avesso da ideia da fenomenologia, reside no fato de que ela emprega conceitualidades, estruturas,

¹⁶³ Esquecimento e retomada são esclarecidos por Heidegger como modos da temporalidade, respectivamente do ter-sido (*Gewesenheit*) impróprio e próprio (SZ, p. 350). Não podemos apresentar aqui uma análise mais detida destes conceitos. Para isso, ver o §68 de *Ser e Tempo* e o §20 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

¹⁶⁴ Por exemplo, nos *Prolegômenos*, onde o esquecimento de ser é associado ao "emudecimento" da questão: "Essa questão se encontra tão emudecida que se acredita colocá-la constantemente, sem que em geral se chegue faticamente ao seu alcance, sem que se veja que com a mera utilização dos antigos conceitos, utilização esta explicitamente consciente e a mais tradicional ou, com maior frequência, uma utilização inconsciente e trivial, ainda não se tem e, justamente [por isso], não se tem a questão sobre o ser, isto é, [não] se relaciona de modo investigador neste âmbito" (GA 20, p. 179).

distinções – determinando, com isso, o campo de investigação fenomenológico – sem se voltar sobre a análise de sua gênese.¹⁶⁵

A consideração concreta do problema desta gênese do conceito de ser e, com isso, da questão sobre o sentido de ser como critério de diferenciação entre modos de ser, conduz necessariamente à analítica do ser-aí. Essa conexão permite esclarecer em que medida as duas omissões da fenomenologia (o ser do intencional e o sentido de ser) encontram-se essencialmente relacionadas. Como dirá Heidegger ao comentar *Ser e Tempo*, a questão do ser é a questão da *compreensão* de ser e, assim, a questão do *sentido* (GA 82, p. 13). De fato, o elemento que permite a abertura dessa questão em suas possibilidades originárias, até então ocultas, é justamente a descoberta da estrutura existencial da compreensão como *lugar* em que ser se dá. O esquecimento de ser – ou a determinação da filosofia por horizontes e perspectivas que não esclarecem as condições de gênese a partir das quais o conceito de ser pode emergir – coincide com a invisibilidade da compreensão e das estruturas co-originais que constituem o ser do ser-aí, de tal forma que uma retomada dessa questão exige a analítica do ser-aí. Sendo assim, precisamos ver o resultado do tópico anterior à luz da conexão inerente entre as duas omissões da fenomenologia, conexão essa que conforma a própria tarefa de *Ser e Tempo* e, ao mesmo tempo, abre o espaço para o esclarecimento da carta programática dirigida a Husserl. Trata-se, em primeiro lugar, de interpretar a constituição ontológica do campo fenomenal contra suas possíveis distorções, por meio de uma investigação positiva de suas estruturas (tarefa de uma analítica da existência). Este primeiro aspecto não tem em vista a investigação de uma ontologia regional entre outras, como seria o caso de uma antropologia que pesquisa o homem enquanto homem, mas sim do "lugar do transcendental", que carrega em si as condições de manifestação de algo como algo. A partir disso, desdobra-se a segunda tarefa, isto é, esclarecer em que medida este campo de manifestação que o ser-aí é carrega em si as condições de

¹⁶⁵ Günter Figal sublinha, em seu *Fenomenologia da liberdade* (2000, p. 31-40), que a fenomenologia é pensada por Heidegger como retomada. Para Figal, a retomada da questão do ser tem o sentido de uma tentativa de, frente à constatação dos preconceitos ontológicos da fenomenologia a partir de sua determinação pela tradição filosófica, "alcançar um filosofar que não seja ele mesmo de novo prejudicado por vínculos e perspectivas habituais" (p. 40). A partir dessa constatação, Figal interpreta o programa fenomenológico de Heidegger como fundamentalmente ligado à questão da linguagem, eliminando a conexão com a fenomenologia de Husserl e a descoberta do intencional. Todavia, como buscamos mostrar neste tópico e no anterior, a questão do ser somente pode ser plenamente compreendida a partir da radicalização da questão fenomenológica sobre o ser do intencional e o sentido de ser. Sem as descobertas da fenomenologia (o intencional, a dação de ser, o novo sentido de a priori), a retomada da questão do ser seria simplesmente impossível. A analítica da existência precisa ser compreendida, antes, como um esclarecimento do campo fenomenal que orienta a fenomenologia. Figal parece ter revisto posteriormente essa posição (2015, p. 76-87), na medida em que passa a considerar os programas de Husserl e Heidegger como ligados a uma consideração sobre a fenomenalidade do fenômeno (indo, com isso, ao encontro da nossa investigação) a partir do conceito de possibilidade.

possibilidade da gênese dos diversos modos de ser. Por meio deste duplo movimento, a analítica da existência converge com a tarefa de uma ontologia fundamental. Por isso, Heidegger afirma na carta a Husserl: "Cabe mostrar que o modo de ser do ser-aí humano é totalmente diverso daquele de todo outro ente e que esse modo de ser, enquanto aquele que ele é, guarda em si a possibilidade da constituição transcendental" (GA 14, p. 131). Certamente não se trata aqui de uma constituição transcendental nos moldes do conceito husserliano de constituição, uma vez que este conceito depende de uma interpretação do campo fenomenal como consciência transcendental, organizada em sua diferença ontológica frente ao ente transcendente e real, e que, como vimos, deixa tais distinções ontológicas relegadas à obscuridade. Antes, o que Heidegger tem em vista com a "possibilidade da constituição transcendental" é a intenção de, por meio da analítica do ser-aí, esclarecer a dação de ser à compreensão: "Somente enquanto o ser-aí é, isto é, [enquanto há] a possibilidade ôntica da compreensão de ser, 'dá-se' ser" (SZ, p. 212). Isso significa: há uma dependência de ser em relação à compreensão, de tal modo que as condições de manifestação de algo enquanto algo, tanto da emergência da multiplicidade de entes aos comportamentos intencionais do ser-aí, quanto do existente em si mesmo, enraízam-se na estrutura compreensiva. A questão do ser leva a cabo a radicalização do problema fenomenológico da manifestação: antes de todo posicionamento ontológico específico, antes de toda afirmação que institui aos diversos entes uma estrutura específica, há que se voltar sobre a gênese dessas estruturas em uma análise que a ilumine a partir da compreensão. Por sua vez, o conceito fenomenológico de possibilidade existencial – que, com vimos, designa o elemento fundamental deste campo fenomenal que é a existência – ganha sua relevância filosófica a partir dessas considerações. Se a estrutura da compreensão se organiza em possibilidades, e se é somente à compreensão que ser se dá, isso significa que a genealogia dos modos de ser pretendida pela ontologia fundamental precisa tomar o possível existencial como seu fio condutor. O campo fenomenal como campo do possível existencial é o espaço em que não somente o ser do intencional ou o ser do homem pode ser adequadamente esclarecido, mas também o espaço que fornece as condições para o esclarecimento do ente que não é o ser-aí, isto é, dos diversos modos de ser. *Assim, o termo "existência" deve ser lido à luz da tentativa de uma fundação (de uma Grundlegung) do elemento fenomenológico, de tal modo que as possibilidades da compreensão correspondem, no interior desse programa, ao espaço em que a estrutura da manifestação pode ser esclarecida.* Apenas com base nessa perspectiva resguarda-se o projeto de *Ser e Tempo* de uma interpretação "existencialista" ou de uma antropologização da analítica da existência (sua restrição a uma ontologia regional, na qual o homem permanece um ente entre entes), que perderia de vista sua orientação com vistas à

ontologia fundamental e, com isso, ficaria aquém da pretensão da fenomenologia já realizada por Husserl. Ao mesmo tempo, somente a partir dessa elucidação da questão do ser retemos aquilo que há de propriamente revolucionário na fenomenologia: o enraizamento da filosofia na exposição de um campo fenomenal, a partir do qual as estruturas em geral se mostram em sua gênese, onde, portanto, a filosofia encontra sua própria possibilidade de investigação.¹⁶⁶

Há ainda um último e decisivo passo a respeito da questão sobre o sentido de ser. Seguindo nossas considerações, vemos que Heidegger concebe a retomada como um contramovimento em face do esquecimento, que tem em vista explicitar as condições de gênese do conceito de ser segundo suas possibilidades originárias, até então ocultas. A retomada não é mera repetição, pois não se movimenta no modo de apresentação da filosofia até então, mas busca esclarecer as ontologias históricas naquilo que as possibilita, isto é, ela toma o conceito de ser enquanto tal como uma interpretação, questionando o horizonte dessa interpretação. *A pergunta acerca do sentido consiste no questionamento do horizonte.* Dessa forma, ao situar-se no campo do possível, ao perguntar-se sobre o *sentido*, a ontologia fundamental expõe uma dimensão previamente oculta às ontologias: ela descerra a dimensão do tempo e da história como constitutiva do questionamento filosófico. Do ponto de vista de nosso esclarecimento fenomenológico da questão do ser, isso significa: se o ser-aí se mostrou como um campo fenomenal em que tudo pode se manifestar, na medida em que a ele pertence a estrutura da compreensão, e se, a partir disso, ele carrega em si as condições de gênese dos modos de ser (a "possibilidade da constituição transcendental"), este mesmo campo fenomenal tem seu sentido último na determinação da temporalidade e da historicidade. A crítica imanente da fenomenologia leva necessariamente à questão do ser, que, por sua vez, é retomada em face da tradição com vistas à exposição da dimensão do tempo e da história enquanto estruturas mais fundamentais do campo fenomenal. Tempo e história não são para Heidegger elementos essencialmente diversos da estrutura da compreensão. Ao contrário, um segundo sentido de retomada é apresentado em *Ser e Tempo*, na medida em que o esclarecimento da estrutura da compreensão em sua conexão com o ser do ser-aí é *retomado* com vistas ao seu sentido temporal: "Assim, emerge da análítica existencial a partir da liberação da temporalidade

¹⁶⁶ Com isso, nós nos aproximamos da determinação *fenomenológica* do questionamento transcendental, tal como ela foi exposta em uma eloquente passagem por Eugen Fink: "O que significa uma questão transcendental? A questão transcendental é uma questão sobre o ente na totalidade, de tal modo que, com isso, questiona-se acerca da essência do homem. A questão transcendental é uma questão sobre o homem, de tal modo que neste questionar questiona-se ao mesmo tempo acerca da *totalidade do ente*. A questão transcendental não apreende o homem como um ente determinado entre o ente, tal como o faz toda tematização reflexiva, da psicologia à antropologia, mas pergunta acerca do homem como um *ser do mundo* (*Weltwesen*), expandido de algum modo para o *todo* do ente" (FINK, 1976a, p. 32).

(*Zeitlichkeit*) a tarefa de *retomar* a análise realizada do ser-aí no sentido de uma interpretação das estruturas essenciais com vistas à sua temporalidade" (SZ, p. 304). Essa retomada se dirige, portanto, ao *mesmo fenômeno*: é o ser do ser-aí que, por meio dela, deve se mostrar em seu caráter temporal. A liberação da temporalidade como horizonte da compreensão de ser é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade da historicidade do ser-aí, de tal modo que a interpretação da historicidade é "uma elaboração concreta da temporalidade" (SZ, p. 382). O que nos interessa, no momento, é o esclarecimento da questão do ser em sua determinação fenomenológica. A antecipação desse movimento tem em vista iluminar como o campo fenomenal da existência é pensado por Heidegger como campo temporal e histórico, indicando, com isso, em que medida a ontologia fundamental se relaciona com a tradição filosófica até então.

A filosofia não é, para Heidegger, o mero debate de posições teóricas acerca de problemas previamente constituídos, mas sim uma expressão específica do fenômeno da existência. Vimos no capítulo anterior (tópico 1.2.) que essa copertença entre pensamento e fenômeno já distingue nas primeiras preleções de Freiburg a compreensão de uma hermenêutica da vida fática: tratava-se então de "acompanhar intuitivamente", "percorrer o sentido", "rememorar", isto é, tornar explícito aquilo que se oferece implicitamente na dinâmica da vida. Naquelas preleções, a filosofia já era considerada uma possibilidade do próprio campo temático investigado, mas uma possibilidade eminente, porquanto nela esse mesmo campo é iluminado em sua estrutura, em sua dimensão categorial. Em *Ser e Tempo*, a copertença entre a analítica da existência e a experiência existenciária do ser-aí é igualmente indicada, ainda que sem a ênfase do período anterior. Lemos aí que a questão do ser "nada mais é que a radicalização de uma tendência essencial de ser, pertencente ao ser-aí mesmo, a radicalização da compreensão de ser pré-ontológica" (SZ, p. 15). Se essa radicalização de uma tendência inerente ao ser-aí em sua constituição pré-ontológica, pré-filosófica, define o próprio movimento da analítica do ser-aí, ela é em certo sentido igualmente válida para a tradição filosófica que a precede. Já no período de *Ser e Tempo*, a história da filosofia é cancelada em sua dimensão exclusivamente historiológica, isto é, como um conjunto de filosofemas mais ou menos fechados em si mesmos e que designam as concepções específicas de um autor acerca de um problema. As filosofias são, antes, positivamente integradas na questão do ser, como declinações possíveis e necessárias do campo fenomenal da existência. Dito de outro modo, à história da filosofia é restituída sua dimensão propriamente *histórica*, contra a tendência de considerá-la meramente como uma sucessão de ocorrências objetivas no decorrer de um percurso histórico, que nada esclarece sobre a conexão entre a série de filosofias e a história mesma. A filosofia é, tanto no caso da

tradição filosófica quanto no do programa heideggeriano, um *acontecimento* do ser-aí, de tal forma que nesse seu caráter de acontecimento (*Geschehen*) reside o seu elemento histórico (*Geschichtliche*). Certamente não temos com isso uma equiparação entre as duas possibilidades, mas sim dois modos do acontecimento do ser-aí, que equivalem, respectivamente, à tensão entre esquecimento e retomada, a qual organiza a elaboração da questão do ser. Entretanto, temos aí um *mesmo* fenômeno, de tal forma que essa mesmidade se estrutura em modulações.

Essa análise pode ser concretizada ao observarmos como Heidegger explica o arco da tradição que liga Husserl a Descartes. Com isso, será possível igualmente jogar luz sobre o nível último em que a questão do ser emerge a partir de uma crítica imanente da fenomenologia, sobre qual o caráter filosófico das omissões da fenomenologia e, por fim, sobre como o conceito de possibilidade é inerente a essa confrontação. Nos *Prolegômenos*, Heidegger conclui sua análise da fenomenologia husserliana afirmando o seguinte:

Ambas as omissões: em primeiro lugar, a omissão da questão sobre o ser enquanto tal e, em segundo, a omissão da questão sobre o ser do intencional não são negligências contingenciais dos filósofos, mas nestas omissões se manifesta a *história* (*Geschichte*) *do nosso ser-aí mesmo* – história não compreendida como a totalidade dos eventos públicos, mas história como o *modo de acontecimento* (*Geschehensart*) *do ser-aí mesmo* (GA 20, p. 179).

Na preleção *Introdução à pesquisa fenomenológica*, esse mesmo argumento é introduzido de maneira mais detalhada, de modo a indicar a conexão entre o ser do ser-aí (portanto, a determinação positiva do campo fenomenal da existência) e a tradição que liga Descartes a Husserl:

Neste momento de nossa consideração, é preciso introduzir uma reflexão fundamental, a saber, o *nexo de nossa consideração com o histórico*. Vocês veem a partir do que foi dito que o retorno à *concreção histórica do cuidado* (*geschichtliche Konkretion der Sorge*) não é contingencial, mas sim exigido pelo sentido do filosofar, no sentido de que este cuidado é respectivamente buscado em sua originalidade e caráter de decisão histórico. *Descartes* e *Husserl* não são aqui exemplares quaisquer de presentificações disso que afirmamos sobre o cuidado, mas são eles mesmos *possibilidades de ser do cuidado*. A partir disso, torna-se visível que no momento atual de nossa consideração, nós precisamos retroceder, a partir da análise do fenômeno do cuidado, à *história*, com o intuito de conquistar o ser próprio deste cuidado e aquilo que ele descerra (GA 17, p. 106-107).

A filosofia não é, portanto, o lugar das contingências, como se um filosofema fosse somente a elaboração ocasional dos pensamentos de um indivíduo. Como já afirmara Hegel, a filosofia jamais é o mero inventário de opiniões filosóficas, pois a opinião (*Meinung*) é algo meu (*mein*), uma representação subjetiva, ao passo que na filosofia se trata da verdade, e somente a carência em formação levaria alguém a fazer coincidir a multiplicidade de filosofias

com uma sucessão de opiniões filosóficas. Assim também, vemos que a história da filosofia é enraizada por Heidegger no fenômeno do nosso ser-aí e, portanto, que *as filosofias mesmas são expressão do campo fenomenal que é a existência*. Todavia, ao contrário de Hegel, as distintas filosofias não são os momentos de um desenvolvimento imanente das determinações conceituais da ideia (HEGEL, 1986c, p. 30, 49); a filosofia em sua historicidade não coincide plenamente com a história da filosofia, porquanto, se a tradição filosófica é situada no acontecimento da existência, ela é uma concreção deste acontecimento que não esclarece o próprio caráter de acontecimento histórico que ela expressa.¹⁶⁷ Dissemos acima que as omissões da fenomenologia não eram tanto negligências, erros que poderiam ser corrigidos por uma filosofia mais atenta à sua questão, mas sim o lapso ou o reflexo de um ponto cego. Agora, podemos conquistar mais clareza acerca dessa afirmação: *a fenomenologia (Husserl) e a tradição respectiva à qual ela se filia (Descartes) são concreções históricas do campo fenomenal, elas são possibilidades do ser do ser-aí (o cuidado), nas quais o seu próprio caráter de possibilidade permanece oculto*. Heidegger chama essa concreção específica do campo fenomenal de "cuidado com o conhecimento conhecido" (*Sorge um erkannte Erkenntnis*) (GA 17, p. 104-105). Essa concreção do cuidado consiste em uma possibilidade específica, determinada, do ser-aí, em meio à qual o campo temático da investigação filosófica é descerrado como "consciência" e na qual há um domínio hegemônico do conhecimento teórico, que assume o primado na constelação de problemas que regem a filosofia (GA 17, p. 123). Dito de outro modo, o campo temático e a tarefa da filosofia assumem com o cuidado com o conhecimento conhecido uma direção determinada, que institui à investigação filosófica uma visada específica, concretizando e dominando a problemática filosófica. Além das consequências ontológicas do caminho tomado por Husserl, já apresentadas no tópico passado, podemos igualmente indicar o lema de uma "filosofia como ciência rigorosa", que Husserl, no

¹⁶⁷ Assim, a filosofia não pode ser, como em Hegel, o desenvolvimento da lógica imanente que atravessa a própria história da filosofia. Embora haja uma coincidência entre Hegel e Heidegger na constatação de que as filosofias históricas e o presente da filosofia não são expressões contingenciais, o último não segue o primeiro na tentativa de fazer coincidir filosofia e história da filosofia. A fenomenologia tem para Heidegger, ao menos nesse momento, uma tarefa positiva de investigação, e por isso não há de corresponder plenamente à história da filosofia. A imagem da fenomenologia não é da coruja de Minerva que, em seu saber absoluto, se reconcilia com a história ao desvendar-lhe sua razão, pois seu *pathos* é o do início que, sempre ocultado pela tradição, precisa ser a cada vez retomado: "Com Hegel, a filosofia – isto é, a filosofia antiga – é pensada em certo sentido até o seu fim. Ele tinha inteira razão quando expressou essa consciência mesma. Porém, há igualmente a exigência legítima de iniciar de novo, isto é, compreender a finitude do sistema hegeliano e ver que o próprio Hegel chegou ao fim com a filosofia, porque ele se move no círculo dos problemas filosóficos. Este circular no círculo o impede de regressar ao centro do círculo e de revê-lo a partir do seu fundamento. Não é necessário ir além do círculo, buscando um outro. Hegel viu tudo o que é possível. Mas a questão é se ele o viu a partir do centro radical da filosofia, se ele esgotou todas as possibilidades do início para dizer que ele se encontra no fim" (GA 24, p. 400).

ensaio homônimo, apresenta como a tarefa histórica da filosofia e que ganha em sua própria versão da fenomenologia sua consumação: "Desde os seus primeiros inícios, a filosofia ergueu a pretensão de ser ciência rigorosa e, de fato, a ciência que satisfaz as necessidades teóricas supremas e possibilita, em termos ético-religiosos, uma vida regulada por normas puras da razão" (HUA XXV, p. 3). Essa filiação explícita de Husserl à tradição filosófica vai ao encontro do que Heidegger tem em vista com sua crítica imanente, pois ela mostra com precisão que a fenomenologia se apresenta como a derradeira herdeira de uma tendência inerente à história da filosofia. Nada, exceto a pertença à tradição, garante e fundamenta que a filosofia *tenha* de se concretizar nesta temática do conhecimento teórico, que a filosofia *precise* se orientar justamente por ela, pela conceitualidade que lhe é inerente e pelo posicionamento respectivo da questão filosófica. No capítulo passado, já pudemos visualizar em que medida o impulso inicial de Heidegger se dirige a uma tentativa de pensar a vida fática por ela mesma, o que o levou a rejeitar a restrição teórica do intencional e a formular uma intencionalidade a-teórica a partir da experiência fática da vida. Além disso, todo esse esforço partia justamente da constatação de uma nova experiência do ser – por ele chamada de "o histórico" –, que, justamente por sua novidade, não poderia recorrer à conceitualidade legada pela tradição. Sendo assim, se para Heidegger a ligação com a história da filosofia é um momento indelével do pensamento, isso não significa que esteja em jogo com isso a pura e simples confirmação da tendência e do questionamento até então manifestos. Uma tal confirmação nada mais seria que a assunção de horizontes e perspectivas da história que não são, eles mesmos, questionados em seu fundamento, isto é, precisamente aquilo que Heidegger chama de "esquecimento de ser". Sob esta perspectiva, o esquecimento de ser que se abate sobre a filosofia e que se manifesta como as omissões da fenomenologia nada mais é que a determinação por uma tradição histórica que *desenraíza* a própria investigação filosófica, isto é, que a leva a se concretizar em uma possibilidade histórica, sem que sua historicidade mesma seja colocada em questão. Contra isso, Heidegger formula reiteradamente um princípio para a filosofia: que questões filosóficas precisam ser a cada vez *formuladas*, e não apenas admitidas tal como foram legadas ao presente; que a conceitualidade da filosofia precisa ser a cada vez *elaborada*, e não somente assumida do arrouço conceitual que nos foi entregue; em suma, que a história precisa ser a cada vez *retomada*, e não simplesmente continuada por seus epígonos a partir dos resultados oriundos do passado.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Este princípio – a radicalização do lema fenomenológico de "ir às coisas mesmas" – é sucintamente elaborado já no *Relatório-Natorp*: "A pesquisa filosófica é, segundo o seu caráter de ser, uma tarefa que um 'tempo' jamais pode acolher de um outro tempo, a não ser que ela se limite a adotar uma perspectiva cultural;

Este princípio da investigação filosófica se concretiza na exigência de que a fenomenologia integre como momento crítico de seu programa a *destruição da história da ontologia*. Como se sabe, a destruição não tem em vista algo assim como o abandono ou o aniquilamento da tradição. A ideia de uma destruição da história da ontologia se encontra ligada em Heidegger, antes, à necessidade de uma *desconstrução (Abbauen)*¹⁶⁹ dos horizontes e perspectivas necessariamente herdados pela filosofia em sua performance atual. A performance filosófica em seu presente encontra-se, a despeito de seu grau de originalidade e de sua pretensão de radicalidade, necessariamente vinculada a um horizonte determinado, ela já se movimenta sempre em uma concreção específica do campo fenomenal, em meio à qual seu questionamento aparece sob uma perspectiva – é isso o que mostra, por exemplo, a fenomenologia até então como cuidado com o conhecimento conhecido. Enquanto um comportamento eminente do ser-aí humano histórico, a filosofia se situa – quer ela queira, quer não – em uma determinação prévia de seu campo de investigação e da conceitualidade por meio da qual as estruturas deste campo são determinadas.¹⁷⁰ Questões e conceitos jamais são algo simplesmente dado e acabado, que possam servir de base segura e inquestionável para o filosofar. Eles possuem uma gênese, uma condição de emergência específica, que no mais das vezes não é levada em conta por aquele que filosofa. Tomam-se debates como "idealismo versus realismo" como algo dado; disciplinas como lógica, física, ética ou estética como algo previamente estabelecido; termos como "consciência", "sujeito" e "espírito" como já sempre disponíveis para o uso filosófico. Temos, assim, a herança de uma história, mas essa história se manifesta no presente como um resultado que nada mais é do que a *gênese esquecida*, isto é, um arcabouço de questões e conceitos que não emergem da própria dinâmica de investigação, e sim como um *lógos* desenraizado a respeito das coisas. A destruição consiste em um contramovimento a este desenraizamento, que, todavia, não é a mera negação da tradição:

Essa comprovação da proveniência dos conceitos ontológicos fundamentais mediante a exposição investigadora de suas respectivas "certidões de nascimento" nada tem a ver com uma má relativização dos pontos de vista ontológicos. A destruição tampouco

mas também uma tarefa que – na medida em que ela se compreendeu a si mesma e o seu sentido possível de realização no ser-aí humano – jamais irá querer se apresentar com a pretensão de poder e ter o direito de retirar dos tempos vindouros o peso e a preocupação do questionamento radical. A possibilidade de que uma pesquisa filosófica que pertence ao passado influa sobre o seu futuro jamais pode ser localizada nos resultados enquanto tais, mas se funda na originalidade do questionamento a cada vez alcançada e concretamente elaborada, por meio da qual a pesquisa filosófica, enquanto modelo para o despertar de um problema, é capaz de se tornar algo de continuamente novo no presente " (GA 62, p. 348).

¹⁶⁹ O próprio Heidegger utiliza por vezes o termo "desconstrução" para se referir à destruição. Cf. GA 17, p. 118; GA 24, p. 31.

¹⁷⁰ Conforme veremos no quarto capítulo (tópico 4.6.), Heidegger formula essa determinação prévia do campo fenomenal em três momentos: ter-prévio (*Vorhabe*), visão-prévia (*Vorsicht*) e conceitualidade-prévia (*Vorgriff*). Cf. SZ, p. 151.

tem o sentido *negativo* de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve demarcar a tradição ontológica em suas possibilidades positivas, e isso sempre significa em seus *limites*, tais como se deram faticamente na respectiva colocação do questionamento e na circunscrição, nela prefigurada, do campo possível da investigação. A destruição não se relaciona com o passado ao modo da negação, sua crítica concerne ao "hoje" e ao modo predominante de tratamento da história da ontologia, seja ele disposto como doxografia, como história do espírito ou história dos problemas. Contudo, a destruição não se propõe a sepultar o passado em uma nadidade, ela tem uma intenção *positiva*; sua função negativa permanece implícita e indireta (SZ, p. 22-23).

A destruição é uma desconstrução crítica que visa a reconduzir as concreções do pensamento filosófico em possibilidades específicas à sua dimensão de gênese, de modo a limitá-las através da demonstração de sua proveniência e com vistas à liberação do campo fenomenal de seu desenraizamento para a sua interpretação tal como ele se mostra em si mesmo. Ela não tem um sentido negativo, uma vez que não se trata por meio dela de julgar a tradição como um erro que mereça ser sepultado. Vimos acima que a tradição filosófica jamais é para Heidegger o lugar das contingências, mas que ela sempre dá voz a um acontecimento do ser-aí, ainda que ao modo de um encobrimento do campo fenomenal da existência. Sendo assim, a destruição tem em vista justamente um movimento crítico que, situando-se na conceitualidade desenraizada da tradição, coloca-se *contra* ela. Este contramovimento tem, por sua vez, o sentido de uma limitação, uma circunscrição. Limitar a tradição significa precisamente apontar a sua gênese, demonstrando que questões e conceitos têm uma proveniência específica e que, assim, não são um *medium* eterno, geral e adequado para a interpretação de todo e qualquer fenômeno. O desenraizamento provocado pela tradição consiste em uma ausência de limite, em uma generalização de questões e conceitos hauridos de um solo fenomenal específico para todo modo de ser e, especialmente, para o fenômeno em questão para Heidegger – o ser-aí. Desde suas primeiras preleções, este desenraizamento é um tema fundamental para Heidegger, que coincide positivamente com a hegemonia da ideia de teoria na filosofia.¹⁷¹ Enquanto uma

¹⁷¹ A primeira das consequências desta limitação da hegemonia da tradição realizada pela destruição é o pluralismo ontológico, que permite a elaboração de outros modos de investigação não vinculados à ideia de tradicional de teoria. O programa de uma hermenêutica filosófica, elaborado por Hans-Georg Gadamer, assenta-se sobre as possibilidades abertas pela limitação da teoria e, mais precisamente, pela indicação por Heidegger da dimensão autônoma e positiva da *phrónesis* aristotélica. O próprio Gadamer reconhece este impulso, ao relembrar a influência exercida no seu percurso pela preleção de Heidegger sobre Aristóteles: "Este primeiro seminário sobre Aristóteles do qual participei foi, para mim mesmo, acima de tudo uma introdução ao significado fundamental da phronesis, do saber prático. Como se sabe, este ponto foi trazido por mim ao primeiro plano, para destacar o saber prático frente ao conceito de método da ciência moderna e mostrar este em seus limites. Assim, a phronesis de Aristóteles foi, portanto, quase um prelúdio daquilo que nós conhecemos na filosofia da modernidade como o conceito da faculdade de julgar e como o significado autônomo da terceira *Crítica* kantiana" (GADAMER, 2013, p. 70-71). Com isso, tem início a assim chamada "virada prática" da hermenêutica e que, em uma leitura retrospectiva de Heidegger a partir de Gadamer, conduz ao entendimento de que essa restrição da teoria significa positivamente uma retomada filosófica do valor do saber prático no pensamento. Se o desdobramento desta interpretação em um projeto próprio como o de Gadamer precisa ser avaliado por si mesmo em uma análise de *Verdade e método*, ela nos parece,

possibilidade de ser do ser-aí que se mostra como hegemônica na história, o cuidado com o conhecimento conhecido é uma *restrição* das possibilidades de ser a um quadro ontológico específico, restrição esta que é correlata do encurtamento da questão do ser e que, por sua vez, obstrui o caminho para a sua retomada. Por isso, *a tradição é esquecimento da gênese*: o resultado deste esquecimento é o desenraizamento dos conceitos hauridos de uma base específica, generalizados para a pluralidade dos modos de ser.

De fato, ao contrário de Hegel, para quem a filosofia precisa assentar-se no percurso histórico desta "corrente sagrada" que é a tradição (HEGEL, 1986c, p. 21) para organizar seu material, evidenciando nele sua lógica imanente, a ideia de tradição tem para Heidegger um caráter paradoxal. Somente é possível pensar, porque há uma tradição que nos lega algo a pensar: somos seres tradicionais, cujo "hoje", isto é, cuja condição inicial já é sempre atravessada por tradição – não enquanto um tradicionalismo explicitamente voltado à conservação do passado, mas sim na medida em que nosso ser-aí atual constitui-se imerso em horizontes e perspectivas que implicitamente dominam o pensar e os comportamentos do ser-aí. Entretanto, se a tradição lega um presente em meio ao qual nos situamos, ela ao mesmo tempo encobre isto que ela entrega (SZ, p. 21). A destruição tem em vista a liberação do presente deste paradoxo, ela consiste em um movimento de "tornar-se livre das possibilidades legadas e dos modos tradicionais de determinação deste ser [do ser-aí, G. B.] e de sua ordenação no questionamento geral da filosofia"; livre, em suma, desta "disciplina para o ser-aí mesmo" (GA 17, p. 112). A liberação do pensamento das possibilidades da tradição significa a liberação da filosofia *para* a "coisa mesma", tal como ela se mostra em si mesma e por si mesma. Ao nos libertarmos dos modos tradicionais de determinação do ser-aí limitando-os – isto é, recobrando a sua gênese –, abrimos ao mesmo tempo o espaço para o esclarecimento do fenômeno. Jamais entenderemos a destruição sem ligá-la à dimensão positiva da investigação fenomenológica, *para a qual* ela se encontra dirigida. Sem esta, aquela recairia inexoravelmente na "má relativização dos pontos de vista ontológicos", uma vez que simplesmente restituiria a

enquanto interpretação, levar a um encurtamento do que se encontra em jogo para Heidegger. Não se trata de uma revalorização do saber prático, de uma "virada prática", que coincidiria com a facticidade do ser-aí, nem com uma oposição da ocupação (*Besorgen*) à teoria, mas sim do esclarecimento do campo fenomenal, que possibilita *tanto* o comportamento teórico *quanto* o comportamento prático. Por isso, Heidegger pode afirmar que o cuidado precede todo comportamento ou condição do ser-aí, e que teoria e práxis são possibilidades de ser deste ente (SZ, p. 193; GA 26, p. 236-237; GA 80.1, p. 83). Tomar o desdobramento da analítica do ser-aí como uma "virada prática" seria conceder a precedência de uma possibilidade (prática) sobre outra (teórica), sem levar em conta que o decisivo é o esclarecimento do possível em geral. *O central da análise de Heidegger reside na elucidação das condições de possibilidade de acesso intencional ao ente, isto é, na transcendência do ser-aí, que coincide com a própria estrutura da fenomenalidade.* Para uma interpretação do pensamento heideggeriano na direção de um primado da prática, ver: FIGAL, 2007, p. 31-40. Crowell (2014, p. 126-127) apontou em uma direção similar à aqui apresentada em seu recente debate com Figal.

proveniência aos conceitos ontológicos fundamentais que determinam o campo fenomenal, sem ocupar-se do próprio esclarecimento deste campo. A destruição não é, assim, um momento isolado ou isolável da fenomenologia, mas a *acompanha* em cada um de seus passos.¹⁷² Ela é seu momento crítico que libera constantemente o "olhar fenomenológico" da opacidade de suas determinações prévias, para que se possa caminhar, então, em direção à transparência do campo fenomenal.

É preciso ver, portanto, que retomada e destruição se encontram para Heidegger intimamente associadas. A destruição é o contramovimento que, restituindo a uma conceitualidade desenraizada sua gênese, demonstra o *limite* de uma possibilidade de ser que, indistintamente generalizada no legado da tradição, *obstrui* a interpretação da existência como campo do possível. A retomada é, por sua vez, o movimento mediante o qual a análise não concretiza simplesmente uma possibilidade de ser alternativa àquela hegemônica, mas se dirige às *condições de gênese* das possibilidades ontológicas em geral, tomando como fio condutor a estrutura existencial da compreensão. Na destruição, trata-se de liberar o pensar do disciplinamento por horizontes e perspectivas tradicionais; na retomada, tem-se em vista abrir a questão do ser em suas possibilidades originárias, isto é, em esclarecer a possibilidade de ser em sua dinâmica temporal e histórica. Destruição e retomada *convergem* para uma consideração da historicidade: a destruição, enquanto a libertação frente a uma possibilidade que, ela mesma histórica, tende a assumir uma posição hegemônica sobre o modo do pensamento, encobrindo com isso sua própria gênese histórica; a retomada, enquanto esclarecimento das condições desta historicidade a partir do campo fenomenal da existência.

Sem dúvida, a ontologia fundamental se movimenta em uma consideração das "condições de possibilidade", mas as condições do possível são aqui de ordem diversa do criticismo kantiano. A possibilidade da fenomenologia consiste em Heidegger nas possibilidades da existência, de tal modo que o aprofundamento nas estruturas deste campo do possível designa a própria tendência fenomenológica de ir às coisas mesmas. Entretanto, como diz Heidegger, uma possibilidade somente é compreendida em seu sentido mais próprio "quando ela é tomada como possibilidade e permanece mantida como possibilidade" (GA 20, 184). O lema

¹⁷² Este acompanhamento se apresenta na própria economia de *Ser e Tempo*. A destruição não é um momento posterior, que seria levado a cabo na segunda parte não publicada da obra (cf. SZ, p. 40), mas é conduzida, por exemplo, na diferenciação da mundaneidade do ser-aí em face da interpretação do mundo por Descartes (§19-21), na discussão sobre o problema da realidade do mundo exterior (§43) e na análise do conceito tradicional de verdade (§44). Também em ensaios posteriores, como *A origem da obra de arte*, a análise de Heidegger tem como momento crítico constitutivo a recondução da conceitualidade inadequada, que predomina sobre o modo tradicional de consideração do problema, à sua gênese, de modo a abrir espaço para a interpretação do fenômeno – no caso, a partir da distinção entre obra e coisa (cf. GA 5, p. 5-25).

fenomenológico somente é apreendido em seu significado quando esta tendência ao possível é preservada, isto é, quando se compreende que, para a fenomenologia, "superior à efetividade encontra-se a possibilidade" (SZ, p. 38). Há duas direções para o esclarecimento dessa formulação, que retoma a paradoxal relação de continuidade e de polêmica com Husserl. Para a fenomenologia, a superioridade do possível sobre o efetivo reflete a exigência de que a investigação se volte constantemente contra a tendência de um encobrimento do elemento fenomenológico pela determinação por uma tradição desenraizada, que encobre a elaboração do campo fenomenal tal como ele se mostra a partir de si mesmo, em razão de uma generalização das concepções ontológicas herdadas. A superioridade do possível é a contraposição polêmica a toda efetivação de uma possibilidade inautêntica que determina previamente a pesquisa e se oculta, por isso, em seu caráter de possibilidade, tal como o cuidado com o conhecimento conhecido na fenomenologia husserliana e – também podemos afirmar mais amplamente – como toda determinação da filosofia e de seu campo temático que não tenha clareza a respeito de seus compromissos históricos implicitamente assumidos. Preservar o possível não significa, assim, deixar o campo fenomenal em uma indeterminação abstrata, e sim "manter aberta a tendência para a coisa mesma".¹⁷³ Isso significa concretamente o imperativo de seguir o fio condutor fornecido pela própria base ôntica da experiência – as possibilidades ou comportamentos do ser-aí –, haurindo dela a elaboração existencial deste ser-possível. A retomada da questão do ser é, ao mesmo tempo, uma retomada do caráter de possibilidade que distingue o ser-aí em sua compreensão. Assim, a superioridade do possível é *tanto* um elemento que distingue o pensamento fenomenológico, *quanto* algo que distingue o ser-aí como fenômeno em questão na fenomenologia. O sentido fenomenológico de possibilidade diz respeito ao método e ao objeto, ao modo de tratamento e ao campo temático, porquanto ambos permanecem entrelaçados em uma determinação recíproca. *Por isso, a retomada da questão do ser a partir da fenomenologia deságua necessariamente em uma consideração sobre a relação entre ser e possibilidade.* Sendo assim, nossa tarefa a seguir será

¹⁷³ Essa formulação é utilizada por Heidegger nos *Prolegômenos*: "Porém, uma possibilidade somente é corretamente compreendida em seu sentido mais próprio quando ela é tomada como possibilidade e permanece mantida como possibilidade. Mantê-la como possibilidade significa, contudo, não fixar um estado fortuito da pesquisa e do questionamento como definitivamente efetivo e deixá-lo sedimentar-se, mas sim manter aberta a tendência para a coisa mesma e libertá-la das ligações inautênticas da tradição, que a acometem constantemente e nela operam de modo velado. Este é precisamente o significado do mote: às coisas mesmas, deixá-las golpear de volta a si mesmas" (GA 20, p. 184). Como Marion observou, o primado do possível sobre o efetivo pode ser considerado, sob esse aspecto, um princípio crítico que permite à fenomenologia resguardar uma abertura de seu programa de pesquisa frente às suas concretizações prévias em uma direção específica: "Se na fenomenologia – por oposição à metafísica – a possibilidade, na verdade, supera a efetividade, então precisamos levar a cabo esse princípio, a ponto de eventualmente erguê-lo *contra* a fenomenologia, no modo como ela se efetivou até então" (MARION, 1998, p. 3).

trazer à luz como este sentido de possibilidade se manifesta em suas consequências na fenomenologia do ser-aí empreendida pela ontologia fundamental de *Ser e Tempo*.

3 PODER-SER E FENOMENALIDADE

3.1 Introdução: A fenomenalidade do aí

A retomada da questão do ser tem em vista a renovação do pensamento filosófico, uma renovação que se abre como caminho a partir da irrupção da fenomenologia. O que se encontra em questão nessa renovação é o esclarecimento das condições que tornam a experiência intencional possível, isto é, as condições da experiência primariamente caracterizada por sentido, na qual os entes se manifestam *como algo*. Até o momento, nossa investigação buscou elaborar essa conexão entre questão do ser e fenomenologia, sublinhando sua incidência em duas questões fundamentais: o ser do intencional – o esclarecimento do campo fenomenal de manifestação como campo existencial – e o sentido de ser em geral – as condições de manifestação do ente em seu ser a partir das estruturas deste campo. Dito de modo sintético, o programa de *Ser e Tempo* busca uma *fundação da fenomenalidade na existência compreensiva do ser-aí*. Cabe agora esclarecer o significado dessa fundação e observar as suas consequências.

É um aspecto fundamental da analítica da existência que ela tenha como fio condutor a interpretação de um fenômeno caracterizado por sua unidade e totalidade, um fenômeno que abarca, portanto, o *todo* deste campo fenomenal. Ao contrário da fenomenologia de Husserl, que *parte* da pesquisa do intencional em seus vários modos – paradigmaticamente: da análise da percepção – para esclarecer a estrutura da experiência de sentido, a investigação heideggeriana estabelece de antemão a própria constituição do campo fenomenal, com vistas à interpretação progressiva de seus momentos estruturais. "A coisa mesma" em questão no pensamento de Heidegger é – e permanece sendo na história do ser – a constituição deste campo em meio ao qual já sempre nos movimentamos, e sua interpretação não tem outro sentido que apresentá-lo em suas estruturas fundamentais, isto é, explicitá-lo em seu conceito. O termo utilizado por Heidegger para designar este campo em sua totalidade e unidade é a expressão *ser-no-mundo*. Sua interpretação é levada a cabo na primeira seção de *Ser e Tempo* até a explicitação de seu ser como cuidado. A retomada do mesmo fenômeno em sua interpretação temporal busca mostrá-lo como temporalidade. Com isso, temos a análise de um mesmo fenômeno, que é levada a cabo em níveis distintos, de modo a se alcançar a gênese da fenomenalidade e, com isso, a base para a mostraçã do ente em distintos modos de ser.

Em certo sentido, a expressão *ser-no-mundo* é utilizada para exprimir o mesmo que o termo *ser-aí*, embora o faça expondo os elementos que o constituem. Como vimos no início do capítulo anterior (tópico 2.1.), o termo *ser-aí* guarda em si uma pluralidade de sentidos: ele é

pela primeira vez apresentado em *Ser e Tempo* para designar o ente que nós mesmos somos e que possuí (entre outras) a possibilidade de ser do questionar (SZ, p. 7); entretanto, essa designação do ser-aí induz em erro, caso se permaneça restrito ao seu aspecto ôntico. O termo ser-aí deve ser primariamente compreendido a partir do aspecto ontológico que é indicado em sua composição: ser-aí significa *ser o seu aí*. "O ente que é essencialmente constituído pelo ser-no-mundo é ele mesmo a cada vez o seu aí" (SZ, p. 132). É neste sentido que o termo coincide com a expressão ser-no-mundo na articulação de seus elementos: si-mesmo, mundo e ser-em (SZ, p. 53). A acepção ontológica do termo ser-aí não designa extensionamente um ente entre outros (o homem ou o existente, ao lado de árvore, casa etc.), mas sim a distinção do modo de ser que caracteriza o existente enquanto tal e que, *além disso*, constitui a própria estrutura da fenomenalidade. Essa equivocidade entre ôntico e ontológico, inicialmente presente no uso do termo ser-aí em *Ser e Tempo*, é posteriormente eliminada por Heidegger, quando ele passa a utilizar a formulação "o ser-aí no homem" (GA 3, p. 234). Essa formulação exprime com maior precisão o fenômeno em jogo: que o homem (enquanto uma expressão que apenas designa um ente, sem ainda exprimir algo sobre seu modo de ser) não é apenas um ente entre outros, mas que ele, sendo em meio ao outros entes, traz em si as condições da fenomenalidade, na medida em que é o seu aí. Sendo assim, é necessário que apresentemos um esclarecimento prévio dessa expressão nada trivial. A afirmação de que o termo ser-aí equivale a ser o seu aí envolve duas dimensões:

1. A primeira diz respeito ao significado do termo "ser" nessa formulação. Ser não deve ser aqui compreendido abstratamente de modo substantivado, mas sim em seu aspecto eminentemente verbal. Ele designa a "ação" de ser, a performance existencial que distingue o próprio *acontecimento* do campo fenomenal.¹⁷⁴ Este campo não é algo distinto do ser-aí, uma causa ôntica externa, como deus ou a natureza, que o produza ou o condicione de alguma forma. Antes, o modo como o campo se constitui reside na própria maneira de ser deste ente, nas maneiras que constituem essa performance. Uma tal "ação" de ser corresponde no vocabulário de Heidegger a um descerrar (*erschließen*). O sentido desse descerrar é indicado por Heidegger em uma breve passagem do §16 de *Ser e Tempo*:

"Descerrar" (*erschließen*) e "descerramento" (*Erschlossenheit*) são utilizados a seguir de modo terminológico e significam "abrir" (*aufschließen*) – "abertura" (*Aufgeschlossenheit*). "Descerrar" jamais significará, por conseguinte, algo assim como "obter algo, de modo mediato, por uma inferência (*Schluß*)" (SZ, p. 75).

¹⁷⁴ Heidegger usa por vezes o termo agir (*Handeln*) ou ação originária (*Urhandlung*) para designar o acontecimento do ser-aí, em especial sob o aspecto da projeção compreensiva. Naturalmente, não se trata neste uso do termo ação de um comportamento intencional prático. Cf. GA 24, p. 393; GA 9, p. 160.

Há que se ter em vista primeiramente o aspecto negativo dessa elucidação, exigido pela identidade da raiz dos termos descerrar (*erschließen*) e inferir (*schließen*) ou inferência (*Schluss*): descerrar não coincide com uma mediação, e, portanto, não é compreendido segundo o modelo da inferência. O característico da inferência é justamente o fato de que ela *conclui* algo a partir de um conjunto de premissas; inferir significa extrair consequências, consequências essas que se encontram mediadas pelos elementos prévios à conclusão. A conclusão de um silogismo é obtida de modo mediado a partir das premissas já estabelecidas. De fato, um tal significado (descerrar como inferir) nos levaria a situar o problema do aí e do campo fenomenal como pertencentes a uma lógica das consequências (*Konsequenzlogik*), quando o que Heidegger tem em vista é justamente a instância *pré-lógica* que possibilita toda predicação e toda inferência. Sendo assim, descerrar não é algo do domínio do mediato, de uma lógica das mediações, e sim, em certo sentido, do âmbito do imediato. Este sentido de imediatidade do descerrar encontra-se presente no próprio esclarecimento fornecido na passagem: descerrar enquanto um abrir (*aufschließen*) ou uma abertura (*Aufgeschlossenheit*). O abrir em questão não tem nem um caráter instrumental (um meio para), como se o ser-aí abrisse por meio de uma ferramenta o aí, nem um caráter intencional-transitivo, como se o que estivesse em questão fosse abrir algo *distinto* do próprio ser-aí. Em ambos os casos, haveria a pressuposição de uma distinção ôntica entre a performance existencial que descerra e o aí descerrado. Contudo, o que se encontra em jogo é que o modo de constituição do aí reside nas estruturas existenciais próprias ao descerrar. O ser-aí não é uma coisa previamente dada *antes* da abertura proporcionada pela sua performance existencial e que apenas é constatada ao ser aberta, mas ele *é* ao modo desta performance, e, nesse sentido, somente se mostra *como* sendo em meio à própria performance e a partir dela. Por isso, Heidegger jamais afirma que o ser-aí "tem" um descerramento, o que suporia a subsistência prévia de um ente que é afetado pelo seu aí, mas, ao contrário, que "o ser-aí é seu descerramento" (SZ, p. 133). Assim, podemos falar com algum direito em uma imediatidade que caracteriza o descerrar, porquanto este descerrar corresponde ao fato de que o ente que nós mesmos somos já sempre se situa em um modo de abertura tal ou qual.¹⁷⁵ A abertura é proporcionada pela sua performance existencial, que é

¹⁷⁵ Partindo de uma análise minuciosa do conceito de fenômeno apresentada por Heidegger no §7 de *Ser e tempo*, Gethmann observou que essa dimensão de imediatidade exige uma mediação metodológica, a qual coincide com a própria tarefa da fenomenologia enquanto esclarecimento dos fenômenos: "o mostrar-se demanda, portanto, um ver como mediação. A imediatidade não deve ser pensada como se ela não demandasse mais nenhuma mediação metodológica" (GETHMANN, 1974, p. 96). A meu ver, embora a consideração da fenomenologia em termos de mediação sublinhe a importante dimensão de explicitação ou articulação do imediato na interpretação (em termos heideggerianos: da compreensão pré-ontológica de ser), a afirmação de que o jogo entre imediato e mediação no círculo hermenêutico possui um caráter dialético

prévia à síntese do juízo ou à mediação por representações, e que o acompanha em cada um de seus comportamentos, possibilitando que entes venham ao encontro como algo. A determinação do descerrar é desdobrada na interpretação dos existenciais que o constituem: a disposição afetiva (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*) (SZ, p. 133). O ser-aí descerra, abre o seu aí segundo as maneiras específicas destes existenciais, de tal modo que eles constituem a estrutura da fenomenalidade. A compreensão abre o ser-aí em sua existencialidade, enquanto a disposição afetiva o abre em sua facticidade. Se a questão do ser emerge de uma crítica imanente às omissões da fenomenologia a respeito de seu campo fenomenal, tais omissões são enfrentadas, na medida em que a constituição deste campo é assegurada na *interpretação* – isto é, na explicitação – destes elementos que constituem a unidade de seu descerramento. Segundo este desdobramento, afirmar que este ente é o seu aí significa dizer que sua performance existencial se caracteriza cooriginariamente por uma abertura compreensiva, por uma abertura dispositiva e por uma abertura discursiva. Não temos aqui três aberturas distintas e paralelas, mas um mesmo campo fenomenal (ser-no-mundo), que é aberto segundo essas maneiras. Elas são estruturas "cooriginárias", no sentido de que uma não pode ser deduzida da outra em um esquema hierárquico que supõe um fundamento último da fenomenalidade¹⁷⁶; por outro lado, enquanto *cooriginárias*, elas se encontram em uma certa interação. Por ora, podemos deixar de lado como ocorre essa interação.

2. A expressão "ser o seu aí" não envolve apenas o sentido verbal de ser como descerrar, mas igualmente o que é descerrado pelas maneiras de ser deste ente. O que é descerrado ou aberto corresponde ao que Heidegger denomina com a simples partícula "aí": o ser-aí "traz em seu ser mais próprio o caráter do não-ser-cerrado (*Unverschlossenheit*). A expressão 'aí' significa esse descerramento essencial. Por meio dele esse ente (o ser-aí) é para ele mesmo 'aí' em unidade com o ser-aí do mundo" (SZ, p. 132). Segundo essa passagem, vemos que a expressão "aí" corresponde à unidade de dois elementos: ela designa, por um lado, o ente que

(GETHMANN, 1974, p. 255) não me parece se sustentar sem uma vulgarização do próprio conceito de dialética.

¹⁷⁶ Heidegger considera a elucidação do modo de ser do ser-aí a partir da cooriginariedade de seus elementos um ganho essencial da analítica do ser-aí. Essa interação entre momentos é central para a compreensão do programa de *Ser e Tempo*, em especial para a modulação da existência em própria e imprópria. Embora não haja ainda um conceito claro de metafísica durante esse período, a cooriginariedade é um modo de interpretação oposto à explicação metafísica do ser por meio da recondução a um fundamento último, que é precisamente um dos modos da confusão entre ser e ente: "O fenômeno da cooriginariedade dos momentos constitutivos foi frequentemente negligenciado na ontologia em razão de uma tendência metódica inconstante à demonstração da proveniência de tudo e de cada coisa a partir de um simples 'fundamento originário' (*Urgrund*)" (SZ, p. 131). Sobre a distinção entre a ontologia tradicional e a ontologia fenomenológica, ver o estudo de Vigo (2008a, p. 117-142). A meu ver, Vigo acerta ao localizar nessa contraposição a gênese do que Heidegger chamará posteriormente de ontoteologia, e que se caracteriza pela tentativa de recondução da constituição do que se dá a um fundamento ôntico que funciona como causa primeira da totalidade.

é para si mesmo aí, isto é, o próprio ser-aí; por outro, ela remete ao mundo, que constitui igualmente o aí descerrado. O que o ser-aí descerra em sua performance existencial não é algo distinto de si, mas ele mesmo em *unidade* com o seu mundo. O termo "aí" corresponde a esta unidade essencial entre si-mesmo (*Selbst*) e mundo. Há duas observações a se fazer acerca deste ponto, que ainda merecerá uma análise mais detida. Em primeiro lugar, é preciso ter clareza sobre o fato de que, nessa passagem, trata-se exclusivamente da acepção ontológica do termo ser-aí, e não meramente da designação extensional de um ente entre outros. Por isso, no âmbito do ontológico, o ser-aí se descerra como o que ele é segundo um modo específico, sendo essa a razão pela qual Heidegger afirma que o ser-aí é *para ele mesmo aí*. Ser para si mesmo aí significa que o si-mesmo não é uma propriedade ôntica do ser-aí, e sim um caractere ontológico deste ente que, como tal, é descerrado ou aberto segundo um modo específico. Precisamente essa distinção entre ôntico e ontológico leva Heidegger a recusar a mera designação do ser-aí como eu, consciência, sujeito, espírito etc. Em todos estes casos, há uma determinação prévia do ser do ser-aí, enquanto para a analítica da existência este modo de ser é ele mesmo um problema, que somente pode ser elucidado em sua interpretação. Encontraremos na tentativa de determinação deste modo de ser o conceito de possibilidade existencial e de poder-ser, de tal forma que a estrutura do ser-possível que caracteriza o ser-aí precisará ser vista a partir do modo como ele é o seu aí, isto é, a partir das maneiras de ser segundo as quais ele abre o campo fenomenal. A noção de possibilidade é central pelo fato de que o ser-aí é para ele mesmo aí *enquanto um possível*, isto é, seu campo fenomenal se abre em um nexos de possibilidades em que ele exerce sua existência, e precisamente isso é o que caracteriza o seu modo de ser. Esse modo de ser é apresentado em *Ser e Tempo* segundo duas possibilidades, a saber, propriedade e impropriedade. Essas possibilidades, que Heidegger chama de fundamentais (SZ, p. 191), são modulações do si-mesmo que envolvem a transformação da *totalidade* do campo fenomenal. Em segundo lugar, a analítica tem em vista com o termo aí a unidade essencial entre si-mesmo e mundo, e não uma composição entre um sujeito e seu objeto. O poder-ser ou as possibilidades do si-mesmo – o modo como ele se mostra, como é para si mesmo aí – somente podem ser compreendidos enquanto poder-ser-*no-mundo*. Como indicamos anteriormente (tópico 2.4.), mundo jamais significa para Heidegger um ente entre outros, ou mesmo a totalidade dos entes disponíveis. Mundo é o próprio campo fenomenal de manifestação, constituído como um todo referencial, que, contudo, não é um campo objetivo e independente das possibilidades da existência, mas sim um todo que é ao mesmo tempo articulado pelas possibilidades em virtude das quais o ser-aí é e ao qual estas mesmas possibilidades se encontram remetidas. Essa determinação recíproca significa que o mundo é sempre relativo ao

ser-aí, e, por isso, Heidegger afirma ser ele um existencial: "'Mundo' não é ontologicamente uma determinação *do* ente, que por essência o ser-aí *não* é, mas sim um caractere do ser-aí mesmo" (SZ, p. 64). O sentido de uma fundação da fenomenalidade na existência compreensiva do ser-aí se dá precisamente nessa relação entre as possibilidades existenciais e o campo de manifestação do mundo. Por um lado, a estrutura da fenomenalidade é relativa ao ser-aí, na medida em que mundo é essencialmente mundo *compreendido*. Eugen Fink (1990, p. 152) tem razão, portanto, ao dizer que a base existenciária para a elaboração do conceito ontológico de mundo é o mundo histórico. Nesse sentido, poderíamos compreender *Ser e Tempo* como uma fenomenologia do ser-aí histórico.¹⁷⁷ Entretanto, isso *não* significa que o ser-aí *produza* o mundo, que este seja o resultado ou o produto de uma construção humana. A trivialidade da afirmação "o homem cria o seu mundo" é ontologicamente um problema. A relatividade do mundo não significa para Heidegger o relativismo de um idealismo subjetivo que tudo reduz a uma estrutura do sujeito, mas, ao contrário, a unidade essencial entre si-mesmo e mundo é que leva a uma transformação da subjetividade do sujeito. Em verdade, essa dificuldade que acompanha o esclarecimento da fenomenalidade na fenomenologia – o fato de que ela nem é algo produzido, nem uma instância independente – encontra-se no centro do que Heidegger busca expressar com o descerramento ou a abertura. O esclarecimento dessa aporia somente é possível através de uma análise da interação entre os existenciais que constituem a abertura do aí. Compreensão e disposição afetiva são duas maneiras de descerramento do campo fenomenal que descerram o ser-aí, respectivamente, em sua existencialidade e em sua facticidade. Se a existencialidade do ser-aí diz respeito primariamente à dimensão do sentido, isto é, à dimensão de compreensibilidade que se encontra à base da experiência do existente e que se manifesta no nexo de possibilidades em que este exerce sua existência, estas mesmas possibilidades encontram-se abertas no interior de um *limite* específico, limite este que não se encontra à disposição da vontade do existente e que designa o aspecto ontológico da facticidade.

O tema a ser explorado neste capítulo é a relação entre a constituição do campo fenomenal e o sentido de possibilidade que caracteriza primordialmente o ser-aí. Existindo, este ente é o seu aí ao modo de possibilidades, e tal sentido de possibilidade é o elemento central para a compreensão da fundação da fenomenalidade na existência compreensiva do ser-aí. Se o que caracteriza a fenomenologia é o primado da experiência do sentido e, a partir disso, a tarefa de esclarecer ou interpretar o que constitui essa experiência, então a possibilidade existencial

¹⁷⁷ Casanova (2013, p. 118-145) observou também as consequências do conceito de história para a analítica do ser-aí, analisando, a partir disso, os limites desse conceito no programa de *Ser e tempo* e em sua consequente passagem à história do ser.

fornece o fio condutor para isso. Por essa razão, Heidegger afirma que a determinação fundamental do que somos é a possibilidade: "a possibilidade enquanto existencial é a última e mais originária determinidade ontológica positiva do ser-aí" (SZ, p. 144). Dizer que se trata de uma determinidade *ontológica* significa que *somos* a cada vez este possível – um *ser-possível* ou um *poder-ser*. De um ponto de vista negativo, essa designação do ser-aí como ser-possível implica a recusa de toda e qualquer explicação do ser-aí ao modo de uma esquema de substrato e propriedades: o ser-possível consiste em uma dessubstancialização radical da "subjetividade do sujeito". Como vimos, um elemento decisivo no caminho de Heidegger até a elaboração de *Ser e Tempo* é a constatação de que a tradição filosófica se caracteriza pela generalização de um esquema ontológico particular de interpretação dos fenômenos aos distintos modos de ser do ente, de tal forma que esse esquema leva ao encobrimento do fenômeno em questão na ontologia fundamental. Assim, enquanto momento crítico da fenomenologia, a destruição da história da ontologia tem em vista a limitação deste esquema, de forma a liberar uma investigação positiva do fenômeno ser-aí. Positivamente, a possibilidade existencial circunscreverá uma série de estruturas oriundas da investigação do ser-aí e que iremos analisar a partir de agora. O caráter de poder-ser do ser-aí corresponde a uma dimensão mais fundamental da fenomenalidade, elaborada por Heidegger a partir do existencial da *compreensão*, de sua estrutura de projeto (*Entwurf*) e do conceito existencial de sentido. Dessa forma, a ontologia fundamental aponta para um aprofundamento da estrutura intencional que caracteriza a experiência do algo como algo. Um comportamento intencional jamais é algo puro e simplesmente performado ou a "apreensão sem pressupostos de algo dado previamente" (SZ, p. 150), mas sim a elaboração *expressa* de condições prévias. Comportamentos já são sempre "comportamentos iluminados", isto é, articulações expressas do aí previamente compreendido. Dito de outro modo, comportamentos intencionais são sempre interpretativos e, com isso, elaboram possibilidades previamente compreendidas pelo ser-aí. Compreensão, projeto e sentido são estruturas que têm em vista o esclarecimento da camada pré-teórica, pré-tética e pré-objetiva da experiência intencional e que habitam o modo de ser do ser-aí como existente. Com isso, há um enraizamento das condições de fenomenalização na existência compreensiva do ser-aí. A determinação do ser-aí como ser-possível se dirige *primariamente* ao esclarecimento dessas condições. Ela não está simplesmente a serviço de uma antropologia que pergunta acerca de uma ontologia regional do homem enquanto homem (ainda que forneça as bases para isso), mas ela se encontra orientada para o problema fenomenológico da manifestação, que abarca igualmente a relação com os entes que vêm ao encontro do ser-aí em modos de ser distintos da existência.

Embora nossa investigação tome como fio condutor a análise da possibilidade existencial que constitui a existencialidade do *aí*, seu descerramento como campo fenomenal não é exclusivamente formado por essa determinação. Como apontamos acima, a abertura do *aí* é constituída cooriginariamente por existencialidade e facticidade. Sendo assim, será preciso levar em consideração a dimensão fática da abertura e suas implicações para a possibilidade existencial. A interação entre existencialidade e facticidade não é um aspecto secundário da analítica do *ser-aí*, pois essa interação conforma o próprio movimento interno a partir do qual se dá a constituição da fenomenalidade. Ser o *seu aí* significa *tanto* a abertura de um campo de compreensibilidade em meio ao qual comportamentos intencionais são realizados, *quanto* a abertura deste mesmo campo nos limites de um mundo determinado ao qual o *ser-aí* encontra-se remetido. A compreensibilidade que caracteriza a possibilidade existencial jamais se constitui de modo isolado para além dessas "circunstâncias", mas a cada vez *como* uma compreensibilidade *a partir* delas. O *ser-aí* nunca escapa à sua facticidade instituindo para si um modo de existência que seja independente do seu mundo, mas, ao contrário, o que se encontra em questão é a possibilidade de uma apropriação desta facticidade, de tal forma que o *ser-aí* alcance a transparência de sua própria situação. Essa interação a princípio paradoxal entre possibilidade e limite levará a uma série de expressões que buscam interpretar a constituição existencial da fenomenalidade como possibilidade jogada (SZ, p. 144), como fundamento jogado (SZ, p. 284), como possível fático (SZ, p. 299). Neste capítulo, buscaremos esclarecer o sentido existencial de possibilidade, de modo a poder elucidar, no próximo capítulo, como se dá essa interação entre a abertura compreensiva do *aí* e sua determinação pelo limite fático do mundo. Extrair as consequências da cooriginariedade entre existencialidade e facticidade é o pressuposto para a compreensão do problema da fenomenalidade na ontologia fundamental e, com isso, para uma interpretação da questão do *ser* que tenha vista sua apropriação no espírito fenomenológico de ir "às coisas mesmas".

Com vistas a isso, os próximos tópicos estão organizados do seguinte modo: em primeiro lugar, analisaremos o conceito de possibilidade existencial e de poder-ser, tomando como fio condutor o sentido que a análise de um modo de *ser* possui na fenomenologia hermenêutica (tópico 3.2.); em segundo, aprofundaremos essa interpretação, mostrando a relação da possibilidade existencial com os conceitos de compreensão e de projeto (tópico 3.3.); por fim, investigaremos o paralelo entre o conceito fenomenológico de poder-ser e a noção transcendental de apercepção (tópico 3.4.).

3.2 Ser um possível

A análise fenomenológica de um fenômeno tem como princípio fundamental o compromisso com o seu modo de mostração. Na formulação de Heidegger, esse compromisso consiste no fato de que a fenomenologia é um "deixar ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo" (SZ, p, 34). Essa elaboração do conceito prévio de fenomenologia, que guia a analítica da existência em *Ser e Tempo*, consiste no imperativo de não posicionar o fenômeno segundo uma ideia qualquer de seu ser e efetividade, mas de descrevê-lo ou interpretá-lo em suas estruturas, seguindo assim apenas e tão somente o modo como ele se manifesta. Do ponto de vista da tradição filosófica, a filosofia sempre se manteve de algum modo em uma certa determinação de seu campo fenomenal: a problemática filosófica orientou-se com base em uma determinação de seu campo como "razão, alma, espírito, consciência, consciência de si, subjetividade", de tal maneira que o questionamento filosófico compreendia que "o solo para todo problema filosófico a respeito das coisas precisava ser constituído a partir de um esclarecimento suficiente do 'sujeito'" (GA 24, p. 444).¹⁷⁸ Isso significa, portanto, que o ser-aí não faz parte daqueles fenômenos que o §7 de *Ser e Tempo* considera encobertos no sentido de não descobertos (*unentdeckt*), isto é, fenômenos que *jamais* foram visualizados e, por isso, permanecem ocultos. O ser-aí pertence antes à classe dos fenômenos previamente descobertos e que ainda são visíveis, embora apenas como a aparência.

¹⁷⁸ A referência de Heidegger ao "sujeito", especialmente no caso da filosofia grega, causa espanto à primeira vista. Todavia, é preciso ter clareza a respeito do que se encontra em jogo aqui. Naturalmente, não se trata de uma espécie de generalização anacrônica da filosofia da subjetividade ou do idealismo (algo que Heidegger via, por exemplo, na interpretação de Natorp sobre Platão em seu *A doutrina platônica das ideias*), e sim da conexão entre ser e pensamento, que vigora desde o início da filosofia antiga e coloca em questão o fenômeno da compreensão de ser (ser se dá à compreensão, ser é sempre ser compreendido). No caso da filosofia grega, a remissão do problema do ser ao *noein* ou ao *legein* não consiste em uma dedução ôntica da estrutura ontológica a partir de um sujeito, o que Heidegger consideraria um idealismo ingênuo (SZ, p. 208), ou na redução da questão do ser à teoria do conhecimento, e sim o fato de que *noein* e *legein* são instâncias que tornam possível a manifestação (GA 26, p. 181). Isso não significa, contudo, que a estrutura e as condições da manifestação tenham sido adequadamente esclarecidas até então. De fato, o argumento de Heidegger é que a ontologia antiga realiza sua interpretação do ente e a elaboração de seus conceitos de modo ingênuo (GA 24, p. 155). Sua ingenuidade reside no fato de que ela haure suas determinações ontológicas a partir da relação com um comportamento do ser-aí, sem fazer dessa relação um problema – ela não *reflete explicitamente* acerca do modo de ser dessa relação (GA 24, p. 155). O que Heidegger chama de "relação com o comportamento do ser-aí" corresponde ao fato de que o ente sempre aparece *como* algo (em seu ser) a um comportamento específico do ser-aí, baseado em uma compreensão de ser. A ontologia antiga se orienta por essa relação, na medida em que considera o ser-aí como *psyché, nous, logos*. A questão é que essa referência ao ser-aí é restrita a um comportamento e a uma compreensão de ser específicas (uma possibilidade de ser), uma vez que a ontologia antiga não pergunta acerca do próprio modo de ser dos comportamentos (o ser do intencional), permanecendo restrita a uma interpretação ingênua destes, que se enraíza em uma compreensão de si cotidiana e natural do ser-aí. De um modo geral, essa passagem da preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24, p. 149-171) mostra como Heidegger concebe a relação entre ontologia e fenomenologia, e como é possível, a partir disso, oferecer uma gênese fenomenológica dos conceitos ontológicos.

Sua aparência é, segundo Heidegger, uma dissimulação (*Verstellung*), uma vez que o fenômeno se mostra como algo que ele *não é* (SZ, p. 36). Mostrar-se como algo que não é, ser como aparência, encobrir-se ao modo de uma dissimulação: tudo isso diz respeito, no caso do ser-aí, ao seu enquadramento em uma interpretação conceitual que não emerge do esclarecimento de sua própria base fenomenal, mas que é o resultado da aplicação de um complexo de categorias sobre ele. Sob este aspecto, a necessidade da fenomenologia reside em sua luta contra a aparência e o encobrimento, e a analítica da existência nada mais é que uma fenomenologia do ser-aí, que tem em vista extrair exclusivamente de *sua* dação fenomenal certas estruturas fundamentais necessárias para a realização transparente da questão do ser (GA 20, p. 202). Dito de outro modo, a analítica da existência tem em vista a explicitação de estruturas fenomenais que constituem o modo de ser da existência, o modo de ser específico do ente que nós mesmos somos, o ser-aí. Este modo de ser tem uma relação eminente com a possibilidade existencial, de tal forma que o problema fenomenológico do campo fenomenal e da manifestação dos entes remete diretamente à compreensão do possível como elemento constitutivo da existência. Como apontou Reis (2014, p. 16-26), pode-se falar, a respeito da analítica do ser-aí, em um fechamento do campo do possível, na medida em que o sentido de possibilidade e suas estruturas não foram até então devidamente esclarecidos pela filosofia. É o próprio Heidegger que, em uma preleção anterior a *Ser e Tempo*, alude aos problemas inerentes a este fechamento:

O sentido de possibilidade e o tipo das estruturas de possibilidade que pertencem ao ser-aí como tal nos estão totalmente fechados até hoje. Por isso, a explicação do ser-aí tropeça constantemente em dificuldades, quando ela fecha de antemão o caminho para uma investigação material (*sachlich*) por meio do emprego arbitrário dos conceitos tradicionais (GA 21, p. 228).

De fato, este fechamento é a consequência da dissimulação do fenômeno ser-aí na tradição filosófica, que leva à dificuldade de tematização e conceitualização de suas estruturas, entre as quais a possibilidade ocupa um lugar central. Trazer o ser-aí à transparência de suas estruturas *coincide* com o esclarecimento de seu caráter de possibilidade, justamente pelo fato de que o característico do existente é que ele se determina a cada vez a partir de uma possibilidade que ele *é*, compreendendo-se em seu ser *como* esta possibilidade. Segundo o percurso de nossa investigação, essa dificuldade reflete, por sua vez, o problema apontado por Heidegger a respeito da obscuridade do "ser do intencional", isto é, do campo fenomenal em meio ao qual a fenomenologia se realiza. Em razão da obscuridade que rege esse campo, das dissimulações às quais ele permanece submetido, em suma, da ausência do esclarecimento do seu modo de ser, o passo inicial da analítica não é outro que o da *negação* de toda atribuição prévia de uma interpretação específica ao ser-aí e, assim, de qualquer determinação quididativa

que o distinga genericamente. Heidegger se orienta neste ponto por uma tendência própria à fenomenologia, que é a suspensão de todo posicionamento ontológico prévio a respeito da efetividade de algo e a recondução da investigação ao *modo* como algo se dá.¹⁷⁹ Essa é a razão para que sejam recusadas as designações clássicas, modernas e contemporâneas acerca do ser do homem: o ser-aí não é nem animal racional, nem ser criado, nem espírito, nem unidade entre alma e corpo, nem mente etc.¹⁸⁰ No entanto, a recusa generalizada dessas determinações não coincide com a abdicação da possibilidade da pesquisa, ela não nos relega ao vazio ontológico da mera indeterminação. Antes, o que se tem em vista com essas negações é precisamente assentar a analítica da existência em uma base fenomenal adequada, a partir da qual seja possível haurir os elementos ontológicos que constituem o nosso ser. Essa base reside no que Heidegger chama de nossas maneiras de ser (*Weisen zu sein*). O ser-aí é – se mostra – a cada vez (*je*) em suas maneiras de ser, e, por isso, nelas reside a base necessária para a determinação de seu modo de ser como existente.¹⁸¹ Essas maneiras de ser são maneiras *possíveis*, de tal forma que "o ser-aí enquanto ser-possível, sua descoberta em possibilidades" são "o único fundamento da possibilidade para a questão do ser em geral" (GA 20, p. 184-185). Sendo assim, ao contrário de aceder a uma concepção ontológica específica do que nós somos, a analítica precisa se orientar exclusivamente por essa nossa descoberta em possibilidades ou, ainda, pelas maneiras de ser que performamos. Cabe, então, perguntar: o que significa dizer que o ser-aí é

¹⁷⁹ Uma formulação de Husserl sintetiza o que se encontra em jogo nesta tendência: "Na fenomenologia da consciência de coisa, a questão não é o que coisas em geral *são*, o que pertence a elas como tais em verdade; mas a questão é como a consciência das coisas é constituída (*beschaffen*), quais tipos de consciência de coisa há que se distinguir, em qual tipo e com quais correlatos uma coisa enquanto tal se apresenta e se manifesta à consciência" (HUA V, p. 84). Naturalmente, essa passagem se encontra atravessada por todo o arcabouço conceitual husserliano, que Heidegger em grande parte rejeita. Mas ela sublinha uma distinção importante entre a pergunta da ontologia tradicional (*o que é algo?*) e a pergunta fenomenológica (*como* algo se mostra/constitui?). Ainda que isso não seja dito expressamente, é preciso atentar para o fato de que Heidegger se movimenta exclusivamente no âmbito da segunda questão, e que a distinção entre modos de ser acentua o problema fenomenológico acerca de *como* algo se mostra. Essa é uma consequência do princípio de que a ontologia somente é possível enquanto fenomenologia (SZ, p. 35). É a radicalização desse movimento que o permite questionar a hegemonia de um modo de ser na tradição e abrir o ser-aí humano para a sua interpretação não como ente subsistente, mas como ser-possível.

¹⁸⁰ Como afirma Casanova (2017, p. 33), pode-se dizer que o ser-aí é marcado por uma "pobreza ontológica radical": "ele não tem por natureza alma, não tem faculdades intelectivas, categorias puras e a priori do entendimento, ideias da razão, imaginação, não tem corpo, sensibilidade, genoma, fenótipo, sinapses (...). O que quer que possamos pensar como próprio do homem, ele não tem." Enquanto nos movemos no campo da atribuição de uma quiddidade ao ser-aí, isto é, de uma interpretação específica de seu ser que não seja oriunda de sua base fenomenal, é necessário que se admita que o homem não tem algo próprio. Este não-ter é a consequência da suspensão de posicionamentos ontológicos específicos. Isso não exclui, por outro lado, que se investigue o modo como o ser-aí humano "se mostra em seu ser", o que significa a necessidade de enraizar a investigação na base fenomenal proporcionada por suas maneiras de ser, como veremos a seguir.

¹⁸¹ Adoto aqui a sugestão de Reis (2014, p. 72) de traduzir a expressão "*Weise zu sein*" por "maneira de ser", guardando "modo de ser" para "*Seinsart*". A distinção é importante, pois o modo de ser é mais amplo que a maneira de ser. Enquanto esta última se refere às determinações características do ser-aí, ou seja, a um modo de ser específico (a existência), o modo de ser se estende também às estruturas de outros entes, como entes manuais, entes subsistentes etc.

suas maneiras de ser, que ser significa, para nós, que nós nos descobrimos em possibilidades? Em que medida isso conforma o ser do ser-aí?

Maneiras e possibilidades são determinações ontológicas do ser-aí, isto é, elas não são determinações ônticas que ocorrem neste ou naquele ser-aí em uma concreção específica da existência, mas designam a própria estrutura em que o existente enquanto tal *se mostra* em sua existência. Elas são uma determinação do *ser* do ser-aí, e não uma característica ôntica de um caso de existente entre outros. É preciso, portanto, compreender o que significa dizer que maneiras e possibilidades são uma determinação do ser. Isso exige que tenhamos em vista o que Heidegger pretende com a análise de um modo de ser. De modo amplo, um modo de ser designa a inteligibilidade de um ente como algo. O ser dos entes é aquilo a partir do que eles são inteligíveis como entes (HAUGELAND, 2013, p. 191). Heidegger exprime isso ao afirmar que ser é "sentido e fundamento" do ente (SZ, p. 35). Ainda que de modo implícito ou a-temático, o ente já sempre se manifesta em uma estrutura que lhe é peculiar, e a análise de um modo de ser consiste na interpretação dessas estruturas, de modo a esclarecer esta inteligibilidade que permite que ele se mostre como algo específico a um comportamento compreensivo do ser-aí ou que o ser-aí *se mostre* na compreensão de seu ser. Sem dúvida, o termo "inteligibilidade" não deve ser entendido nos termos restritos de uma objetualidade (*Gegenständlichkeit*), pois um dos argumentos centrais de *Ser e Tempo* é que a inteligibilidade de determinados entes não somente não coincide com a ontologia formal do objeto (por exemplo, a respeito do existente ou dos utensílios), mas também que o acesso a esta inteligibilidade, a maneira como ela é compreendida, não se dá primariamente a um ato intencional cognitivo segundo uma apreensão teórica. A inteligibilidade de um ente enquanto seu sentido e fundamento designa um conjunto de estruturas que possibilitam sua manifestação como algo; mas este "como algo" deve ser a princípio mantido em uma abertura isenta de compromissos ontológicos específicos. Isso tem como consequência que as estruturas que conformam a inteligibilidade de um ente como algo não são gerais, mas elas se alteram segundo o modo de ser em questão. Dito de outro modo, a redução fenomenológica do que há ao seu sentido, ao *modo* como algo se mostra, implica para a fenomenologia de Heidegger um pluralismo de modos de ser. Em *Ser e Tempo*, são analisados os modos de ser da existência, da manualidade e da subsistência, designando por esses modos as condições de inteligibilidade de determinados entes: respectivamente, os homens, os utensílios (em sentido amplo) e as coisas materiais. Posteriormente, Heidegger indica ainda como modos de ser a vida (*Leben*), para falar de animais e plantas, e a consistência relacional (*Bestand*), que corresponde ao entes matemáticos (GA 27, p. 71-72). Uma vez que a fenomenologia não possui a pretensão de ser

um sistema dedutivo fechado, e sim de vir a ser um programa de pesquisa sobre as estruturas do sentido, esses modos de ser não devem ser compreendidos como um catálogo fechado, e sim como campos de investigação que podem ser ampliados no interior da própria pesquisa fenomenológica.

Formalmente, um modo de ser corresponde a dois elementos, a saber, a um tipo de *determinações características* e a um tipo de *individuação*.¹⁸² O pluralismo de modos de ser assumido por Heidegger na convergência entre fenomenologia e ontologia exige que estes modos sejam irreduzíveis uns aos outros. Sendo assim, se um modo de ser compreende em si um certo tipo de determinações características e de individuação, essa irreduzibilidade implica precisamente a impossibilidade de apreender o característico de um modo de ser através dos elementos de um outro modo. O pluralismo carrega consigo a proibição de que a interpretação fenomenológica de um modo específico se dê através das determinações características e da individuação de outro. Ora, a analítica da existência se ocupa de um ente específico, o ser-aí, de tal forma que a análise deste ente se encontra igualmente compromissada com a necessidade de demarcá-lo em suas determinações características e em sua individuação, que o conformam em um modo irreduzível a outros. Essa demarcação é absolutamente central para os propósitos da analítica, porquanto o que caracteriza a história de dissimulação deste ente é precisamente a transgressão deste modo e de seus elementos a partir de uma interpretação que tomou como base o ente que o ser-aí *não é*.

O termo existência quer designar o modo de ser de um ente que se distingue essencialmente por seu caráter relacional. De fato, a compreensão do sentido de existência depende de nossa capacidade de levar a termo o significado dessa relacionalidade e de suas consequências. É na determinação de tal relacionalidade que encontramos o lugar para o esclarecimento das possibilidades ou maneiras de ser do ser-aí. O ser-aí não é *algo* que possui relações, mas pura e simplesmente o fato de que ele é e tem de ser enquanto suas relações. Mas

¹⁸² Acompanho aqui a formulação de Reis (2014, p. 72-73). Brandom (2002, p. 299) fala em critérios de identidade e individuação. Há uma convergência entre ambas as conceitualidades, pois as determinações características são o que permite a identificação de algo como algo. Por exemplo, suponhamos que alguém anda por uma campina e, ao longe, avista uma casa que possui à sua frente uma cerca com estacas. Entretanto, caminhando um pouco mais, este andarilho vê que uma destas estacas *se* moveu na direção da casa e entrou pela sua porta. Este movimento específico leva-o a reconsiderar o que antes lhe parecia claro: não se trata de uma estaca, mas sim de um outro homem que entrou na casa. O que o levou a essa reconsideração? Antes de tudo, o fato de que o que anteriormente parecia a ele ser uma estaca se moveu *por si mesmo* e, além disso, que este movimento por si mesmo realizou-se na direção da entrada da casa, na abertura da porta e na entrada por ela. Este mover-se por si mesmo e este *uso* da porta são, formalmente, determinações características do ser-aí: seu ser junto aos entes, que possibilita a ocupação com eles. Ainda que de modo pré-reflexivo, a reconsideração é uma identificação segundo critérios determinados, que são a determinação característica deste ente como suas maneiras de ser, e não como propriedades.

a afirmação de que o ser-aí humano é e tem de ser suas relações permanece uma mera abstração enquanto não há clareza acerca do que se tem em vista com este relacionar-se. O primeiro elemento a fornecer o fio condutor para esta elucidação é a determinação fundamental do existente: o ser-aí é o ente para o qual o seu próprio ser está em questão (SZ, p. 12, 42). Heidegger exprime com isso a existencialidade da existência, um dos momentos constitutivos deste modo de ser e que, embora não seja o único, possui certa prioridade na analítica da existência (SZ, p. 43). O que significa estar em questão em seu próprio ser? Estar em questão designa primordialmente uma relação: o existente é o ente que, existindo, relaciona-se compreensivamente com seu próprio ser. Essa relação não é uma relação ôntica, no sentido de que o ser-aí está em questão em seu ser enquanto constata efetivamente certos estados mentais que o caracterizam, que ele se comporta reflexivamente tomando consciência de si, sendo o que é a partir dessa reflexão por meio da qual ele se apreende expressamente; com a relação compreensiva, Heidegger tem em vista que o ser-aí, compreendendo-se, descerra ou abre a si mesmo em determinadas possibilidades, possibilidades nas quais ele é aquele que é e pode ser. Este é precisamente o sentido formal de existência: "o ser-aí se determina como ente a cada vez a partir de uma possibilidade que ele é e, isto é, que ele ao mesmo tempo compreende de algum modo em seu ser" (SZ, p. 43). O regime da existência se desempenha, portanto, no campo do possível, e isso significa que o existente existe em uma certa abertura de seu si-mesmo, na medida em que seu ser se constitui primariamente nesta relação compreensiva com a própria existência, em meio à qual ele se orienta a cada vez. Essa orientação no possível que emerge da relação compreensiva consigo mesmo significa que o ser-aí existe como uma *forma de vida*.¹⁸³ Descerrar-se a si mesmo em possibilidades equivale a ser como uma forma de vida. De início, podemos tomar essa afirmação do possível existencial como forma de vida no modo mais amplo possível. A existência artística, filosófica, científica, religiosa, mas também a existência cotidiana em suas mais distintas concreções são formas de vida em que o ser-aí se mantém nesta relação compreensiva consigo. O decisivo não é tanto a concreção específica na qual a existência é exercida em uma forma de vida particular, mas sim *como* isso se dá. A existência

¹⁸³ A meu ver, o termo forma de vida tem a capacidade de corresponder à amplitude exigida pela analítica da existência, sem incorrer nas restrições inadequadas que a interpretação tradicional do ser-aí como "prático" termina por cancelar. Até onde sei, Heidegger não faz uso deste termo, mas ele se refere ao ser-aí como um *bíos*, apropriando-se deste conceito grego. *Bíos* pode ser traduzido como forma de vida, por oposição à vida animal (*zoé*). Ao ser-aí pertencem "múltiplas *bíoi* e a possibilidade da escolha entre diversas direções fundamentais" (GA 27, p. 168). A noção de forma de vida subverte a oposição entre prático e teórico, na medida em que a teoria é, igualmente, uma forma de vida (*bíos theoretikós*). Justamente essa subversão encontra-se em jogo no §69 de *Ser e Tempo*, quando Heidegger fala em um conceito existencial de ciência (SZ, p. 357). Sob essa perspectiva, *Ser e Tempo* pode ser lido enquanto uma investigação sobre como a condição de manifestação dos entes como algo (a fenomenalidade) repousa primariamente sobre as possibilidades compreensivas do ser-aí como uma forma da vida.

cotidiana, por exemplo, movimenta-se a cada vez em uma forma de vida sedimentada no mundo público a partir do qual ela é. Se desempenho minha existência como professor, isso significa que me compreendo nesta forma de vida como professor, e isso abarca uma série de comportamentos por mim desempenhados: lecionar, pesquisar, escrever, orientar meus alunos etc. Estes comportamentos são possíveis na medida em que me mantenho em uma relação compreensiva comigo, isto é, que minha existência se abre em um campo de sentido a partir do qual sou como este professor. Esta forma de vida permanece sendo um possível no qual me oriento, porquanto o exercício de minha existência nesta possibilidade jamais se exaure ou desaparece em seu caráter de possibilidade, convertendo-se em uma propriedade real do meu ser. Ainda que isso jamais venha a acontecer efetivamente, posso sempre abdicar desta forma de vida que exerço, posso *não* ser como sou, e isso porque o modo como sou jamais coincide com a propriedade de um sujeito, tal como ser alto ou ter olhos castanhos, mas é a relação compreensiva que mantenho comigo mesmo. O ser se encontra e permanece em questão para o ser-aí, pois o que ele é e o modo como ele é residem na projeção compreensiva de um possível no qual ele se orienta.

Entretanto, a abertura compreensiva que o ser-aí mantém com sua existência não é um vazio de indeterminação. O modo de ser da existência apresenta um segundo elemento que implica uma dinâmica necessária: existir significa uma "tarefa" da qual o ser-aí não pode escapar e que ele precisa, a seu modo, levar a cabo (GA 27, p. 325). Em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta este caráter de tarefa como um ter de ser (SZ, p. 42). Este elemento abarca, além da existencialidade, a facticidade enquanto momento constitutivo da existência, isto é, o fato de que o existente é e tem de ser (*Daß es ist und zu sein hat*) (SZ, p. 134). É preciso entender este ter de ser em seu caráter ontológico. Ter de ser não significa uma obrigação concreta que é explicitamente assumida em cada configuração da existência. A tarefa em questão permanece sendo uma tarefa, ainda que no modo da abdicção ou da mera indiferença a respeito do que se é. O ser-aí é e tem de ser, ainda que ele cresça em uma forma de vida tradicional, siga o caminho que lhe foi prescrito e jamais leve em consideração o modo como exerce sua existência. Ter de ser tampouco significa que o existente não seja de início nada na ordem cronológica do tempo, e que somente venha a ser no decurso de sua vida, ao ser formado e ao desenvolver-se, então, segundo um possível. A facticidade em jogo no ter de ser designa o fato de que o ser-aí *não pode não ser* como um possível que ele é. Existir significa que o ser-aí já sempre se encontra imerso em relações específicas, e que o fato de encontrar-se entregue a estas relações não reside em sua vontade, ainda que o modo como ele irá se relacionar permaneça sendo uma possibilidade a cada vez sua. O ser-aí se encontra entregue a uma possibilidade da existência e,

embora essa possibilidade possa se alterar, embora ela permaneça em questão, retendo em sua realização seu caráter de possibilidade, o fato desta entrega é inescapável ao existente. Por exemplo: a forma de vida que sou é sempre uma forma de vida na qual reside uma determinada relação com os outros; e, de fato, uma forma de vida à qual pertence por essência, e não acidentalmente, um compartilhamento. Por um lado, é certo que a maneira segundo a qual esta relação com os outros se apresenta está sujeita a uma variação possível. Os outros podem ocupar uma posição decisiva na minha vida, de tal modo que sou alguém sociável, ou alguém carente, pelo fato de que a importância concedida a outras pessoas não é correspondida por sua presença efetiva; posso ser uma pessoa sozinha, para quem a solidão não é um problema, uma vez que me basto a mim mesmo. Contudo, há em todo caso uma relação determinada que se constitui; mesmo em modos privativos do convívio, onde não há faticamente a presença de alguém, como a solidão, o ser-aí se encontra ligado aos outros, pois sua ausência é para o ser-aí uma maneira específica de ser com eles. Sendo assim, não posso não ser com os outros, uma vez que me encontro a cada vez remetido a eles. *Que* o existente seja não se encontra à disposição de sua vontade e deliberação, ainda que *como* ele seja provenha de uma relação compreensiva em meio à qual ele se orienta a cada vez. Em outros termos, existir significa estar necessariamente entregue a uma possibilidade *determinada*, e essa determinação é um traço positivo da existência. Uma tal determinação não equivale a um determinismo, mas a uma circunscrição. Não se trata de um determinismo, pois este pressuporia a instituição de uma instância transcendente que *causa* aquilo que sou e que governa o modo como sou, transgredindo a evidência de que o modo como a existência se dá reside na relação compreensiva que mantenho comigo. De início, podemos caracterizar a facticidade como um *limite* que distingue o ser do existente: ela designa o fato de que o ser-aí se encontra circunscrito a possibilidades determinadas, a um mundo determinado, e que ele não pode ser para além dessa circunscrição. Estes dois momentos, existencialidade e facticidade, conformam em sua unidade (codeterminada ainda pelo discurso) a estrutura em que a analítica da existência se movimenta e que distingue o campo fenomenal em jogo na fenomenologia. Por ora, deixaremos a facticidade em segundo plano para esclarecermos mais detidamente a possibilidade existencial e sua relação com a existência como um poder-ser do ser-aí.

O sentido de possibilidade rege o modo de ser da existência, de tal forma que suas determinações características e sua individuação são orientadas pelo possível. Heidegger introduz estes dois aspectos no §9 de *Ser e Tempo*: o primado da "*existentia*" ante a *essentia* e o ser-a-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) (SZ, p. 43). O primado da existência demarca a inteligibilidade do ser-aí – do modo como o existente se mostra em sua existência –,

demarcação essa que é apresentada por Heidegger frente ao modo de ser da subsistência. Reencontramos na concretização dessa diferença o duplo movimento que, como observamos (tópico 2.5.), caracteriza a fenomenologia heideggeriana: trata-se de delimitar a generalização dos esquemas interpretativos predominantes na tradição e, com isso e ao mesmo tempo, liberar o espaço para a interpretação do fenômeno, tal como ele se mostra em si mesmo. Justamente por essa razão a explicação da essência do ser-aí adquire um caráter polêmico:

A "essência" do ser-aí reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, "propriedades" subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele "aspecto", mas a cada vez maneiras possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo "ser-aí" com que designamos esse ente não expressa o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser (SZ, p. 42).

O que Heidegger tem em vista com essa demarcação é a impossibilidade de esclarecer o modo de ser da existência a partir do regime "ousiológico" que, com modificações, variações e deslocamentos, vigora na tradição. Antes de tudo, é preciso ter clareza sobre como a conceitualidade tradicional é recepcionada nesta passagem. Heidegger afirma que as determinações ou caracteres em jogo no ser-aí humano não são "propriedades" subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele "aspecto". A existência, enquanto modo de ser do ser-aí, distingue-se da subsistência ou do ser-subsistente (*Vorhandensein*), que no vocabulário heideggeriano designa o que tradicionalmente é chamado de *existentia*. Por vezes (SZ, p. 7), a *existentia* é vertida ainda sob a forma da expressão fato-de-ser (*Daßsein*). *Existentia* se encontra em uma conexão com *essentia*, que é designada por Heidegger com os termos ser-assim (*Sosein*), ser-que (*Wassein*) ou, ainda, com o termo que (*Was*), todos eles referentes à *quidditas* latina. A passagem remete ainda ao fato de que o ente subsistente se caracteriza sempre por um "aspecto", que é como Heidegger verte o termo grego *eîdos* (geralmente traduzido em português como espécie). *Essentia* e *existentia* formam um par conceitual que exprime um dos problemas centrais do ser: sua articulação fundamental (GA 26, p. 193). Todo ente pode ser questionado segundo uma dupla questão: *o que ele é e se ele é*. A resposta a estas questões revela sua articulação fundamental, respectivamente, em seu ser-assim (sua *essentia*) e seu fato-de-ser (sua *existentia*). Historicamente, este duplo caráter recupera os dois significados principais do termo *ousía*. De fato, Heidegger tem razão ao afirmar (GA 26, p. 183) que este termo, normalmente traduzido de modo unilateral por substância¹⁸⁴, guarda em Aristóteles dois

¹⁸⁴ Em sua discussão sobre Descartes, Heidegger aponta a ambiguidade presente na tradução de *ousía* por substância, que nada mais é que o índice do esquecimento da diferença ontológica: "O termo para o ser de um ente em si mesmo é *substantia*. A expressão significa por vezes o *ser* de um ente como substância, *substancialidade*, e por vezes o ente mesmo, *uma substância*. Essa dúplice significação de *substantia*, que o

significados principais: por um lado, a *existentia* ou o *modus existendi*, que corresponde ao ente, assim como ele existe, o fato de que ele é; por outro, a essência ou o *modus essendi*, que designa aquilo que faz de algo o que ele é. Nas *Categorias* de Aristóteles, essa mesma terminologia corresponde, por sua vez, à *próte ousía* e à *deutéra ousía*. A *ousía* primeira tem em vista o substrato (*hypokeímenon*) da mudança ou o sujeito da predicação, isto é, um isto (*tóde ti*) que subsiste nas alterações e de que todas as outras coisas se predicam, como, por exemplo, este homem ou este cavalo (*Categorias*, 2a 11). A *ousía* segunda designa as espécies nas quais as *ousíai* em seu primeiro sentido subsistem, assim como os gêneros dessas espécies (*Categorias*, 2a 14). Na definição clássica, este homem singular (um *tóde ti*) é animal racional, sendo animal seu gênero e racional, sua espécie. Ao menos em sua recepção moderna, pode-se dizer que temos nessa distinção e no modo como ela é levada a cabo um esquema que interpreta o todo do ente segundo o modelo de substrato e propriedade. Em Descartes, os entes, *enquanto* substratos ou substâncias, enquanto "uma coisa que só tem necessidade de si própria para existir"¹⁸⁵, dão-se a conhecer através de suas propriedades ou atributos. A natureza ou a essência de uma substância, sua substancialidade, reside em um atributo principal, do qual dependem todos os outros atributos. "Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa" (*Princ.*, I, nº 53, p. 48). Extensão e pensamento são os atributos essenciais que distinguem uma substância específica em sua substancialidade. No vocabulário de Heidegger, eles são "propriedades" subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele "aspecto". A *existentia* de um ente coincide com seu caráter de substância, ao passo que sua *essentia* reside no atributo

conceito antigo de *ousía* já traz em si, não é casual" (SZ, p. 89-90). Em seu clássico estudo sobre *O problema do ser em Aristóteles*, Pierre Aubenque (2012, p. 132) notou que a tradução do termo *ousía* por substância abarca apenas um dos sentidos conferidos por Aristóteles, mais precisamente, o do primeiro sujeito não atribuído, pressuposto em toda predicação: "O que não pode ser afirmado de um sujeito, mas do que toda outra coisa é afirmada" (Met. 1017b 13). Nesse sentido da palavra *ousía* é que seria conveniente a rigor a tradução tradicional de substância. Porém, evitaremos esse último vocábulo por duas razões: 1) *Historicamente*, o latim *substantia* é a transcrição do grego *hypóstasis* e só foi utilizada tardiamente e incorretamente para traduzir *ousía* (Cícero emprega ainda nesse sentido *essentia*); 2) *Filosoficamente*, a ideia que sugere a etimologia de sub-stância convém somente ao que Aristóteles declara ser apenas um dos sentidos da palavra *ousía*, aquele em que a palavra designa, sobre o plano 'linguístico', o sujeito da atribuição e, sobre o plano físico, o substrato da mudança, mas não para aquele em que *ousía* designa 'a forma e a configuração de cada ser' (Met. 1017b 23)".

¹⁸⁵ Esta é a definição que Descartes oferece da substância nos *Princípios de filosofia* (*Princ.*, I, nº 53, p. 48), definição essa que recupera a seu modo a noção aristotélica de substrato (*hypokeímenon*), embora a partir da introdução de um outro horizonte de problemas, inexistente na filosofia grega. A noção de substância não é unívoca, pois, "falando com propriedade", somente Deus é uma substância no sentido de só ter necessidade de si próprio para existir. O ente criado (a substância corpórea e a substância pensante) é substância em outro sentido, uma vez que têm necessidade do concurso de Deus para existir, mas apenas dele. Por isso, ao contrário de qualidades e atributos, que não podem existir sem as substâncias de que são qualidades e atributos, o ente criado também é substância neste outro sentido (I, nº 51).

principal ao qual todos os outros atributos podem ser reconduzidos e que configura a substancialidade de uma substância, a realidade de uma *res*.

Ao afirmar que a "essência" do ser-aí reside em sua existência, o que se encontra em jogo para Heidegger é, por um lado, indicar que este esquema que compreende um substrato ou uma substância a partir de suas propriedades ou atributos essenciais (a subsistência) não se aplica ao existente, e, por outro, que o ser do existente somente se mostra em suas maneiras possíveis, isto é, em suas possibilidades. De fato, a tradição diria antes que, para todo ente, sua *existentia* reside em sua *essentia*, mas não se trata na afirmação de Heidegger de uma mera inversão, tal como na clássica interpretação de Sartre¹⁸⁶. O problema da *existentia* enquanto substância é que ela relega esta dimensão a uma indeterminação ou, melhor dito, que a *existentia* somente conquista o seu sentido, o que ela é, a partir de sua *essentia*. Os entes em geral são tomados como substâncias que possuem propriedades e cuja distinção (sua substancialidade) reside em seu atributo principal, *sem que este caráter de substância, seu modo de existência, seja colocado em questão*. De fato, a afirmação de um ente como uma substância parece ser o que há de mais trivial, pois o que ocorre nessa afirmação é uma identificação entre o ente e a substância. Se uma substância é uma coisa que só tem necessidade de si mesma para existir, todo ente, enquanto sujeito de uma predicação ou substrato de mudança, não é outra coisa que uma substância.¹⁸⁷ Um homem, uma árvore, um livro, tudo isso tem o caráter de um substrato,

¹⁸⁶ Na célebre conferência *O existencialismo é um humanismo*: "O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa, que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. Assim, não existe natureza humana, já que não existe um Deus para concebê-la. O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como se quer após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo; é esse o primeiro princípio do existencialismo" (SARTRE, 1987, p. 6). A meu ver, o argumento de Sartre pressupõe uma distinção entre possibilidade e nadidade, e reduz o possível a uma determinação ôntica eventualmente assumida pelo homem. De início, o homem é nada e só posteriormente se define como algo (há que se perguntar qual é o significado deste "posteriormente" – posteriormente em um sentido cronológico?). Para Sartre, isso significa que ele não possui "essência" ou "natureza", mas que o que ele é reside em sua escolha, em sua decisão. Heidegger não afirma que o homem não seja nada, e sim que ele é sua possibilidade, é como um possível. O problema aqui é, em primeiro lugar, a confusão entre ôntico e ontológico: se é verdade que, onticamente, o ser-aí não possui uma determinação específica, do ponto de vista ontológico isso equivale a dizer que ele é como possibilidade. É pelo fato de ele sempre se projetar como um possível que cada projeção carrega em si certa negatividade, uma vez que o ser-aí pode ser de outra maneira, que ele pode ser como não é. Em segundo lugar, a posição de Sartre parece reduzir a facticidade à contingência, tornando a dimensão do passado irrelevante para o futuro aberto deste homem caracterizado por sua liberdade radical. Em Heidegger, a facticidade jamais é a mera contingência, e mesmo o ser-aí próprio singulariza-se enquanto próprio somente na retomada da facticidade, isto é, segundo a transparência de sua situação – e jamais para além dela (SZ, p. 299).

¹⁸⁷ Webermann (2001, p. 113) apresentou o argumento de que a crítica de Heidegger à subsistência reflete um relacionalismo próprio à sua compreensão da ontologia: "Para Heidegger, *Vorhandenheit* é uma concepção ontológica falha porque ela sustenta que entidades são, como dissemos, fundamentalmente não-relacionais ou independentes (*self-contained*)", de tal modo que as ontologias da coisa "falham em ver que relações são construídas em uma metafísica tal que entidades são o que são apenas em virtude dessas relações" (p. 120).

na medida em que é um ente dotado desta ou daquela propriedade, ao qual sobrevêm determinadas qualidades etc. *A noção de substância leva a uma confusão entre o ôntico e o ontológico, uma vez que ela prescreve implicitamente ao ente um modo de existência que não é ele mesmo investigado, ela relega à trivialidade uma dimensão positiva da integridade dos entes.* Por isso, Heidegger recusa, não apenas para o ser-aí, mas também para os utensílios, o estatuto de substâncias e, conseqüentemente, sua determinação por propriedades ou atributos.¹⁸⁸ De modo mais amplo, o problema da substância se encontra no cerne do esquecimento da diferença ontológica que Heidegger atribui à tradição. A articulação fundamental entre *essentia* e *existentia* não coincide com a diferença entre ser e ente, mas um ente específico se mostra como o que ele é na sua articulação fundamental de ser em um *modus existendi* e um *modus essendi*. Essa articulação ontológica é mais ampla do que sua concreção em quiddidade (*Washeit*) e subsistência (*Vorhandenheit*), em substancialidade e substância, de tal modo que a articulação de ser nessa dupla significação exige uma restrição e uma modificação a respeito do modo que ela assume na tradição (GA 24, p. 170) – restrição e modificação essas que nada mais são que a abertura da investigação para modos de ser distintos, que não se restringem ao regime "ousiológico" que se apresentou até então.¹⁸⁹ Sendo assim, o

Webermann chega ao interessante resultado de que entidades devem ser apreendidas em termos de possibilidades constitutivas de sua identidade e, portanto, não como independentes, mas como relacionais (p. 118). A relacionalidade da compreensão ontológica de Heidegger residiria, pode-se concluir, na sua apreensão do ser como possibilidade. Contudo, Webermann não esclarece a relação entre essas distintas possibilidades constitutivas ou, mais precisamente, entre a existência e outros modos de ser.

¹⁸⁸ Essa recusa fica clara na análise da manualidade, exposta nos §§15-18 de *Ser e Tempo*, tanto no que diz respeito à noção de substância, quanto à constituição do ser dos utensílios por propriedades. A pergunta que abre a análise do ser do utensílio não é "o que é este utensílio?", por meio da qual seríamos conduzidos a assumir uma substância com propriedades específicas, mas sim "para que serve este utensílio?", a partir da qual há a possibilidade de investigar sua mostração a partir de um todo utensiliário. Por isso, Heidegger afirma: "A rigor, um utensílio jamais 'é'. Pertence ao ser do utensílio a cada vez sempre um todo utensiliário, no qual este utensílio pode ser o que ele é. O utensílio é essencialmente 'algo para...'" (SZ, p. 68). Sobre as propriedades: "Mas o mostrar do sinal, o 'martelar' do martelo não são propriedades do ente. Não são em geral propriedades, se este termo deve designar a estrutura ontológica de uma determinidade possível de coisas" (SZ, p. 83).

¹⁸⁹ Seria por demais impreciso afirmar que o todo da filosofia ocidental seguiu até então este regime "ousiológico", tratando o *modus existendi* de cada ente como uma substância. Já em Kant e, de modo mais explícito, em Fichte, há uma tendência à "desubstancialização" do sujeito. Por essa razão, Fichte assume como princípio da *Doutrina da ciência* não um estado-de-fato (*Tatsache*), mas um estado-de-ação (*Tathandlung*). Em Husserl, como vimos anteriormente, a consciência intencional se caracteriza pela pura performance de atos, e o próprio Husserl notou (como Heidegger) que Descartes não colocou em questão o ser do *ego sum* (HUA I, p. 63). Ao levar em conta essas variações, a relação entre substância e sujeito assume em Heidegger duas direções distintas. Ela é: i) uma crítica da dissimulação da existência entre aqueles que assumem a posição da substância; mas também: ii) uma crítica da omissão na determinação da existência entre aqueles que, embora não tratem o sujeito como substância, não chegam a esclarecer positivamente o modo de ser da existência. A questão acerca da omissão sobre o ser do intencional dirigida a Husserl e a Scheler e por nós analisada anteriormente (tópico 2.4.) se enquadra nesta crítica. Uma consideração similar ocorre na análise que Heidegger empreende da filosofia kantiana. Por um lado, Kant nega na *Crítica da razão pura* a aplicação das categorias da natureza ao conhecimento do eu, em virtude dos paralogismos da razão pura (GA 24, p. 201-209), isto é, Kant não substancializa o sujeito transcendental. Por outro, na

ser-aí não pode ser interpelado em seu *Was* ou seu *quid* (o que ele é?), mas ganhamos acesso a ele apenas ao perguntarmos: quem (*Wer*) ele é? Correspondentemente, ele tampouco é um ente subsistente: os caracteres que podem ser expostos nesse ente não são propriedades subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele aspecto, mas a cada vez maneiras possíveis para ele e somente isso. Esses dois modos da articulação fundamental de ser correspondem, respectivamente, ao que anteriormente chamamos de individuação e determinação característica.

As determinações características do ser-aí são maneiras de ser e apenas isso. O ser-aí é um ser-possível, na medida em que se deixa determinar como o que ele é em suas maneiras de ser. Tais maneiras não são atributos de uma substância, mas a "subjetividade do sujeito" reside nestas maneiras ou, como expressamos anteriormente, o ser-aí é um ente relacional, no sentido de que ele é suas relações. Há que se perguntar, então: o que Heidegger tem em vista com tais maneiras e em que medida elas são possíveis? Por que sou um possível enquanto sou minhas maneiras de ser? Um primeiro aspecto da possibilidade é indicado no §31 de *Ser e Tempo*:

O ser-possível essencial do ser-aí concerne às maneiras caracterizadas da ocupação com o "mundo", da preocupação com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em virtude de si (SZ, p. 143).

O que temos nessa passagem é uma exposição do caráter relacional do ser-aí em suas três direções fundamentais. Essa complexa direcionalidade própria ao ser-aí constitui o quadro formal em que o conceito de existência como uma compreensão em possibilidades é apresentado e a partir do qual ele se demarca frente à noção de substância. Notamos anteriormente (tópico 1.5.) que, nas primeiras preleções de Freiburg, essa direcionalidade aparece sob a forma dos três mundos que conformam a vida fática: enquanto mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*), mundo circundante (*Umwelt*) e mundo compartilhado (*Mitwelt*). Todavia, essa primeira elaboração da relacionalidade do ser-aí carece ainda de uma clareza a respeito da estrutura da compreensão e do projeto, que fundam e possibilitam a orientação do ser-aí nestas três dimensões do mundo. De fato, a tendência inicial de Heidegger conduz a uma radicalização do intencional, de modo a liberá-lo da restrição teórica observada na fenomenologia husserliana. Falamos, por isso, em uma intencionalidade a-teórica, mas esta designação negativa não é ainda desdobrada em suas últimas consequências positivas. Por um lado, o conceito formal de fenômeno já expõe uma dimensão original em face do conceito correlativo

Fundamentação da metafísica dos costumes, Kant chega ao conceito de pessoa como fim em si mesmo (*Zweck an sich selbst*), que corresponde a uma determinação ontológica do conceito de existência: seu caráter de poder-ser ou de ser em virtude de si. Entretanto, Kant não pergunta sobre o modo de ser da pessoa moral, razão pela qual sua interpretação permanece circunscrita e não chega a uma determinação da unidade entre eu teórico e eu prático (GA 24, p. 207).

de Husserl: o fenômeno não é caracterizado pura e simplesmente por uma correlação entre noêse e noema ou, no vocabulário de Heidegger, entre sentido de teor (*Gehaltsinn*) e sentido de relação (*Bezugsinn*), mas a intencionalidade plena ou a totalidade de sentido guarda em si um terceiro aspecto, que é o do sentido de performance (*Vollzugssinn*). Ainda assim, essa dimensão da performance permanece subdeterminada – ela não é desenvolvida em sua estrutura, mas somente indicada como uma dimensão constitutiva da vida fática. Em última instância, Heidegger se restringe nestas primeiras preleções ao desenvolvimento da intencionalidade, sem ter ainda plena clareza acerca das condições de possibilidade do intencional, que residem agora na compreensão e na disposição afetiva, na existencialidade e na facticidade, e, de modo unitário, na verdade como descerramento e no ser do ser-aí como cuidado. Sendo assim, essa configuração ganha em complexidade a partir de *Ser e Tempo*, o que já se mostra na interação entre tais direções e o caráter de poder-ser do ser-aí. Trata-se de esclarecer, portanto, como essas possibilidades existenciais se relacionam com o poder-ser compreensivo que o ser-aí é.

Heidegger afirma que as maneiras de ser possíveis do existente são caracterizadas por sua ocupação (*Besorgen*) com o mundo, por sua preocupação (*Fürsorge*) com os outros e, sempre e em todas essas determinações, por seu poder-ser para si mesmo, pelo seu ser em virtude de si. Nessa formulação encontram-se em jogo duas tendências que se cruzam: o ser-aí é tanto um ente relacional que se determina como o que ele é em suas relações, quanto um ente que é conforme a compreensão de si em que ele se orienta. Seu ser se encontra a cada vez em jogo, porquanto ele não é simplesmente como uma coisa entre coisas, mas o modo como ele é se descerra na relação compreensiva que ele mantém consigo mesmo. A compreensão de si não é, todavia, uma relação destacada de outras relações. Em muitos momentos (SZ, p. 62; GA 24, p. 90), Heidegger menciona a noção de um "sujeito encapsulado", uma imagem que alude à compreensão da subjetividade como um interior inicialmente contraposto a um exterior, uma dimensão interior que se mantém em uma relação de identidade consigo mesma e cuja determinação suficiente reside neste relação: uma consciência de si, um *cogito me cogitare*. Essa subjetivação do intencional exclui de si a conexão com um exterior ou, melhor dito, uma tal conexão emerge apenas como um elemento secundário e acidental na constituição ontológica do si-mesmo. A oposição ao sujeito encapsulado indica já o decisivo no conceito de existência e na constituição relacional do ser-aí: reduzir a existência à subsistência, à *existentia* como um substrato, implicaria assumir um esquema no qual todas as relações são posteriormente aduzidas ao sujeito, sem que elas sejam por si mesmas determinantes do seu modo de ser. A recuperação etimológica do sentido de existência tem em vista precisamente

opor-se a este esquema: *ek-sistere* significa originalmente sair de, aparecer, manifestar-se¹⁹⁰, e Heidegger preserva desta origem etimológica a mobilidade do ser-aí como um ser-fora, não por oposição a um "dentro", mas como uma dissolução dessa oposição na análise das relações constitutivas do ser do existente (GA 24, p. 242). O ser-aí é "fora" no sentido de que se mostra como existente em suas possibilidades relacionais, possibilidades essas que se dão na ocupação, na preocupação e, em cada uma delas, no poder-ser em virtude de si mesmo.

Enquanto maneiras de ser possíveis, ocupação e preocupação exprimem modos de relação com entes intramundanos e com outros existentes. Elas são determinações ontológicas de caráter amplo, que abarcam um nexos de concreções ônticas possíveis nos comportamentos específicos intencionais do ser-aí. O seu caráter ontológico é colocado à mostra ao serem designadas, respectivamente, como um *ser junto a* (*Sein bei*) e um *ser com* (*Mitsein*) (SZ, p. 131). Do mesmo modo, a formação conceitual de ambos os termos não remete, respectivamente, ao significado ôntico de que o ser-aí é sempre preocupado com seus semelhantes ou de que o ser-aí se mantenha sempre em uma "ocupação prática" com algo. Como o próprio Heidegger sublinha (SZ, p. 57), o essencial na formação conceitual de ocupação (*Be-sorgen*) e preocupação (*Für-sorge*) reside em sua remissão ao ser do ser-aí como cuidado (*Sorge*) – remissão essa que termina por se perder na tradução ao português. Se mantivermos em vista que um dos elementos centrais do ser do existente como cuidado é o fato de que, para ele, seu ser se encontra a cada vez em questão, a composição conceitual elaborada nos termos ocupação e preocupação se torna mais clara. Ser de tal modo que meu próprio ser se encontra em questão significa que o modo como sou repousa na relação compreensiva que mantenho comigo, no fato de que sou a cada vez em uma possibilidade. Ocupação e preocupação não são maneiras de ser independentes dessa relação compreensiva (que seriam atribuídas posteriormente como propriedades), mas nelas meu ser se encontra igualmente em questão, isto é, meu ser se determina por elas. Em um nível ontológico, isso significa que todos os meus comportamentos implicam uma autorreferência, ou que toda relação do ser-aí é, ao mesmo tempo, uma relação compreensiva consigo. Tomemos uma destas maneiras de ser: a ocupação. Enquanto um ser junto a entes intramundanos, a ocupação designa uma série de comportamentos intencionais possíveis: produzir algo, cultivar algo, ter de se haver com algo, mas também modos privativos, tais como: deixar de fazer, renunciar, omitir etc.¹⁹¹ De um modo

¹⁹⁰ Sobre a etimologia de existência e dos demais termos que compõem o "vocabulário do ser", ver o artigo de Gilson (1946).

¹⁹¹ "Com sua facticidade, o ser-no-mundo do ser-aí já sempre se dispersou ou mesmo se fragmentou em maneiras determinadas do ser-em. A multiplicidade de tais maneiras do ser-em pode ser indicada na seguinte enumeração de exemplos: ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar

geral, essa série deve abarcar toda lida prática possível com as coisas do meu mundo, isto é, com utensílios. Característico da ocupação enquanto um ser junto aos entes é o fato de que ela é uma maneira de ser constitutiva da existência. Enquanto uma forma de vida fática, o ser-aí encontra-se necessariamente remetido a um conjunto de entes do seu mundo, de tal modo que seu comportamento com vistas a eles se articula em modos possíveis da ocupação. Esses modos possíveis da ocupação não são indiferentes ao ser do existente, mas o ser-aí *se* compreende a partir deles. Enquanto corrijo provas, escrevo anotações, leio um livro, pesquiso na biblioteca, não me encontro pontualmente no exercício de comportamentos isolados, mas *sou* na ocupação que se concretiza na lida com as coisas do meu mundo, e assim me compreendendo onticamente em uma possibilidade do meu ser. Sou como professor, como pesquisador, e a essa forma de vida pertence um mundo específico, um nexos de entes aos quais estou remetido nos comportamentos que constituem minha ocupação. A forma de vida que sou já sempre se constitui em um ser junto às coisas do meu mundo, de tal forma que me mostro como aquilo que sou na minha ocupação com elas.

De fato, isso não significa para Heidegger que o existente se encontre efetivamente ocupado de algo a todo momento, tematicamente voltado em sua atenção para um objeto efetivo, mas antes que este "ser junto a" é uma condição de possibilidade da experiência do ser-aí, sem a qual este não pode ser interpretado em seu ser. Ser junto a entes intramundanos e ser com os outros não são propriedades efetivas do ser-aí, mas determinações de sua possibilidade enquanto existente. "Nós não perguntamos sobre o que precisa ser efetivo (*wirklich*) para que algo outro se efetive (*sich verwirkliche*), mas sim o que precisa ser possível, para que algo outro se possibilite" (GA 27, p. 87). Ou seja: a analítica não se ocupa de constatações de fatos sobre o existente, ela não se orienta pela mera observação trivial de que o ser-aí enquanto uma coisa entre coisas se depara faticamente com outros entes e, pelo fato de se deparar, é eventualmente junto a eles; seu questionamento pertence, antes, ao âmbito da possibilidade: o que interessa a ela é reter a evidência fenomenal de que, existindo, o ser-aí se mantém aberto à experiência de sentido dos entes que vêm ao seu encontro na ocupação e, com base nessa evidência, perguntar sobre *como* a "subjetividade do sujeito" deve se determinar para que tal encontro seja possível.

Ser junto a intramundanos e ser com os outros são determinações do *modo* de ser da existência, que indicam sua abertura constitutiva para a experiência de sentido de outros entes.

algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Essas maneiras do ser-em têm o modo de ser da *ocupação*, que ainda terá de ser caracterizado mais a fundo. São também maneiras da ocupação os modos *deficientes* do deixar de fazer, omitir, renunciar, descansar (...)" (SZ, p. 56-57).

As maneiras de ser tampouco coincidem meramente com um comportamento intencional (fazer algo, produzir algo etc.), mas são um primeiro aspecto das condições necessárias para que haja algo assim como um comportamento. Enquanto maneiras *de ser*, elas significam que o ser-aí é o seu aí cooriginariamente ao modo da ocupação e da preocupação e que, portanto, o existente é uma forma de vida preocupada com os outros e ocupada junto às coisas. Enquanto maneiras de ser *possíveis*, elas circunscrevem um *nexo de possibilidades* que, por sua vez, são próprias ao ser-aí como um ser-possível. Este nexo de possibilidades em que o ser-aí concretiza a cada vez sua existência corresponde ao campo de comportamentos intencionais possíveis, nos quais o existente é ocupado junto às coisas e preocupado com os outros. Contudo, as possibilidades da existência ocupada e preocupada trazem em si outras condições, que exigem que o ser junto a o e o ser com não sejam entendidos como determinações isoladas, e sim em conexão com outros momentos constitutivos do modo de ser da existência.

Por isso, essa análise permanece incompleta e unilateral enquanto não consideramos o aspecto decisivo das determinações características do ser-aí: sua autorreferencialidade. Vimos acima que Heidegger afirma que o ser-possível do existente concerne às maneiras da ocupação com o "mundo", da preocupação com outros e, *em tudo isso e já sempre*, do poder-ser em relação a si mesmo, em virtude de si. Suas maneiras são sempre maneiras *de* um poder-ser, possibilidades nas quais o ser-aí é em virtude de si mesmo, nas quais ele *se compreende, sendo na possibilidade de sua compreensão*. Notamos ainda que um aspecto elementar da relacionalidade que constitui o ser do existente reside na relação compreensiva que ele mantém consigo mesmo, no fato de que, para ele, seu ser se encontra sempre em questão. Há que se retomar agora estes elementos, esclarecendo em que medida a compreensão é determinante da existência e em qual sentido o ser-aí é um poder-ser. Sobre este tema, Heidegger afirma:

Nós utilizamos por vezes no discurso ôntico a expressão 'compreender algo' com o significado de 'ser capaz de uma coisa', 'poder fazer frente a algo', 'poder algo'. Enquanto existencial, o que se pode na compreensão não é um algo, mas o ser como existir. Na compreensão reside existencialmente o modo de ser do ser-aí como poder-ser. O ser-aí não é um subsistente, que ainda possui como suplemento poder ser algo, mas é primariamente ser-possível. O ser-aí é a cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade (SZ, p. 143).

Há diversos aspectos a serem considerados nessa passagem:

1. O conceito de compreensão é elaborado em conexão com seu uso no discurso pré-filosófico. Isso não implica que seu significado ontológico coincida com este uso, mas há um aspecto decisivo desta conexão, que é a associação entre compreender e poder. O uso do termo compreender nesta passagem não equivale ao modo como o entendemos usualmente, isto é, enquanto apreensão explícita de um conteúdo, como quando dizemos "compreendo o que você

diz" ou "não compreendo este conceito". Segundo Heidegger, compreender algo (*etwas verstehen*) é utilizado no sentido de poder algo (*etwas können*), que possui um significado próximo de "entender de alguma coisa": a capacidade para ou a competência a respeito de algo. Em alemão, o verbo poder tem um sentido mais amplo do que em português, abarcando também a designação de uma determinada habilidade que se possui. A capacidade envolvida no exercício de uma língua talvez seja o melhor exemplo deste uso, e ela ilumina sob uma perspectiva ôntica alguns aspectos da estrutura ontológica da compreensão. Uma construção possível com este uso do verbo poder seria: "eu posso alemão" (*ich kann Deutsch*), que em português seria formulada simplesmente como "eu sei alemão" ou "eu falo alemão". O peculiar dessa construção do verbo poder é que ela somente é coerente com habilidades que se expressam em um exercício, e nunca com a posse de determinados conteúdos – seria absurdo falar "eu posso biologia", mas adequado dizer "eu posso dançar". Ora, o que significa "poder" uma língua? Não propriamente o saber teórico de um conteúdo, mas que posso, sou capaz de me orientar em uma língua. Quanto mais sei uma língua específica, tanto mais essa mesma língua desaparece enquanto tal, para que eu me oriente pura e simplesmente no exercício da comunicação. Enquanto nos encontramos a meio caminho de seu aprendizado, ainda é necessário *refletir* para falar, é preciso que façamos um esforço para compreender o que nos é dito e o que lemos: minha atenção não se encontra simplesmente voltada para o que é dito ou o que se encontra escrito, mas para as palavras que comunicam o que há para ser comunicado. Implícita ou explicitamente, temos de traduzir, então, o enunciado de uma língua que ainda nos é estrangeira para o idioma materno. Por meio disso, buscamos uma transposição das expressões estrangeiras para o idioma em que nos orientamos. "Poder" uma língua significa atravessar essa ponte e saber se orientar inteiramente nela: em seus modos de expressão, em seus contextos, em seu vocabulário etc. O caso limite da habilidade linguística é a língua materna, em meio à qual cresci e na qual me encontro inteiramente absorvido. Nela, sequer percebo que falo, que "posso" uma língua – não há qualquer distância entre o exercício e o poder, porquanto o poder é a capacidade plena do próprio exercício. O compreender como um poder não é, portanto, a compreensão de um conteúdo, mas *a capacidade para um exercício*, capacidade essa que não é mediada pela reflexão.

2. Heidegger afirma que, enquanto existencial, o que se pode na compreensão não é um algo – uma língua, uma dança, um ofício –, mas o próprio ser como existir. O que se encontra em questão não é a capacidade para o exercício de algo, mas o fato de que o existente se *mostra* como o que ele é enquanto uma capacidade de exercício de si mesmo – ele se mostra em uma possibilidade, na qual se compreende. A compreensão não é uma faculdade cognitiva que é

exercida em um momento ou outro da existência, mas o ser-aí *é* compreensivamente. Para o ser-aí, existir jamais consiste na mera subsistência, isto é, o existente não é uma substância enquanto "uma coisa que só tem necessidade de si própria para existir", mas *o que ele é* reside primariamente na maneira *como* ele se compreende, de tal modo que esse compreender descerra um poder-ser. O ser-aí é a cada vez aquilo que ele *pode* ser e *como* ele é sua possibilidade. Em que sentido fala-se aqui de um poder? O que significa afirmar que o ser-aí pode o seu ser? Como vimos, o sentido ôntico de compreender como "poder algo" reside na capacidade para ou na competência a respeito de algo. Posso uma língua enquanto me oriento nela, enquanto possuo a plena capacidade para o seu exercício, e justamente porque estou inteiramente absorvido na capacidade de seu exercício ela não aparece como língua. O deslocamento do discurso ôntico para a determinação ontológica significa que o modo como o existente se mostra em seu ser se dá neste sentido de poder, isto é, *na capacidade ou na competência de ser*.¹⁹² Entretanto, no sentido ontológico de poder-ser não há distinção entre o poder e o algo que se pode, entre o verbo e seu objeto, porquanto o que posso é meu próprio ser. *Sou como um poder enquanto sou capaz deste ser*. Dissemos acima que descerrar o próprio ser em possibilidades significa ser como uma forma de vida. O que posso, nesse sentido, é minha forma de vida. Sou minha forma de vida enquanto nela existo compreensivamente. Essa "orientação" é uma capacidade ou uma competência para exercê-la. Este poder-ser que sou já sempre se estabeleceu em um nexos de possibilidades que conformam essa forma de vida: sou como professor, como pai, como artista etc. Um tal nexos de possibilidades é um nexos de relações: uma forma de vida jamais se constitui de modo isolado somente para si mesma, mas a ela pertencem os contextos de comportamentos junto às coisas e com os outros. Enquanto sou a possibilidade de ser como professor, oriento-me na competência ou na capacidade de sê-lo. Isso envolve minha lida com os utensílios deste mundo: a escrita, o uso do quadro, a correção das provas; envolve também e de modo eminente a relação com os outros: a preocupação no modo do ensino, na relação imprópria ou própria com os alunos, uma preocupação que, portanto, vai desde a educação "bancária" em que o outro é apenas o receptáculo de um conteúdo a ser transmitido, até a possibilidade de um ser-com próprio no qual abro o espaço para que o aluno se torne o que ele é segundo a autodeterminação de seu poder-ser. A compreensão e o poder-ser por ela descerrado *não* são um comportamento entre outros do ser-aí, mas *acompanham* cada um de seus comportamentos. Comportamentos não são neutros ou indiferentes, e tampouco desempenhados por um existente que funciona apenas e tão somente como o polo formal destas

¹⁹² Tomo o termo competência da análise de Crowell (2017), com a qual concordo neste ponto. Blattner (1999, p. 34-37) e Reis (2014, p. 82) falam em habilidade.

relações, mas sim organizados pela determinação do poder-ser que os acompanha. Dito de outro modo, comportamentos são sempre compreensivos, no sentido de que eles são organizados a partir da abertura existencial da compreensão, na qual o ser-aí é a cada vez como ele pode ser. Em cada uma das minhas ações, seja qual for a forma de vida que sou, este poder-ser precisa já ter se determinado para que eu possa agir desta ou daquela forma.

3. Heidegger exprime o descerramento do poder-ser na compreensão como um "saber", e a partir dele podemos aprofundar o sentido de capacidade e competência ao qual nos referimos:

O ser-aí é na maneira de ser desse ou daquele modo, que ele a cada vez compreendeu ou não compreendeu. Como uma tal compreensão, ele "sabe" o que lhe diz respeito, isto é, o que toca ao seu poder-ser. Este "saber" não surgiu de uma percepção imanente de si, mas pertence ao ser do aí, o qual é essencialmente compreensão. E apenas *porque* o ser-aí é compreensivelmente o seu aí, ele *pode* se extraviar e se desconhecer (SZ, p. 144).

Este "saber" envolvido no poder-ser não é um "modo determinado do conhecimento" no sentido de uma apreensão temática ou da descoberta de um fato (*Tatsache*) (SZ, p. 336). A assim chamada ontologização da compreensão (FIGAL, 2007, p. 116) consiste em seu enraizamento em uma instância prévia a todo comportamento específico, seja ele da ordem da explicação das ciências naturais ou da compreensão das ciências humanas, no sentido que lhe é atribuído por Dilthey.¹⁹³ A compreensão enquanto existencial *possibilita* (juntamente com a disposição afetiva) comportamentos teóricos e práticos, e, por isso, é anterior a eles. Ela é uma estrutura fundacional dos comportamentos intencionais. O existente é o seu aí na maneira da compreensão, de tal forma que a compreensão abre o campo fenomenal em que ele se orienta. Uma apreensão temática designa para Heidegger um comportamento intencional de caráter cognitivo, por meio do qual um determinado estado-de-coisas é explicitado. O que se encontra em questão na análise deste "saber" próprio à compreensão é que o ser-aí não se mostra primariamente em sua existência a partir de um ato cognitivo dirigido à apreensão temática de si mesmo. O "saber" em questão na existencialidade da existência não se constitui por meio de uma *reflexão*, uma vez que o existente se orienta como forma de vida de maneira *pré-reflexiva*. A percepção imanente de si é precisamente o termo usado pela fenomenologia husserliana para

¹⁹³ Essa afirmação se justifica na recepção heideggeriana de Dilthey somente enquanto a compreensão é considerada na restrição ao seu papel metodológico na fundação das ciências humanas, frente à explicação como base das ciências naturais. Entretanto, já em Dilthey há o programa de apresentar a vida psíquica a partir do nexos com o mundo histórico. Este nexos é caracterizado pela relação entre parte e todo, pela ligação entre as vivências particulares e o todo da vida histórica, de tal modo que a vida é determinada pela categoria da significação. A significação é uma categoria da vida, e não uma construção da teoria. Sob este aspecto, o programa de Dilthey se encontra muito próximo do conceito heideggeriano de compreensão como existencial. Para uma análise da relação entre a filosofia da vida Dilthey e a fenomenologia de Husserl e Heidegger, ver a obra ainda atual de Misch (1931).

expressar essa capacidade da consciência transcendental de voltar-se sobre si mesma e analisar seu próprio fluxo de vivências (HUA III/1, p. 165-169), mas Heidegger também tem em vista com essa recusa do caráter primário da reflexão a interpretação do idealismo alemão sobre a consciência de si como determinação fundamental do sujeito (GA 24, p. 216-218). O ponto central desta recusa é que a reflexão não é o modo como o ser-aí se encontra primariamente aberto para si mesmo: "O si-mesmo é aí para o ser-aí ele mesmo sem reflexão e sem percepção interna, *antes* de toda reflexão. A reflexão no sentido do retorno é somente um modo da *apreensão* do si-mesmo, mas não a maneira do descerramento primário do si-mesmo (GA 24, p. 226). Isso significa que a reflexão é um epifenômeno da existência, um fenômeno derivado, e que, portanto, não se pode afirmar que o ser-aí humano seja *primariamente* consciência de si. A reflexão designa apenas um modo de apreensão, mas este modo se encontra assentado sobre abertura do ser-aí em uma possibilidade de sua existência, a partir da qual ele se orienta. Essa possibilidade envolve um saber compreensivo, mas este não tem um caráter teórico. Quando me encontro imerso na realização de uma tarefa e considero qual o melhor meio de levá-la a cabo, quando executo determinadas atividades no trabalho, quando me comporto segundo o padrão requerido por uma determinada situação social, em todos estes casos *sei* me orientar, sem que para isso seja exigida qualquer reflexão no sentido de uma apreensão teórica do que ocorre nessas situações. Sendo assim, o modo de ser da existência não se deixa caracterizar por meio da reflexividade, porquanto a maneira como o existente descerra o seu aí não exige uma tal consciência reflexiva. Essa dimensão pré-reflexiva do saber da compreensão pode ser ainda esclarecida se mantivermos em vista a distinção feita por Heidegger entre existenciário e existencial. Quando Heidegger afirma que a questão da existência só pode ser posta em claro pelo existir ele mesmo e que, assim sendo, ela é um "assunto" ôntico do ser-aí " (SZ, p. 12), o que está em jogo é o reconhecimento de que o ser-aí já se move em suas possibilidades existenciárias em um projeto de sentido a respeito da própria existência. O ser-aí, enquanto pré-ontológico, nas variadas possibilidades de sua experiência, prévias ao esclarecimento conceitual de seu modo de ser proporcionado pela interpretação existencial, já sempre se mostra no nexo de suas possibilidades como dotado de um saber sobre como se orientar, como agir, sobre o que é preciso ser feito e sob qual medida suas atividades devem ser realizadas. O existente se move em um espaço de compreensibilidade que não exige a apreensão teórica, de tal forma que a filosofia precisa fazer jus a esta compreensibilidade em sua interpretação: ela traz a base fenomenal existenciária ao seu conceito existencial, mas nada insere nela, não a institui segundo a suposição de que a sua compreensibilidade somente seja concedida por uma construção filosófica. Essa distinção entre as possibilidades existenciárias e sua interpretação

existencial permite que Heidegger introduza essa dimensão pré-reflexiva do saber contra as construções filosóficas que determinam a autorreferencialidade do ser-aí a partir da reflexão e da consciência de si. Este saber diz respeito, portanto, ao nexos de possibilidades em que uma forma de vida se constitui, saber este que não precisa ser tematicamente apreendido para que venha a se constituir. De fato, o reconhecimento de que a significação ou o sentido não é um conceito lógico, mas sim uma categoria pré-lógica, pertencente à "vida" e que se encontra presente em cada uma de suas expressões, já fora um resultado das análises de Dilthey. Em seus *Estudos para a fundação das ciências humanas*, ele afirma: "O saber encontra-se aí, ele está ligado à vivência sem um meditar (*Besinnen*) [isto é, sem reflexão consciente, G. B.], e não há outra origem e fundamento deste saber que seja passível de ser encontrado senão justamente na vivência" (DILTHEY, 1958b, p. 18). Dilthey constata nessa passagem que a estrutura da vivência psíquica já se caracteriza por um saber cujo fundamento reside nela mesma. A vida psíquica já é sempre determinada por um certo saber, que se expressa nas suas manifestações da linguagem, do entendimento com outras pessoas, e também em manifestações como a poesia, a literatura, a historiografia etc. É o nexos estrutural da vivência psíquica, vivido nas distintas manifestações vitais que o constituem, que carrega em si uma dimensão de compreensibilidade, e a tarefa da hermenêutica se funda neste intercâmbio espiritual que caracteriza a vida (DILTHEY, 1958b, p. 19). Se é verdade que a analítica da existência discorda da restrição imposta a este fenômeno em virtude de seu enquadramento em uma psicologia descritiva voltada à fundação das ciências humanas, é certo, por outro lado, que a base fenomenal analisada por Dilthey é positivamente apropriada por Heidegger. O saber característico da estrutura da compreensão acompanha e determina o ser-aí em suas possibilidades existenciárias, e estas somente se mostram *como* possibilidades, porque há uma tal compreensão. Certamente uma tal compreensão é caracterizada pela possibilidade de sua modificação, e ela abarca igualmente modos privativos, tais como a não compreensão. A não compreensão não é a ausência de compreensão e, por conseguinte, o vazio de compreensibilidade resultante da anulação dessa estrutura, mas sim a possibilidade de que um projeto de sentido entre em crise, que o ser-aí se veja "sem perspectivas" e "sem chão" e que, portanto, não saiba mais como se orientar. A existência pode se tornar questionável (SZ, p. 336). Todavia, mesmo nestes casos, a abertura do campo fenomenal (o aí) se dá compreensivamente. Sob este aspecto, a competência ou capacidade de ser coincide com este saber pré-reflexivo, um saber prático que constitui o espaço de compreensibilidade em que o ser-aí é como uma forma de vida. Essa competência não deve ser entendida como a obtenção

cultivada de uma habilidade, tal como o exemplo ôntico da língua dá a entender.¹⁹⁴ Ao contrário, mesmo que o ser-aí jamais tenha meditado sobre aquilo que quer ser, mesmo que ele tenha crescido em uma possibilidade existenciária que circunscreve seu horizonte à repetição de uma forma de vida tradicional, ainda assim este saber determina o descerramento de seu campo existencial. A "práxis" que constitui a abertura compreensiva não coincide com a conduta deliberada com vista a um determinado fim, mas toda deliberação a respeito de fins pressupõe um nexos de possibilidades aberto pela compreensão e, com isso, o saber que lhe é próprio e que distingue o sentido existenciário a partir do qual o existente se orienta em seus comportamentos.

3.3 Compreensão e projeção

Para que se apreenda todas as consequências da análise do ser-aí como poder-ser, é preciso levar em conta uma distinção introduzida por Heidegger no esclarecimento da compreensão. Observamos que a ontologização da compreensão tem como consequência o fato de que o seu saber é anterior a toda apreensão explícita, e que, nesse sentido, o ser-aí se orienta em um saber pré-reflexivo que acompanha e possibilita seus comportamentos. Sob um aspecto mais elementar, isso significa que o ser-aí enquanto poder-ser não "tem" possibilidades, mas sim que ele *é* como uma possibilidade. Essa dimensão ontológica do possível remete para a mobilidade fenomenal que é própria à compreensão e que Heidegger chama de projeto (*Entwurf*). O ser-aí se mostra como um possível, porquanto *é* à maneira do projeto, e justamente em razão deste caráter projetivo que constitui a abertura de seu ser ele *é* o que ele pode ser e como ele *é* sua possibilidade. O projeto *é* a "estrutura existencial" da compreensão, e em razão dessa estrutura todas as dimensões essenciais da abertura compreensiva consistem em possibilidades (SZ, p. 145).

A noção de projeto estrutura por inteiro a retomada da questão sobre o sentido de ser, uma vez que ela corresponde ao regime de possibilidades em que ser se dá à compreensão. Sob este aspecto, encontra-se principalmente nela o nexos entre analítica da existência e ontologia fundamental. Isso significa dizer que a estrutura existencial da projeção não se resume ao

¹⁹⁴ Embora eu concorde com a tese de Blattner de que as possibilidades do ser-aí devem ser tomadas como "características de habilidade", seu desenvolvimento do tema parece aproximar muitas vezes a competência existencial de uma habilidade cultivada (por exemplo, ser capaz de dirigir etc.) (cf. BLATTNER, 1999, p. 34), sendo que a competência existencial não me parece ser necessariamente mediada por um tipo de cultivo que permita a equiparação com esse tipo de habilidade. Por isso, ainda que haja elementos comuns, creio ser importante distinguir a estrutura ontológica dos exemplos ônticos.

descerramento da existência como poder-ser, mas que todo e qualquer modo de ser (a subsistência, a manualidade, a vida etc.) é aberto por uma projeção e guarda, com isso, uma dimensão de possibilidade. *Projeto é o termo da ontologia fenomenológica para designar a "condição de possibilidade" dos distintos modos de ser e, sendo assim, ele indica uma dimensão constitutiva da noção fenomenológica de a priori.* Na terminologia heideggeriana, a abertura ontológica do projeto é designada como um deixar ser (*sein lassen*). O projeto é uma mobilidade fenomenal que abre a inteligibilidade de algo como algo, de tal forma que este "deixar" fenomenológico possibilita que o ser se abra nas possibilidades estruturais que constituem a manifestação do ente. Sendo assim, o conceito de projeto deve ser mantido em uma amplitude tal que abarque não somente o ser do ser-aí, mas igualmente toda estrutura de sentido, isto é, toda manifestação de algo como algo ou do ente em seu ser. Por outro lado, Heidegger afirma que projeto é uma estrutura *existencial*, e isso indica que a estrutura projetiva se enraíza no ser do ser-aí. Justamente este caráter existencial do projeto é o que confere à analítica da existência uma posição central na questão do ser, embora isso não coincida com uma redução dos distintos modos de ser à existência, como se o que estivesse em questão fosse uma subjetivação do todo do ente. No período de elaboração de *Ser e Tempo*, Heidegger já havia observado que o a priori fenomenológico é caracterizado por uma "indiferença específica frente à subjetividade" (GA 20, p. 101). Em Husserl, o a priori não se enraíza na forma lógica do sujeito, mas sua constituição se refere à correlação intencional, de tal modo que a investigação de essências busca por meio do esclarecimento de sentido compreender as estruturas que se apresentam nessa correlação, em seus distintos modos de dação. Trata-se de um a priori *da correlação*, que abarca a unidade essencial dos atos e correlatos. Se queremos fazer jus à dimensão fenomenológica da ontologia fundamental, a noção de projeto precisa ser compreendida a partir dessa indiferença a respeito da subjetividade. A estrutura do projeto diz respeito às condições de abertura do aí e, sob esta perspectiva, ela nada tem a ver com a forma universal e necessária enraizada no ânimo (*Gemüt*) do sujeito. O campo fenomenal do aí se abre projetivamente, o projeto instaura o campo de jogo em que os comportamentos do ser-aí podem se dar, e entre estes residem também os comportamentos intencionais com vistas ao ente distinto do ser-aí, que, por sua vez, são descobertos em seu ser também a partir da projeção em possibilidades. Todavia, o que temos com nisso não é uma pura regionalidade de projetos, e sim o intuito de expor como as condições de descoberta do ente em seu ser se baseiam na abertura prévia do aí, isto é, como os distintos modos de ser encontram-se associados ao campo fenomenal do ser-no-mundo. Para Heidegger, a filosofia até então se caracterizou por perder de vista a constituição deste campo, de tal modo que ela pôde operar com uma generalização da

substância ou com a mera indeterminação de um sujeito desubstancializado, sem com isso interpretar positivamente como a manifestação de algo como algo exige o contexto de significância do aí e sua mobilização pelas possibilidades do ser-aí. *A filosofia perdeu de vista a relação entre ser, possibilidade e mundo*. Por isso, a retomada da questão do ser é estruturada por um esclarecimento do projeto como um deixar ser.

Por ora, iremos restringir nossa análise da noção de projeto à sua relação com o caráter de poder-ser do ser-aí. Essa análise é central, não somente porque nela se dá um aspecto fundamental da constituição do campo fenomenal como ser-no-mundo, mas também porque ela é condição para que se compreenda o problema do deixar ser fenomenológico a respeito dos entes que não possuem o modo de ser da existência. Mais uma vez, o primeiro passo é a distinção entre o sentido ôntico e o sentido ontológico de projeto, pois somente com base nessa distinção é possível chegar à dimensão existencial da possibilidade:

O projeto nada tem a ver com o comportar-se em relação a um plano concebido de acordo com o qual o ser-aí organizaria o seu ser, mas como ser-aí ele já sempre se projetou e se projeta enquanto é. O ser-aí, enquanto é, já sempre se compreende e continua se compreendendo a partir de possibilidades. Esse caráter de projeto da compreensão significa, além disso, que aquilo com vistas a que ele se projeta – as possibilidades – não é ele mesmo tematicamente apreendido. Uma tal apreensão retira precisamente daquele que é projetado o seu caráter de possibilidade, reduzindo-o à condição de um dado simplesmente intencionado, ao passo que, no lançar que lhe é característico, o projeto lança diante de si (*vorwirft*) a possibilidade enquanto possibilidade e a deixa *ser* enquanto tal. Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser do ser-aí, no qual ele *é* suas possibilidades como possibilidades (SZ, p. 145).

O sentido ôntico de projeto corresponde à maneira como tendemos a tomar este termo em seu uso pré-filosófico: enquanto um plano, uma meta, um propósito, um desígnio. O arquiteto que projeta uma casa elabora uma planta que contém as coordenadas para que esta casa planejada possa ser futuramente construída. O projeto é uma antecipação potencial daquilo que a casa será em sua efetividade, na medida em que seja efetivamente construída. Sob esta perspectiva, o movimento de construção da casa é a efetivação do que fora planejado pelo arquiteto em seu projeto. Mas esse sentido ôntico de projeto opera não somente no âmbito da produção de coisas, mas também a respeito do existente em sua relação explícita consigo. Podemos conceber para nós mesmos um plano de vida, no sentido de uma elaboração explícita daquilo que queremos ser. O plano de vida consiste na formulação de uma meta sobre aquilo que quero ser, e que determina meu percurso, que "organiza o meu ser". Enquanto *quero* me tornar um profissional específico, estabelecendo o plano de vida de ser de tal maneira, organizo minhas ações no presente para que isso se realize. Em ambos os casos, o projeto e o plano dizem respeito a algo que *faço*, a um comportamento expresso por meio do qual busco determinar algo

no decorrer do tempo e, portanto, a um plano concebido que serve de fio condutor para as ações futuras. O sentido ontológico de projeto não equivale a esta concepção de uma determinação explícita das ações futuras, mas é ao mesmo tempo anterior e a condiciona. O argumento de Heidegger é que o sentido de projeto não coincide com a apreensão temática de possibilidades, mas que é prévio a isso, de tal forma que o ser-aí já sempre se projetou e se projeta (continuamente) enquanto é. O que o ser-aí é e pode ser reside em sua projeção, isto é, seu *ser* é projetivo, e somente assim chegamos ao sentido ontológico dessa estrutura. Sob este aspecto, o projeto não equivale à concepção expressa de um plano de futuro, porquanto neste caso eu somente seria projetivamente quando me coloco na posição de conceber esse futuro. O ser projetivo do ser-aí se caracteriza, ao contrário, pelo fato de que o modo *como* sou é regulado pela possibilidade na qual me projeto. A dimensão ôntica diz respeito aos comportamentos intencionais, mas o intencional já é sempre regulado pela projeção compreensiva. Não somente o comportamento atual do planejamento de vida, mas também o querer, o desejar etc. (SZ, p. 194-195), pressupõem que o ser-aí se mova no campo compreensivo que instaura e limita o âmbito do que há para ser planejado, desejado, querido. A vida intencional do ser-aí jamais se dá em um plano abstrato de comportamentos desconexos, mas sim a partir do nexos do possível em que ele se projeta. O ser do intencional é compreensivo. É certo que o ser-aí, na medida em que desempenha sua existência em distintos comportamentos com vistas às coisas e aos outros, é de tal modo que ele *tem* uma variada gama de possibilidades ao planejar, desejar, querer etc. Mas estas possibilidades *ônticas* já sempre se encontram previamente determinadas pelo possível que ele *é*. Não há o planejamento em geral ou o desejo em geral, isto é, uma correlação intencional de caráter genérico, mas as maneiras como planejar e desejar se apresentam se dão a partir de uma autocompreensão determinada do ser-aí. Dedicar-se com todas as suas forças ao estudo e ao saber pode fazer sentido para alguém, ao passo que, para outro ser-aí, somente o ganho monetário acompanhado do respectivo reconhecimento social satisfaz suas pretensões e anseios. A condição ontológica para que algo "faça sentido" para alguém reside na projeção em um campo existencial. A instauração deste campo é o que Heidegger tem em vista com o sentido ontológico de projeto. Projeto significa para o ser-aí "manter-se (*Sichhalten*) em uma possibilidade existenciária" (SZ, p. 336), uma possibilidade na qual ele se mantém, em que ele persiste enquanto é e em virtude da qual ele é como é.

Essa persistência em um possível indica dois elementos importantes para o esclarecimento do projeto. Em primeiro lugar, manter-se em uma possibilidade, nela persistir, significa que a projeção existencial *determina* o ser-aí em uma possibilidade. Não há qualquer distância entre existir e projetar-se, mas ser um existente coincide com ser um projeto. Há um

duplo movimento na estrutura do projeto que resulta neste aspecto central da determinação existencial, tal como Heidegger aponta em uma passagem da preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

No fenômeno do projeto residem dois momentos. Primeiramente: Aquilo *com vistas a que* o ser-aí se projeta é um poder-ser dele mesmo. O poder-ser é primariamente desocultado em e por meio do projeto, mas de tal modo que a possibilidade, com vistas a que o ser-aí se projeta, não é ela mesma apreendida objetualmente. Em segundo lugar: Este projeto *com vistas a* é sempre um projetar *de...* Na medida em que o ser-aí se projeta com vistas a uma possibilidade, ele se projeta no sentido de que ele se desoculta como este poder-ser, isto é, neste ser determinado. Na medida em que o ser-aí se projeta com vistas a uma possibilidade e nela se compreende, essa compreensão, esse tornar-se-manifesto (*Sich-offenbarwerden*), não é uma auto-observação no sentido de que o eu seria objeto de algum conhecimento, mas o projeto é o modo em que eu *sou* a possibilidade, isto é, o modo em que eu existo livremente (GA 24, p. 392-393).

A noção de projeto abarca em si dois momentos: trata-se ao mesmo tempo de um projetar com vistas a... (*Entwurf auf*) e de um projetar de... (*Entwurf von*). Essa distinção feita por Heidegger tem em vista tanto que o ser-aí *abre* o seu ser em uma possibilidade determinada, quanto que esta abertura para seu si-mesmo significa que ele *se determina* como o que ele é nessa possibilidade aberta. Por um lado, o ser-aí se projeta com vistas a possibilidades de seu poder-ser. Sob essa perspectiva, o ser-aí é constantemente "mais" do que ele é em seus comportamentos atuais. Este "mais" ou este excesso que caracteriza a projeção corresponde a uma das dimensão do cuidado, isto é, ao fato de que o ser-aí já é sempre "para além de si" ou que ele é em seu ser ao modo do antecipar-se-a-si-mesmo (*Sich-vorweg-sein*) (SZ, p. 192). Isso significa que o existente não se mostra em seu ser como uma mera composição de seus comportamentos atuais e mesmo de seus comportamentos potenciais, mas que a expressão de si no transcurso dos comportamentos já sempre se determinou pela antecipação do ser-aí em uma possibilidade. O caráter projetivo do ser-aí pode ser evidenciado na célebre sentença de Píndaro: "torna-te aquilo que tu és" (SZ, p. 145). Somente posso me *tornar* algo enquanto em certa medida não sou ainda este que pretendo ser. Encontro-me a caminho de ser enquanto sou, porquanto minha existência não se exaure no presente, mas este presente é a cada vez iluminado pela antecipação de um vir a ser. Todavia, este que venho a ser não é um outro distinto de mim, e sim o exercício da possibilidade em que sou e na qual me projeto. Caso não houvesse essa antecipação, as ações do ser-aí não teriam nenhum foco ou sentido, ou nada mais seriam que uma mera reprodução mecânica, tal como no caso de um autômato, que tem suas possibilidades de ação previamente determinadas e que somente se comporta segundo essa determinação. Em um sentido equívoco, pode-se dizer que um autômato se comporta, uma vez que ele realiza determinadas tarefas. Mas na realização de suas tarefas seu ser não se encontra em questão, isto

é, o "torna-te" não é uma condição de seu ser, uma vez que as tarefas que ele desempenha se resumem à reprodução das funções para as quais ele foi desenvolvido. Para o ser-aí, ao contrário, por mais automatizado e repetitivo que um comportamento possa ser, este mesmo comportamento somente se dá como comportamento em virtude da possibilidade em que ele se projeta. Por isso mesmo, há uma distinção essencial entre as tarefas empreendidas por uma máquina e o trabalho alienado realizado por um homem: neste caso, a transformação do trabalho em mero meio destituído de sentido determina igualmente o *ser* daquele que trabalha em uma tal condição.¹⁹⁵ Não agimos pura e simplesmente, mas agimos à luz de um "tornar-se" em que nos antecipamos continuamente.

Por outro lado, reside igualmente neste "torna-te aquilo que tu és" um elemento do *risco* e da *precariedade* de todo projeto. O ser-aí "é o que ele se torna ou não se torna" (SZ, p. 145). Enquanto ele antecipa sua existência em uma possibilidade, esta não é uma propriedade real de seu ser. Isso significa que a possibilidade em que o ser-aí se projeta jamais se constitui de modo definitivo, porquanto uma tal definição coincidiria com a supressão de seu ser-possível, mas que sua determinação enquanto possibilidade carrega em si o caráter de *ensaio* ou *tentativa* (REIS, 2014, p. 85). Enquanto sou em virtude de uma possibilidade minha, enquanto sou, por exemplo, enquanto este professor, ensaio-me *como* professor. Sou como uma forma de vida que abarca ao mesmo tempo a preocupação com os outros (os alunos) e a ocupação com as coisas (a pesquisa). Assim sendo, oriento-me, ainda que de modo pré-reflexivo, em um saber acerca do sentido de ser professor, isto é, minhas ações se constituem à luz dessa compreensão. Mas um tal ser permanece uma tentativa, uma vez que nele encontro-me submetido à possibilidade do sucesso ou do fracasso. Tal como Crowell (2012, p. 39) afirmou, há um status normativo em jogo nas possibilidades projetivas que configuram a identidade prática do ser-aí e, nesse sentido, uma medida e um sentido pelos quais ele se orienta ao ser em uma possibilidade determinada. O estatuto da normatividade da existência não é de ordem real, como se o fracasso de um projeto resultasse pura e simplesmente da repercussão de eventos determinados sobre o ser-aí – ainda que, na impropriedade, isto é, na compreensão do ser-aí a

¹⁹⁵ Embora tenhamos aqui tradições distintas, é preciso reconhecer a acuidade da análise de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* a respeito do fenômeno da alienação ou do estranhamento (*Entfremdung*). A atividade humana em sua exteriorização não consiste simplesmente na produção de algo destacado do produtor, mas *constitui* o próprio ser daquele que produz, de tal forma que a alienação da coisa produzida, isto é, a apropriação dela por um outro que não o próprio trabalhador (pelo senhor do trabalho, o capitalista), significa *igualmente* uma alienação de *si* e uma alienação da "*essência genérica*" do produtor. Ainda que Marx opere neste momento a partir da estrutura formal do conceito hegeliano de produção, sua interpretação do fenômeno indica igualmente este elemento autorreferencial presente no conceito de projeto, isto é, que toda atividade é igualmente *autoatividade*, e que, portanto, a apropriação heterônoma do produto do trabalho torna-se também a supressão do ser do trabalhador. Cf. MARX, 1968, p. 510-522.

partir de um mundo público compartilhado, ele se determine por uma medida mundana (e, com isso, pelo significado de fracasso e sucesso) a partir da qual ele se exerce como possibilidade. A constatação de que alguém "falhou na vida" não é proporcionada pela soma de eventos objetivos a partir dos quais se deduz essa falha, e sim em virtude da precariedade do projeto à qual todo ser-aí se encontra submetido à sua maneira, e que possibilita que ele apareça a si mesmo *como* alguém que falhou, como um projeto fracassado. A dinâmica normativa em jogo na existência se funda na autorrelação compreensiva em que o ser-aí persiste a cada vez.

O segundo aspecto, o projetar de..., revela o mesmo fenômeno sob um outro ângulo. A projeção em possibilidades não corresponde a um leque de possibilidades que se encontra à minha disposição, mas constitui-se como uma possibilidade a partir da qual eu *sou*. Dito de outro modo, a projeção *determina* o ser-aí, vincula-o a este ser. Projetando-se, o ser-aí se desoculta *neste ser determinado*. Encontramos aqui a distinção entre *ter* possibilidades e *ser* como uma possibilidade. Nestas duas economias do possível, o que se encontra em jogo é a diferença entre a possibilidade vazia e a possibilidade existencial, diferença essa que deve ser situada no interior da fenomenologia, uma vez que o projeto diz respeito à dinâmica da manifestação: "Ao contrário, quando eu reflito e como que discorro sobre uma possibilidade vazia (*leere Möglichkeit*), à qual eu poderia vir, de fato essa possibilidade não é aí enquanto possibilidade, mas ela é para mim – como podemos dizer – efetiva. O caráter de possibilidade somente *se torna* manifesto no projeto e *é* apenas manifesto enquanto a possibilidade é retida no projeto" (GA 24, p. 392). O que Heidegger tem em vista nessa passagem é que a possibilidade vazia corresponde ao momento em que reflito sobre aquilo que pode ou não ocorrer comigo, ou em que penso que tenho esta ou aquela possibilidade. Enquanto *apreendo* determinadas possibilidades, enquanto tematizo um determinado evento como sendo ou não possível, o possível em questão é distinto do meu ser, pois é somente o correlato da tematização. Considerada como correlato da tematização, essa possibilidade não é vinculante, isto é, não me encontro *determinado* por ela enquanto a tematizo. Como vimos anteriormente (tópico 1.4.1.), já nas preleções de Freiburg sobre a vida fática, Heidegger faz uma distinção entre a possibilidade lógica, a possibilidade a priori (no sentido dado pela filosofia transcendental) e a possibilidade fenomenológica, indicando que, na investigação sobre a vida em seu modo de apresentação, trata-se da possibilidade fenomenológica e, com isso, da determinação do sentido que caracteriza a vida em sua estrutura. O possível em jogo na vida fática não é nem a possibilidade lógica como ausência de contradição, nem a possibilidade a priori enquanto forma presente no ânimo e que organiza a experiência. Antes, a possibilidade fenomenológica diz respeito às estruturas da correlação intencional a-teórica em que a vida fática se apresenta como

sentido. No contexto de *Ser e Tempo*, a possibilidade fenomenológica é aprofundada, na medida em que a estrutura do projeto é introduzida como o modo de manifestação do ser-aí em possibilidades. A possibilidade em questão não corresponde mais apenas à estrutura intencional, mas à abertura projetiva que possibilita a intencionalidade, isto é, à abertura do campo existencial em que comportamentos intencionais específicos podem se dar. Sendo assim, a possibilidade existencial é de outra ordem, porquanto diz respeito à dinâmica de manifestação do ser-aí, dinâmica essa a partir da qual o ser-aí é *como* ele é.¹⁹⁶ O fato de que o projeto é, sob este aspecto, um *projetar de...* – isto é, uma projeção *do* ser-aí (aqui como genitivo objetivo, mas também como genitivo subjetivo no *projetar com vistas a...*) – significa que o ser-aí se encontra *determinado* por essa possibilidade e, nesse sentido, ela lhe fornece o discernimento (*Einsicht*) acerca de si mesmo (GA 24, p. 393). Neste discernimento residem os valores, necessidades, pretensões que regem a existência do ser-aí enquanto este se mantém em uma possibilidade existencial específica. A coincidência entre ser e projeção implica que o ser-aí é regulado pelo "campo de visão" proporcionado pela possibilidade em que ele a cada vez se mantém, e esta visibilidade regula as relações intencionais em que ele se engaja com os entes de seu mundo. Essa dimensão vinculante e reguladora do projeto será essencial para observarmos em que medida se dá a relação entre mundo e possibilidade, porquanto a

¹⁹⁶ A rigor, o ponto central da analítica da existência não parece ser a análise da possibilidade vazia (ou lógica), e sim a demarcação do regime de possibilidade da existência frente à doutrina das modalidades, derivada do modo de ser da subsistência. A respeito disto, Heidegger dá apenas algumas determinações vagas, que indicam a inferioridade da possibilidade lógica frente à efetividade e à necessidade (SZ, p. 143; GA 21, p. 228). A meu ver, o termo subsistência tem um duplo sentido no interior da ontologia fundamental, e isso é relevante para o problema. Em um primeiro aspecto, ele é introduzido de modo polêmico, correspondendo à generalização de um conceito mediano de ser pela tradição e que não é aplicável à análise do modo de ser da existência e ao modo de ser da manualidade. Essa generalização é precisamente o sintoma do esquecimento da diferença ontológica e, assim, da confusão entre ser e ente. Em um segundo aspecto, a subsistência é positivamente retomada da perspectiva da análise da natureza e do conceito existencial de ciência, o que pressupõe o esclarecimento da estrutura da compreensão e, com isso, o percurso da analítica de *Ser e Tempo*, razão pela qual Heidegger retoma este problema no §69, b) de *Ser e Tempo* e, mais detidamente, na preleção *Introdução à filosofia* (GA 27, p. 68-197). Se a doutrina das modalidades possui uma ligação com o modo de ser da natureza, então seu conteúdo precisa ser analisado sob esta base. Por outro lado, mesmo que sob o solo da fenomenologia transcendental, Husserl empreendeu uma análise fenomenológica da possibilidade já no §§47-48 *Ideias I*, que fornece elementos suficientes para que se compreenda como uma análise da possibilidade lógica pode ser empreendida pela fenomenologia. O ponto central dessa análise é justamente a recusa da possibilidade lógica *vazia* enquanto um contrassenso a respeito da coisa (*sachlicher Widersinn*), na medida em que se trata sempre da correlação em que o correlato noemático é analisado ao mesmo tempo sob a perspectiva noética do ato que o intenciona. Sendo assim, a possibilidade somente pode se dar como possibilidade *motivada*. Falar que "algo é possível" somente faz sentido quando eu, partindo do contexto de elementos da minha experiência, faço antecipações indutivas, de tal modo que este elemento contextual exige a introdução da possibilidade motivada frente à possibilidade lógica vazia, assim como a recusa desta última: "A coisa é coisa de um mundo circundante, e também a coisa não vista, também a coisa possível real, não experimentada, mas experimentável ou talvez experimentável. A possibilidade da experiência (*Erfahrbarkeit*) jamais significa uma possibilidade lógica vazia, mas sim uma possibilidade motivada no contexto da experiência" (HUA III/1, p. 101). Sobre o tema da possibilidade em Husserl, ver ainda o artigo de Aguirre (1991).

compreensão do ser-aí a partir de seu mundo significa que, de início e na maioria das vezes, a possibilidade existenciária se configura precisamente a partir de absorção do ser-aí na medida oferecida pelo seu mundo respectivo, de tal modo que o ser-aí descerra o seu si-mesmo ao modo da impessoalidade.

3.4 Poder-ser como apercepção existencial

A ideia de uma fundação existencial da fenomenalidade coincide com o primado do possível, na medida em que a relacionalidade que caracteriza o ser-aí, isto é, seus comportamentos intencionais aos quais algo se mostra como algo, encontra-se primariamente organizada pela possibilidade existencial em que ele se mantém. Sob esta perspectiva, o que se encontra em questão para Heidegger é a interpretação fenomenológica da subjetividade do sujeito. Se é verdade que o conceito de subjetividade é em certa medida estranho ao pensamento de Heidegger e que a filosofia da subjetividade é constantemente criticada por ele, isso se deve mais aos pressupostos ontológicos envolvidos nas concepções tradicionais de sujeito do que a uma abdicação da tarefa de esclarecer o modo de ser da subjetividade. Ainda assim, a referência formal à subjetividade do sujeito pode nos induzir em erro, se com isso pretendemos fixar os desdobramentos deste modo de ser nos marcos até então legados pela tradição. Antes, a pergunta fenomenológica sobre a subjetividade do sujeito exige a dissolução de contraposições clássicas da filosofia, tais como a oposição entre mente e mundo, entre interioridade e exterioridade, imanência e transcendência etc. Essa dissolução – que nada mais é que o resultado da radicalização do princípio fenomenológico de suspensão dos modelos teóricos com os quais de início operamos na interpretação dos fenômenos – tem também consequências para a noção de possibilidade existencial. A dificuldade na análise dessa questão reside no fato de que, se é verdade que a subjetividade do sujeito permanece sendo um elemento central da analítica da existência – trata-se, afinal, de um fenômeno que tem como *um* de seus momentos o si-mesmo –, a perspectiva correta para a análise desse fenômeno é, segundo Heidegger (SZ, p. 53), a estrutura ser-no-mundo. Assim, a possibilidade existencial envolve *ao mesmo tempo* uma ligação com a mundaneidade do mundo, a qual precisa ser levada em conta na questão da subjetividade. Em um primeiro passo, a possibilidade existencial possui uma coincidência *formal* com a apercepção transcendental apresentada em Kant como a determinação fundamental do sujeito. Por isso, em sua interpretação da filosofia kantiana, Heidegger introduz este primado do possível no contexto da análise da apercepção:

No campo da subjetividade, onde a liberdade determina primariamente o modo de ser do sujeito e este modo de ser é caracterizado por meio do eu-posso, a capacidade (*das Vermögen*) – isto é, a possibilidade – é o mais elevado frente à efetividade. Aqui, a efetividade não constitui a existência, mas sim o eu-posso como eu-sou-capaz (GA 25, p. 378-379).

O primado do possível no campo da subjetividade enquanto um eu-posso ou um eu-sou-capaz reflete um dos aspectos do programa de leitura da *Crítica da razão pura* à luz da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*. Como se sabe, esse programa culmina na tese da imaginação transcendental como a raiz comum e desconhecida das faculdades do entendimento e da sensibilidade (GA 3, p. 126-141), a partir da qual Heidegger busca explicitar a temporalidade.¹⁹⁷ Não nos interessa no momento a análise dessa tese central, mas sim extrair algumas consequências do primado do possível no campo da subjetividade e de sua interação com outros aspectos da analítica da existência, que levam necessariamente à compreensão da possibilidade existencial sob a chave mais ampla da estrutura ser-no-mundo. Além disso, a análise do conceito de possibilidade envolvido na interpretação da apercepção transcendental fornece a oportunidade de distinguir o tipo de investigação que caracteriza a fenomenologia frente à filosofia transcendental. Em ambos os casos, trata-se de uma pesquisa sobre as condições de *possibilidade*, que descerra estruturas *a priori*, embora a mera coincidência dos termos não signifique aqui uma identificação do modo como a pesquisa é levada a cabo. É preciso reconhecer a originalidade da fenomenologia na investigação do *a priori*, pois com base nisso há uma transformação da própria tarefa da filosofia.

É decisivo nessa passagem que o campo da subjetividade não seja determinado segundo o "eu penso" apresentado por Kant na formulação da apercepção transcendental, e sim nos termos da estrutura do poder-ser que, como vimos, é caracterizado pela compreensão projetiva.

¹⁹⁷ Para uma confrontação crítica com a interpretação da *Crítica da razão pura* por Heidegger, ver o artigo de Dieter Henrich (1994, p. 17-54). O trabalho de Henrich tem o mérito de retomar o contexto histórico pré-kantiano que mostra como a posição de Kant é a de um ceticismo acerca do conhecimento da raiz comum entre sensibilidade e entendimento, e não a de um recuo perante o elemento desconhecido, mas por ele entrevisto, tal como Heidegger afirma (GA 3, p. 160). Por outro lado, se Henrich aponta a fragilidade da interpretação de Heidegger do ponto de vista historiográfico, ele faz jus à dimensão propriamente filosófica da questão, cujo pano de fundo é a conexão entre *Ser e Tempo* e *Kant e o problema da metafísica*. A meu ver, o que se encontra em questão na confrontação com Kant é precisamente a relação entre a fenomenologia e a filosofia transcendental. Um dos argumentos centrais de Heidegger acerca do recuo de Kant frente à imaginação transcendental reside no fato de Kant permanecer preso à concepção da subjetividade do sujeito herdada da antropologia e da psicologia de sua época, que o impede de investigar a essência da subjetividade e, assim, de conceder o devido lugar à imaginação (GA 3, p. 166-167). Nos termos de *Ser e Tempo*, essa crítica coincide com a omissão em esclarecer o ser do intencional, isto é, em analisar as estruturas constitutivas do campo fenomenal. Não por coincidência, este argumento vai em uma direção similar à da confrontação de Husserl com Kant. Husserl (HUA 7, p. 198) afirma que o conceito kantiano de subjetividade permanece um conceito "mítico", na medida em que pressupõe, a partir da antiga psicologia, um pluralismo de faculdades, sem investigá-las em sua constituição com base na evidência da análise intencional. Em *Ideias II*, essa análise leva, assim como em Heidegger, à afirmação de que a unidade do eu reside em um "sistema do eu posso" (HUA 4, p. 253).

Considerando essa análise fenomenológica da apercepção, Reis (2014, p. 89) formulou uma clara paráfrase da apercepção existencial: "O eu posso tem de poder acompanhar todas as minhas determinações, pois do contrário não haveria projeção em possibilidades, o que equivale a dizer que a determinação não seria nada para mim." Isso significa: sem este eu posso aperceptivo não se oferece a possibilidade de que as determinações se deem *como* determinações do ser-aí. Em que consistem essas determinações? Como vimos, para um ente dotado do modo de ser da existência, não se trata de uma determinação pelo esquema de substrato e propriedades, e sim da determinação por maneiras ou modos. A interpretação fenomenológica toma como base fenomenal da existência apenas e tão somente o modo como este ente se mostra, isto é, o ser-aí considerado em sua relacionalidade, em seus comportamentos. Todavia, estes comportamentos possuem sempre um caráter compreensivo, no sentido de que o ser-aí se projeta em uma possibilidade vinculante de sua existência para que possa exercê-los. Seus comportamentos intencionais nunca são comportamentos abstratos e indiferentes, mas comportamentos orientados pela forma de vida na qual ele se compreende. Por sua vez, essa forma de vida não é algo efetivo, uma propriedade real de seu ser, mas permanece sendo uma possibilidade na qual o ser-aí se encontra aberto para si mesmo. É somente na medida em que ele se encontra projetivamente aberto para uma possibilidade vinculante de si mesmo que seus comportamentos lhe "pertencem" enquanto comportamentos. Essa pertença existencial consiste no próprio caráter autorreferencial do comportar-se, e justamente essa dimensão autorreferencial recupera na fenomenologia o que Kant tem em vista com a apercepção transcendental. Entretanto, esse tipo de abertura ou descerramento não tem um caráter teórico, como se os distintos comportamentos do ser-aí pressupusessem um eu penso no sentido de uma cognição teórica acerca de si mesmo e que pode ser a cada vez performado – um *cogito me cogitare*. A apercepção existencial tem um caráter "prático", uma vez que o ser-aí é aberto para si mesmo de modo pré-reflexivo. Ainda assim, como a própria passagem de Heidegger indica, essa abertura pré-reflexiva não pode ser simplesmente reduzida a uma interpretação pragmática da existência, pois o elemento prático corresponde à determinação do ser-aí pela liberdade.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Optamos por deixar o desenvolvimento da relação entre possibilidade e liberdade para uma investigação futura. De antemão, pode-se dizer que a liberdade não tem para Heidegger apenas um sentido ligado à filosofia prática, mas é compreendida a partir da modulação do ser-aí em sua projeção em possibilidades, isto é, segundo as possibilidades fundamentais da impropriedade e da propriedade. Na medida em que a fundação existencial da fenomenalidade se dá ela mesma nos termos do possível, há uma convergência entre a questão do ser e a questão da liberdade. Sobre essa convergência, ver as observações de Heidegger na preleção *Da essência da liberdade humana: Introdução à filosofia*, na qual a liberdade é considerada a "condição da manifestação do ser do ente" (GA 31, p. 299-303).

Tal como Reis e Kearney afirmam a respeito do poder-ser, ele pode ser considerado sob essa perspectiva como uma condição formal e *sine qua non* da determinação por maneiras ou modos. "Se as *possibilidades* são os projetos do ser-aí, o poder-ser é o pré-requisito do poder de projeção do ser-aí" (KEARNEY, 1992, p. 304). Assim sendo, se cada comportamento do ser-aí é ao mesmo tempo compreensivo, isto é, se ele se projeta em possibilidades distintas a partir das quais ele se compreende em um ser determinado e é, portanto, capaz de se comportar intencionalmente, então sua determinação enquanto poder-ser é o requisito formal para essa determinação por possibilidades. O poder-ser é sua condição de determinação *como* este ser-aí em sua unidade e mesmidade e que ao mesmo tempo fornece as condições segundo as quais algo se mostra como algo. Todavia, esse caráter formal do poder-ser deve ser assumido com certo cuidado, pois é justamente a investigação ontológica do poder-ser que distingue a fenomenologia do ser-aí e a demarca frente à recepção usual da filosofia kantiana como uma teoria do conhecimento que toma o transcendental como condição lógica da experiência. Assim, embora haja uma formulação do poder-ser em termos kantianos, o que se encontra em questão para a fenomenologia hermenêutica é a investigação da apercepção para além de sua mera formalidade, investigação esta que coincide com a determinação positiva da subjetividade do sujeito ou, como vimos anteriormente, do ser do intencional. Em virtude disso, falamos em uma *apercepção existencial*. Para que essa distinção fique clara, é preciso considerar alguns pontos a respeito da apercepção transcendental.

Na *Crítica da razão pura*, a apercepção transcendental designa a unidade de um penso que precisa acompanhar todas as minhas representações e juízos (KrV, B131-132). Ela é uma condição *a priori* que precede toda a experiência empírica e que torna essa mesma possível quanto à forma do pensamento. Se na estética transcendental Kant busca mostrar que a sensibilidade, isto é, a faculdade mediante a qual objetos nos são dados na experiência, possui ela mesma na intuição pura do espaço e do tempo condições *a priori* que tornam possível que algo se apresente à intuição empírica (sua possibilidade quanto à forma da intuição), na analítica transcendental trata-se de mostrar que, da parte da faculdade do entendimento, há igualmente determinadas condições *a priori* a respeito do modo como um objeto pode ser pensado, e que sem essas leis fornecidas pelo entendimento puro não há objeto possível da experiência. O que a *Crítica* busca evidenciar é que a experiência tem como fundamento princípios de sua forma *a priori*, isto é, regras como condições necessárias da unidade da síntese de fenômenos. Sendo assim, se os conceitos puros do entendimento somente possuem sentido e significação enquanto se referem a objetos dados na experiência, ao mesmo tempo a experiência de objetos somente é possível enquanto organizada pelas leis oriundas da forma do entendimento puro. Assim, o

desenvolvimento da *Crítica* expõe uma *dupla* dependência: por um lado, da parte da experiência possível com vistas ao seu *fundamento* de possibilidade nas regras gerais da síntese de fenômenos, isto é, a dependência de objetos como fenômenos nas condições *a priori* que os possibilitam; por outro, da parte destas regras com vistas à sua *aplicação* à experiência possível, uma vez que seu sentido e significado (isto é, sua realidade objetiva) somente se constitui no uso empírico em virtude de sua aplicação na experiência.

A unidade originária sintética da apercepção é o primeiro conhecimento puro do entendimento (KrV, B137), sobre o qual se funda todo o restante de seu uso e, portanto, o elemento primário que possibilita toda forma do pensamento em geral. Ora, o peculiar da noção de apercepção em Kant é que ela diz respeito à *unidade* da consciência de si, mas que esta unidade não é meramente uma condição subjetiva, mas sim uma condição *objetiva*, isto é, uma condição que diz respeito à constituição dos objetos em geral e que, por isso, torna a experiência e o conhecimento possíveis. Este eu penso *acompanha* todos os meus juízos e representações, na medida em que ele é o requisito *tanto* da identidade do eu que realiza as suas experiências *quanto* da identidade do objeto que se dá à sua intuição empírica. Kant afirma na dedução transcendental da primeira edição da *Crítica*:

A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tornam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente. Com efeito, o ânimo não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (que é empírica) e torna antes de mais o seu encadeamento possível segundo regras *a priori* (KrV, A108).

Como Henrich apontou (1976, p. 16), a teoria kantiana do conhecimento busca fundamentar duas teses. A primeira, a de que somente podemos conhecer objetos da experiência se utilizamos conceitos e pressupomos princípios para todo uso na experiência, que não podem, por sua vez, ser derivados da própria experiência. A segunda, a de que a necessidade que reside em tais conceitos e princípios é fundada na constituição da consciência de si que Kant chama de "unidade transcendental da apercepção". De fato, o que a dedução transcendental pretende mostrar é a dimensão *a priori* pressuposta em toda experiência e, ao mesmo tempo, que esse apriorismo tem como fonte a consciência de si. Sendo assim, a consciência de si não é simplesmente uma instância apartada dos fenômenos, mas, antes, algo assim como um objeto enquanto fenômeno somente é possível porque a consciência transcendental fornece determinadas regras por meio da espontaneidade do entendimento, regras essas que, sendo necessárias, são leis para a constituição dos objetos na medida em que eles podem ser

conhecidos. Há, portanto, dois aspectos decisivos na apercepção transcendental. Por um lado, trata-se da "consciência originária e necessária da identidade de si mesmo". As distintas representações (ou, no vocabulário da fenomenologia, os distintos comportamentos intencionais) que nos são dadas em uma intuição determinada precisam encontrar-se referenciadas a uma consciência de si em geral, de tal forma que elas podem ser consideradas minhas representações. Em que medida Kant afirma que a unidade da apercepção designa a consciência de uma identidade de si, na qual as múltiplas representações precisam ser tomadas como *minhas*? Esse argumento é desenvolvido em dois passos, que distinguem o caráter *relacional* das representações e a referência dessas múltiplas representações à identidade de uma consciência. O primeiro passo: toda representação singular é representação de algo, de um múltiplo que se dá à intuição; assim, encontra-se contido no conceito de representação uma referência a uma consciência empírica possível, pois de outro modo seria impossível ter consciência dessas representações, o que coincidiria com dizer que elas não existem (KrV, A117). Isso significa que o conceito de representação é um conceito relacional, relacionalidade essa que distingue a concepção kantiana do fenômeno em sua demarcação frente ao númeno. O segundo passo: essa relacionalidade das distintas representações em uma consciência empírica *exige* a relação com uma consciência transcendental, que é a condição de possibilidade da unidade dessas representações. Se assim não fosse, haveria uma multidão de percepções e uma sensibilidade que, embora presentes no ânimo, encontrar-se-iam separadas e sem a pertença a essa mesma consciência, o que é impossível. Somente porque há a referência de todas as percepções a uma consciência (isto é, à apercepção) posso dizer que tenho consciência dessas mesmas percepções (KrV, A122). Assim, há uma unidade necessária pressuposta nas distintas consciências empíricas, que Kant chama de "consciência de mim próprio como apercepção originária". Nela reside o princípio do pensamento: "Esta proposição sintética, que todas as diversas consciências empíricas devem estar ligadas a uma única consciência de si mesmo, é o princípio absolutamente primeiro e sintético do nosso pensamento em geral" (KrV, A117).

Ora, o problema a ser resolvido com a apercepção é, como afirmou Pippin (2014, p. 147), o da unidade na multiplicidade. Por um lado, a apercepção tem em vista a unidade da consciência que se encontra à base de todas as suas representações, e que Kant interpreta como o "eu penso" da apercepção. A apercepção é o princípio originário do pensamento, na medida em que fornece uma unidade para a consciência em todas as suas representações, de tal modo que a multiplicidade seja reconduzida à unidade que se encontra à sua base. Por outro lado, essa unidade sintética da consciência é igualmente o poder que possibilita a *reunião* do múltiplo

dado à intuição na unidade de um conceito. Por isso, Kant afirma na passagem da dedução que a consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é *ao mesmo tempo* "uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos". A apercepção é a condição transcendental de toda unidade, de tal forma que algo assim como um objeto *somente* pode ser pensado sob a condição de uma unificação fornecida pela apercepção. Essa unificação determina a possibilidade da unidade de conceitos empíricos e puros. Um conceito empírico como "casa" pode ser assim identificado como essa *mesma* casa, embora aquilo que se dê à intuição sejam múltiplas e variadas instâncias em que casas aparecem. Se essa unificação não ocorresse, teríamos tão somente uma "rapsódia de percepções" (KrV, B195), de tal maneira que dessa multidão de fenômenos jamais seria possível resultar uma experiência e, além disso, tampouco seria possível qualquer tipo de conhecimento, uma vez que não haveria qualquer encadeamento segundo leis necessárias e universais. Com isso, vê-se que a unidade da consciência de si é a unidade de um conceito, e que sem conceitos não há a possibilidade de qualquer tipo de inteligibilidade acerca das coisas. Os objetos em geral somente *vêm a ser* porque há a reunião do múltiplo da percepção proporcionada pelo poder de unificação da apercepção. A unidade de um conceito reside na unidade sintética da apercepção; somente pela capacidade de unificação própria da espontaneidade do entendimento um múltiplo dado à experiência pode *reunir-se* sinteticamente em algo assim como um objeto. Sob este aspecto, o que a apercepção transcendental proporciona com este eu penso é a condição primária de inteligibilidade das coisas, de suas *formas de inteligibilidade*, que se expressam nas categorias. Assim, quando Kant afirma que o eu penso precisa acompanhar todas as minhas representações, este acompanhamento é uma condição necessária para que haja *consciência* dessas representações e para que objetos enquanto fenômenos possam ser *pensados* conforme são dados a essas mesmas representações. Este acompanhamento é uma condição necessária para tal, que se exprime na própria cunhagem do termo "apercepção" enquanto um *ad-percipere*; ele não significa um eu penso que paira ao lado ou acima das representações, mas sim um acompanhamento que as *possibilita* enquanto uma condição *a priori* da experiência. A partir de sua determinação, podemos compreender a proposição de Kant acerca do princípio supremo dos juízos sintéticos: "As condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*" (KrV, B197).

Por que Heidegger altera, em sua interpretação da filosofia kantiana, o eu penso aperceptivo por um eu posso? Que consequências tem essa reformulação? Essa modificação

não corresponde à mera tentativa de encontrar uma melhor forma de expressão para a noção apresentada por Kant, mas ela reflete o esclarecimento fenomenológico da subjetividade do sujeito. O eu posso não é meramente formal, isto é, ele não designa a condição *formal* primordial do pensamento que possibilita a experiência. Na verdade, as razões que motivam essa modificação refletem um elemento central da distinção entre a filosofia transcendental e a fenomenologia ou, ainda, entre a possibilidade transcendental e a possibilidade fenomenológica. Com isso, a reformulação da apercepção como apercepção existencial expõe por contraste a originalidade da via filosófica aberta pela fenomenologia.

Na filosofia transcendental, as condições de possibilidade da experiência são as condições dos objetos da experiência possível, mas essas condições não são em si mesmas objetos da experiência. Como Heidegger observou (GA 3, p. 116), a fórmula "possibilidade da experiência" possui uma ambiguidade característica. Por um lado, ela pode significar a experiência *possível*, que para Kant consiste na nossa restrição aos objetos dados na experiência, seja esta possível ou efetiva. A experiência possível designa o limite que nos determina, isto é, o fato de que a possibilidade da nossa experiência se restringe aos objetos enquanto fenômenos (e jamais enquanto coisas em si), ou seja, aos objetos, na medida em que estes se dão a nós. Ela corresponde à apresentação imediata de um objeto à intuição ou à referência de sua representação a uma experiência efetiva ou possível (KrV, B195). Por outro lado, a expressão "possibilidade da experiência", entendida como as "condições de possibilidade da experiência", não se refere à experiência possível, mas sim àquilo que *possibilita* a experiência e que não é, por sua vez, derivado da própria experiência. Dito de outro modo, trata-se aqui da dimensão *a priori* que constitui a experiência possível. Toda filosofia transcendental é uma pergunta sobre as condições de possibilidade e, portanto, uma pergunta sobre o descerramento da possibilidade da experiência enquanto *a priori*. Este é precisamente o sentido do termo "transcendental" na *Crítica*. Como Kant afirma ao início da lógica transcendental, transcendental não coincide com conhecimento *a priori* em geral. A lógica geral, enquanto trata das regras absolutamente necessárias do pensamento, mas abstraindo de todo conteúdo do conhecimento (isto é, da referência a objetos da experiência possível), é *a priori*, mas não transcendental. Transcendental significa "possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento" (KrV, B80) e, assim, designa *tanto* a origem não empírica de intuições e conceitos transcendentais *quanto* sua referência *a priori* a objetos da experiência. A essa diferença entre lógica geral e lógica transcendental corresponde a distinção entre possibilidade *lógica* e possibilidade *real*. A possibilidade lógica circunscreve o domínio daquilo que pode ser pensado sem qualquer ligação ao conteúdo de uma experiência possível e, assim sendo,

encontra-se unicamente submetida ao princípio de contradição, isto é, ao princípio de que "a coisa alguma convém um predicado que a contradiga" (KrV, B190). A possibilidade real, por sua vez, diz respeito à dimensão do uso *empírico* dos conceitos puros do entendimento. Isso significa: a possibilidade real envolve a referência a objetos da experiência possível, de tal forma que nela se resolve a questão crítica acerca da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Como o próprio Heidegger nota em sua preleção sobre a *Crítica da razão pura* (GA 25, p. 186-187), a expressão "possibilidade real" é pensada por Kant como o que envolve a determinação da coisidade da coisa, isto é, não se trata neste uso da realidade como efetividade, mas a *realitas* como o que constitui uma *res*, sua *possibilitas* enquanto sua *essentia* ou *realitas* (GA 3, p. 117).¹⁹⁹ O campo de investigação da possibilidade real corresponde, igualmente, àquele da verdade transcendental. Considerada apenas segundo o critério puramente lógico da verdade, temos somente a verdade segundo sua condição negativa (KrV, B84). Condição *negativa*, uma vez que a verdade lógica diz respeito exclusivamente às regras gerais e necessárias do entendimento, referindo-se com respeito à forma lógica apenas à ausência de contradição consigo mesmo, mas não ao critério de verdade oriundo da referência ao objeto da experiência possível. Este critério, que envolve a possibilidade da experiência no sentido preciso que acima apontamos, é fornecido pela verdade transcendental: "Todos os nossos conhecimentos, porém, residem no conjunto de toda a experiência possível, e a verdade transcendental, que precede e possibilita toda a verdade empírica, consiste na relação universal a esta experiência" (KrV, B185).²⁰⁰ O campo de investigação da *Crítica da razão pura* diz respeito, portanto, a essa dimensão *a priori* que constitui a experiência possível, na qual encontramos um paralelismo entre o transcendental como condição de possibilidade, a possibilidade real e a verdade transcendental. Ora, de início podemos ver uma certa convergência entre a investigação

¹⁹⁹ É justamente essa observação acerca da possibilidade transcendental enquanto condição de possibilidade referente à constituição do objeto (possibilidade *real*) que leva Heidegger a negar que o problema da *Crítica* seja uma teoria do conhecimento e a equiparar a possibilidade transcendental à possibilidade ontológica. A esse deslocamento corresponde o primado da compreensão de ser (pré-ontológica) frente ao conhecimento ou, nos termos de *Ser e Tempo*, o círculo hermenêutico de compreensão e interpretação: "Ora, Kant utiliza a expressão 'transcendental' no sentido de 'ontológico' segundo um uso múltiplo, que nós ainda iremos conhecer mais de perto. Contudo, essa expressão 'transcendental' se relaciona não somente com o conhecimento apriorístico da possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, mas 'transcendental' também significa essa *possibilidade mesma*. A possibilidade transcendental é a possibilidade ontológica e se diferencia da possibilidade apenas lógica – a saber, da possibilidade daquilo que não se contradiz segundo seu conteúdo. O que é possível desta maneira ainda não precisa ser possível de maneira transcendental. A possibilidade transcendental se relaciona com a coisidade de uma coisa (*die Sachhaltigkeit einer Sache*); a possibilidade transcendental a determina no *que* ela é. Com isso, ela circunscreve o que a coisa precisa ser para que ela possa se efetivar como este *quid* (*Was*). Portanto, a *possibilidade transcendental* é em Kant a *possibilidade real* e se diferencia da possibilidade lógica" (GA 25, p. 186-187).

²⁰⁰ Para uma análise do conceito de verdade transcendental em Kant, ver o artigo de Mohanty (1999, p. 198-214).

transcendental sobre as condições de possibilidade e a fenomenologia, e certamente a interpretação heideggeriana de Kant induz a esse caminho, na medida em que Heidegger superpõe até certo ponto o programa da ontologia fundamental sobre a *Crítica* kantiana. Contudo, é preciso distinguir como ocorre essa pesquisa acerca das condições de possibilidade, de forma a esclarecer os caminhos diversos do transcendental. A demarcação entre fenomenologia e filosofia transcendental reside primariamente nas condições de descerramento da possibilidade real, no caminho tomado para o descerramento das condições de possibilidade.

Dissemos acima: na filosofia transcendental, as condições de possibilidade da experiência são as condições dos objetos da experiência possível, mas essas condições não são em si mesmas objetos da experiência. Essa formulação pode ser esclarecida com vistas ao procedimento seguido na *Crítica*. A filosofia transcendental procede pelo que pode ser chamado de *método regressivo-constutivo*, através do qual ela não chega à evidência das proposições elaboradas acerca das condições *a priori* que possibilitam a experiência, mas tão somente à legitimação de seu uso com vistas à experiência possível de objetos.²⁰¹ A filosofia transcendental estabelece um *factum* e questiona suas condições de possibilidade, isto é, o que é necessário se dar para que um tal fato seja possível. Na tradição kantiana, é disputado *qual* é este fato ou mesmo se há uma pluralidade de fatos a serem questionados em suas condições. No neokantismo inaugurado por Hermann Cohen, este fato foi inicialmente interpretado como sendo o fato da ciência natural matemática, de tal maneira que o ponto central de uma teoria da experiência seria a pergunta sobre suas condições de possibilidade. O primeiro passo de Cohen é a pressuposição da validade factual do conhecimento científico: a investigação filosófica começa com a realidade lógica do conhecimento científico. A experiência possível é compreendida a partir de uma teoria da experiência presente em Kant e que a determina e restringe à experiência das ciências naturais. Em um segundo passo, a investigação busca provar

²⁰¹ Tomo esta denominação da filosofia transcendental como método regressivo-constutivo do próprio Husserl, que a utiliza em sua preleção *Filosofia primeira* na crítica à filosofia kantiana: "O procedimento metódico regressivo tem para ele [Kant, G.B.] o maior papel: como é possível a matemática pura, como é possível a ciência natural pura etc.; como precisamos pensar a sensibilidade para que juízos geométricos puros sejam possíveis; como é preciso que a multiplicidade da intuição sensível venha à unidade sintética para que a ciência natural rigorosa seja possível, portanto que a determinação de objetos da experiência em verdades válidas em si seja possível? O próprio Kant exige e realiza 'deduções'; as deduções das formas da intuição, das categorias, por ele chamadas de dedução metafísica e transcendental; também o esquematismo é deduzido, a validade necessária dos princípios do entendimento puro etc. Certamente isso não é meramente deduzido, e naturalmente não o é no sentido habitual. E, contudo, trata-se de um procedimento construtivo de pensamento, que [não, G.B.] segue a intuição que se cumpre, e que tampouco segue um tornar compreensivo (*Verständlichmachen*) intuitivamente progressivo das operações constitutivas da consciência, que proceda elevando-se desde baixo, de mostração em mostração, e mesmo segundo todas as direções de visada que se encontram abertas à reflexão. Os lados por assim dizer mais interiores da consciência constituinte jamais são em geral tocados por Kant; os fenômenos sensíveis de que ele se ocupa já são unidades constituídas" (HUA VII, p. 197-198).

e justificar logicamente as condições de validade deste conhecimento científico pressuposto (HOLZHEY, 2010, p. 34). Posteriormente no neokantismo, este fato é ampliado de sua limitação à ciência natural. Ernst Cassirer pergunta sobre a possibilidade do fato linguagem, afirmando que Kant não permanece preso à restrição da ciência natural matemática como fato que fornece o ponto de partida da filosofia transcendental.²⁰² Contudo, o central é que as condições *a priori* da experiência possível são construídas a partir da regressão com base nesse fato, isto é, a filosofia transcendental toma a distinção entre questões de fato (*quid facti*) e questões de direito (*quid juris*), tal como apresentada por Kant no início do capítulo dedicado à dedução dos conceitos puros do entendimento (KrV, A84), como o caminho para o esclarecimento das condições de possibilidade da experiência.

O problema reside, portanto, naquilo que se entende por descerramento do *a priori*, isto é, no modo como a filosofia esclarece as condições de possibilidade ou elabora o *quid juris*. *Tanto em Husserl como em Heidegger, o elemento central da fenomenologia reside no fato de que as próprias condições da experiência são objeto da experiência, isto é, elas podem ser investigadas positivamente em sua estrutura. A analítica da existência nada mais é do que esta investigação. Embora, como vimos, a querela sobre o ser do intencional tenha como consequência a crítica imanente de Heidegger à omissão acerca do "lugar do transcendental" na filosofia de Husserl, a experiência das condições da experiência é um elemento comum a ambos. Em uma importante (e constantemente esquecida) nota de *Ser e Tempo*, Heidegger reconhece este ponto, ao afirmar que a fenomenologia permitiu pela primeira vez a compreensão da autêntica "empíria" filosófica como pesquisa sobre o *a priori*:*

Mas o descerramento (*Erschließung*) do *a priori* não significa construção "apriorística". Graças a *E. Husserl* não apenas compreendemos novamente o sentido de toda autêntica "empíria" filosófica, mas também aprendemos a manejar o instrumento necessário para isso. O "apriorismo" é o método de toda filosofia científica que compreende a si mesma. E como apriorismo nada tem que ver com construção, a pesquisa do *a priori* exige a preparação adequada do solo fenomenal. O horizonte mais próximo que precisa ser preparado para a analítica do ser-aí reside em sua cotidianidade mediana (SZ, p. 50).

²⁰² O próprio Cassirer, em seu debate com Heidegger em Davos, fornece a formulação mais precisa do procedimento da filosofia transcendental: "Eu permaneço na formulação kantiana da questão do transcendental, tal como Cohen repetidamente a formulou. Ele viu que o elemento essencial do método transcendental baseia-se em que este método começa com um fato (*Faktum*); a questão somente é que ele restringiu de novo essa definição – começar com um fato, para perguntar sobre a possibilidade deste fato –, na medida em que ele continuamente estabeleceu a ciência natural matemática como o que é propriamente digno de ser questionado. Kant não permanece nessa limitação. Mas eu pergunto acerca da possibilidade do fato linguagem. Como é possível que nós possamos nos compreender de ser-aí para ser-aí neste *medium*? Como isso é pensável?" (GA 3, p. 295)

Ora, em que consiste essa empiria filosófica? Certamente não no empirismo que empreende a naturalização dos fenômenos, que restringe com base em um pressuposto a coisa mesma à efetividade natural, tal como Husserl já criticara em *Ideias I* (HUA III/1, p. 41-43). No vocabulário heideggeriano, trata-se da necessidade de se tomar ser como fenômeno, como o que "se mostra em si mesmo" (SZ, p. 28) e que, assim, pode ser esclarecido em sua estrutura na interpretação ontológica. Toda a analítica da existência nada mais é que este movimento de interpretação da possibilidade ontológica, na qual a compreensão de ser pré-ontológica é trazida a seu conceito. Essa pesquisa não segue o método regressivo-construtivo – não se trata nela de *construção* apriorística –, mas sim de *mostração* e *demonstração diretas* (*direkte Aufweisung und direkte Ausweisung*) (SZ, p. 35). Ou seja: a fenomenologia não pesquisa o *a priori* simplesmente a partir da questão da *legitimidade* dos juízos sintéticos *a priori* pela sua referência à experiência possível, mas tematiza o próprio *a priori* como fenômeno.²⁰³ A essa demarcação entre fenomenologia e filosofia transcendental corresponde a recusa de Heidegger em tomar a *quaestio juris* em sua forma usual, isto é, como o questionamento jurídico que, segundo ele, "não tem sentido" (GA 25, p. 384) e que, contudo, reaparece sob o solo da fenomenologia como a "tarefa de uma analítica da transcendência, isto é, de uma fenomenologia da subjetividade do sujeito, e de fato enquanto fenomenologia de um sujeito finito" (GA 3, p. 87). A transformação da pesquisa sobre o transcendental impõe uma modificação decisiva na análise da subjetividade do sujeito, que a retira da formalidade característica da filosofia transcendental para analisá-la como *modo de ser*. É justamente a convergência entre ser e possibilidade, embora nos termos fenomenológicos da investigação do possível, que leva Heidegger à modificação do eu penso da apercepção transcendental para o eu posso da apercepção existencial:

Seria inteiramente errôneo interpretar essa e outras passagens [sobre a apercepção, G.B.] de tal forma que Kant aqui dissesse: A consciência transcendental não é efetiva, mas sim apenas algo lógico, ela é, frente à consciência empírica individual fática, a

²⁰³ Justamente esse modo de tratamento do *a priori* levou Mohanty (1985, p. 213-214) e Crowell (2001a) a afirmarem que o tipo de fundação proporcionada pela fenomenologia segue a evidência (*evidenz-theoretisch*), por oposição à filosofia transcendental de matriz kantiana, que procede pela busca de princípios que constituem o conhecimento científico (*prinzipien-theoretisch*). A necessidade de uma *mostração* direta do *a priori* como fenômeno é igualmente indicada por Heidegger em uma interpretação (fenomenológica) das formas puras da intuição em Kant, como já notamos a respeito da distinção entre o sentido vulgar (ente) e o sentido fenomenológico de fenômeno (ser) expostos no §7 de *Ser e Tempo*. "No horizonte da problemática kantiana, aquilo que é conceituado fenomenologicamente enquanto fenômeno pode ser, com ressalva das demais diferenças, ilustrado da seguinte maneira: o que se mostra nas aparições – o fenômeno compreendido de maneira vulgar – a cada vez de modo prévio e concomitante, embora não temático, pode ser trazido à sua *mostração* de modo temático. E o que assim se mostra a si mesmo ('formas da intuição') são fenômenos da fenomenologia. Pois é evidente que, se Kant, ao afirmar que o espaço é o 'onde' a priori de uma ordem, pretende fazer uma afirmação transcendental fundamentada na coisa, espaço e tempo devem poder mostrar-se assim, ou seja, devem poder tornar-se fenômenos" (SZ, p. 31).

consciência universal em geral como gênero (*Gattung*). Certamente Kant diz que ela não é nada de efetivo (*nichts Wirkliches*), e certamente ele diz que ela é possibilidade; mas "nada de efetivo" não significa: não sendo em geral, mas sim apenas: não sendo no sentido da natureza, mas sendo no sentido da liberdade. E "possibilidade" não significa aqui liberdade lógica de contradição (*logische Widerspruchsfreiheit*), mas sim capacidade no sentido do *actus*, do eu-posso. Sem dúvida, a incompreensão é favorecida pelo fato de que Kant de fato se absteve de delimitar ontologicamente de modo claro os conceitos de efetividade e possibilidade em sua conexão com o ser-aí, o eu, e com a natureza. Kant permanece ontologicamente preso à ontologia tradicional do subsistente. Ele apreende claramente apenas de maneira ôntica o modo de ser do sujeito, mas não de maneira ontológica, de tal forma que ele pudesse perguntar como o ser do eu se relaciona com o ser da natureza. Contudo, sua posição é tão clara que se pode dizer: de acordo com a sua característica de sujeito agente livre, a possibilidade é superior à efetividade (GA 25, p. 381).

A apercepção transcendental é para Kant o elemento fundamental das condições de possibilidade da experiência, uma vez que o eu penso concede a unidade sintética exigida por todo conceito, isto é, por toda categoria. A unidade da consciência expressa no eu penso é o "veículo" (KrV, A348) que contém a forma de todo juízo do entendimento e acompanha todas as categorias. Todavia, isso não significa que a apercepção seja positivamente *determinada* no interior da *Crítica da razão pura*. Como apontado por Henrich (1994, p. 29), a consciência de si é ela mesma vazia. Nada há nela a ser pensado, exceto a consciência de que todas as possíveis representações que ela é capaz de pensar como suas concordam com o predicado de serem representações do "eu" e que, portanto, harmonizam-se com as condições de tal unidade. Para que haja algo a ser pensado pela consciência de si, todos os predicados (os pensamentos) pertencentes ao que é pensado precisam se referir a algo *dado* à consciência de si para serem pensado. O pensamento depende, assim, de um meio através do qual as coisas a serem pensadas por ela possam se dar a ela, sendo este meio a sensibilidade. Entretanto, este recurso necessário à sensibilidade no uso empírico da possibilidade transcendental permite apenas o conhecimento de objetos como fenômenos, e não como coisas em si. Assim sendo, nos termos kantianos da distinção entre fenômeno e coisa em si, não se dá a possibilidade do *conhecimento* da consciência transcendental, isto é, não se abre o caminho para sua investigação *a priori*, de tal forma que, neste horizonte de colocação do problema, permanecemos "volteando em um círculo perpétuo" (KrV, B404) sem jamais atingir o fundamento de possibilidade do próprio pensamento. "Não tenho *conhecimento* de mim *tal como sou*, mas apenas tal como apareço a mim mesmo. A consciência de si mesmo está, pois, ainda bem longe de ser um conhecimento de si mesmo, não obstante todas as categorias que constituem o pensamento de um *objeto em geral* pela ligação do diverso numa apercepção" (KrV, B158). Há, pois, um paradoxo da consciência de si, que é o fato de ela ser condição de possibilidade de todo conhecimento, embora ela mesma não seja objeto de conhecimento. Não se dá, portanto, a possibilidade do

conhecimento da consciência transcendental, isto é, não se abre o caminho para a investigação *a priori* da subjetividade do sujeito.

Ora, a investigação *a priori* que resulta no conhecimento ontológico da possibilidade como "capacidade no sentido do *actus*, do eu-posso" somente pode ser compreendida nos termos da fenomenologia hermenêutica. O eu-posso da apercepção existencial não é "apenas a consciência que sou" (KrV, B157) formal que confere unidade às minhas representações de acordo com o eu penso que acompanha minhas representações, mas ele é o elemento distintivo do modo de ser do ser-aí enquanto existência. Em primeiro lugar, é clara a razão pela qual Heidegger faz uma distinção nessa passagem entre efetividade e possibilidade, de modo a concluir que a consciência transcendental não é algo empírico. Como vimos acima, a apercepção é, por um lado, a consciência originária e necessária da identidade de si, de tal modo que sem essa condição de unidade não seria possível dizer que as diversas consciências empíricas pertencem a mim, não se daria a possibilidade de que *eu* tivesse consciência delas – elas seriam como que uma multidão sem unidade, uma dispersão sem pertença a nada, o que eliminaria sua própria estrutura correlativa como representação. A condição dessa unidade não é ela mesma algo empírico, mas consiste em uma condição de possibilidade para que haja uma consciência empírica – toda consciência empírica (ou efetiva) é *regulada* pela necessidade desse princípio transcendental de unidade. Sendo assim, pode-se afirmar de maneira ainda neutra que, no campo da subjetividade, *a possibilidade é superior à efetividade*. Todavia, e isso é tanto mais decisivo, com isso não se resolve o problema da determinação deste possível, não se chega ainda à ligação entre o sentido de possibilidade e a apercepção existencial como eu posso. Como Heidegger observa, vigora ainda uma indeterminação acerca da possibilidade, que coincide, por sua vez, com o fato de que Kant determina "apenas de maneira ôntica o modo de ser do sujeito, mas não de maneira ontológica".

A determinação do possível envolve para Heidegger a *distinção do modo de ser*, de tal forma que a afirmação do primado da possibilidade implica ao mesmo tempo a necessidade do esclarecimento do possível segundo o modo de ser correspondente. *A pesquisa da possibilidade é o que distingue a fenomenologia hermenêutica, e o termo possibilidade deve ser compreendido aqui como a possibilidade a priori de um modo de ser*. Nos termos dessa pesquisa, "conhecimento transcendental significa o conhecimento que investiga a possibilidade da compreensão de ser, a compreensão de ser pré-ontológica, e essa investigação é a tarefa da ontologia. *Conhecimento transcendental é conhecimento ontológico*, isto é, o conhecimento apriorístico da constituição de ser do ente" (GA 25, p. 186). Justamente este conhecimento apriorístico oriundo da fenomenologia permite que a apercepção não seja mais tomada como

uma estrutura ela mesma vazia, e sim como a própria estrutura da compreensão. Se a fenomenologia se ocupa igualmente da interpretação das próprias condições de possibilidade da experiência, então o fio condutor dessas condições assume na analítica do ser-aí a forma da compreensão, de tal modo que o eu posso aperceptivo corresponde ao poder-ser do ser-aí. Na interpretação da filosofia kantiana, isso leva Heidegger a considerar que a impossibilidade de um conhecimento ontológico da subjetividade do sujeito na *Crítica da razão pura* corresponde apenas e tão somente ao seu resultado negativo enquanto uma *delimitação*. Na interpretação fenomenológica dos modos de ser, isso significa uma delimitação da subjetividade do sujeito frente ao modo de ser da natureza, o que não coincide com a impossibilidade de uma determinação positiva deste modo de ser. A negativa kantiana, lida à luz da fenomenologia, mostra que a subjetividade do sujeito não se dá no sentido da natureza, mas sim no sentido da liberdade. O importante, neste momento, é considerar que há, portanto, uma pluralidade do possível e, ao mesmo tempo, uma restrição da possibilidade da natureza em face da possibilidade da liberdade, restrição essa que exige uma determinação positiva da apercepção como um eu posso. O conhecimento ontológico da subjetividade do sujeito consiste no esclarecimento da estrutura do poder-ser compreensivo.

Não se deve subestimar os resultados dessa transformação do conceito de transcendental e de possibilidade a priori para a filosofia. Ela significa que a subjetividade do sujeito não se encontra mais restrita a uma psicologia ou antropologia empírica ou à desmesura da metafísica. Se abstrairmos por um momento da orientação da analítica da existência com vistas à ontologia fundamental, este conhecimento ontológico – essa "autêntica empiria filosófica" – significa a abertura do campo de pesquisa de uma antropologia ou de uma psicologia fenomenológicas. Ao contrário do neokantismo, que permaneceu vinculado a uma relação de subordinação da filosofia com a ciência ao restringir a experiência possível à experiência da ciência natural, levando a filosofia a perguntar regressivamente pelas condições de possibilidade dessa experiência²⁰⁴, a fenomenologia inverte os termos dessa relação, retomando para a própria

²⁰⁴ Luft (2013, p. xxii-xxxiii) mostrou como a *Psicologia geral segundo o método crítico* de Paul Natorp possui vários pontos de contato com a fenomenologia, na medida em que busca enfrentar o problema surgido da equivalência entre o conceito de experiência e a experiência da ciência natural. Em termos gerais, este problema consiste na impossibilidade de naturalizar a consciência segundo sua submissão à objetivação que é própria à ciência natural. Segundo Luft (2013, p. xxv), essa naturalização implicaria, para Natorp, uma transgressão ontológica, na qual a "diferença ontológica" entre consciência e natureza seria desconsiderada. Assim, toda pesquisa *empírica* acerca da consciência representaria uma violência contra ela, uma vez que objetivaria o elemento subjetivo, transformando a consciência em um fato natural, isto é, justamente no que ela não é. Com base nessa constatação, Natorp buscou um método de reconstrução das vivências através do qual a psicologia seria elevada à condição de disciplina da filosofia transcendental, abrindo a consciência a uma investigação que não implicaria a sua objetivação. A reconstrução das vivências na consciência é o caminho *inverso* de sua objetivação nas ciências, ela *reconstrói* a vivência imediata da consciência em face

filosofia uma tarefa autônoma e cuja legitimidade é assegurada a tal ponto que sua investigação antecede e funda a lógica sobre a qual se assenta toda e qualquer ciência positiva. É certo que, para o pensamento fenomenológico, isso não significa uma eliminação da relação entre filosofia e ciência. Não há uma disjunção ou uma oposição entre ambas, mas sim a afirmação de que o conhecimento científico se baseia, enquanto conhecimento *positivo*, na compreensão prévia do ser do ente. Embora a investigação sobre um modo de ser possa se fazer valer dos resultados da ciência, ela não exclui a necessidade e o primado da interpretação ontológica na fenomenologia. Tanto em Husserl²⁰⁵ como em Heidegger, há, assim, certo paralelismo (mas não uma coincidência), respectivamente, entre fenomenologia e psicologia e entre analítica da existência e antropologia. Tal como Heidegger afirma em *Ser e Tempo* (SZ, p. 17), a analítica do ser-aí não pretende fornecer uma ontologia *completa* do ser-aí, embora ela ofereça "fragmentos" essenciais para a fundamentação ontológica de uma antropologia filosófica possível. Essa fundamentação consiste precisamente na "liberação do *a priori* que precisa ser tornado visível, caso a resposta à pergunta 'o que é o homem' possa ser filosoficamente discutida" (SZ, p. 45). A analítica do ser-aí antecede toda psicologia, antropologia e biologia, mas o sentido dessa antecendência reside no primado da investigação sobre o *a priori* proporcionada pela fenomenologia hermenêutica. Compreende-se que, a partir dessa inversão operada pela fenomenologia, Heidegger tenha atribuído os problemas da *Crítica da razão pura* justamente ao fato de Kant partir de uma antropologia e uma psicologia legadas pela tradição: "Porque Kant não realizou a dedução subjetiva, a subjetividade do sujeito permaneceu sendo conduzida para ele *na* constituição e *na* característica que foi oferecida a ele através da antropologia e da psicologia legadas" (GA 3, p. 167). A fenomenologia da subjetividade do sujeito – que Heidegger equipara, no vocabulário kantiano, à dedução subjetiva (GA 3, p. 166) – coincide com a própria analítica do ser-aí, de tal modo que sua execução é o requisito para a elucidação das condições de possibilidade da experiência.

É certo que esta última afirmação, especialmente no que concerne à ênfase na apercepção como um eu posso, precisa ser tomada com certa restrição. Tanto na analítica do ser-aí quanto na interpretação da filosofia kantiana, não se trata exclusivamente da estrutura compreensiva envolvida no poder-ser, mas sim do todo da estrutura da fenomenalidade, isto é, da transcendência do ser-aí. Uma primeira consequência dessa restrição é, portanto, a necessidade

de suas objetivações na construção dos fatos científicos. Contudo, embora a psicologia transcendental de Natorp forneça uma via alternativa ao empirismo e ao naturalismo, ela permanece, acerca de seus resultados, aquém da fenomenologia transcendental-eidética de Husserl e da hermenêutica da facticidade de Heidegger.

²⁰⁵ Cf. o posfácio de Husserl a *Ideias I*: "Assim, temos um contínuo e notável paralelo entre uma psicologia fenomenológica adequadamente realizada e uma fenomenologia transcendental" (HUA 5, p. 146-147).

de se levar em conta igualmente como Heidegger interpreta a imaginação transcendental, tarefa que deixamos em suspenso, uma vez que nossa questão se dirige aqui ao esclarecimento da possibilidade fenomenológica em face da compreensão tradicional do possível na filosofia transcendental. A segunda consequência dessa restrição diz respeito à necessidade de uma leitura conjunta de *Kant e o problema da metafísica* e *Ser e Tempo*. A terminologia utilizada por Heidegger em sua interpretação da filosofia kantiana leva à abstração de um momento essencial da analítica do ser-aí, a saber, o fenômeno do mundo. Precisamente esta abstração nos conduz a certo estranhamento a respeito da expressão "subjetividade do sujeito". Por um lado, essa expressão (assim como "eu") pode ser tomada formalmente enquanto uma indicação formal, sem que haja prejuízo de uma vinculação ontológica com a substancialidade do sujeito que Heidegger irá recusar. Por outro, o problema da subjetividade do sujeito somente ganha sua perspectiva adequada enquanto o mundo é considerado como um momento de sua constituição ontológica, isto é, como um existencial (SZ, p. 64). Assim sendo, a formulação segundo a qual o eu posso precisa acompanhar todas as minhas determinações exige que se leve em conta, ao mesmo tempo, que o poder-ser que distingue a apercepção existencial é *sempre* um poder-ser-no-mundo. Em sentido rigoroso, o descerramento compreensivo do ser-aí em possibilidades implica a compreensão de mundo:

Porque o ser-aí é essencialmente ser-no-mundo, o projeto desoculta respectivamente uma possibilidade do ser-no-mundo. A compreensão não é em sua função de desocultação ligada a um eu-puntual isolado, mas sim ao poder-ser-no-mundo fático e existente. Nisso reside: com a compreensão, já sempre foi projetado um *ser possível determinado com os outros* e um *ser possível determinado com vistas a entes intramundanos* (GA 24, p. 393-394).

Com base nessa constatação, Haugeland (2013, p. 198) afirmou que a apercepção transcendental em Kant seria o equivalente mais próximo do descerramento do mundo e do si-mesmo na analítica do ser-aí. Se essa equivalência é possível, ela implica, portanto, uma diferença fundamental entre as duas estruturas. Enquanto a apercepção transcendental é apresentada por Kant como distintiva de um *eu* penso (KrV, B157), algo assim como a apercepção em Heidegger designa a própria estrutura ser-no-mundo e, portanto, é identificada *tanto* com o si-mesmo *quanto* com o mundo, razão pela qual Heidegger se utiliza justamente do termo ser-aí para designar este ente. Dessa forma, Haugeland conclui acertadamente que o descerramento (ou a apercepção no sentido da ontologia fundamental) jamais pode ser considerado como algo mental, próprio da consciência ou da mente em qualquer sentido. Essa estrutura sequer seria, por fim, privada ou individual, mas sim cultural e histórica, relativa à publicidade (*Öffentlichkeit*), isto é, ao mundo compartilhado (e não meramente intersubjetivo)

(GA 20, p. 339) que caracteriza o ser-no-mundo.²⁰⁶ Se essa última afirmação é – como o próprio Haugeland (2013, p. 199) afirma – controversa, a análise das distinções frente à apercepção transcendental é adequada. A crítica ao "eu-puntual isolado" implica precisamente a necessidade de ver o eu-possso aperceptivo à luz de sua ligação com o todo relacional do mundo, ao qual o ser-aí se dá a compreender: "*No dizer-eu, o ser-aí se expressa como ser-no-mundo*" (SZ, p. 321). No próximo capítulo, retomaremos esse ponto para averiguar a relação entre mundo e possibilidade. Por ora, podemos dizer que, se a apercepção guarda em si um elemento necessário de autorreferência nas representações da consciência, sua transformação existencial em Heidegger exige que essa autorreferência não seja a da unidade *formal* das representações da consciência transcendental, mas sim a da compreensão do ser-aí em seu nível ontológico. As possibilidades da ocupação e da preocupação são sempre e ao mesmo tempo uma compreensão do poder-ser para si mesmo, na qual o ser-aí se encontra em questão. Quando se ocupa de entes intramundanos nos distintos comportamentos com vistas a tais entes, essa ocupação somente é possível enquanto uma possibilidade em virtude da qual o ser-aí é, isto é, a partir da qual ele se compreende. No compreender-*se* característico do eu posso, da apercepção existencial, não se encontra designado o sujeito, mas sim a *subjetividade* do sujeito, isto é, o modo de ser do ente existente que se distingue nas possibilidades fundamentais da impropriedade e da propriedade. Portanto, é algo muito distinto que se afirme, por um lado, que minhas representações encontram seu princípio de unificação na identidade de um eu penso formal que possibilita que estas sejam *minhas* representações e, por outro, que essa autorreferência seja caracterizada enquanto um eu posso que acompanha meus comportamentos segundo a compreensão projetiva em possibilidades. Neste último caso, a possibilidade é vista enquanto possibilidade ontológica, de tal forma que o eu posso coincide com um modo de ser que é esclarecido na interpretação ontológica. Por isso, Heidegger pode afirmar que o possível

²⁰⁶ A afirmação de que o descerramento é cultural ou histórico me parece equívoca, e, por isso, tende a induzir em erro. Se o descerramento fosse cultural e histórico em um sentido *ôntico*, teríamos em vista apenas sua concreção ôntica, tornando-o próximo da tipologia das visões de mundo proposta por Dilthey. Recairíamos, assim, na crítica de Husserl ao relativismo implícito em toda filosofia que se orienta pela noção de visão de mundo, tal como exposto em *Filosofia como ciência rigorosa* (HUA XXV, p. 41-47). Por outro lado, a meu ver, Heidegger tem como intuito oferecer em *Ser e Tempo* o esclarecimento ontológico das condições de possibilidade de um mundo histórico, isto é, da estrutura da historicidade que possibilita toda visão de mundo histórica. Neste sentido seria possível dizer que o descerramento é histórico. Por sua vez, o uso do termo cultura me parece inadequado, pois insinua uma oposição entre natureza e cultura, oposição essa que é dissolvida pela interpretação do ser-no-mundo. Também a natureza se mostra primariamente a partir das relações do mundo circundante: "A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento 'nas velas'" (SZ, p. 70). Afirmar que temos aqui uma "natureza cultural" e que há, para além disso, uma natureza independente da "cultura" somente levaria à necessidade de esclarecer em que sentido (isto é, a partir de qual compreensão de ser) se fala assim de natureza. Poderíamos dizer que se trata, então, da natureza no sentido da física, mas isso envolve igualmente uma compreensão de ser, também fundada na estrutura ser-no-mundo.

não corresponde neste caso a algo assim como o sujeito lógico enquanto um princípio de ligação das representações (SZ, p. 319), e sim ao ser no sentido da liberdade, isto é, de um modo de ser investigado pela analítica da existência. Essa distinção somente é possível na medida em que Heidegger empreende uma fenomenologia da subjetividade do sujeito, na qual as condições de possibilidade da experiência são trazidas à luz com base em uma investigação guiada pelo princípio de evidência da fenomenologia.

A transformação existencial da apercepção guarda ainda um outro parentesco com a filosofia transcendental de Kant. Como vimos, a apercepção transcendental designa não somente o princípio de unidade das minhas representações, mas também a consciência de uma unidade necessária da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos: um objeto somente pode ser pensado sob a condição de unificação fornecida pela apercepção. Em outros termos, a apercepção não tem como função estabelecer apenas a identidade necessária da consciência consigo mesma, mas ela é também a condição da identidade de um objeto da experiência. A apercepção transcendental proporciona, assim, a condição primária de inteligibilidade das coisas, das formas de inteligibilidade que se expressam nas categorias, de tal forma que um objeto somente pode ser experimentado e conhecido em virtude da condição da apercepção. Por isso, a apercepção é um elemento central das condições de possibilidade da experiência, que é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade dos objetos da experiência. Se a apercepção consiste por princípio nesta autorreferência da experiência ao sujeito, ela não se resume a um elemento da subjetividade, porquanto fornece as condições de toda objetividade. Sob esta perspectiva, há uma similaridade estrutural entre a apercepção transcendental e o eu posso da apercepção existencial, uma vez que este último, assim como a primeira, é um elemento constitutivo das condições de *possibilidade* da experiência que, ao mesmo tempo, torna possível que entes se mostrem *como algo*. Com base nessa similaridade, podemos jogar luz no que anteriormente chamamos de fundação existencial da fenomenalidade (cf. tópicos 2.4. e 2.5.). Se o eu posso designa o poder-ser compreensivo com base no qual o ser-aí se encontra descerrado para as possibilidades em que exerce sua existência, a estrutura compreensiva envolvida nestas condições da experiência é o que torna possível, ao mesmo tempo, que o ente se mostre em seu ser. O característico da compreensão é sua projeção em possibilidades, possibilidades essas que têm caráter ontológico, uma vez que correspondem à forma de inteligibilidade dos entes. O argumento central da ontologia fundamental, em virtude do qual ela *precisa* seguir o fio condutor de uma analítica do ser-aí, é que essa estrutura do possível que distingue o modo de ser dos entes que não são o ser-aí somente se deixa esclarecer uma vez que a própria possibilidade ontológica do ser-aí é apresentada na interpretação ontológica. A

compreensão descerra o ser-aí em possibilidades a partir das quais torna-se igualmente possível que entes intramundanos sejam descobertos em seu ser. O descerramento fornece, de maneira análoga à função da apercepção transcendental, as "condições de possibilidade dos objetos da experiência", mas o que é propriamente descoberto com base no descerramento não são *objetos*, e sim o *ente em seu ser*.²⁰⁷ Essa transformação é central precisamente porque insere na arquitetura da ontologia fundamental a diferença ontológica (HAUGELAND, 2013, p. 191), isto é, que o ser dos entes não é ele mesmo um ente (SZ, p. 6). Portanto, há uma conexão fornecida pela compreensão, segundo a qual as condições ontológicas de possibilidade da experiência são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade dos entes em seu ser, o que justifica o primado ôntico-ontológico do ser-aí enquanto condição de possibilidade de todas as ontologias (SZ, p. 13). Essa mesma conexão se encontra expressa na própria exigência de que a ontologia fundamental tenha como disciplina fundamental a analítica do ser-aí. A razão para isso é que "a ontologia não se deixa fundar a si mesma de maneira puramente ontológica". Ela possui um fundamento ôntico, isto é, "sua própria possibilitação remete a um ente, isto é, ao ôntico: o ser-aí" (GA 24, p. 26). O enraizamento ôntico da ontologia significa que toda descoberta do ente em suas possibilidades constitutivas (isto é, em seu modo de ser), a partir da qual se dá a orientação para um comportamento com vistas ao ente deste modo de ser, remete à estrutura de um ente específico, exigindo, assim, a analítica de seu próprio modo de ser com vistas ao esclarecimento de tal estrutura que configura as condições de possibilidade da experiência. No que diz respeito à tradição, o argumento de Heidegger é que justamente a abstração acerca de tais condições de possibilidade levou à restrição ontológica e à confusão entre ser e ente que toma as categorias tradicionais da substancialidade como as categorias *por excelência*, que dizem respeito a todo e qualquer ente (GA 20, p. 301); por sua vez, o esclarecimento da estrutura ser-no-mundo é não apenas uma exigência para exposição do modo de ser do existente, mas, igualmente, para a superação dessa restrição com vistas ao conhecimento ontológico de uma pluralidade de modos de ser. Assim sendo, o ser-aí como ser-no-mundo *coincide* com a fenomenalidade, uma vez que abarca em si as condições fundamentais para o esclarecimento de um fenômeno, isto é, do modo como o ente se apresenta a partir das estruturas de seu ser.

²⁰⁷ Na preleção *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, há uma formulação de Heidegger que, embora restrita ao modo de ser da subsistência, mostra essa função do eu posso no campo ontológico enquanto condição de possibilidade da descoberta dos entes em seu ser: "Eu posso ver uma coisa natural em sua corporeidade (*Leibhaftigkeit*) unicamente com base neste ser-no-mundo. Eu *posso*, isto é, eu disponho dessa *possibilidade*, e essa possibilidade nada mais é que justamente a constituição fundamental do meu ser-aí, meu eu, que eu posso, a saber, o fato de que eu sou no mundo" (GA 20, p. 267).

4 MUNDO E POSSIBILIDADE

4.1 Introdução: Intencionalidade e contexto

A ontologia fundamental enquanto ideia de uma fundação existencial da fenomenalidade conquista sua perspectiva adequada, na medida em que a determinação do ser-aí segundo possibilidades é considerada com vistas ao fenômeno do mundo. Se Heidegger apresenta o conceito formal de existência enquanto a relação compreensiva a partir da qual o ser-aí se mantém aberto ao seu próprio ser, isto é, enquanto a capacidade de projetar-se em possibilidades existenciais a partir das quais o existente se determina como o que ele é, essa determinação ontológica "mais originária e positiva" (SZ, p. 144) do ser-aí é incorporada na estrutura do ser-no-mundo, de tal forma que o poder-ser que caracteriza o modo de ser da existência jamais tem o mundo simplesmente como um anexo circunstancial, mas sempre essencialmente como poder-ser-*no-mundo*. O ser-aí se projeta em possibilidades que se encontram essencialmente vinculadas ao todo de relações a que Heidegger chama de significância e que constitui a estrutura do mundo. Concretamente, essa incorporação operada por Heidegger já no §12 de *Ser e Tempo* se desdobra em duas direções. Em primeiro lugar, a análise sobre o ser do intencional, sobre a subjetividade do sujeito, não toma em consideração apenas a constituição ontológica do si-mesmo, uma vez que a mundaneidade do mundo é uma determinação existencial do ser-aí (SZ, p. 64). Os comportamentos intencionais que distinguem a relacionalidade do ser-aí – organizados nas direções fundamentais da sua ocupação com entes intramundanos, da sua preocupação com os outros e da sua relação consigo – são sempre considerados a partir do horizonte do mundo, que é igualmente descerrado pela compreensão: "compreensão de mundo enquanto compreensão do ser-aí é compreensão de si-mesmo. Si-mesmo e mundo pertencem conjuntamente a um único ente, o ser-aí" (GA 24, p. 422). Assim sendo, é preciso considerar como a dinâmica projetiva em possibilidades se relaciona com a compreensão de mundo. Em segundo lugar, o caráter relacional do ser-aí significa igualmente que os comportamentos intencionais se encontram dirigidos ao ente que não é o ser-aí, de tal forma que estes comportamentos têm por essência o caráter de uma transcendência ôntica que descobre o ente. O ser-aí é essencialmente aberto ao ente que não é ele mesmo, mas esta abertura se dá sob as condições específicas de seu ser-no-mundo. A condição de possibilidade da descoberta do ente em um modo específico reside não somente na projeção do ser-aí em possibilidades (na compreensão de ser), mas é igualmente possibilitada pela compreensão do mundo, razão pela qual Heidegger denomina o ente que não é o ser-aí ente *intramundano*. Sob

este aspecto, o traço decisivo da compreensão heideggeriana do intencional reside no primado do elemento contextual, da totalidade de relações que distingue o caráter ontológico do mundo e que determina as condições de manifestação do ente como algo em sua correlação com os comportamentos descobridores do ser-aí. A relação deste elemento contextual com as possibilidades existenciais é o que nos interessa esclarecer a partir de agora. Nos termos até agora apresentados, este esclarecimento tem em vista mostrar como o lugar do transcendental, a fenomenalidade, é constituída pelo fenômeno do mundo.

Para isso, seguiremos o seguinte percurso: em primeiro lugar, mostraremos como Heidegger introduz, a partir da interpretação dos comportamentos práticos, uma dimensão contextual como constitutiva e fundadora da intencionalidade (tópico 4.2.); essa elucidação da noção de contexto abrirá o espaço para analisarmos a originalidade do conceito heideggeriano de mundo (tópico 4.3.); com base nesses dois primeiros tópicos e na elucidação anterior do conceito existencial de possibilidade, procederemos, então, à análise da relação entre mundo e facticidade (tópico 4.4.); a seguir, mostraremos como a relação entre possibilidade e facticidade se concretiza na modulação imprópria da fenomenalidade existencial (tópico 4.5.); por fim, concluiremos o capítulo com uma análise da relação entre fenomenalidade e interpretação (tópico 4.6.).

4.2 Comportamento ôntico e contexto ontológico

De um ponto de vista metodológico, a exibição fenomenológica do mundo é levada a cabo segundo uma estratégia complexa, que tem em vista a interpretação ontológica das estruturas implícitas nos comportamentos intencionais cotidianos do ser-aí. Enquanto um programa filosófico cuja tarefa central é a fundação existencial da fenomenalidade, a analítica do ser-aí não procede simplesmente segundo um questionamento *regressivo* que busca estruturas necessariamente implícitas, mas acerca das quais não se tem evidência, e sim através da própria *exibição* fenomenológica do mundo. A complexidade dessa estratégia de exibição reside no fato de a investigação levar em conta, ao mesmo tempo, o modo de ser do ente intramundano, as possibilidades existenciais a partir das quais o ser-aí se comporta com vistas a este ente e a estrutura do mundo que se encontra latente em tais comportamentos e que torna possível igualmente que o ente venha ao encontro enquanto correlato de um comportamento. No presente tópico, interessa-nos mostrar como essa estratégia abarca necessariamente a dimensão intencional dos comportamentos do ser-aí, comportamentos estes que se encontram determinados pela compreensão de ser. Em um primeiro passo, mostraremos como essa relação

entre comportamento intencional e compreensão conforma a estrutura do nosso envolvimento primário com as coisas; no próximo tópico, mostraremos a posição que o conceito de mundo possui na análise dessa relação.

No vocabulário heideggeriano, a dimensão intencional do ser-aí encontra-se presente na estrutura existencial da ocupação e do ser-junto aos entes. Todavia, como veremos a seguir, a ocupação possui um caráter ôntico-ontológico. Assim como no caso da preocupação (o ser-com) com outros seres-aí, não se trata para Heidegger apenas e tão somente de uma relação intencional entre comportamento e o respectivo correlato. A ocupação possui *tanto* um aspecto ôntico, referente aos comportamentos intencionais através dos quais o ser-aí se encontra por essência aberto ao ente que ele não é, *quanto* um aspecto ontológico, que corresponde à compreensão do ser deste ente e que, por sua vez, pressupõe igualmente o descerramento característico do ser-no-mundo. Tanto a ocupação quanto a preocupação, o ser-junto a entes intramundanos e o ser-com outros seres-aí, a relação com as coisas e a relação com os outros, sempre se apresentam como maneiras do ser-no-mundo, o que significa que a intencionalidade do comportamento sempre visa a um ente cuja mostra é determinada a partir de uma abertura do si-mesmo para possibilidades e do mundo como totalidade de relações. Se Heidegger, tal como mostramos anteriormente (cf. tópico 2.3.), considera a intencionalidade uma das descobertas fundamentais da fenomenologia, os comportamentos intencionais são introduzidos na ontologia fundamental como uma estrutura *fundada*, no sentido de que a correlação intencional pressupõe uma série de elementos que permite que algo se mostre como algo a um comportamento. Essa relação de fundação entre comportamento intencional e suas bases ontológicas é explicitamente apresentada na preleção *Fundamentos metafísicos da lógica a partir de Leibniz*:

Contudo, a própria intencionalidade precisa ser problematizada. Por um lado, a intencionalidade é ligada ao ente mesmo e, nesse sentido, é um comportamento ôntico transcendente; porém, ela não constitui originariamente essa ligação-com, mas essa ligação é fundada em um ser-junto ao... ente. Por sua vez, esse ser-junto a é fundado segundo a sua possibilidade interna na existência. Com isso, tornam-se visíveis os limites da interpretação e da função precedentes do conceito de intencionalidade, assim como o seu significado fundamental. Esse conceito traz consigo não somente uma modificação do conceito tradicional de consciência e de espírito, mas a versão radical do fenômeno aí visado em uma ontologia do ser-aí conduz a uma superação fundamental, 'universal' dessa posição. A partir disso, o conceito precedente de intencionalidade mostra-se como uma concepção restrita, na medida em que por tal concepção se entende um comportamento com vistas ao subsistente (GA 26, p. 168).

Nessa passagem, podemos localizar três níveis de análise: 1. o comportamento ôntico transcendente que visa ao correlato intencional, isto é, a correlação entre *intentio* e *intantum*; 2. a ocupação ou o ser junto ao ente, que engloba tanto a correlação intencional entre *intentio* e

intentum quanto a compreensão do modo de ser do *intentum*, em razão da qual o correlato intencional aparece em um contexto ontológico; 3. a fundação da ocupação na existência, de tal modo que o contexto ontológico ao qual o comportamento intencional se encontra subordinado se funda nas possibilidades existenciais do ser-aí. Há, assim, uma distinção entre intencionalidade e compreensão, de tal forma que a compreensão de ser abre o âmbito *possível* no interior do qual comportamentos intencionais se constituem. Como veremos, esse regime dos possíveis diz respeito tanto ao contexto ontológico a partir dos quais entes intramundanos se manifestam, quanto às possibilidades existenciais do ser-aí. Dito em outros termos: os entes não se mostram de maneira *pura e simples* – nos termos de Heidegger: como subsistentes –, mas a sua manifestação já sempre se dá a partir de um horizonte de relações que regula e prefigura²⁰⁸ o modo como eles vêm ao encontro de um comportamento. É a partir da tentativa de esclarecer este horizonte de relações que a paradigmática análise da mundaneidade do mundo, empreendida nos §14-18 de *Ser e Tempo*, deve ser considerada.

Por um lado, o elemento contextual que funda os comportamentos intencionais é apresentado nesta parte de *Ser e Tempo* a partir da análise da ocupação do ser-aí junto ao ente em um modo de ser específico, a saber, a manualidade. É preciso observar, contudo, que o sentido desta investigação não é *nem* uma determinação exaustiva do modo de ser dos entes que não são o ser-aí a partir da manualidade, *nem* uma identificação do fenômeno do mundo com a totalidade utensiliar que caracteriza o modo de ser da manualidade. Tal como Heidegger apontou posteriormente em *Da essência do fundamento* (GA 9, p. 155), o essencial na análise do utensílio é a passagem ao problema transcendental do mundo. Assim sendo, o ponto central reside, antes, na *visibilidade* do fenômeno do mundo, que possui consequências para além da determinação do modo de ser da manualidade. Sua centralidade para a filosofia reside no fato de que, segundo Heidegger, um tal fenômeno foi desconsiderado pela ontologia até então (SZ, p. 65). Em outros termos, o que se encontra em jogo na exibição do mundo é o esclarecimento

²⁰⁸ Utilizo essa formulação ("regula e prefigura") em sentido rigoroso para exprimir a relação entre a compreensão de ser e os comportamentos intencionais, tal como Heidegger o faz na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, na análise da percepção: "Mas como o modo de descobrimento deve ser regulado e prefigurado (*normiert und vorgezeichnet*) pelo ente a ser descoberto e pelo seu modo de ser, se não pelo fato de que o ente mesmo é anteriormente descoberto, para que o modo de apreensão possa se orientar por ele?" (GA 24, p. 99). Husserl faz uso do mesmo termo (prefigurado, *vorgezeichnet*) para se referir, nas *Investigações lógicas* (HUA XIX/2, p. 683), ao tipo de relação entre a intuição sensível e a intuição categorial. Aliás, a mesma expressão será posteriormente central nas *Meditações cartesianas* (HUA I, p. 82) para o conceito husserliano de horizonte enquanto "potencialidade prefigurada". Embora haja uma transformação da estrutura da dação de ser da intuição categorial para a compreensão de ser, essa coincidência indica como para a fenomenologia estruturas tem um papel central na constituição da experiência. Possibilidades prefiguradas são estruturas de sentido que antecedem e regulam de maneira *a priori* a experiência intencional, de tal modo que a direcionalidade do comportamento *articula* o sentido previamente compreendido. Voltaremos ainda ao tema no tópico 4.6.

ontológico da estrutura contextual que acompanha os comportamentos intencionais do ser-aí enquanto uma totalidade de relações com que ele de início se relaciona compreensivamente ao modo da familiaridade. Por outro lado, uma vez que a interpretação da ocupação do ser-aí na analítica da existência não tem a pretensão de exaurir a investigação sobre o modo de ser do ente que não é o ser-aí, a relação entre comportamento e compreensão, que se encontra no centro de nossa atenção neste tópico, poderia ser igualmente analisada sob outras perspectivas. Recentemente, essa relação foi investigada por Reis (2014, p. 170-178) e Rodríguez (2014), tomando como fio condutor as observações de Heidegger sobre a percepção. Contudo, a questão central da análise de Heidegger sobre a percepção, principalmente na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24, p. 67-107), é que ela abstrai da significância que caracteriza o todo de relações do mundo para se focar exclusivamente na relação entre a compreensão do ser do ente intramundano e o contexto intencional respectivo que é regulado por essa compreensão. A razão dessa abstração reside presumivelmente no fato de a análise sobre a percepção se encontrar orientada para o debate com o conceito de percepção em Kant, e não para a investigação exaustiva da fundação da intencionalidade no fenômeno do mundo. Com isso, a relação entre mundo e possibilidade, que justamente nos interessa aqui, é circunstancialmente deixada em segundo plano por Heidegger. Embora seja possível formular uma fenomenologia da percepção com base nestas considerações, o peculiar da análise heideggeriana é o fato de que o ato perceptivo *não* é a estrutura fundante na experiência primária enquanto ser-no-mundo, e sim um comportamento *fundado* no contexto das relações mundanas. Ao contrário de Husserl, que fez da percepção o modo originário (*Urmodus*) da consciência intencional (HUA VI, p. 223), sendo, portanto, um ato que possui caráter fundante, o argumento de Heidegger é que a análise da experiência primária não encontra sua dimensão predominante na correlação intencional da percepção. A percepção natural, na maneira como nela vivo e como me movimento em meu mundo, encontra-se absorvida "na lida prática concreta com as coisas" (GA 20, p. 37); ela "não é independente (*eigenständig*), eu não percebo para perceber, mas para me orientar, para abrir caminho, para trabalhar algo" (GA 20, p. 38). Afirmar que "não percebo para perceber" não equivale a dizer que a percepção não tenha qualquer papel na constituição da experiência cotidiana do ser-aí, mas sim que a percepção, embora relevante, não detém *enquanto tal* o aspecto diretivo na constituição da experiência primária das coisas.²⁰⁹ Se percebo para me orientar e abrir caminho, para trabalhar algo, produzir algo etc., isso significa que o ato de perceber já sempre se encontra determinado pelas possibilidades práticas a partir

²⁰⁹ Von Herrmann (2002, p. 558-562) já havia aludido a esta distinção entre a percepção natural *simpliciter* e a percepção incorporada na estrutura da ocupação, distinção essa com a qual estou de pleno acordo.

das quais o ser-aí se compreende, e que o correlato perceptivo não é primariamente a coisa pura e simplesmente percebida, mas sim a "coisa do mundo circundante" (*Umwelt Ding*) (GA 20, p. 46), isto é, a coisa tal como ela aparece a partir do contexto de relações que a determina em seu ser.²¹⁰ Dessa forma, a crítica de Heidegger ao primado da percepção na interpretação da intencionalidade aponta para a fundação da própria intencionalidade na compreensão e, como veremos no próximo tópico, o mundo como totalidade de relações é o horizonte a partir do qual uma tal fundação se deixa apreender.

O percurso de Heidegger nos parágrafos sobre a mundaneidade do mundo, centrais para a economia da obra, pode ser caracterizado como um movimento que parte da análise das coisas no modo em que elas se mostram a nossos comportamentos cotidianos para, a seguir, iluminar a estrutura contextual que se encontra necessariamente à base de uma tal mostraçãõ.²¹¹ Assim sendo, essa tripla dimensão – mundo, possibilidades do ser-aí e ser do ente intramundano – corresponde às condições ontológicas que residem à base da experiência ôntica das coisas ou, como Heidegger denominará mais tarde, à expressão da diferença ontológica entre ente (como o que se mostra de início à experiência) e ser (como as condições ou o fundamento de tal mostraçãõ).²¹² Entretanto, o percurso de investigação que caracteriza a fenomenologia hermenêutica *exige* que se tome por base precisamente os comportamentos intencionais em meio aos quais se dá o acesso ao ente. A investigação ontológica da fenomenologia hermenêutica somente pode ser empreendida com base nos comportamentos intencionais nos quais, determinados por uma compreensão pré-ontológica de ser, já sempre nos orientamos. Na exibição fenomenológica do mundo já se apresenta, portanto, uma implicação entre compreensão e comportamento, entre ontológico e ôntico. Essa implicação pode ser esclarecida a partir de uma consideração metodológica oferecida por Heidegger no §15 de *Ser tempo*:

No descerramento e na explicação do ser, o ente é respectivamente o elemento pré-temático e co-temático; o tema propriamente dito é o ser. No âmbito da presente análise, foi estabelecido enquanto ente pré-temático aquele que se mostra na ocupação do mundo circundante. Este ente não é objeto de um conhecimento teórico do

²¹⁰ Seria possível aqui uma solução de compromisso, como aquela dada por Rodríguez (2014, p. 695) neste ponto: o problema central não é tanto a disjunção entre percepção e uso, mas sim entre intencionalidade pura e intencionalidade contextual ou, ainda, a fundação da intencionalidade na transcendência. Mesmo a percepção *pode* ser considerada sob essa perspectiva – embora seja preciso admitir que os exemplos de Heidegger ainda pareçam confundi-la constantemente com o uso ou considerá-la como equivalente a ele.

²¹¹ Como Casanova (2017, p. 57-58) observou, esse procedimento é típico das análises heideggerianas. Embora haja diferenças fundamentais entre a análise da utensiliaridade em *Ser e Tempo* e a filosofia tardia de Heidegger (o sapato da camponesa em *A origem da obra de arte*, a ânfora em *A coisa*, o moinho em *A pergunta sobre a técnica* etc.), o procedimento de análise é formalmente o mesmo: parte-se da visibilidade das coisas para, a seguir, explicitar as estruturas implícitas e que, por sua vez, possibilitam sua mostraçãõ.

²¹² Nestes termos, a diferença ontológica entre ser e ente *corresponde* à diferença entre transcendência e intencionalidade, de tal modo que essa tripla dimensão abarca alguns dos elementos da transcendência do ser-aí enquanto condições ontológicas para que algo se mostre como algo a um comportamento.

"mundo"; ele é o utilizado, produzido etc. Enquanto um ente que vem assim ao encontro, ele vem de maneira pré-temática à visada de um "conhecimento" que, enquanto conhecimento fenomenológico, olha primariamente para o ser e, a partir desta tematização do ser, co-tematiza o ente respectivo. De acordo com isso, essa interpretação fenomenológica não é um conhecimento de qualidades ônticas do ente, mas sim uma determinação da estrutura de seu ser. Mas, enquanto investigação do ser, essa interpretação torna-se a performance (*Vollzug*) própria e expressa da compreensão de ser que já sempre pertence ao ser-aí e que é "viva" em cada lida com o ente" (SZ, p. 67).

Tal como Heidegger já havia antecipado no §7, destinado ao esclarecimento prévio do método fenomenológico da investigação de *Ser e Tempo*, os fenômenos da fenomenologia não são propriamente os entes, mas sim aquilo que constitui o seu "sentido e fundamento" (SZ, p. 35), isto é, o ser. Encontramos o desdobramento desta relação entre ser e ente no contexto desta reflexão metodológica. Ela permite diferenciar dois níveis característicos na investigação fenomenológica empreendida por Heidegger acerca da ocupação junto a entes intramundanos: o primeiro, ôntico, corresponde à correlação intencional ou, nos termos heideggerianos, ao dirigir-se a (*Sichrichten auf...*); o segundo, ontológico, corresponde ao nexo de relações implícitas que permite que algo se mostre como algo e que configura a compreensão de ser respectiva. Com base nessa distinção, buscaremos a seguir mostrar como a fenomenologia heideggeriana se caracteriza pela presença de um aspecto *direcional*, relativo ao comportamento com vistas ao ente, e um aspecto *contextual*, relativo às distintas estruturas que regulam essa direcionalidade. Este aspecto contextual, segundo suas diversas estruturas, é o que caracteriza a possibilidade de ser projetada pela compreensão e que determina o campo possível de um comportamento. Embora essa diferença entre ôntico e ontológico seja uma distinção necessária para a fenomenologia hermenêutica, ela nem sempre aparece claramente demarcada no texto heideggeriano, principalmente no contexto de *Ser e Tempo*. Assim, no interior da discussão sobre o conceito de verdade, estes dois âmbitos encontram-se unidos no que Heidegger chama de descobrimento (*Entdecktheit*), isto é, o "termo para uma possibilidade de ser de todo ente que *não* tem o caráter de ser-aí" (SZ, p. 85). A descoberta intencional consiste na abertura essencial do ser-aí para os entes que não são ele mesmo, e ela é determinada tanto pela dimensão intencional dos comportamentos que visam ao correlato ôntico, quanto pela compreensão de ser que regula a mostraçãõ deste ente a partir do contexto referencial que o determina como o que ele é.²¹³ A razão para essa unidade entre ôntico e ontológico reside no

²¹³ Assim como a ocupação se funda na existência, também o descobrimento se funda no fenômeno originário da verdade como descerramento (*Erschlossenheit*) (SZ, p. 220). Tocaremos nesta dimensão originária da verdade ao mostrarmos brevemente, ao final deste tópico, a fundação do contexto ontológico que regula a mostraçãõ de utensílios nas possibilidades existenciais do ser-aí. Retomaremos a distinção entre descobrimento e descerramento no próximo tópico.

fato de a própria distinção ter um caráter heurístico: o ente jamais se apresenta *sem* uma compreensão de ser, de tal forma que, como veremos a seguir, a correlação intencional já se mostra sempre regulada pela compreensão.

Dessa forma, no âmbito concreto da evidenciação de um modo de ser, é possível observar duas dimensões da investigação:

1. A dimensão ôntica ou intencional diz respeito ao ente ou, como Heidegger formula nos termos da correlação intencional, ao ente "tal *como* ele vem ao encontro por ele mesmo *na* ocupação e para ela" (SZ, p. 67). De acordo com Heidegger, este é o aspecto pré-temático e co-temático da investigação fenomenológica. Por que este nível de análise é chamado de pré-temático e qual a sua função na investigação fenomenológica? Trata-se de um nível pré-temático pelo fato de a dimensão ôntica do intencional ainda não corresponder ao *tema* propriamente dito da fenomenologia hermenêutica, isto é, ao ser. Todavia, o nível ôntico da ocupação é decisivo para a investigação do ser, uma vez que ele fornece o solo necessário para a interpretação ontológica. Esta nada mais é que a explicitação das estruturas implícitas em um comportamento e que o possibilitam. O nível ôntico corresponde à estrutura intencional do ser-no-mundo cotidiano, que se realiza "na lida (*Umgang*) no mundo e *com* o ente intramundano" (SZ, p. 66). Sob este aspecto, trata-se da correlação intencional entre *intentio* e *intentum*, interpretada como a correlação entre a lida prática do ser-aí e o ente intramundano a que ela se dirige.

O ente correlato (*intentum*) da lida prática equivale ao objeto intencional no vocabulário da fenomenologia husserliana.²¹⁴ Contudo, o argumento de Heidegger tem em vista mostrar que não há o objeto intencional *simpliciter*, mas sim que o correlato intencional já sempre se mostra a partir de sua determinação pela compreensão de ser. Por essa razão, na preleção *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, o correlato intencional da experiência cotidiana é denominado "coisa do mundo circundante" por oposição à "coisa natural". Em *Ser e Tempo*, Heidegger procede igualmente segundo uma diferenciação do objeto intencional, recorrendo para isso a uma distinção terminológica. O objeto intencional correlato da ocupação do ser-aí é, então, tomado como a coisa de uso ou o utensílio (*Zeug*). Faticamente, o utensílio é a coisa utilizada, produzida etc. – de modo mais amplo, a coisa no contexto pragmático da lida prática do ser-aí. Segundo a fenomenologia hermenêutica, *não há coisas em geral* ou, dito em termos mais precisos, não há o objeto intencional segundo a consideração formal de sua objetualidade, e sim a coisa considerada segundo a diferenciação ontológica em modos de ser.

²¹⁴ Concordo aqui com a correspondência identificada por Martel (2008, p. 6) e seguida por Reis (2014, p. 163).

Da perspectiva do correlato intencional, a determinação deste solo pré-fenomenal tem em vista precisamente evitar a tendência interpretativa que conduz à generalização ontológica que trata todo ente segundo "caracteres ontológicos como substancialidade, materialidade, extensão, contiguidade" (SZ, p. 68).²¹⁵ A distinção entre coisa (*res*) e utensílio tem um primeiro aspecto ôntico, embora esta distinção ôntica tenha consequências ontológicas. Quando lido com uma coisa de uso em minha experiência cotidiana, jamais a tenho em vista como a coisa correlata da observação teórica, mas sim como um utensílio com que me encontro engajado em um contexto prático de uso. A investigação do modo de ser, da utensiliaridade do utensílio, precisa explicitar as estruturas implícitas e que possibilitam *este* modo do comportamento, sem desvirtuá-lo sob a pressuposição de categorias próprias ao comportamento teórico. Assim, o reconhecimento dessa diferença a partir da descrição do comportamento intencional respectivo é essencial, pois ela fornece o critério de evidenciação a partir do qual se legitima a suspensão da tendência interpretativa hegemônica (teórica) e se abre a possibilidade de uma interpretação ontológica adequada ao modo como o ente se mostra.

Ainda no nível ôntico, isso depende igualmente da correta consideração do comportamento intencional (*intentio*) ao qual o utensílio vem ao encontro. Sob essa perspectiva, os termos "lida", "circunvisão" (*Umsicht*), "ocupação" e o campo semântico envolvido neste âmbito têm em vista a interpretação fenomenológica do nexo de comportamentos característicos da existência cotidiana. Estes comportamentos são exemplificados por Heidegger como os modos *positivos* do "ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar..." (SZ, p. 56-57), mas também como os modos *deficientes* do "deixar de fazer, omitir, renunciar, descansar" (SZ, p. 57). A lida ocupada consiste em um termo amplo para o conjunto de comportamentos intencionais de caráter prático, com base nos quais o ser-aí se encontra envolvido com utensílios. Qual é o

²¹⁵ Na preleção *Introdução à pesquisa fenomenológica*, Heidegger esclarece o problema dessa substrução ontológica (isto é, a pressuposição de um modo de ser como fundamento de todas as possibilidades de ser): "O ente é exemplificado no ente real como coisa. Somente este ente enquanto coisa natural como fundamento de todas as distintas possibilidades de ser torna-se o substrato para a determinação da cultura, da história etc., e isso de tal forma que se estabelece sobre o ser no sentido da natureza o caráter de um valor" (GA 17, p. 272). Essa crítica encontra-se presente em *Ser e Tempo* na análise da interpretação do utensílio a partir da noção ontológica de valor (p. ex.: SZ, p. 68), oriunda principalmente da teoria dos valores neokantiana, mas também presente em Husserl, na teoria da constituição do objeto intencional segundo estratos (*Schichtungen*). A noção de valor é obscura do ponto de vista ontológico, pois aparece como um adendo a uma estrutura ontológica pressuposta, a saber, o "modo de ser da pura subsistência" (SZ, p. 99). Segundo essa perspectiva de fundo naturalista, todo ente é, antes de tudo, ente natural, e os caracteres ontológicos não-naturais (cultura, história etc.) são uma adição ao estrato fundamental da subsistência. Ao contrário dessa teoria estratificada das determinações ontológicas, interessa a Heidegger analisar a experiência dos utensílios por ela mesma, sem submetê-la a uma possibilidade de ser que se encontra no fundamento de todas as outras.

elemento central nesta consideração da *intentio* sob a forma da lida prática? Ao mesmo tempo a sua demarcação frente à interpretação teórica do intencional e o esclarecimento do regime próprio à forma cotidiana do comportamento dirigido às coisas de uso. A esse respeito, a perspectiva assumida pela fenomenologia heideggeriana pode ser esclarecida com base em *três* pontos centrais.

Em primeiro lugar, o enfoque no comportamento *prático* provém de um argumento de ordem fenomenológica, que podemos chamar de *primado fenomenal do comportamento prático*. Heidegger expõe este argumento ao afirmar que "o modo mais próximo da lida não é o conhecimento ainda só percipiente, mas sim a ocupação que maneja e que utiliza, a qual tem o seu próprio 'conhecimento'" (SZ, p. 67). Uma formulação similar encontra-se na necessidade metodológica de se começar a analítica da existência pela cotidianidade mediana como modo de ser *mais próximo* do ser-aí e, no interior dessa análise, do mundo circundante como mundo mais próximo do ser-aí (SZ, p. 66). Encontra-se em jogo nessa consideração do comportamento prático *tanto* fazer jus ao modo primário de estruturação da experiência quanto, analisando suas condições em um segundo passo, iluminar a compreensão contextual do mundo que o possibilita. O primado fenomenal do comportamento prático reside em sua *proximidade*: ele corresponde ao modo como no mais das vezes nos comportamos com vistas aos entes, de tal forma que somente com base nesse modo do comportamento pode se dar a gênese fenomenal de outros modos do comportamento, tal como a gênese do comportamento teórico. Com isso, Heidegger tem em vista o fato de que o ser-aí é junto aos entes em modos exemplificados na produção, no uso, no manejo etc., isto é, não segundo uma orientação epistêmica voltada para o conhecimento de determinadas propriedades de entes, mas sim no envolvimento prático com entes enquanto utensílios. Neste ponto, Heidegger procede de maneira rigorosamente fenomenológica. Se a fenomenologia não se ocupa com construções (isto é, com modelos teóricos instituídos aos fenômenos), mas se orienta segundo a máxima de "ir às coisas mesmas", isso significa que uma análise da experiência não pode pressupor determinadas categorias a respeito desta, mas deve partir de sua constituição mais imediata. Assim sendo, essa proximidade que justifica o primado fenomenal do comportamento prático nada mais é que o reconhecimento do nexo de comportamentos em meios aos quais nos orientamos usualmente no mundo. Contudo, o sentido deste argumento não reside apenas na exigência de se descrever uma versão alternativa do intencional em face da interpretação teórica orientada pela intuição sensível (como no caso de Husserl). A importância do primado fenomenal do comportamento prático e sua consideração pela fenomenologia consiste no fato de que é somente através de seu fio condutor que o horizonte do mundo pode ser corretamente visualizado.

Por isso, em segundo lugar, o enfoque no comportamento prático leva em conta justamente essa natureza contextual. Ainda sob a perspectiva ôntica, intencional, isso fica claro no fato de que a correlação entre lida e utensílio não se caracteriza pura e simplesmente como a correlação de um comportamento voltado diretamente à apreensão de um ente, mas por um modo de visão que se orienta em uma totalidade articulada de entes. Heidegger esclarece este ponto por meio da contraposição entre o puro olhar-para (*nur-Hinsehen*) – a apreensão temática (*thematische Erfassung*) do comportamento teórico – e a circunvisão (*Umsicht*) que caracteriza o modo de descoberta da lida prática. O prefixo *um-*, que forma o termo *circunvisão*, traz consigo a indicação da relação entre a lida ocupada e um todo utensiliar. A circunvisão designa um "conhecimento" característico da lida prática que mantém o comportamento em sua atualidade subordinado às possibilidades abertas pela compreensão de um todo utensiliar. O comportamento prático, embora não tenha um caráter epistêmico no sentido do comportamento teórico, possui um saber específico, que se constitui na compreensão do contexto. Por exemplo, ao analisar no §17 de *Ser e Tempo* o comportamento dirigido a um utensílio específico, a seta de um carro, Heidegger afirma que "o ver-ao-redor (*Übersehen*) da circunvisão não *apreende* o manual; o que ele conquista é, ao contrário, uma orientação no interior do mundo circundante" (SZ, p. 79). Isso significa que, no âmbito da orientação em uma cidade e dos meios de trânsito em geral, algo assim como a seta de um carro, a indicação da direção assumida por um motorista, jamais é tematicamente apreendida como uma coisa isolada e dotada de determinadas propriedades (o ente não se mostra como uma seta vermelha, feita de vidro ou plástico etc.). Antes, um tal utensílio somente é adequadamente acessado enquanto fornece uma orientação em meio ao comportamento prático da locomoção. A seta é, então, o sinal que mostra qual caminho o carro irá tomar, e de que o ser-aí faz uso na ocupação enquanto segue sua diretiva, desviando-se do caminho deste carro, esperando que ele passe etc. A correlação entre o comportamento prático e o utensílio 'seta' não se caracteriza pela percepção da seta *enquanto tal* na qualidade de um objeto percebido, mas sim pelo seu *uso* como um utensílio no interior do contexto do trânsito e da locomoção, que envolve igualmente carros, ruas, placas, semáforos etc. O comportamento intencional prático (seguir, parar, virar à esquerda ou à direita) encontra-se, com isso, subordinado às referências características do todo utensiliar próprio ao âmbito dos meios de transporte. Há uma correlação entre a lida prática e a seta: ao nos desviarmos do caminho de um carro fazemos *uso* da seta, mas este uso somente conquista o seu sentido na medida em que o comportamento abarca com a circunvisão o contexto utensiliar a partir do qual a seta tem a sua função. Com a análise da lida prática, Heidegger abre o espaço para uma

compreensão contextual da intencionalidade, de tal forma que a relação entre *direcionalidade* e *contexto* exige que se diferencie *comportamento* e *compreensão*.

Assim, em terceiro lugar, essa consideração do intencional se encontra necessariamente articulada com a compreensão de ser, sendo por ela regulada. Tal como Heidegger afirma na passagem anteriormente citada, "enquanto investigação do ser, essa interpretação [fenomenológica, G. B.] torna-se a performance própria e expressa da compreensão de ser que já sempre pertence ao ser-aí e que é "viva" em cada lida com o ente" (SZ, p. 67). Em relação a este aspecto, é preciso considerar a posição que a noção de compreensão possui em face da dimensão pré-filosófica do comportamento intencional e de sua investigação fenomenológica. *Todo* comportamento do ser-aí humano é regulado por uma compreensão de ser. À mais simples e trivial lida com o ente, como fazer uso da maçaneta ao abrir a porta (SZ, p. 67), pertence uma compreensão de ser que nela é "viva", de tal forma que o conceito de compreensão abarca tanto o que Heidegger chama de caráter pré-ontológico do ser-aí (SZ, p. 12), quanto sua explicitação propriamente dita na fenomenologia hermenêutica. Pré-ontologicamente, isto é, anteriormente à elaboração explícita da ontologia, já sempre nos orientamos compreensivamente, ainda que nos encontremos pura e simplesmente voltados para o ente em uma indiferença específica a respeito das estruturas que regulam nosso comportamento. O que caracteriza a cotidianidade do nosso ser-aí, dirá Heidegger mais tarde, é uma "notável indiferença", mas isso "não de tal modo que todas as coisas fluam umas nas outras de maneira indiferente – ao contrário, nós somos sensíveis para a multiplicidade de conteúdo do ente que nos circunda, não nos cansamos com a sua mudança e somos ávidos pelo novo e pelo diverso". Essa indiferença diz respeito ao ser, e, por essa razão, "o ente que nos circunda se manifesta de maneira uniforme justamente como o que é subsistente no sentido mais amplo" (GA 29/30, p. 399). A existência cotidiana se move em meio a uma multiplicidade indiferente de entes. Para ela, somente há uma multiplicidade de coisas subsistentes no mundo, embora ao seu comportamento com vistas a tais entes já sempre pertença implicitamente uma compreensão de ser. Dito em outros termos, o ser-aí pré-filosófico se comporta com vistas às coisas, e o faz de uma maneira *determinada*, ainda que um tal comportamento se caracterize pela invisibilidade das estruturas que o constituem. Sua potencial riqueza ôntica de experiências é, ao mesmo tempo, a pobreza ontológica acerca de suas condições. A fenomenologia hermenêutica, na medida em que *interpreta* a existência cotidiana, torna explícita a compreensão de ser latente em sua estruturação. Em todo caso, aquilo de que ela dispõe ao início é apenas e tão somente a série exemplar de comportamentos característicos da existência cotidiana, ainda que sua interpretação *rompa* com a indiferença ontológica inicial da cotidianidade com vistas à

diferenciação expressa dos modos de ser. Assim, a dimensão ôntica (pré-temática) determinada pela compreensão de ser (pré-ontológica) fornece uma base fenomenal necessária para a interpretação filosófica, apesar de o próprio comportamento ser de início caracterizado pela abstração da compreensão que o possibilita.²¹⁶

2. Podemos seguir para o segundo aspecto da análise da ocupação, que configura o tema propriamente dito da fenomenologia hermenêutica: o ser como sentido e fundamento. Na passagem acima citada, Heidegger afirma acerca do conhecimento fenomenológico que este "olha primariamente para o ser e, a partir desta tematização do ser, co-tematiza o ente respectivo". Dessa forma, a "interpretação fenomenológica não é um conhecimento de qualidades ônticas do ente, mas sim uma determinação da estrutura de seu ser" (SZ, p. 67). A fenomenologia se ocupa da interpretação das estruturas do ser, isto é, das condições de inteligibilidade do ente ou, nos termos de Heidegger, de seu sentido e fundamento. Essa investigação sobre o ser enquanto sentido e fundamento se encontra orientada para as bases do comportamento intencional, tendo em vista as estruturas ontológicas que o possibilitam. Ela co-tematiza o ente respectivo, uma vez que a explicitação do modo de ser do ente corresponde ao esclarecimento da estrutura que caracteriza seu modo de mostração, de forma tal que essa explicitação retira a experiência de sua indiferença ontológica inicial. Se a correlação intencional se dá no nível ôntico entre a lida prática e o utensílio, o aspecto ontológico tem em vista a compreensão de ser que regula tal comportamento e o seu correlato intencional. Há, portanto, uma complexa relação constitutiva entre o ser do ser-aí e o ser do utensílio, entre existência e manualidade. Heidegger apreende essa relação compreensiva no §18 de *Ser e Tempo* como a relação entre o deixar conformar-se (*Bewendenlassen*) e a conformidade (*Bewandtnis*), respectivamente determinantes do ser do ser-aí e do utensílio. A seguir, buscaremos observar como se dá essa relação.

Os entes intramundanos jamais se manifestam de maneira desordenada; antes, o modo como eles se mostram encontra-se regulado por um *contexto ontológico*. Heidegger chama de

²¹⁶ Na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger diferencia compreensão pré-ontológica de ser (*vorontologisches Seinsverständnis*) e objetificação ou tematização de ser. O termo "pré-ontológico" coincide com "pré-conceitual" e designa a indiferença ontológica da existência pré-filosófica. Embora ela se movimente em uma dação prévia (*Vorgabe*) de ser, essa dação tem como característica a ausência de um conceito explícito. A fenomenologia, por sua vez, tem em vista a elaboração explícita deste conceito, elaboração essa que é chamada por Heidegger de *interpretação*: "Compreensão de ser pré-ontológica é um tipo de compreensão de ser; ela coincide tão pouco com a experiência ôntica do ente que a experiência ôntica pressupõe necessariamente enquanto condição essencial uma compreensão de ser pré-ontológica. Não pertence à experiência do ente uma ontologia explícita, mas, por outro lado, a compreensão de ser em geral no sentido pré-conceitual é condição para que ela possa em geral ser objetificada (*vergegenständlicht*), isto é, tematizada. Na objetificação de ser enquanto tal performa-se o ato fundamental, no qual a ontologia como ciência se constitui" (GA 24, p. 398).

modo de ser justamente a este contexto ontológico que confere ao nosso encontro com as coisas uma inteligibilidade específica. Uma passagem da preleção *Introdução à filosofia* indica precisamente este entrelaçamento de contexto e mostração:

O ente (...) encontra-se sempre no interior de um nexos, de um contexto (*Zusammenhang*), e este contexto mostra justamente algo do modo de ser do ente respectivo: conformidade, serventia para... (*Dienlichkeit zu...*), coisas de uso, aquilo que é manual. Com isso, é dito que a multiplicidade dos entes que se manifestam a nós não é a mera ocorrência uniforme de pedras, plantas, animais, homens uns ao lado dos outros (GA 27, p. 84).

O contexto ou nexos é algo referente ao modo de ser do ente respectivo. As coisas jamais se manifestam em uma mera ocorrência uniforme umas ao lado das outras, mas seu modo de mostração encontra-se determinado por uma estrutura contextual. Uma estrutura contextual é constituída por um todo de referências que determina a *possibilidade ontológica* ou a *inteligibilidade* do ente. A diferença entre ser e ente corresponde à diferença entre estrutura contextual e coisa; ser é sempre ser do ente, porquanto uma tal estrutura fornece ao ente um contexto de mostração, que, por sua vez, requisita o comportamento intencional a se dirigir ao ente de uma maneira específica. A possibilidade do comportamento prático com vistas à seta de um carro (isto é, que a seta apareça *como* seta, que mostra que devo me desviar do carro, aguardar sua passagem etc.) somente se dá porquanto o comportamento intencional encontra-se subordinado à estrutura contextual compreendida. Ao andarmos pelas ruas de uma cidade, mesmo que isso não seja explicitamente apreendido pela própria existência cotidiana, somos imediatamente remetidos ao contexto utensiliar dos meios de trânsito, a partir do qual uma ação trivial como desviar-se de um carro devido à indicação de um sinal como a seta é possível.

O que distingue o modo de descoberta intencional da ocupação prática ao dirigir-se ao utensílio consiste na sua orientação circunvisiva em um contexto utensiliar (*Zeugzusammenhang*). Da perspectiva do *intentum* (do correlato intencional), isso significa que, em termos ontológicos, jamais há *um* utensílio (SZ, p. 68, 353). Se o comportamento (*intentio*) encontra-se dirigido ao *intentum*, este *intentum* não vem ao encontro enquanto objeto intencional isolado, mas enquanto objeto intencional subordinado a um contexto. Em que medida jamais há o isolamento ontológico de um utensílio? A impossibilidade ontológica de seu isolamento não reside no fato de utensílios sempre ocorrerem faticamente de modo contíguo uns aos outros. Com isso, teríamos apenas uma contiguidade ôntica: a mera subsistência de uma caneta ao lado de um livro ainda não configura o que Heidegger tem em vista com a determinação contextual dos utensílios. Antes, essa impossibilidade reside no fato de um utensílio sempre vir ao encontro subordinado a um todo utensiliar:

Ao ser do utensílio pertence a cada vez e sempre um todo utensiliar, no interior do qual este utensílio pode ser o que é. O utensílio é essencialmente 'algo para...'. As distintas maneiras do 'para-quê', como serventia, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade utensiliar. Na estrutura 'para-quê' reside a *referência* (*Verweisung*) de algo a algo (SZ, p. 68).

O que caracteriza o todo utensiliar nessa passagem? Não se trata de um todo ôntico, isto é, da soma de utensílios particulares enquanto composição de um todo a partir de suas partes, uma vez que este todo tem um caráter ontológico. A mera soma de utensílios não esclareceria a complexidade de relações a que eles se encontram subordinados em sua mostraçãõ; com ela, teríamos apenas e tão somente a contiguidade ôntica recusada por Heidegger como insuficiente para esclarecer a experiência cotidiana das coisas de uso. A totalidade utensiliar corresponde aqui a um contexto constituído por referências. O entrelaçamento das referências, e não a soma dos utensílios, é o que constitui uma totalidade utensiliar. Heidegger chama de referência às relações ontológicas que determinam a mostraçãõ de um ente – enquanto uma relação ontológica, ela não se confunde, portanto, com um ente específico. Antes, a referência designa o fato de o utensílio em sua utensiliaridade sempre ser a partir de sua "pertença a outros utensílios" (SZ, p. 68). O caráter dessa pertença reside precisamente no complexo de referências. Assim sendo, a passagem elenca uma série de referências: serventia, aptidão para contribuir, empregabilidade, maneabilidade. No §15 de *Ser e Tempo*, Heidegger oferece a consideração mais completa sobre o modo como a referência estrutura a mostraçãõ de um utensílio a um comportamento intencional. Como se sabe, temos neste parágrafo a análise exemplar do martelo como utensílio voltado à obra.²¹⁷

Um utensílio vem ao encontro a partir de um complexo de referências: sua serventia ou seu para-quê, mas também a referência aos materiais de que é composto, aos portadores e usuários deste utensílio. Um giz, por exemplo, é um utensílio cujo para-quê reside na ação de escrever. Giz, enquanto ente caracterizado pelo modo de ser da manualidade, não é uma rocha porosa constituída de calcário branco, e sim um utensílio cuja serventia se encontra imediatamente articulada com o contexto de escrita em um quadro-negro, de tal modo que a descoberta do giz em um contexto de uso se dá na própria ação de escrever. Enquanto escrevemos, nós nos apropriamos do instrumento de escrita e nos encontramos exclusivamente voltados para o que há de ser escrito, e não para o instrumento enquanto tal. Nesse sentido, o utensílio não é tematicamente *apreendido*, mas *utilizado*, e sua utilização remete para a finalidade do próprio uso, uso este que se encontra envolvido em um contexto utensiliar. Há,

²¹⁷ Para uma análise da herança platônico-aristotélica nessa consideração do utensílio, cf. FIGAL, 2000, p. 78-84.

portanto, uma descoberta propriamente prática que se caracteriza pelo uso de utensílios: experimentamos uma coisa de uso quando a utilizamos de maneira apropriada. As distintas referências que distinguem o ser do utensílio se encontram imediatamente articuladas com este seu caráter de serventia, com o fato de que o utensílio, enquanto coisa de uso, é "coisa-para": o giz para escrever, o martelo para martelar, o celular para comunicar etc. Assim, o giz apresenta a referência ao material de que é composto, que não aparece à lida enquanto composto químico (carbonato de cálcio), mas à luz do uso apropriado para escrita: o giz é composto de um material adequado ao quadro-negro, facilmente removível, uma vez que a escrita é orientada para a reiterada exposição aos alunos de determinados conteúdos no âmbito de distintas aulas, e não para a fixação definitiva do conteúdo estudado em um caderno (para isso, há canetas compostas de tinta). Por fim, a forma em que um giz é produzido encontra-se igualmente articulada com o portador, na medida em que o giz precisa se adequar às mãos daquele que escreve. Com isso, já se observa que a descoberta de utensílios se encontra essencialmente ligada a um contexto. É pouco provável que encontremos um giz na biblioteca de uma universidade, uma vez que bibliotecas são construídas primariamente para o estudo individual, enquanto o giz pertence ao contexto utensiliar característico da sala de aula, junto ao quadro-negro, apagador, carteiras, livros, canetas, cadernos etc. O contexto de referências de um todo utensiliar antecede na ordem fenomenal o utensílio particular, porquanto *o que* o utensílio *pode ser* reside em tal contexto de referências. Assim, a sala de aula, o instituto e a universidade formam contextos de referências que são primários e, assim, previamente compreendidos e abarcado pela circunvisão prática, de tal forma que o utensílio particular se mostra em meio à trama de um tal contexto. O que a análise heideggeriana busca mostrar é que tais espaços jamais são pura e simplesmente circunscrições físicas, mas sim concreções de totalidades referenciais. Em termos não heideggerianos, podemos dizer que um espaço não é apenas um envoltório que abarca coisas, mas, ontologicamente considerado, é um contexto que institui certo estilo de conexão entre utensílios a partir do complexo de referências que o constitui.²¹⁸

²¹⁸ Justamente por isso, a experiência do deslocamento de um utensílio para um contexto de referências estranho àquele habitualmente antecipado pela lida prática leva à experiência da surpresa e do estranhamento. Ao deslocar um utensílio como o urinol – inicialmente pertencente ao âmbito da vida doméstica e das necessidades fisiológicas – para o espaço de uma exposição artística, Duchamp coloca em questão tanto o objeto quanto o contexto. O objeto, na medida em que a transposição de um utensílio como o urinol para um espaço orientado para a fruição estética leva à ruptura de sua serventia sedimentada – e por isso nos perguntamos: o que este urinol faz aqui?; Duchamp coloca em questão também o contexto, uma vez que o próprio espaço da exposição artística é perturbado com a introdução de um objeto que a princípio não se encontra de modo algum ligado ao próprio contexto artístico. A "Fonte" de Duchamp é um jogo com as expectativas do observador em sua orientação em um contexto, jogo este que, ao mesmo tempo, coloca em questão o conceito "arte", por situar no gesto do artista a capacidade de transfigurar o utensílio em obra de arte através de seu mero deslocamento. Longe de colocar o argumento heideggeriano em xeque, a própria

Nessas considerações de Heidegger, não se trata nem de um enunciado ôntico a respeito de um ente determinado, nem da circunscrição do utensílio a um contexto específico. O central não é a descrição da concreção ôntica da serventia deste giz ou daquele martelo, mas sim o fato de que tais utensílios mostram de maneira exemplar a subordinação de utensílios a contextos utensiliares, contextos estes formados na unidade de uma totalidade referencial. O contexto utensiliar não pertence ao utensílio como um predicado real, como um propriedade do ente; o central no argumento é que a existência cotidiana somente pode descobrir entes em sua vinculação a um contexto referencial. *Ao contrário de reduzir toda experiência ao relativismo de contextos ônticos, Heidegger busca explicitar a estrutura ontológica dos contextos em geral que atravessa a experiência cotidiana.* Embora um contexto específico possa se alterar, o elemento central do argumento reside na contextualidade da experiência primária. Se há uma descoberta central da fenomenologia, esta é – usando dos termos husserlianos – a superação da concepção trivial segundo a qual "cada coisa aparece para cada um a cada vez de modo diverso" (HUA VI, p. 168). Ao contrário, a investigação da utensiliaridade mostra que as coisas sempre se manifestam aos nossos comportamentos a partir de seu envolvimento em um todo utensiliar, e que a verdade ontológica deste contexto reside em sua estruturação por uma cadeia de referências. Assim, para que possa se comportar com vistas às coisas de seu mundo, é preciso que o ser-aí humano já se encontre imerso na cadeia de referências que constitui esse todo utensiliar. Embora essa cadeia de referências possa apresentar distintas concreções fáticas, diversas formas de articulação (culturais, históricas etc.), o essencial é que estruturas contextuais regem nossa relação primária com as coisas.

Sob essa perspectiva estritamente ontológica, podemos analisar o que Heidegger tem em vista com o par conceitual conformidade e deixar conformar-se. Se o ser do utensílio possui a estrutura da referência, o conceito de conformidade tem em vista a formulação desta referencialidade em sua relação com o ser-aí. Estes termos são introduzidos pela primeira vez no §18 de *Ser e Tempo*:

O ser do utensílio tem a estrutura da referência – e isso significa: ele tem em si mesmo o caráter da referencialidade (*Verwiesenheit*). O ente é descoberto com vistas ao fato de que ele, enquanto este ente que ele é, está referido a algo. Ele tem *com ele junto a* algo a sua conformidade. O caráter de ser do manual é a *conformidade*. Na conformidade reside: deixar conformar-se com algo junto a algo. A ligação do 'com... junto a...' deve ser indicada por meio do termo referência (SZ, p. 83-84).

experiência da surpresa por parte do espectador frente à "Fonte" o confirma. Não estivéssemos já sempre orientados em meio a referências do todo utensiliar, jamais poderíamos nos surpreender com o gesto de Duchamp.

A conformidade diz respeito ao nível do ser dos utensílios que, por sua vez, é projetado pela compreensão do ser-aí, segundo o que Heidegger chama de deixar conformar-se.²¹⁹ Nessa relação compreensiva mostra-se a condição ontológica que governa o vir ao encontro do ente como utensílio. Assim, há dois elementos centrais para o esclarecimento da relação entre conformidade e deixar conformar. O primeiro reside no fato de a conformidade ser relativa à compreensão projetiva do ser-aí, que *desoculta um contexto de possibilidades ontológicas* dos utensílios; o segundo, que as possibilidades da conformidade se encontram essencialmente *referidas às possibilidades da existência* do ser-aí, ou seja, um contexto utensiliar é sempre articulado pelas finalidades que regem a ação de um agente prático.

A conformidade corresponde à estrutura referencial da utensiliaridade. Como observamos, ela não se confunde com um ente (este martelo ou aquele giz), mas constitui o todo utensiliar a partir do qual o utensílio se mostra como o que *pode* ser. Em um contexto utensiliar, não há coisas de uso isoladas, mas utensílios em uma conexão ontológica. A referência corresponde à pertença ontológica de um ente a outro na unidade de um contexto. Esse sistema de relações é formalmente traduzido na estrutura da conformidade por meio da "ligação do com... junto a...". Heidegger se utiliza da seguinte formulação para exprimir o sistema de relações da conformidade: o utensílio tem com ele junto a algo a sua conformidade (*es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden*). A ligação entre as preposições "com" (*mit*) e "junto a" (*bei*) indica a própria trama de referências a que utensílios se encontram submetidos. Por um lado, um utensílio tem sua conformidade junto à sua função (o "junto a" do martelo reside no martelar, o do giz, no escrever etc.). Um utensílio é algo para..., ele vem ao encontro da lida prática a partir de sua serventia; por outro, a preposição "com" indica que esta função específica pode subordinar-se a outra, de tal forma que utensílios se encontram em uma cadeia referencial. No contexto de uma sala de aula, a lida prática com um giz não o descobre de maneira apartada do todo utensiliar, mas a conformidade deste giz, sua serventia enquanto utensílio para escrever,

²¹⁹ A escolha destes termos, de difícil tradução, já apontam em seu uso pré-filosófico para a relação esboçada por Heidegger. Segundo Casanova (2017, p. 84), *Bewandtnis* é um termo que significa no uso comum da linguagem o mesmo que característica, traço constitutivo, qualidade. Além disso, em certas expressões idiomáticas, ter uma *Bewandtnis* significa ter um encaixe, entrar em uma conexão. Por outro lado, *Bewandtnis* é um termo diretamente derivado de *bewenden*, um verbo somente utilizado na locução *bewenden lassen*, cujo significado é satisfazer, dar-se por satisfeito. Central ainda para um esclarecimento deste termo técnico a partir de determinados traços do uso comum da linguagem é a composição de *bewenden* a partir do verbo *wenden*, que significa voltar para, dirigir; a partir dele formam-se também *anwenden* e *verwenden*, cuja tradução é, respectivamente, aplicar e empregar. A coincidência etimológica entre *Bewandtnis* e *bewenden lassen* alude ao fato de que os traços constitutivos do ser dos utensílios possuem *alguma* relação com a dimensão prática da aplicação e do emprego pertencente ao ser-aí. Para além da coincidência ôntica dos termos, é preciso esclarecer essa relação segundo a estrutura ontológica que conforma a temática da fenomenologia.

encontra-se já sempre articulada com os demais utensílios da sala, tais como o quadro-negro, o apagador, as carteiras, mesas etc. O termo conformidade – ou, mais precisamente, a totalidade conformativa (*Bewandtnisganzheit*) – indica a estrutura contextual da cadeia de referências que regula e prefigura a manifestação de utensílios.

Em um primeiro aspecto, este contexto ontológico é essencialmente *relativo* ao ser-aí, na medida em que ele tem sua condição de possibilidade na compreensão que *projeta* este mesmo contexto. Encontramos essa dimensão da relatividade na conexão entre conformidade e deixar conformar-se, tal com Heidegger expõe de modo mais claro no §69 em *Ser e Tempo*:

A lida ocupada somente pode deixar vir ao encontro de maneira circunvisiva em geral o manual se ela já compreende algo assim como a conformidade, conformidade essa que ela tem a cada vez com algo junto a algo. O ser junto a... circunvisivo-descobridor da ocupação é um deixar conformar, isto é, uma projeção compreensiva da conformidade (SZ, p. 353).

A mesma conexão é apresentada ainda na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

Um ente tal como o utensílio vem ao nosso encontro enquanto ente que ele *é em si* quando nós compreendemos de antemão conformidade, relações de conformidade e totalidade de conformidade. Somente podemos usar um utensílio na lida com ele se nós já projetamos anteriormente este ente com vistas à relação de conformidade. Essa compreensão prévia da conformidade, este projetar do utensílio com vistas a seu caráter de conformidade, é por nós chamado de deixar conformar-se (GA 24, p. 415).

Reformulemos o curso da nossa análise para esclarecer essa conexão. O ponto central do aprofundamento heideggeriano da intencionalidade reside no fato de a relação com os entes não se dar apenas com base na direcionalidade de um comportamento intencional que visa a um ente isolado, pois os comportamentos intencionais da existência cotidiana já sempre se movimentam no contexto ontológico da conformidade. Os comportamentos práticos são performados em meio à orientação circunvisiva em um todo utensiliar, de tal forma que a descoberta deste contexto de utensílios é anterior à mostraçãõ particular de um utensílio determinado. Na medida em que faz uso de um determinado utensílio, o comportamento prático se encontra subordinado a essa estrutura referencial. O tipo de descoberta prática em jogo na existência cotidiana não apreende explicitamente tais referências, como se elas fossem um objeto contraposto e, portanto, um correlato intencional, mas se *submete* a elas. "A lida com utensílios subordina-se (*unterstellt sich*) à multiplicidade referencial do 'para-quê'" (SZ, p. 69) – isto é: o comportamento prático desempenha-se *imerso* na referencialidade de um contexto. Assim sendo, *sei* me orientar circunvisivamente em uma cidade enquanto me movimento pelas referências dos meios de trânsito; *posso* dar uma aula enquanto me oriento pelo todo utensiliar de uma sala de aula. Sob essa perspectiva, a circunvisão é o modo de visão capaz de orientação

em um contexto de referências, capacidade essa que se encontra à base da performance dos comportamentos práticos da existência cotidiana. "O uso e o emprego de um determinado utensílio permanece, enquanto tal, orientado para um contexto utensiliar" (SZ, p. 352). Da perspectiva da ocupação, a radicalização do intencional por Heidegger tem em vista o fato de que a lida ocupada não apenas descobre entes, mas que sua descoberta intencional se torna possível a partir da compreensão de contextos utensiliares que são o sentido e fundamento do objeto intencional. A impossibilidade ontológica do isolamento de um utensílio coincide com a incapacidade de esclarecer o que são os objetos mais próximos à existência cotidiana sem compreendê-los à luz de um todo utensiliar determinado pela cadeia de referências.²²⁰

A condição para que a lida ocupada *possa* se mover em um contexto utensiliar é a compreensão da conformidade, isto é, a projeção de possibilidades ontológicas que regulam e prefiguram a mostraçãõ de utensílios. Como Reis (2015, p. 175-176) formulou, a pergunta que guia a fenomenologia hermenêutica neste ponto é a seguinte: "Como é possível haver adequação entre descobrimento intencional e modo de ser do *intentum*, dado que este último ainda não está descoberto?" Isto é: como é possível que o ente venha ao encontro de um comportamento intencional em um modo específico, de tal forma que a descoberta intencional se oriente pelo modo de ser do objeto intencional? A resposta a essa questão exige a introdução do nível ontológico referente à compreensão de ser que *antecipa* o modo de ser do ente correlato da lida prática. Em um nível intencional (ôntico), a ocupação se mantém junto ao utensílio, na medida em que faz uso de determinadas coisas de uso; em um nível contextual (ontológico), a ocupação compreende o ser do utensílio, isto é, descobre um todo utensiliar, subordinando-se às referências que constituem este todo, de modo a poder se orientar em um contexto. *A ocupação possui um caráter ôntico-ontológico, que corresponde à relação fundacional da direcionalidade em um contexto. Caso não houvesse a dimensão compreensiva de subordinação*

²²⁰ Concordo neste ponto com afirmação de Moran (2000, p. 60): a principal contribuição de Heidegger acerca da intencionalidade reside em "repensar o que se encontra envolvido no *elemento contextual* no ato intencional", algo que já se mostra na análise do todo utensiliar e que se aprofundará, como veremos no próximo tópico, na explicitação da mudaneidade do mundo. Em sua avaliação da contribuição heideggeriana, Moran (2000, p. 60) afirma ainda que "a estilização da intencionalidade em termos de transcendência" não seria o central de sua contribuição, porquanto este elemento já estaria presente em Husserl. Contudo, se já há, de fato, a presença de uma transcendência ôntica na fenomenologia husserliana, o problema do contexto se refere ao que Heidegger chama de transcendência originária (*Urtranszendenz*), e que coincide com as condições de descerramento do mundo (GA 26, p. 170), a partir das quais a transcendência ôntica (intencional) é possível. Assim, em sentido mais preciso, o que Heidegger chama de transcendência não é a direcionalidade dos comportamentos intencionais, e sim a abertura de um contexto que organiza a possibilidade da intencionalidade. Para uma análise comparada da noção de contexto e horizonte em Husserl e Heidegger, ver o livro de Welton (2000, p. 331-374).

a contextos, tampouco haveria a possibilidade de qualquer orientação prática. O comportamento se resumiria à apreensão isolada do ente em sua pura presença.

A compreensão do contexto utensiliar é o que Heidegger chama de deixar conformar-se. Heidegger usa o termo "deixar" (*lassen*) em distintos contextos: enquanto o deixar conformar-se (*bewenden lassen*) refere-se estritamente à compreensão da manualidade, o termo "deixar ser" (*seinlassen*) é utilizado de maneira mais ampla para a exprimir a compreensão de ser em geral. O "deixar" exprime o fato de que a compreensão não é uma construção ou uma produção do sujeito, e sim um termo para a dação de ser à compreensão.²²¹ A dação de ser à compreensão significa nos termos heideggerianos que o contexto utensiliar é projetado, isto é, que o utensílio é liberado em suas *possibilidades* ontológicas:

A compreensão, enquanto descerramento, abrange sempre o todo da constituição fundamental do ser-no-mundo. Enquanto poder-ser, o ser-em é a cada vez poder-ser-no-mundo. Este não é descerrado somente enquanto mundo como significância possível, mas a liberação do ente intramundano mesmo libera este ente em *suas* possibilidades. O manual é descoberto enquanto tal em sua serventia ou utilizabilidade (*Dienlichkeit*), empregabilidade, nocividade. A totalidade conformativa se desoculta como o todo categorial de uma *possibilidade* do contexto do manual. Mas também a "unidade" da multiplicidade de subsistentes, a natureza, somente é passível de ser descoberta sobre o fundamento do descerramento de uma *possibilidade* sua. É acaso que a pergunta sobre o *ser* da natureza tenha em vista as "condições de sua *possibilidade*"? (SZ, p. 144-145)

Segundo Heidegger, as possibilidades ontológicas do utensílio correspondem ao seu "em si" (SZ, p. 69, 71, 87). Isso significa que as possibilidades de ser de utensílios não devem ser compreendidas como um "mero caráter de apreensão", isto é, como uma "coloração subjetiva" que somente se superpõe a um ente puramente subsistente (SZ, p. 71). Não há algo assim como um naturalismo que nivela a totalidade das coisas em uma identidade ontológica prévia e que impõe a todas as variações de sua manifestação a condição de meros acidentes de sua verdade. Se a subsistência independente do ente fosse tomada como a unidade elementar do que algo é, teríamos apenas um pressuposto ontológico assumido e não esclarecido. Esse pressuposto seria tão somente uma construção, uma vez que contradiz a própria base fenomenal da existência cotidiana, na qual o ser-aí já sempre se encontra envolvido na lida prática com utensílios. O a priori fenomenológico contesta a confusão metafísica entre *em si* e *coisa mesma*.²²² Se a coisa

²²¹ Em um comentário posterior a *Ser e Tempo*, Heidegger faz referência à conferência *Da essência da verdade*, "onde o deixar-ser [é compreendido] de maneira fundamental e ampla para *todo* ente" (SZ, p. 441). Anteriormente (tópico 3.3.), indiquei o fato de a compreensão do ser-aí em possibilidades existenciais também configurar um deixar-ser.

²²² Rodríguez (2014, p. 700) fez essa interessante distinção, e busco aqui retirar dela algumas consequências. É particularmente frutífera a confrontação realizada em seu trabalho entre o conceito de interpretação em Nietzsche (segundo o célebre lema: "Não há fatos, somente interpretações") e o conceito heideggeriano de interpretação.

em si é entendida como o "fato bruto" ou como a coisa em sua absoluta independência de toda relação, então temos, com isso, apenas um dogma metafísico, que ultrapassa o modo relacional de manifestação das coisas para situar sua verdade em uma instância inacessível. Para a fenomenologia, não há a coisa em si neste sentido. Por outro lado, o fato de as coisas se mostrarem *na* relação não implica a conclusão de que elas sejam tal como são apenas "para nós", como se, como um anexo à pura subsistência das coisas, houvesse apenas a construção humana do sentido. A relatividade não equivale ao relativismo, e a crítica do "em si" metafísico é, em sua face oposta, a dissolução do "para nós" construtivista. Ao contrário, o ente na sua relação *é* a coisa mesma e, assim sendo, as possibilidades ontológicas que regulam sua manifestação *são* seu em si. Embora o contexto ontológico que regula e prefigura a mostraçãõ de utensílios seja *relativo* à compreensão do ser-aí, isso não significa que o ser das coisas seja *produzido* pelo ser-aí. Ser não é algo no ente ou no sujeito (não é um predicado real), mas a dimensão de sentido que regula a descoberta do objeto intencional no âmbito de um comportamento intencional dirigido a ele. A tarefa central é, antes, esclarecer a estrutura de um contexto significativo no qual o ser-aí já sempre se movimenta. A fenomenologia tem como ponto de partida a experiência do sentido, isto é, da manifestação das coisas ao comportamento. A experiência de sentido (ou, nos termos de Heidegger, o *Faktum* da compreensão mediana de ser) é tão pouco "subjetiva" que comportamentos práticos não apenas descobrem contextos ontológicos, mas encontram-se subordinados a eles. Assim, a projeção de possibilidades ontológicas envolve tanto uma dimensão de *abertura* do ser do ente, quanto uma *vinculação* a tais possibilidades. Dito em outros termos, enquanto a circunvisão descobre um todo utensiliar e se orienta circunvisivamente em suas referências, ela se encontra imersa em tal contexto. Há, como Heidegger afirma (SZ, p. 69), uma segurança específica da circunvisão, que é oriunda de sua absorção no contexto utensiliar. A vinculação a contextos permite que comportamentos práticos sejam pré-reflexivos, isto é, que não seja necessária a performance de um ato judicativo para que eu possa, por exemplo, orientar-me pelas ruas de uma cidade.

Há ainda uma segunda dimensão da relatividade do contexto utensiliar com vistas ao ser-aí. Se utensílios se manifestam sempre a partir de um contexto ontológico, este contexto se encontra sempre referido às possibilidades do ser-aí. Um contexto ontológico não é algo independente do ser-aí, mas estruturalmente *relativo* ao modo como este se constitui enquanto uma forma de vida. Nos termos de Heidegger, "o para-quê primário não é nenhum para-isto como possível junto a de uma conformidade. O 'para-quê' primário é um em-virtude-de (*Worumwillen*)" (SZ, p. 84). O termo "em-virtude-de" (*Worumwillen*) concerne à relação ontológica característica das possibilidades existenciais do ser-aí. Quando o ser-aí se ocupa de

utensílios, ele o faz já sempre a partir de uma compreensão de si mesmo, isto é, segundo seu descerramento em uma possibilidade. Isso significa que a lida prática com utensílios é sempre orientada em última instância por determinados fins que pertencem ao âmbito da experiência de si mesmo. A cadeia de referências compreendida se *funda* na compreensão da existência. Assim, enquanto me oriento no contexto de uma sala de aula utilizando um giz, faço-o na condição de professor: o contexto utensiliário de uma sala encontra-se mobilizado pela possibilidade do compartilhamento do saber, à qual estou vinculado enquanto sou à luz dessa possibilidade. Quando faço uso dos sinais do contexto dos meios de trânsito, performo este comportamento prático em virtude da possibilidade da locomoção, dirigido pelos fins que me levam a guiar-me de um lugar a outro. Como vimos (tópico 3.2.), o poder-ser descerrado pela compreensão não designa para Heidegger um comportamento intencional entre outros do ser-aí, mas sim uma determinação por possibilidades que *acompanha* cada um dos seus comportamentos. Comportamentos jamais são caracterizado por uma indiferença a respeito do si-mesmo, e sim organizados pela determinação do poder-ser que os acompanha, podendo ser denominados, portanto, comportamentos compreensivos. *Há, assim, dois regimes de possibilidade que organizam a experiência cotidiana, regulando-a em sua estrutura.* Por um lado, a compreensão de um contexto ontológico constituído pelas possibilidades da manualidade à qual a ocupação se subordina para que se possa orientar na lida prática com utensílio; por outro, a autocompreensão do existente ocupado, que se abre em uma possibilidade de si mesmo a partir da qual ele mobiliza um determinado contexto utensiliário. Esse complexo regime dos possíveis regula a performance da experiência primária na qual o ser-aí tem seu acesso às coisas do seu mundo. Vemos, assim, que as condições de possibilidade da experiência são considerada por Heidegger segundo três níveis. Esses três níveis correspondem ao que fora anunciado na preleção *Fundamentos metafísicos da lógica a partir de Leibniz* como uma radicalização da intencionalidade na ontologia do ser-aí: 1. a direcionalidade do comportamento transcendente (aspecto ôntico-intencional da ocupação); 2. a projeção das possibilidades de um contexto ontológico (aspecto ontológico da ocupação); 3. a fundação da ocupação na existência (referência do contexto ontológico às possibilidades existenciais do ser-aí). Com base nisso, cabe-nos ver, agora, o papel que o conceito heideggeriano de mundo tem nessa relação.

4.3 Mundo como *medium* de relações ontológicas²²³

O fenômeno do mundo apresenta em Heidegger dois traços fundamentais: o primeiro consiste na sua *desobjetificação*; o segundo, em seu caráter *existencial*. A desobjetificação do mundo significa que este não é considerado como objeto ou como correlato intencional de um comportamento, mas sim o horizonte de manifestação *possível* de todo ente, constituindo, assim, a própria estrutura da fenomenalidade. Seu caráter existencial, por sua vez, diz respeito ao fato de o mundo ser uma determinação do ser do ser-aí. *Ser e Tempo* apresenta um conceito existencial de mundo pelo fato de este horizonte de manifestação encontrar-se essencialmente "ligado" às possibilidades existenciais do ser-aí. Como observamos, a posição ocupada pelo ser-aí nessa unidade entre si-mesmo e mundo não é a de uma ontologia regional, isto é, de um campo de objetos que se limita frente a outros campos, como o homem frente à natureza; antes, a pretensão da ontologia fundamental é a de uma fundação existencial da fenomenalidade, de tal forma que o conceito de mundo se refere à elucidação das condições de possibilidade da experiência. Todo objeto da experiência pressupõe, em sua manifestação, as condições específicas que Heidegger busca esclarecer com a estrutura do mundo enquanto campo de manifestação. Enquanto essa estrutura se encontra essencialmente ligada ao poder-ser do ser-aí, temos um campo *existencial* de manifestação. Com a discussão anterior entre contexto utensiliar e existência, já nos encontramos no interior da determinação do conceito de mundo, na medida em que este conceito corresponde ao horizonte de manifestação que, como veremos, abarca em sua unidade e totalidade tanto as possibilidades do utensílio quanto as possibilidades existenciais do ser-aí. A seguir, analisaremos o conceito existencial de mundo com vistas à sua importância enquanto "condição de *possibilidade* da experiência" no sentido fenomenológico que essa expressão assume na filosofia heideggeriana.

Heidegger apresenta no §14 de *Ser e Tempo* quatro conceitos de mundo. A importância desses múltiplos significados de mundo reside na demarcação do significado específico a ser esclarecido na ontologia fundamental. Uma tal demarcação tem em vista tanto distinguir o conceito existencial de mundo do modo como tradicionalmente mundo foi compreendido, quanto sublinhar a experiência pré-ontológica que dá margem a que se fale em algo assim como mundo enquanto existencial:

²²³ No tópico 2.4., apresentei brevemente a relação entre o conceito heideggeriano de mundo e a fundação existencial da fenomenalidade. Neste tópico, encontra-se em questão desdobrar as consequências dessa relação.

1. Mundo é utilizado como conceito ôntico e significa, então, o todo do ente que pode ser subsistente no interior do mundo.
2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser do ente indicado no nº 1. E "mundo" pode, de fato, tornar-se o título da região que abarca uma multiplicidade de entes; p. ex., ao falar do "mundo" do matemático, mundo significa o mesmo que a região dos objetos possíveis da matemática.
3. Mundo pode ser compreendido, por sua vez, no sentido ôntico, mas agora não como o ente que o ser-aí essencialmente não é e que pode vir ao encontro no interior do mundo (*innerweltlich*), mas sim como aquilo "em que" um ser-aí fático como este "vive". Mundo tem aqui um significado existenciário pré-ontológico. Aqui apresentam-se de novo diversas possibilidades: mundo significa o mundo-do-nós (*Wir-Welt*) público ou o mundo circundante próprio e mais próximo (doméstico).
4. Mundo designa, finalmente, o conceito ontológico-existencial da *mundaneidade*. A mundaneidade é ela mesma modificável no todo estrutural respectivo de "mundo" particulares, mas encerra em si o a priori da mundaneidade em geral.

Como apontado por Vigo (2008b, p. 69), os quatro significados de mundo estão organizados em uma dupla oposição: entre categorial e existencial e entre ôntico e ontológico. Um conceito ontológico significa a elaboração estrutural da experiência pré-filosófica expressa em um conceito ôntico. O conceito categorial de mundo se refere ao ser do ente que o ser-aí não é, ao passo que o conceito existencial diz respeito ao mundo como determinação ontológica do ser-aí. O conceito categorial de mundo enquanto região que abarca uma multiplicidade de entes – isto é, enquanto uma ontologia regional – é a formulação ontológica do conceito ôntico de mundo como a totalidade de entes subsistentes no interior do mundo. Mundo corresponde aqui à região "natureza" enquanto totalidade do que pertence em geral à natureza (GA 26, p. 231). O conceito existencial de mundo tem em vista, por sua vez, a elaboração ontológica do conceito ôntico, segundo o qual mundo é o "em que" um ser-aí fático "vive". O elemento central do conceito ôntico-existenciário de mundo é justamente o fato de ele levar em conta a relação entre o ser-aí e as coisas a partir de um ambiente, deste "em que" determinante da vida de um ser-aí fático. Mundo, neste sentido, "não designa nem as coisas isoladas, nem os homens em isolamento, mas já no conceito pré-filosófico [de mundo, G. B.] o essencial está na relação do ser-aí humano com as coisas ou, ainda, na relação destas com os homens" (GA 26, p. 232). Quando falamos em "mundo da arte" ou "mundo do trabalho", fazemos uso do conceito de mundo precisamente no sentido indicado por Heidegger. É característico deste uso que ele englobe não somente as atividades exercidas por cada um de seus "habitantes", mas também um complexo de coisas pertencente ao ambiente dessas atividades e que ganham seu sentido em sua copertença a elas. O conceito ontológico de mundo parte dessa experiência da relação entre ser-aí e coisas em um ambiente para formular a condição de possibilidade de uma tal relação. Essa relacionalidade que possibilita a ligação significativa entre entes em um ambiente é o que Heidegger chama de *mundaneidade*. Enquanto nos restringimos ao aspecto ôntico, isto é, à dimensão ligada à experiência do ambiente "em que" um ser-aí fático vive, é possível falar

em uma multiplicidade de mundos. O ser-aí se movimenta a cada vez em contextos fáticos que determinam o caráter de seu comportamento junto a um todo utensiliar (e também com os outros, como veremos).²²⁴ Em outros termos, como Heidegger afirma nos *Prolegômenos* (GA 20, p. 339), o conceito ôntico de mundo tem em vista o fato de que a experiência se constitui primariamente em um *mundo comum*. Já a dimensão ontológica da mundaneidade não busca uma mera descrição dos distintos mundos fáticos em que a experiência pode se dar, mas sim a interpretação fenomenológica da própria estrutura do mundo enquanto um todo de relações, estrutura essa que se encontra à base (enquanto possibilidade ontológica) dos mundos fáticos em geral.

A partir disso, esclarece-se o traço central da oposição dessa compreensão de mundo ao conceito categorial. Este considera o mundo como referente aos entes tomados como entidades isoladas e passíveis de serem reunidas em uma região, região esta cuja regionalidade abstrai justamente do "sujeito" que a ela se contrapõe, tal como na definição de mundo dada por Husserl em *Ideias I*: "O mundo é a suma total dos objetos da experiência possível e do conhecimento da experiência, dos objetos que são passíveis de serem conhecidos com base na experiência atual do pensamento teórico correto" (HUA III/1, p. 11). Assim considerado, mundo é o *objeto* ou a *suma de objetos* correlatos do conhecimento possível, correlação essa que tem como consequência necessária uma polarização entre mundo e sujeito. Enquanto uma instância que se *contrapõe* ao sujeito, mundo não é um determinante da subjetividade, e sim um correlato dela.²²⁵ Neste conceito objetivo e categorial de mundo, a constituição da subjetividade não é, ela mesma, afetada pelo mundo. Consequentemente, a própria *fundação* da correlação intencional não é determinada pela estrutura do mundo. A desobjetificação do

²²⁴ O primado da totalidade de relações do mundo sobre os comportamentos intencionais é o elemento central para Heidegger em uma crítica à perspectiva da *intersubjetividade* na fenomenologia e na filosofia em geral. Naturalmente, não se trata aqui de negar algo assim como o comportamento com vistas aos outros ou mesmo de ignorar sua importância para a filosofia, mas sim de retirar a constituição dessa relação de sua abstração, observando sua constituição *a partir* do primado do "mundo comum" ou, nos termos de *Ser e Tempo*, do ambiente "em que" um ser-aí fático vive. A determinação ontológica deste "em que" enquanto significância fornece a fundação ontológica a partir da qual a experiência junto às coisas e com os outros é possível: "O mundo já é sempre primariamente dado como o mundo comum (*gemeinsame Welt*); e isso não ocorre de tal modo como se, de um lado, houvesse de início sujeitos particulares, ou também como se de início sujeitos particulares tivessem seu próprio mundo respectivo e então, a partir disso, estivesse em questão aproximar os distintos mundos circundantes respectivos dos indivíduos em um acordo e, com vistas a isso, estabelecer como se tem um mundo comum. Os filósofos representam assim as coisas quando eles perguntam sobre a constituição do mundo intersubjetivo" (GA 20, p. 339).

²²⁵ Certamente o conceito de mundo em Husserl não se resume a esta primeira apresentação em *Ideias I*. Há, da parte de Husserl, uma constante elaboração que tem como ponto de chegada o mundo da vida como *horizonte* da experiência possível em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Este conceito de horizonte torna problemática a posição do mundo como mero correlato. Assim, a despeito das ambiguidades no conceito husserliano de mundo, a noção de mundo da vida já se encontra mais próxima do conceito heideggeriano de mundo. Para um esclarecimento do conceito de mundo da vida em Husserl, ver o ensaio de Held (1991).

mundo em Heidegger corresponde ao fato de mundo não ser um correlato, mas sim uma determinação da subjetividade do sujeito ou do ser do intencional, de tal maneira que essa determinidade constitui, ao mesmo tempo, as condições de manifestação dos entes ou sua "entrada no mundo":

O mundo mesmo somente se dá na medida em que ser-aí existe. Mas não é então o mundo algo 'subjetivo'? De fato! Somente não se deve agora introduzir dissimuladamente de novo um conceito vulgar, subjetivista de 'sujeito', mas cabe ver que o ser-no-mundo, que enquanto existente proporciona ao subsistente a entrada no mundo (*Welteingang*), transforma fundamentalmente o conceito de subjetividade e de subjetivo (GA 26, p. 252).

Há, portanto, um *duplo* movimento: o conceito de mundo é retirado da sua posição de correlato da experiência para ser considerado enquanto elemento constitutivo das *condições* da própria experiência. Ao mesmo tempo, isso significa que o mundo não é simplesmente reduzido à imanência do sujeito, mas uma tal operação leva à *transformação* do próprio conceito de subjetividade. Ele se torna um *existencial* enquanto determina a dação do si-mesmo e, ao mesmo tempo, as condições de manifestação do ente que vem ao encontro deste si-mesmo. No nível ontológico, a mundaneidade designa a totalidade de relações compreendidas a partir das quais um ente pode vir ao encontro como algo.

Heidegger apreende esse todo de relações (*Bezugsganze*) compreensivamente descerrado pelo ser-aí com o termo *significância* (*Bedeutsamkeit*). O conceito de significância pode ser esclarecido a partir de nossa análise anterior da relação entre direcionalidade, contexto e existência. Como observamos, a análise da ocupação mostra que o objeto intencional jamais se apresenta pura e simplesmente como correlato intencional (*intantum*), mas que sua manifestação é organizada pela antecipação compreensiva do modo de ser da manualidade, ou seja, que o utensílio é descoberto a partir de um todo de referências que não somente o constitui em sua serventia como algo para..., mas também em uma cadeia fechada de referências com outros utensílios sob a forma de um contexto, a que Heidegger chama de conformidade. A antecipação compreensiva do modo de ser que possibilita o contexto da conformidade corresponde, por sua vez, ao deixar conformar-se, que é relativo à compreensão de ser do ser-aí. Por fim, o contexto da conformidade é também relativo ao ser-aí em razão da fundação da cadeia de referências nas possibilidades existenciais do ser-aí. O regime de possibilidades do utensílio (sua serventia, seu emprego, sua referência aos materiais de que é composto etc.) encontra-se referido às possibilidades de um agente prático que se compreende como uma forma de vida. Enquanto faço uso de um utensílio, orientando-me em um contexto utensiliário, já sempre me encontro aberto a uma possibilidade da existência que organiza meus

comportamentos práticos. A experiência cotidiana opera sempre imersa em um complexo de relações, que correspondem às possibilidades ontológicas determinantes da manifestação de entes. A elaboração ontológica do conceito existencial de mundo pretende explicitar o caráter de tais relações. Por isso, em sua apresentação no §18 de *Ser e Tempo*, o fenômeno do mundo abarca *tanto* as possibilidades do ser-aí (o em-virtude-de), *quanto* a conformidade que distingue o ser dos utensílios:

O ser-aí já sempre se refere (*verweist sich*) a partir de um em-virtude-de (*Worum-willen*) ao com-quê (*Womit*) de uma conformidade, isto é, ele já sempre deixa, na medida em que é, o ente vir ao encontro como manual. Aquilo *em-quê* (*Worin*) o ser-aí se compreende previamente no modo do referir-se é o com-vistas-a-quê (*Woraufhin*) do deixar vir ao encontro prévio do ente. *O em-quê da compreensão em seu referir-se enquanto com-vistas-a-quê do deixar vir ao encontro do ente no modo de ser da conformidade é o fenômeno do mundo.* E a estrutura disso com-vistas-a-quê o ser-aí se refere é o que constitui a mundaneidade do mundo" (SZ, p. 86).

Essa difícil passagem busca indicar que o mundo não é uma instância anexa ao modo de ser do ser-aí e do utensílio, e sim a dimensão de ligação entre entes que determina tanto a manifestação de utensílios quanto a automanifestação do ser-aí. Um modo de ser é uma condição de inteligibilidade que determina enquanto sentido e fundamento a manifestação de entes. Essa condição de inteligibilidade é caracterizada por Heidegger como a possibilidade ontológica aberta pela projeção da compreensão: "Na projeção da compreensão, o ente é descerrado em sua possibilidade. O caráter de possibilidade corresponde respectivamente ao modo de ser do ente compreendido" (SZ, p. 151). Tanto o em-virtude-de das possibilidades existenciais quanto o com-quê da conformidade são, formalmente considerados, possibilidades ontológicas que correspondem, respectivamente, ao ser-aí e a utensílios. Nossa análise da relação entre direcionalidade, contexto e existência mostrou, todavia, que os entes regulados por essas possibilidades não se encontram simplesmente em uma relação de contiguidade, mas que o comportamento prático já sempre encontra-se *imerso* no contexto de referências de um todo utensiliar e que esse todo utensiliar, por sua vez, é mobilizado a partir de sua referência última às possibilidades do ser-aí. Na construção de uma casa, a lida prática com um martelo não visa simplesmente ao martelo, mas orienta-se em um todo utensiliar que articula referencialmente outros utensílios, tais como a parede, os pregos, os materiais em geral; este todo utensiliar, que configura a inteligibilidade ou a possibilidade ontológica do utensílio, é mobilizado em sua referência à necessidade de abrigo do ser-aí, isto é, a uma possibilidade em virtude da qual ele é. Enquanto o ser-aí se ocupa da construção, ele se subordina a um contexto referencial de modo a nele se orientar circunvisivamente. Essa orientação é formulada por Heidegger na passagem acima por meio da afirmação de que o ser-aí *se refere* (*verweist sich*)

a partir das possibilidades em virtude das quais ele é à cadeia de referências da conformidade. Em outros termos, o existente não é simplesmente neutro às referências de um contexto, mas *ele mesmo* se caracteriza, sob o ponto de vista ontológico, por um *enlace* referencial com a cadeia de referências. Não há, portanto, apenas uma referência do todo utensiliar às possibilidades em virtude das quais o ser-aí é, mas, ao mesmo tempo, uma referência das possibilidades existenciais à própria cadeia de referências que constitui o ser de utensílios.²²⁶ O ser-aí não somente mobiliza um contexto em seu comportamento prático, mas também se compreende neste contexto enquanto se encontra referido a ele, havendo uma interação entre referências utensiliares e possibilidades existenciais. *A totalidade de referências em sua interação recíproca é o que constitui a estrutura do mundo. Enquanto mundo circundante (Umwelt), mundo é o campo de jogo entre as possibilidades de ser dos utensílios e as possibilidades existenciais do ser-aí.* Em outros termos, a estrutura do mundo busca elucidar a dimensão de relação em geral entre entes. Ela não é simplesmente a soma de referências, mas o *medium* de relações ontológicas – e, por isso, o horizonte universal de manifestação dos entes. O traço relacional do mundo é apresentado por Heidegger na breve afirmação que conclui a passagem: "O em-quê da compreensão em seu referir-se enquanto com-vistas-a-quê do deixar vir ao encontro do ente no modo de ser da conformidade é o fenômeno do mundo".

Essa afirmação sem dúvida traz dificuldades e exige um maior esclarecimento. A maior delas, assim nos parece, foi apontada recentemente por Rubio (2015, p. 95): em *Ser e Tempo*, a mundaneidade do mundo é constantemente apresentada como um contexto referencial²²⁷, isto é, em termos similares à conformidade dos utensílios. A partir disso, podemos formular dois problemas: em primeiro lugar, qual a diferença entre a mundaneidade do mundo e o ser dos utensílios? Em segundo, se a mundaneidade é apresentada nestes termos, por que ela é considerada um existencial e qual sua relação com o ser-aí?

²²⁶ Com base nessa referência mútua, Steinmann conclui haver uma "relação recíproca" entre compreensão e referência, sendo essa uma boa formulação acerca do tema: "Visto com cuidado, reside de fato à base dessa atitude [isto é, a relação da compreensão com a conformidade, G. B.] uma relação recíproca (*Wechselverhältnis*). Por um lado, é correto que a referência se dê primeiramente por meio da compreensão. Porém, ela não é produzida por meio desta. A ocupação, afirma Heidegger, 'se subordina ao para-quê que é constitutivo para o utensílio respectivo' (SZ, p. 69); a compreensão não determina os objetos em seu ser, mas segue de modo compreensivo a relação com algo outro que vem a ser possível através de uma coisa. De acordo com isso, não há o manual sem a compreensão, mas tampouco há a compreensão sem o manual em seu ser" (STEINMANN, 2008, p. 209).

²²⁷ Por exemplo, no §18: "Se nós determinamos assim o ser do manual (conformidade) e até mesmo a mundaneidade mesma como um contexto referencial (*Verweisungszusammenhang*), não se torna assim o 'ser substancial' do ente intramundano volatilizado em um sistema de relações e, na medida em que relações sempre são "pensadas", não se dissolve o ser do ente intramundano no 'puro pensamento' (SZ, p. 87-88). Também nos *Prolegômenos*: "O todo referencial do mundo é um todo de contextos de significação, significância" (GA 20, p. 287).

O primeiro ponto essencial para a compreensão do conceito de mundo é o fato de que, apesar de sua designação como um contexto referencial, sua estrutura não diz respeito apenas à referência que constituem utensílios, mas também às possibilidades existenciais do ser-aí, isto é, ao em-virtude-de. Em ambos os casos, há referências ontológicas, e o caráter de relação próprio a tais referências é o que constitui a mundaneidade. Por essa razão, Heidegger introduz o termo relação (*Bezug*), que distingue a própria relacionalidade das referências ontológicas. Este termo se encontra no centro da elucidação da significância (*Bedeutsamkeit*) como estrutura do mundo, uma vez que a relação corresponde ao que Heidegger chama de "significar" (*bedeuten*): "O caráter de relação (*Bezugscharakter*) dessas relações da referência é por nós compreendido como *signi-ficar* (*be-deuten*)" (SZ, p. 87). O uso algo artificial do termo "significar" tem em vista a própria cadeia de relações que liga o ser-aí às coisas de seu mundo, ao passo que a significância como estrutura do mundo designa o todo coerente dessa cadeia de relações:

Na familiaridade com essas relações (*Bezüge*), o ser-aí "significa" a si mesmo, ele se dá a compreender originariamente seu ser e poder-ser tendo em vista o seu ser-no-mundo. O em-virtude-de significa um para-algo, este um para-isso, este um junto-a do deixar conformar-se, este um com-quê da conformidade. Essas relações estão enlaçadas (*verklammert*) entre si como totalidade originária; elas são o que são como este signi-ficar, no interior do qual o ser-aí dá a compreender a si mesmo previamente o seu ser-no-mundo. O todo relacional deste significar, nós o denominamos *significância* (*Bedeutsamkeit*). Ela é aquilo que constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o ser-aí já sempre é enquanto tal (SZ, p. 87).

Antes de tudo, é preciso ter clareza sobre o que Heidegger *não* tem em vista com o termo significância: ela não corresponde a uma teoria da significação, tal como encontramos na primeira das *Investigações lógicas* de Husserl, embora, como Heidegger afirma logo a seguir, é somente com base na significância do mundo que algo assim como significados (*Bedeutungen*) podem ser esclarecidos (SZ, p. 87). Dito em outros termos, a significância enquanto estrutura do mundo não coincide com o discurso, embora haja uma ligação essencial entre mundo e discurso – ligação essa que deixaremos de lado no momento. O conceito de significância se encontra muito mais próximo ao uso do termo "significado" ou "significação" em Dilthey, isto é, enquanto "o modo particular de ligação que, no interior da vida, as partes possuem com o todo"²²⁸. Entretanto, essas "partes" são compreendidas por Heidegger como

²²⁸ Em ao menos duas passagens Dilthey usa o termo em um sentido muito próximo a Heidegger, embora ele não disponha, a meu ver, de uma interpretação ontológica das possibilidades que constituem a relação entre parte e todo na significação. Encontramos o uso deste termo em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*: "Significação (*Bedeutung*) é o modo particular de ligação que, no interior da vida, as partes possuem com o todo. Reconhecemos esse significado tal como as palavras em uma proposição, por meio de lembranças e de possibilidades do futuro. A essência das ligações de significação reside nas relações que, no transcurso do tempo, contêm a configuração de um transcurso vital com base na estrutura da vida, segundo as

possibilidades ontológicas da manifestação de entes. O termo "*Bedeutsamkeit*" – a despeito de Heidegger considerá-lo problemático (GA 20, p. 275) – encontra-se estritamente vinculado à descoberta do ente em seu ser. Uma passagem dos *Prolegômenos* atesta essa relação da significância com a manifestação do ente correlata à descoberta intencional: "o ente é descoberto a partir do para-quê de sua serventia; ele já é colocado em uma interpretação (*Deutung*) – ele é significado (*be-deutet*)" (GA 21, p. 144). O termo "*Deutung*" se refere ao fato de que o ente vem ao encontro *como* algo, isto é, que ele se manifesta à descoberta intencional a partir das determinações ontológicas de seu ser. Na medida em que essa descoberta intencional em uma possibilidade ontológica somente se dá com base no todo de relações do mundo, o termo significância se liga, antes, ao problema fenomenológico da manifestação, problema este que é anterior e condicionante de toda teoria da significação no sentido husserliano de uma teoria da expressão.

O elemento determinante dessa compreensão da significância não é simplesmente o fato de cada "parte" ter uma ligação com outra, mas sim o fato de cada uma delas referir-se ao todo. Por um lado, há uma dimensão *transitiva* do significar que constitui a significância. Essa dimensão fica clara na formulação algo artificial de Heidegger, segundo a qual "o em-virtude-de significa um para-algo, este um para-isso, este um junto-a do deixar conformar-se, este um com-quê da conformidade". Vemos com clareza nessa passagem que as relações da significância são constituídas ao mesmo tempo pela conformidade do ser de utensílios *e* pelo em-virtude-de, isto é, pelas possibilidades da existência. O aspecto transitivo do significar reside no fato de essas referências se encontrarem encadeadas umas com as outras, de tal forma que um contexto utensiliar aparece enquanto tal na medida em que é mobilizado ou significado pelas finalidades práticas de um agente e, ao mesmo tempo, que a mobilização prática por parte desse agente ocorre em sua subordinação significativa a tal contexto utensiliar. Por outro lado, a ênfase de Heidegger na elucidação do mundo circundante recai sobre o seu aspecto de totalidade, isto é, que "essas relações estão enlaçadas (*verklammert*) entre si como totalidade originária". Por este enlace, Heidegger busca exprimir o fato de que o todo de relações possui um primado, uma originariedade frente a cada uma das relações específicas, isto é, que é só a partir deste enlace em um todo de relações que possibilidades ontológicas (do ser-aí e de

condições do meio (*Milieu*)" (DILTHEY, 1958a, p. 234). E, ainda, nos *Estudos para a fundação das ciências humanas*: "A significação é em geral a categoria que é peculiar à vida e ao mundo histórico; a significação habita a vida como uma ligação peculiar que prevalece entre as suas partes; e, na medida em que a vida se estende, uma tal ligação a habita e faz com ela possa ser apresentada" (DILTHEY, 1958b, p. 73). Entre os intérpretes de Heidegger, a vinculação de seu conceito de mundo a Dilthey é frequentemente esquecida. Uma exceção a isso é encontrada em Casanova (2009, p. 88-117).

utensílios) se determinam como o que são. Como esclareceremos a seguir, esse primado do todo será central para a determinação do ser-aí e de utensílios, uma vez que cada um destes entes é caracterizado a partir de sua ligação significativa com o todo – o ser-aí, no fato de que ele "dá a compreender originariamente seu ser e poder-ser tendo em vista o seu ser-no-mundo"; o utensílio, no que Heidegger chama de sua mundidade (*Weltmäßigkeit*) (SZ, p. 85) ou sua intramundaneidade (SZ, p. 65). Assim, se considerarmos que cada uma das possibilidades ontológicas constituem "partes" determinantes da manifestação de entes, então o mundo é o próprio caráter de relação entre tais "partes", e isso sob a forma de uma totalidade coerente e fechada (GA 20, p. 252). Quando Heidegger afirma que a estrutura do mundo diz respeito a este caráter de relação, o que se encontra em jogo é o fato de que *mundo não é um ente (como o ser-aí ou o utensílio), mas tampouco uma possibilidade de ser do ente, e sim o próprio medium de relação das possibilidades ontológicas sob a forma de uma totalidade.*

Duas observações são necessárias para a compreensão dessa afirmação: 1. é certo que, ao afirmarmos que o mundo é o *medium* de relações *ontológicas*, isso não significa que essas relações correspondam a uma ontologia *explícita*. Antes de qualquer interpretação filosófica, o ser-aí já sempre compreende a significância do mundo e, justamente por isso, pode fazer uso de utensílios em suas atividades, pode se deparar com os outros e conviver com eles. Em outros termos, ele se orienta em uma familiaridade com o seu mundo antes da performance filosófica que traz à luz explicitamente a estrutura do todo de relações que o constitui; ou seja, o mundo tem um caráter pré-ontológico que já sempre regula os comportamentos do ser-aí e apresenta os entes que vêm ao seu encontro como algo à luz de um contexto – essa é a base fenomenal para toda interpretação ontológica; 2. Enquanto um *medium*, o mundo apresenta os entes a partir de sua contextualidade, e isso significa que estes entes jamais estão isolados uns dos outros em regiões específicas, mas que suas possibilidades ontológicas encontram-se essencialmente enlaçadas. A referência ao portador, ao usuário, ao proprietário, em suma, a um *outro* ser-aí, constitui o todo referencial de um utensílio: o contexto de produção de roupas está voltado para seus possíveis usuários (SZ, p. 70-71), o presente comprado é presente comprado por alguém (SZ, p. 118) etc. A compreensão do ser dos outros não se dá à parte da compreensão do ser das coisas de uso; ao contrário, o mundo não libera apenas o manual como ente intramundano para que ele venha ao encontro, mas também os outros em seu co-ser-aí (SZ, p. 123). Mais à frente (tópico 4.5), isso ficará claro ao analisarmos a dimensão de convivência que constitui igualmente a significância do mundo.

Voltando à determinação intramundana de utensílios, isso significa que sua mostraçãõ em um contexto utensiliário se encontra organizada pela totalidade de relações do mundo

respectivo, mundo este que, enquanto mundo circundante, abarca igualmente o ser-aí como uma forma de vida. Em *Ser e Tempo*, essa determinação intramunda dos utensílios é apresentada por Heidegger de maneira algo ambígua na relação de fundação do descobrimento da conformidade (o ser do manual) no descobrimento prévio ou descerramento de uma totalidade conformativa, que corresponde ao mundo:

"A conformidade mesma enquanto o ser do manual somente é a cada vez descoberta com base no descobrimento prévio de uma totalidade conformativa (*Bewandtnisganzheit*). Na conformidade descoberta, isto é, no manual que vem ao encontro, reside, dessa forma, previamente descoberto o que nós chamamos de mundidade (*Weltmäßigkeit*) do utensílio. Essa totalidade conformativa previamente descoberta traz em si uma ligação com o mundo em si" (SZ, p. 85).

A mundidade do utensílio (seu caráter *intramundano*) reside no fato de que as referências que o constituem somente são *enquanto* referências à luz do horizonte do mundo. Enquanto as referências são consideradas apenas com vistas à determinação ontológica de utensílios, elas correspondem à conformidade. Enquanto as referências são consideradas com vistas à sua pertença à significância do mundo, temos o que Heidegger chama de totalidade conformativa.²²⁹ Cada contexto utensiliar se encontra em um enlace com possibilidades da existência, e somente na medida em que há um tal enlace é que um contexto conquista sua contextualidade. Não somente (ontologicamente considerado) um utensílio sozinho jamais é, mas um contexto utensiliar tampouco é descoberto sem sua referência à possibilidade existencial de formas de vida fáticas. Ou seja, um utensílio apenas aparece como utensílio no

²²⁹ Há pouca clareza conceitual nessa passagem, o que resulta na dificuldade em diferenciar a conformidade (enquanto ser dos utensílios) e mundo (que não é uma categoria, mas sim um existencial do ser-aí). A meu ver, a passagem citada exige para o seu esclarecimento que a totalidade conformativa seja equivalente à estrutura do mundo ou, como Steinmann (2008, p. 218) observou, que o mundo seja considerado como totalidade de todas as totalidades. Embora Heidegger fale por vezes em um todo utensiliar (p. ex., o quarto, a oficina etc.), o caráter de totalidade depende de sua consideração à luz do mundo circundante. De outro modo, o mundo seria reduzido ao complexo de referências da conformidade, o que entraria em contradição com sua determinação existencial. Além disso, uma breve análise ôntica tornaria claro que um contexto como um quarto ou uma oficina se encontra enlaçado, enquanto todo utensiliar, com determinadas possibilidades do ser-aí. O para-quê de um quarto encontra-se, em última instância, orientado a determinadas possibilidades de uma forma de vida. Uma passagem dos *Prolegômenos* confirma essa interpretação, uma vez que ela estabelece explicitamente uma relação de fundação entre as referências utensiliares e a *totalidade* referencial que corresponde ao mundo. Assim, a função ontológica do mundo precisa ser compreendida a partir do conceito de totalidade enquanto *medium* de interação entre referências, abrangendo *também* as possibilidades existenciais do ser-aí: "O vir ao encontro da coisa do mundo circundante em suas referências se realiza a partir de uma totalidade referencial. Com isso, já se prefigura um certo contexto estrutural no interior dos caracteres mencionados, a saber, o fato de que as referências são aquilo que deixa as coisas serem presentes (*gegenwärtig*), e que as referências, por sua vez, são presentes ou apresentadas (*appräsentiert*) pela totalidade referencial. A possibilidade de apreensão e, com isso, a objetualidade de uma coisa se funda no vir ao encontro do mundo, mas não é a objetualidade o pressuposto do vir ao encontro. (...) Esse contexto estrutural peculiar, isto é, o fato de que o mundo em sua mundaneidade apresenta a coisa específica do mundo (*das spezifische Welt Ding*), o fato de que referências vêm ao encontro a partir de uma totalidade de referências e que a coisa particular vem ao encontro nas referências – essa estrutura é o que cabe agora visualizar" (GA 20, p. 257-258).

interior da totalidade de relações do mundo circundante, que alberga em si a dimensão de descoberta característica da ocupação. Os utensílios no contexto de uma sala de aula já sempre aparecem organizados a partir das possibilidades existenciais do saber e do ensino; os caminhos de uma reserva florestal se encontram enlaçados com a possibilidade do lazer junto à natureza. Nos termos de Heidegger, o mundo é aquilo que *apresenta* o ente intramundano, isto é, a significância do mundo é o modo da presentidade (*Anwesenheit*), com vistas à qual todo ente do mundo é descoberto (GA 20, p. 287). O mundo não é a própria presentidade, mas sim o *modo* de tal presentidade, isto é, a condição para que um utensílio venha a ser presente ou se manifeste. Há, portanto, uma dimensão fenomenológica de *fundação* do ser das coisas na totalidade de relações do mundo, de tal forma que a significância configura a estrutura desse todo de relações – ou, como afirmamos anteriormente, o *medium* de relações ontológicas –, segundo o qual a condição de manifestação de utensílios (sua possibilidade ontológica) já sempre se encontra enlaçada com a dimensão de possibilidade do ser-aí. O regime de possibilidades ontológicas não regula e prefigura a manifestação de entes de maneira paralela como um conjunto de ontologias regionais, e sim segundo uma interação recíproca que possui o caráter de totalidade a partir de sua determinação pela significância. O campo de jogo total dessas interações na unidade da significância é o que Heidegger chama de mundo. Com isso, não temos apenas uma afirmação ôntica sobre o caráter contextual da experiência e de seus correlatos, mas sim um esclarecimento ontológico da contextualidade.

A mundidade do utensílio esclarece também o papel metodológico que sua análise possui na fenomenologia hermenêutica. Como adiantamos ao início do último tópico, o objetivo *último* da análise da utensiliaridade não reside no esclarecimento do que são coisas de uso e de como lidamos com elas (ainda que o esclarecimento deste modo de ser seja também uma tarefa que integra a análise), e sim na *exibição do fenômeno do mundo*. O mundo não se identifica com o contexto ôntico das coisas de uso, mas a análise deste ente e de seu contexto fornece o suporte e o caminho para tornar visível pela primeira vez o fenômeno do mundo (GA 26, p. 233). À diferença da filosofia crítica, a fenomenologia não investiga regressivamente as condições de possibilidade da experiência com vistas ao estabelecimento de princípios formais acerca dos quais não há evidência. Na fenomenologia, as próprias condições de possibilidade da experiência são objeto da experiência, isto é, elas podem ser investigadas positivamente em sua estrutura (cf. tópico 3.4.). Se a ontologia fundamental fala em algo assim como o *fenômeno* do mundo, isso significa que a possibilidade de um discurso acerca do mundo exige que, enquanto fenômeno, ele se "mostre". Assim sendo, é preciso não apenas *pressupor* o mundo, mas sim chegar à "exibição (*Aufweis*) positiva" de sua estrutura (GA 20, p. 251). Todavia, essa exibição

não pode se dar tal como a mostraçãõ de um ente no contexto intencional de um comportamento, uma vez que o estatuto ontol\u00f3gico do mundo coincide com a cr\u00edtica de sua posiçãõ como mero correlato da experi\u00eancia poss\u00edvel. O mundo n\u00e3o \u00e9 um ente ou um objeto intencional, mas sim a condiçãõ de apresentaçãõ ou manifestaçãõ de entes. Portanto, a tematizaçãõ do mundo n\u00e3o pode ocorrer em uma *intentio recta*, mas apenas em uma *intentio obliqua* (VIGO, 2008b, p. 66). Em outros termos, ela n\u00e3o se d\u00e1 de maneira direta por meio de uma visualizaçãõ do mundo, e sim por uma *via negativa*, na qual a experi\u00eancia da privaçãõ abre espa\u00e7o para a an\u00e1lise dos elementos positivos que determinam essa pr\u00f3pria privaçãõ.

Essa estrat\u00e9gia de exibiçãõ do mundo \u00e9 apresentada por Heidegger no \u00a716 de *Ser e Tempo* na an\u00e1lise das experi\u00eancias de privaçãõ em meio ao comportamento pr\u00e1tico cotidiano direcionado a utens\u00edlios. Ela exprime um lema metodol\u00f3gico da fenomenologia heideggeriana, segundo o qual "todo o positivo torna-se particularmente claro a partir do privativo" (GA 24, p. 439). Este lema \u00e9 concretizado n\u00e3o somente na an\u00e1lise do utens\u00edlio, mas tamb\u00e9m na an\u00e1lise da ang\u00fastia, embora tenhamos aqui um fen\u00f4meno distinto. Do ponto de vista da interpretaçãõ fenomenol\u00f3gica, a experi\u00eancia \u00f3tica da privaçãõ *mostra* que um elemento ontol\u00f3gico impl\u00edcito e positivo determina a experi\u00eancia, e ele \u00e9 a condiçãõ para que a privaçãõ possa ser experimentada enquanto privaçãõ. No par\u00e1grafo em quest\u00e3o de *Ser e Tempo*, as experi\u00eancias da impossibilidade do uso de um utens\u00edlio, da sua falta em um contexto utensiliar e do utens\u00edlio que atrapalha a ocupaçãõ por se "encontrar no caminho" – respectivamente chamadas por Heidegger de sali\u00eancia (*Auff\u00e4lligkeit*), importunaçãõ (*Aufdringlichkeit*) e impertin\u00eancia (*Aufs\u00e4ssigkeit*) – evidenciam uma interrupçãõ da lida ocupada que, por sua vez, somente \u00e9 poss\u00edvel uma vez que tal lida j\u00e1 sempre se dirige a utens\u00edlios *imersa* no todo de rela\u00e7\u00f5es do mundo.

Podemos nos restringir aqui brevemente \u00e0 an\u00e1lise da sali\u00eancia. Ela corresponde \u00e0 experi\u00eancia da impossibilidade de emprego de um utens\u00edlio, por exemplo, em raz\u00e3o de este encontrar-se danificado ou ter sido feito com um material inapropriado (SZ, p. 73). A lida pr\u00e1tica com utens\u00edlios se caracteriza pelo fato de que, em seu emprego, o utens\u00edlio *enquanto tal* n\u00e3o \u00e9 tematizado. Quando usamos uma caneta para escrever, por exemplo, n\u00e3o a observamos enquanto um correlato perceptivo; ela *n\u00e3o* \u00e9 saliente enquanto utens\u00edlio particular, pois nos encontramos voltados para o pr\u00f3prio escrever e para aquilo que h\u00e1 de ser escrito, isto \u00e9, n\u00f3s nos subordinamos ao para-qu\u00ea deste utens\u00edlio e, ao mesmo tempo, movemo-nos no todo utensiliar encadeado com o escrever (no todo de uma sala de aula, por exemplo). Uma caneta que *falhe* por n\u00e3o ter mais tinta imediatamente chama nossa aten\u00e7\u00e3o, ela se torna *saliente* (*auff\u00e4llig*), uma vez que o seu para-qu\u00ea encontra-se perturbado; como consequ\u00eancia, a orienta\u00e7\u00e3o circunvisiva

da lida prática é interrompida em sua subordinação ao contexto referencial. A caneta torna-se saliente ao ser descoberta no modo privativo da não-manualidade (*Unzuhandenheit*), isto é, na perturbação da referência que caracteriza sua possibilidade ontológica enquanto utensílio. Entretanto, essa privação *constitui* algo, isto é, ela torna *explícita* (*ausdrücklich*) a referência a partir da qual a circunvisão se orientava de maneira a-temática (SZ, p. 74). Constituir significa aqui *tornar visível* a estrutura contextual da lida com utensílios. O central dessa análise não reside na mera descrição ôntica do mau funcionamento de algo ou na pretensa gênese do comportamento teórico, que evidentemente jamais surgiria da mera falha de um utensílio. Antes, essa experiência de privação torna *evidente* para a interpretação fenomenológica que nos orientamos na experiência cotidiana na imersão em referências. De outro modo, não poderíamos nos surpreender com o fato de que uma caneta está danificada ou que nos falta uma coisa importante para resolver determinada atividade. "Essa ausência (*Abwesenheit*) específica aponta para o que se encontra à sua base como sua possibilidade, a saber, o *já-sempre-aí* de um contexto referencial familiar que é perturbado, na medida em que algo falta, e que se destaca por meio dessa ausência específica" (GA 20, p. 256). Assim, é somente *porque* nos movemos ao modo da familiaridade neste contexto referencial, apenas *porque* o comportamento prático lida com utensílios já sempre *sendo* em uma cadeia contextual que abarca também as pretensões, finalidades e objetivos do ser-aí que algo assim como a falha de um utensílio pode ocorrer. Essa falha não se deixa esclarecer como a mera modificação de uma propriedade, pois seu caráter de falha depende da dimensão contextual que é agora iluminada pela interrupção. Somente há a falha na orientação em referências que constituem para o utensílio sua serventia em um todo utensiliar. A falha significa sempre ausência na pertença ao nexo fechado de referências (GA 20, p. 256). Dessa forma, algo *se mostra* através da experiência da ausência ou da privação, abrindo, assim, o caminho fenomenal para a análise do que se encontra à sua base e que o possibilita. O mundo, considerado enquanto *medium* de relação das possibilidades ontológicas sob a forma de uma totalidade, é a condição de possibilidade iluminada pela experiência privativa da falha e da ausência. Seu caráter de "já-sempre-aí" se refere ao fato de ele ser um contexto fechado e coerente que regula a experiência, embora essa regulação assumida de início para a experiência cotidiana o caráter de trivialidade (*Selbstverständlichkeit*), uma vez que comportamentos cotidianos se guiam por essa regulação sem tematizá-la. Sob essa perspectiva, a fenomenologia hermenêutica é o exercício de tematização do possível, que retira a experiência de sua condição primeira de trivialidade ao *fazer ver* as estruturas latentes em que ela se orienta.

Certamente o espaço dessa estratégia metodológica da fenomenologia hermenêutica não fornece imediatamente uma interpretação do mundo em sua estrutura, mas *abre* o espaço para tal interpretação.²³⁰ Nela, constitui-se "uma possibilidade de ser do ser-aí na qual de certa forma se ilumina, *com* o ente intramundano de que ele se ocupa, a sua mundaneidade" (SZ, p. 72). Essa possibilidade, todavia, exige que a fenomenologia proceda *através* da análise dos entes para com isso chegar ao elemento estrutural que *possibilita* sua manifestação enquanto ente. *Embora o tema propriamente dito da fenomenologia hermenêutica seja a fenomenalidade enquanto as condições que possibilitam a manifestação de entes, é somente através da relação com estes mesmos entes que a fenomenalidade pode ser tematizada.* A desobjetificação do mundo, a que aludimos ao início deste tópico, coincide com a sua consideração enquanto condição de possibilidade da experiência ou como o *medium* relacional da fenomenalidade dos fenômenos.²³¹

4.4 A facticidade do mundo como limite

Nossos esforços se concentraram até o momento em apresentar o mundo como o *medium* de relações ontológicas que possibilita manifestação do ente enquanto tal. Mundo é, para Heidegger, um elemento constitutivo da fenomenalidade, e não se confunde com os entes que se apresentam em seu interior. É constitutivo da noção de diferença ontológica a diferença entre mundo e ente. Enquanto significância, a mundaneidade do mundo consiste no *todo* das relações ontológicas que configuram, por sua vez, o sentido e fundamento dos entes, isto é, o seu modo de manifestação em distintas maneiras de ser. Entretanto, o ponto central da ontologia fundamental de *Ser e Tempo* é seu enfoque em uma analítica do ser-aí. Isso significa que *Ser e Tempo* busca fornecer uma fundação *existencial* da fenomenalidade, de tal forma que a relação entre mundo e ser-aí adquira para o programa filosófico de Heidegger uma importância central, que buscaremos explicitar agora.

²³⁰ Na análise apresentada nos *Prolegômenos*, similar aos parágrafos de *Ser e Tempo*, Heidegger distingue um primeiro momento, relativo à *exibição* (*Aufweis*) da estrutura do vir ao encontro do mundo; um segundo momento, relativo à *interpretação* dessa estrutura e, por fim, um terceiro, no qual ocorre a *determinação* da estrutura da mundaneidade como totalidade conformativa (GA 20, p. 251).

²³¹ Neste ponto, encontramos um momento claro para a diferenciação entre o tipo de questionamento das condições de possibilidade na fenomenologia e a estratégia que caracteriza a filosofia crítica, tal como afirmamos anteriormente (tópico 3.4.). Trata-se em *Ser e Tempo* da *visibilidade* do mundo, isto é, mundo é um *fenômeno* fundamental a ser evidenciado pela *mostração* e *demonstração diretas*, e não uma construção apriorística que parte da questão da legitimidade dos juízos sintéticos *a priori* na sua referência à experiência possível. A própria condição de possibilidade da experiência é objeto de investigação direta na fenomenologia, ainda que a *mostração* do mundo exija a via oblíqua da análise do ente intramundano.

O fio condutor para a explicitação dessa relação é encontrado na determinação fundamental do ser-aí que Heidegger chama de *projeto jogado* (*geworfener Entwurf*). Essa determinação é constituída pela interação entre poder-ser e facticidade, respectivamente descerrada pela compreensão e pela disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Existencialidade e facticidade não constituem um aspecto secundário da analítica do ser-aí, pois essa interação conforma o próprio movimento interno a partir do qual se dá a constituição da fenomenalidade. Se o programa filosófico de Heidegger emerge de uma crítica imanente às omissões da fenomenologia até então com vistas à elaboração das estruturas fundamentais do campo fenomenal em que comportamentos intencionais são possíveis, então o primado do possível existencial em sua codeterminação pela facticidade do ser-aí fornece a figura essencial para a elucidação das condições de possibilidade da manifestação de entes em geral, isto é, para a explicitação do que constitui a fenomenalidade.

Por um lado, como vimos no capítulo anterior, a determinação do ser-aí como ser-possível ou poder-ser consiste em uma abertura do si-mesmo em possibilidades. Existindo, o ser-aí não é simplesmente seus comportamentos dirigidos a utensílios, aos outros e a si mesmo, mas performa tais comportamentos a partir de seu descerramento compreensivo em uma possibilidade *determinada* de sua existência. Não há uma neutralidade existencial de comportamentos, mas a cada vez comportamentos orientados com base em uma autocompreensão do ser-aí. Essa autocompreensão é, formalmente considerada, o descerramento do poder-ser, de uma competência existencial em que o ser-aí se orienta. O ser-aí é como uma *forma de vida*, que permanece sendo a ele uma possibilidade existencial que *acompanha* e *organiza* o que ele é a cada vez e como ele pode ser na multiplicidade de suas relações. Por outro lado, essa determinação pela possibilidade existencial não se dá de modo abstrato enquanto "poder-ser flutuante no sentido da 'indiferença do arbítrio'" (SZ, p. 144). O possível descerrado na autocompreensão é sempre caracteriza por um *limite*, isto é, por sua abertura em possibilidades *determinadas* em um mundo determinado e junto a um âmbito determinado de entes intramundanos. Ser o seu aí significa *não somente* a abertura de um campo de compreensibilidade a partir do qual comportamentos intencionais são realizados, *mas ao mesmo tempo* a abertura deste mesmo campo nos limites de um mundo determinado ao qual o ser-aí encontra-se remetido. Em outros termos, se o regime de possibilidades do ser-aí diz respeito à sua liberdade, de acordo com a qual o ser-aí se orienta em um projeto de sentido que determina a sua própria constituição ontológica enquanto si-mesmo, o problema da liberdade é radicalmente transformado em razão da pertença do ser-aí ao contexto do seu mundo.

O esclarecimento da relação entre ser-aí e mundo exige, antes de tudo, que situemos essa questão no âmbito da transformação da constituição ontológica do "sujeito", tomando em consideração, ao mesmo tempo, a função que a interpretação ontológica da subjetividade na analítica da existência possui na ontologia fundamental. A desobjetificação do mundo significa que o estatuto do mundo não é o de um correlato da experiência, mas sim que o mundo é um elemento estrutural das condições de possibilidade da experiência. Todavia, a elaboração fenomenológica dessas condições não deixa intocada a própria subjetividade do sujeito. Como mencionamos no tópico anterior, Heidegger afirma que o mundo é, em certa medida, "subjetivo", mas isso somente sob a condição de que essa afirmação não se comprometa com um conceito vulgar e subjetivista de sujeito, e sim na medida em que "transforma fundamentalmente o conceito de subjetividade e de subjetivo" (GA 26, p. 252). O caráter existencial do mundo não consiste em um enquadramento do mundo na imanência ou na interioridade do sujeito, mas sim no fato de que o si-mesmo se constitui como aquilo que ele é e pode ser em meio à exposição ao todo de relações que constitui o mundo. Essa exposição do si-mesmo ao mundo que o constitui é, ao mesmo tempo, condição *a priori* da manifestação dos entes em geral. De fato, Heidegger leva a cabo no interior da fenomenologia uma intuição de Dilthey exposta já em suas *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, isto é, a de uma relação de "correlação" entre si-mesmo e mundo: "na medida em que a unidade vital se encontra condicionada pelo meio, no qual ela vive, e, por outro lado, atua retroativamente sobre esse meio (*Milieu*), emerge daí uma articulação de seus estados internos" (DILTHEY, 1961, p. 200).²³² Embora essa influência não constitua por si só uma elucidação do problema em questão, ela indica que o esforço filosófico de Heidegger se encontra voltado para pensar a estrutura da fenomenalidade a partir da unidade conceitual entre si-mesmo e mundo – isto é, a partir do descerramento do "aí". Uma primeira consequência a ser esclarecida a respeito dessa transformação da subjetividade é a conexão entre ser-aí e todo. Como Heidegger afirmará na preleção *Fundamentos metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, "a maneira do existir humano

²³² Como mencionamos anteriormente (tópico 2.4.), uma passagem da conferência de Heidegger de 1925, intitulada *O trabalho de pesquisa de Wilhelm Dilthey e a luta contemporânea por uma visão de mundo historiográfica*, atesta a influência do conceito de mundo apresentado por Dilthey sobre a formulação da estrutura ser-no-mundo. Os termos são praticamente idênticos à passagem do *Ideias* de Dilthey: "A determinação fundamental do nexa da alma é o si-mesmo (*Selbst*), a mesmidade (*Selbigkeit*) da pessoa, do eu. Este é condicionado pelo mundo exterior. Ele atua sobre o si-mesmo e, inversamente, o si-mesmo sobre ele. Há um determinado nexa de atuação entre si-mesmo e mundo exterior. (...) Todo este nexa, a saber, si-mesmo e mundo, é em cada momento aí. Contudo, este ser-aí não significa necessariamente que a vida saiba acerca dessa estrutura fundamental. (...) Essa estrutura é algo que é vivido pela vida mesma, vivência, isto é, experiência de si da própria vida anímica, isto é, nada mais que a experiência de si do homem, na medida em que ele é determinado por um mundo" (GA 80.1, p. 128-129)

consiste em se determinar no e a partir do todo. O ser-no-mundo do ser-aí significa: ser no todo, e, de fato, com vistas ao modo (*hinsichtlich des Wie*)" (GA 26, p. 233).

De que *modo* o ser-aí se determina no e por meio do todo? Como se dá a relação entre o regime de possibilidades existenciais que caracteriza o ser-aí e sua *compreensão* a partir do todo de relações do mundo? No §18 de *Ser e Tempo*, essa relação é expressa no fato de que o existente, em sua familiaridade com o todo de relações do mundo, *significa* a si mesmo, isto é, "ele se dá a compreender originariamente seu ser e poder-ser tendo em vista o seu ser-no-mundo" (SZ, p. 87). Heidegger tem em vista com esse "dar-se a compreender" uma dimensão da relação entre mundo e ser-aí, que podemos chamar de *constituição mundana do si-mesmo*. Com ela, encontra-se em questão o fato de que a autocompreensão existencial – e, com isso, sua abertura em possibilidades – não é neutra em relação ao todo de relações do mundo, mas que esta autocompreensão se encontra *essencialmente* referida a este todo e *se determina* a partir dele. Se mantivermos em vista que a estrutura da significância é constituída pela trama de relações ontológicas, isso significa, então, que o ser-aí *pertence* a essa mesma trama, pertença essa que é chamada por Heidegger do ser-remetido (*Angewiesenheit*) do ser-aí. "O ser-aí, na medida em que ele *é*, já sempre se remeteu a um 'mundo' que vem ao encontro, ao seu ser pertence essencialmente este ser-remetido" (SZ, p. 87). A constituição mundana do si-mesmo consiste no fato de o ser-aí *ser* ao modo de uma remissão à trama de relações do mundo, não no sentido de que ele simplesmente lida com ela enquanto um objeto de sua relação intencional, mas na medida em que essa trama o constitui em sua autocompreensão. O ser-aí não simplesmente *lida* com um contexto, mas se encontra *imerso* neste contexto, compreendendo *a si mesmo* a partir dele. Assim, ao afirmar que o ser-aí *se dá a compreender* com vistas ao ser-no-mundo, Heidegger tem em vista o fato de que a significância do mundo é constitutiva da própria determinação do ser-aí enquanto si-mesmo, de tal forma que as possibilidades em que ele se abre são, de início e na maioria das vezes, "possibilidades mundanas" (SZ, p. 344). Não há, portanto, uma subjetividade "privada", isto é, uma subjetividade que possa ser esclarecida pela abstração das relações em que ela já se encontra envolvida. A ação em um contexto é, ao mesmo tempo, a determinação por um contexto. Na medida em que se encontra envolvido com um contexto, o ser-aí se dá a compreender a partir dele.

Vejamos primeiramente como se dá a relação entre ser-aí e mundo. Essa referência do ser-aí ao mundo e a consequente determinação do ser-aí pelo mundo é ontologicamente apreendida por Heidegger por meio da figura do *enlace* ou da *fixação*. A ligação entre o existente e seu mundo consiste em um enlace (*Verklammerung*) entre o ser do mundo e o ser do ser-aí (GA 20, p. 276); o todo de referências da significância, que constitui a mundaneidade

do mundo, é fixada (*festgemacht*) em um em-virtude-de (SZ, p. 123, 192, 414). Em outros termos, a fenomenalidade do aí é constituída *ao mesmo tempo* pelo descerramento da significância do mundo e do poder-ser do ser-aí:

"Existindo, o ser-aí é o seu aí – isso significa: o mundo é "aí"; seu *ser-aí* é o ser-em. E este é igualmente "aí", isto é, como aquilo em virtude do qual o ser-aí é. No em-virtude-de é o ser-no-mundo existente descerrado enquanto tal, descerramento este que foi chamado de compreensão. Na compreensão do em-virtude-de é co-descerrada a significância que nele se funda. O descerramento da compreensão, enquanto descerramento do em-virtude-de e da significância, concerne cooriginariamente ao ser-no-mundo completo. Significância é aquilo com vistas a que o mundo enquanto tal é descerrado. Em-virtude-de e significância são descerrados no ser-aí, o que significa: o ser-aí é o ente que, como ser-no-mundo, encontra-se em questão" (SZ, p. 143).

O ser-aí se determina "no e a partir do todo" enquanto a sua abertura em possibilidades se encontra enlaçada ou fixada com o todo de relações do mundo, de tal forma que ele se dá a compreender em seu poder-ser tendo em vista este todo. Ao mesmo tempo, este todo de relações encontra-se essencialmente vinculado ao poder-ser, razão pela qual Heidegger afirma que a significância "se funda" no em-virtude-de. Por um lado, perderíamos de vista a perspectiva central da ontologia fundamental se considerássemos que a relação entre em-virtude-de e significância se dá ao modo de uma relação intencional. A intencionalidade é produtivamente apropriada por Heidegger sob a forma da descoberta intencional, isto é, na direcionalidade que caracteriza os comportamentos com vistas ao ente. Formalmente, a intencionalidade *sempre* abarca a correlação entre comportamento e objeto intencional (isto é, o ente em seus distintos modo de ser). Na medida em que mundo *não* é um objeto intencional, mas o horizonte *a partir do qual* o objeto intencional aparece *como* ente intramundano, temos aqui um outro registro. O enlace entre ser-aí e mundo forma, antes, o fundamento dos comportamentos intencionais em geral, e a investigação sobre esse *fundamento* do intencional busca extrair os caracteres constitutivos do campo fenomenal ou da fenomenalidade que regulam a experiência intencional. Um tal enlace não diz respeito à dimensão da descoberta (*Entdecktheit*), mas sim do descerramento (*Erschlossenheit*), e não é, portanto, de natureza intencional, e sim determinante das condições fundamentais da fenomenalidade.

Por um lado, a significância é um todo de relações que se *funda* no em-virtude-de. Isso significa que o todo de relações do mundo encontra-se a princípio orientado para as possibilidades existenciais em que o ser-aí compreende a si mesmo. A lida com utensílios e a orientação em um todo utensiliar remetem a determinadas finalidades de um agente prático, de tal forma que o utensílio possui uma serventia que se refere, por sua vez, a uma possibilidade da ocupação. A natureza, por exemplo não é primariamente a natureza na opacidade de sua

oposição à cultura, mas a natureza descoberta a partir do mundo circundante das ocupações cotidianas do ser-aí: "A mata é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é 'vento nas velas'" (SZ, p. 70). Essa afirmação não precisa ser entendida como uma redução da natureza a um aspecto funcional, mas sim como uma análise do sentido a partir do qual a natureza aparece de maneira correlata aos comportamentos práticos do ser-aí organizados no contexto de seu mundo. A natureza aparece *no interior* de um mundo circundante, para um ser-aí que é neste mundo circundante. A fundação da significância nas possibilidades do ser-aí significa que o todo de relações do mundo é articulado pelo si-mesmo, de tal modo que os entes intramundanos vêm ao encontro não de modo neutro, mas sim a partir de um mundo essencialmente vinculado às projeções do ser-aí, a partir das quais ele se determina como uma forma de vida. Por outro lado, nessa articulação da significância, o ser-aí ao mesmo tempo *se* compreende a partir de seu mundo. A constituição mundana do si-mesmo corresponde às determinações dessas projeções em seu entrelaçamento com a contextualidade do todo de relações do mundo. Em sua modulação na existência cotidiana, ela consiste no que Heidegger chama de "reverberação ontológica (*ontologische Rückstrahlung*) da compreensão de mundo sobre a interpretação do ser-aí" (SZ, p. 16). A estrutura da projeção, enquanto determinante do ser-aí, permite uma elucidação da subjetividade do sujeito, na qual sua constituição ontológica se determina pela sua absorção no contexto em que sua existência se orienta de maneira familiar. Este contexto *decide* o seu caráter de poder-ser, isto é, "as tarefas, regras, medidas, a urgência e a amplitude" dos comportamentos do ser-aí (SZ, p. 268). A *autocompreensão* a partir do contexto do mundo é o que Heidegger chama de reverberação ontológica. Essa reverberação é a condição para o enunciado que distingue a existência cotidiana e que, como veremos, é uma determinação pelo mundo que se encontra essencialmente ligada ao caráter de possibilidade do ser-aí: "cada um é aquilo que faz e de que se ocupa" (GA 24, p. 226).

Qual é a condição para essa relação entre si-mesmo e mundo, para essa determinação do ser-aí no e a partir do todo? Não somente a sua dimensão compreensiva, mas também o traço *ontológico* de sua facticidade, em razão da qual o ser-aí "pode se compreender como preso em seu 'destino' ao ser do ente que lhe vem ao encontro no interior do seu próprio mundo" (SZ, p. 56). Anteriormente (tópico 3.2.), caracterizamos a facticidade como um *limite* que distingue o ser do existente. Dissemos então que ela designa o fato de que o ser-aí se encontra circunscrito a possibilidades determinadas, a um mundo determinado, e que ele não pode ser para além do fato e dos limites dessa circunscrição. Podemos aprofundar essa primeira elucidação, partindo uma vez mais da fórmula heideggeriana para a facticidade do ser-aí: "o fato de que ele é e tem de ser" (SZ, p. 134).

A facticidade ou o caráter de jogado (*Geworfenheit*) do ser-aí não designam apenas um caractere ôntico deste ente, tal como sua submissão à contingência, à particularidade etc., mas sim um traço fundamental do descerramento do aí, isto é, da performance existencial que abre o campo fenomenal a partir do qual comportamentos ônticos são possíveis.²³³ O que o ser-aí descerra em sua performance existencial não é algo distinto de si, mas ele mesmo em *unidade* com o seu mundo. O termo "aí" corresponde à unidade essencial entre si-mesmo (*Selbst*) e mundo, de tal forma que a facticidade é, em sua interação com o poder-ser compreensivo, um *modo* dessa abertura. Assim, a facticidade diz respeito à análise de um modo de ser e, nesse sentido, uma vez que modos de ser são elaborados por meio de possibilidades ontológicas específicas, ela encontra-se diretamente ligada à possibilidade existencial ou ao caráter de poder-ser do ser-aí. Facticidade e poder-ser não podem ser compreendidos em sua abstração, mas apenas pela interação entre ambos, interação essa que constitui a fenomenalidade do aí enquanto fundamento dos comportamentos ônticos do ser-aí. A análise dessa interação é o que nos interessa neste momento.

Como se sabe, o acesso à facticidade em *Ser e Tempo* é viabilizado pela análise do que Heidegger chama de disposição afetiva (*Befindlichkeit*), que onticamente – portanto, no campo da experiência prévia à sua interpretação ontológica – corresponde ao que a tradição conhece como afetos ou sentimentos e que Heidegger chama de tonalidade afetiva (*Stimmung*). Assim como a compreensão descerra o ser-aí em seu caráter de poder-ser, a disposição afetiva descerra o ser-aí em sua facticidade. A princípio, a tonalidade afetiva torna manifesto "como alguém está e anda" (SZ, p. 134), isto é, ela mostra que os comportamentos do ser-aí já são sempre afetivamente dispostos, de tal forma que o vir ao encontro de entes na ocupação e na preocupação se dá em uma certa tonalidade afetiva. Em outros termos, a dimensão afetiva acompanha e determina as relações em que o ser-aí perfaz sua existência e, uma vez que essa dimensão é fundante *das próprias relações*, ela não possui um caráter psicológico, relativo à

²³³ Neste ponto, concordo com Crowell em sua crítica à recepção da facticidade como uma contingência ôntica à qual o ser humano encontra-se submetido, e que se exprime na interpretação sartriana de que, na realidade humana, "a existência precede a essência". Crowell (2017, p. 76) caracteriza assim essa interpretação: "Não sou uma instância de algum tipo previamente dado; *o que* eu sou (ou melhor: *quem* eu sou) será determinado precisamente pelo 'existir'. Se pensarmos a essência de uma entidade em termos normativos, enquanto designando o que ser *deveria* ser (*what it is supposed to be*), então seres humanos não devem ser nada em geral; eles são o que fazem de si mesmos, 'sem justificação e sem escusas'." Ao reduzir o ser do homem a este "nada em geral", a interpretação sartriana faz da facticidade um aspecto ôntico, retirando-lhe a dimensão ontológica. Em Heidegger, ao contrário, essa dimensão fática é uma dimensão do *sentido*, isto é, do modo de manifestação do ser-aí, e que, portanto, precisa ser positivamente considerada. Como Crowell observa, Heidegger reconhece isso explicitamente ao afirmar que não há apenas uma ontologia do *modus essendi*, mas também uma ontologia do *modus existendi* (GA 26, p. 229) – algo que foi constantemente desconsiderado pela tradição, inclusive por Husserl.

interioridade do sujeito. O uso do termo "*Stimmung*" para a afetividade constitutiva do ser-aí já indica a intenção de Heidegger de retirar esse fenômeno de sua interpretação psicologista enquanto um sentimento interior ao sujeito. Em seu uso pré-filosófico, o termo "*Stimmung*" indica algo assim como uma atmosfera que determina a experiência em uma situação específica. Por exemplo, muitas vezes nos encontramos em uma situação habitual da vida cotidiana até que uma ocorrência inesperada – uma fala ou uma ação fora de lugar, um gesto violento etc. – altera a própria condição dessa situação anteriormente trivial. Nestes casos, há justamente uma alteração da atmosfera ou da tonalidade afetiva em que nos encontrávamos dispostos. O ponto central é que essa alteração e o modo como ela acompanha e determina nossos comportamentos não pode ser compreendida por meio do enquadramento da afetividade na interioridade do sujeito, uma vez que atmosferas determinam o modo como o ser-aí se comporta com vistas às coisas e aos outros. Já o termo para a interpretação ontológica das tonalidades afetivas, a disposição afetiva, sublinha o aspecto situativo do ser-aí evidenciado por sua afetividade, razão pela qual este termo poderia ser igualmente vertido como "encontrar-se" (*sich befinden*). Afetivamente disposto, alguém se encontra desta ou daquela maneira. Essa disposição evidencia que o ser-aí se encontra afetivamente aberto para si mesmo e para os entes que vêm ao seu encontro, de tal forma que seus comportamentos são possibilitados por tonalidades afetivas. Assim, a tonalidade afetiva não é um fenômeno secundário do nosso pensamento e das nossas ações, mas sim o *medium* em que comportamentos são performados (GA 29/30, p. 101). Enquanto um *medium*, elas não dizem respeito ao que (*Was*) o ser-aí faz e em que ele se engaja, e sim ao modo como (*Wie*) a existência se desempenha. Este modo ou maneira evidencia uma exposição do ser-aí que é anterior à determinação de sua vontade ou de sua deliberação, indicando, com isso, a relação entre tonalidade afetiva e facticidade.

Com base nesse esclarecimento prévio, podemos passar à noção de facticidade. A fórmula "o fato de que ele é e tem de ser" pode ser elucidada em *três* passos. Estes três passos são importantes, pois sua conexão interna permite visualizar que o termo facticidade é utilizado por Heidegger com vistas a aspectos distintos de um *mesmo* fenômeno. De antemão, podemos dizer que estes três aspectos correspondem a uma determinada relação do ser-aí consigo, a uma relação do ser-aí com os outros entes e com seu mundo e, por fim, a uma determinação *do* ser-aí em razão destes dois aspectos relacionais.

Em *primeiro* lugar, a facticidade diz respeito a uma determinada relação do ser-aí consigo mesmo, que Heidegger exprime no "fato de ser" que o caracteriza ontologicamente. Na preleção *Introdução à filosofia*, há uma boa formulação deste aspecto: o *fato* de que o ser-aí é indica que este ente "não vem à existência com base em sua própria decisão" (GA 27, p. 331);

é característico deste ente que ele seja "impotente (*ohnmächtig*) frente ao fato de que ele existe e não não existe" (GA 27, p. 333). Com essa ausência de decisão a respeito da própria existência, Heidegger não tem em vista meramente que o ponto inicial da vida de um ser-aí fático (o seu nascimento) não se encontra à disposição de sua vontade. Se assim fosse, a facticidade seria reduzida a uma ocorrência pretérita que não determina em nada a existência do ser-aí. Ao contrário, o que Heidegger pretende com essa formulação é que a ausência de decisão a respeito do existir e a respectiva impotência dessa não decisão constituem uma condição acompanha o ser-aí e o determina integralmente em sua existência. Existindo, o ser-aí "já sempre é trazido perante a si mesmo" (SZ, p. 135), isto é, o ser-aí se encontra em uma certa *exposição* a si mesmo, exposição essa que lhe é manifesta em suas tonalidade afetivas. A impotência frente ao fato da existência refere-se à exposição do ser-aí a si mesmo, à necessária confrontação consigo no existir. Heidegger denomina essa exposição necessária a si mesmo de facticidade da entrega:

"Esse caractere de ser do ser-aí que é descerrado, encoberto em seu de onde (*Woher*) e em seu para onde (*Wohin*), mas em si mesmo tão descoberto, esse 'fato de que ele é' nós chamamos de o caráter de jogado (*Geworfenheit*) desse ente em seu aí, isto é, o fato de que ele é o aí como ser-no-mundo. A expressão caráter de jogado deve indicar a facticidade da entrega (*Faktizität der Überantwortung*). O 'fato de que é e tem de ser' descerrado na disposição afetiva do ser-aí não é aquele 'fato de ser' que expressa de maneira ontológico-categorial a factualidade (*Tatsächlichkeit*) pertencente à subsistência. Antes, o fato de ser descerrado na disposição afetiva precisa ser compreendido como determinidade existencial *do* ente que é na maneira do ser-no-mundo" (SZ, p. 135).

O que Heidegger chama de "facticidade da entrega" designa o modo do vir ao encontro do ser-aí a si mesmo, um modo determinado em razão do qual ele se encontra *entregue* à tarefa de ser. Esse caráter de tarefa que atravessa a existência é expressa por Heidegger por meio do *ter* de ser do ser-aí. O ser-aí é impotente frente ao fato de sua existência, na medida em que se encontra *exposto* à necessidade de se determinar como aquele que ele é. Heidegger faz duas demarcações nessa passagem que são particularmente importantes para o esclarecimento da facticidade enquanto uma exposição a si mesmo. Por um lado, há uma distinção ontológica entre a facticidade do ser-aí e a factualidade enquanto *factum brutum* de um subsistente, distinção essa que acompanha a diferença entre os modos de ser da existência e da subsistência. A factualidade de um subsistente corresponde à mera ocorrência no interior do espaço-tempo e segundo determinadas propriedades. Na interpretação ontológica de Heidegger, uma pedra é um subsistente que simplesmente ocorre no interior do espaço-tempo. Isso significa que, por oposição ao ser-aí, uma pedra jamais se encontra exposta à necessidade de se determinar como o que ela é. A pedra, enquanto subsistente, é indiferente a seu próprio ser ou, tal como

Heidegger exprime de maneira mais precisa, ela não é nem indiferente, nem não indiferente (SZ, p. 42). O ser-aí, ao contrário, possui constantemente uma relação com o próprio ser, relação essa que, como vimos, é apreendida na sua abertura compreensiva em possibilidades. O ser do ser-aí encontra-se a cada vez em jogo, de tal modo que ele se orienta com um grau maior ou menor de transparência em uma abertura de si mesmo a possibilidades. *A facticidade da entrega designa a necessária exposição a essa determinação por possibilidades.* Embora a autocompreensão do ser-aí possa variar segundo o regime de possibilidades existenciais, o fato dessa entrega à tarefa de se determinar em seu poder-ser lhe é ineludível. Dessa forma, a densa formulação utilizada por Heidegger na apresentação da facticidade – o ser-aí já é sempre aberto "como o ente a quem o ser-aí foi entregue em seu ser como o ser que ele, existindo, tem de ser" (SZ, p. 134) – não designa apenas a necessária exposição a si mesmo, mas sim que essa exposição a si se performa ao mesmo tempo (cooriginariamente) segundo a determinação por possibilidades. Em outros termos, a breve expressão "ter de ser" abarca essas *duas* dimensões do descerramento performático do aí; ela corresponde à interação entre facticidade e existencialidade. A facticidade corresponde, nos termos de Heidegger, ao fato de que o ser-aí é jogado, de que ele se abre nessa condição de jogado, uma condição que lhe é *igualmente* aberta enquanto projeção: "enquanto jogado (*geworfen*), o ser-aí é jogado no modo de ser do projeto (*des Entwerfens*)" (SZ, p. 145). Já a unidade etimológica entre projeto e caráter de jogado indica a correspondente unidade do fenômeno em questão, cujos aspectos são elucidados pela diferenciação entre facticidade e existencialidade. A exposição a si não é uma exposição pura e simples, mas uma exposição que se desempenha *na* abertura em possibilidades.

Avancemos neste ponto. Essa necessária exposição a si mesmo para a autodeterminação em possibilidades não corresponde a um comportamento a respeito si. Ela indica uma dimensão do descerramento que, assim como a projeção compreensiva (tópico 3.2.), desempenha-se *antes* de toda reflexão explícita a respeito de si e do próprio ser. Se a reflexão é um comportamento em que o ser-aí se volta explicitamente sobre si, a abertura da facticidade é *pré-comportamental e fundante dos comportamentos intencionais*. Na passagem em questão, essa demarcação fica clara na oposição feita por Heidegger entre o descerramento do "fato de ser" que acompanha o ser-aí e a possível ocultação de seu "de onde e para onde", isto é, do questionamento explícito a respeito de sua origem e destino. O ser-aí pode dispor de uma crença a respeito de seu destino ou de uma explicação racional de sua origem, isto é, ele pode tematizar explicitamente essas duas dimensões da existência ao modo da crença religiosa ou da teoria científica. Todavia, o modo do descerramento envolvido na facticidade do "fato de que ele é e tem de ser" é anterior às tematizações de tipo científico ou religioso. A facticidade não se desempenha no âmbito de

uma *explicação* de qualquer tipo, mas sim de uma exposição a si mesmo que envolve ao mesmo tempo a necessidade de determinação do sentido do si-mesmo em possibilidades. Assim sendo, o ser-aí encontra-se na condição de jogado *ainda* quando ele não esteja voltado para si a ponto de questionar-se explicitamente acerca da origem e do destino da existência, embora seja igualmente válido afirmar que a possibilidade ôntica de ser expressa neste questionamento somente é possível porquanto o ser-aí se abre necessariamente em uma exposição ao seu ter de ser e, com isso, ao sentido dessa tarefa. Essa observação permite, ainda, que aprofundemos o tipo de abertura característico da disposição afetiva. A dimensão afetiva do ser-aí não o abre em possibilidades, ainda que a abertura enquanto tal seja sempre e ao mesmo tempo compreensiva. A abertura afetiva tampouco abre o caráter de jogado do ser-aí ao modo do olhar para esse caráter, e sim "como [um] voltar-se para e desviar-se de (*An- und Abkehr*)" (SZ, p. 135). Isso significa que o caráter de jogado do ser-aí é aberto nas modulações de sua manifestação e de sua ocultação. Como veremos no próximo tópico ao analisarmos o conceito de decadência, sua manifestação e sua ocultação correspondem, respectivamente, à modulação do poder-ser em um poder-ser próprio e impróprio. Enquanto o ser-aí *se* compreende a partir do mundo, perdendo-se na absorção nos critérios e medidas do mundo público do impessoal, dá-se uma abertura afetiva da facticidade. Entretanto, nessa exposição a si mesmo enquanto um "desviar-se de" o caráter de jogado encontra-se oculto, e justamente esse encobrimento é um elemento estrutural da dinâmica da vida cotidiana.

Antes de tratarmos mais detidamente desse ponto, é preciso considerar o *segundo* aspecto da facticidade. Este aspecto diz respeito não apenas ao si-mesmo, mas à sua relação intrínseca com o mundo. Heidegger afirma no §29 de *Ser e Tempo*:

A tonalidade afetiva se abate subitamente (*überfällt*). Ela não vem nem de "dentro", nem de "fora", mas vem à tona enquanto maneira do ser-no-mundo a partir dele mesmo. Mas, com isso, passamos de uma delimitação negativa da disposição afetiva em face da apreensão reflexiva do "interior" para uma visão positiva de seu caráter de descerramento. A tonalidade afetiva já descerrou a cada vez o ser-no-mundo como um todo e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para... (SZ, p. 136-137)

É central para a compreensão da dinâmica de descerramento da tonalidade afetiva a expressão utilizada por Heidegger: a tonalidade se abate subitamente (*überfällt*). Assim caracterizada, essa dinâmica encontra-se em oposição ao seu enquadramento nas pressuposições metafóricas de um "interior" e um "exterior" e serve para a sua determinação positiva e irretroativa enquanto maneira de ser-no-mundo. A dimensão afetiva não é nem uma "coloração" da realidade com base nos sentimentos do sujeito, nem o resultado causal de uma afecção provinda do exterior. O fato de que tonalidades afetivas aconteçam subitamente,

abatendo-se sobre aquele que se encontra por elas disposto, indica a impossibilidade de retroagir seu esclarecimento a um elemento psicológico ou causal e revela, além disso, que elas regem a experiência fática como um modo de descerramento que determina o todo de relações nas quais o ser-aí encontra-se envolvido. Enquanto maneira de ser-no-mundo, o regime de abertura das tonalidades afetivas não diz respeito apenas ao si-mesmo, mas ao modo como os entes vem ao seu encontro no contexto do seu mundo. No mau humor (*Verstimmung*), segundo descrição oferecida por Heidegger, "o ser-aí se torna cego para si mesmo, o mundo circundante ocupado se vela, a circunvisão da ocupação se extravia" (SZ, p. 136). Seria uma má interpretação fazer retroagir os afetos a um mero estado interno do sujeito, uma vez que é o todo da experiência em sua situação que se altera quando uma tonalidade como o mau humor se abate. Há uma modificação da atenção, uma alteração das finalidades práticas, o descerramento de uma condição que é anterior ao querer, ao desejar e que, assim, encontra-se à base do que há de ser querido e desejado. Quem é tomado pelo mau humor encontra-se fechado a determinadas experiências, não um fechamento no sentido da não visibilidade de algo, mas um fechamento que determina a própria disposição dos comportamentos em que alguém se envolve. O automatismo das ações cotidianas encontra-se perturbado em uma tal situação. Ainda assim, é este todo de relações, o engajamento com as coisas, com os outros e consigo mesmo que é transformado conforme a tonalidade afetiva se abate sobre o ser-aí. Tomado pelo tédio em uma aula, um aluno olha para as paredes da sala. O fato de que a circunvisão se desvincule do próprio movimento da aula e traga sua atenção à parede não é um movimento neutro, mas sim afetivamente disposto. É somente porque o tédio se abateu que a parede torna-se objeto de interesse ou, melhor dito, ela somente aparece no contexto de uma aula *porque* há o desinteresse mobilizado pelo tédio. *Há, portanto, uma fundação afetiva dos comportamentos que se constitui como um dos elementos da fundação existencial da fenomenalidade.* A intencionalidade dos comportamentos jamais é neutra, não somente porque o ser-aí se descerra em possibilidades de si a partir das quais ele se comporta, mas também porque ele se encontra afetivamente disposto no regime dessas possibilidades. E isso, como Heidegger nota, determina seu envolvimento com os entes *como um todo* em meio ao contexto de seu mundo circundante. Esse aspecto das tonalidades afetivas revela, assim, que a facticidade não é somente uma exposição a si mesmo, mas também e ao mesmo tempo uma exposição do ser-aí ao todo de relações que o constitui como ser-no-mundo. *A tonalidade afetiva tem, portanto, um duplo caráter: ela evidencia tanto uma relação afetiva do si-mesmo consigo, quanto uma relação afetiva com o mundo.*

Essa consideração da facticidade como exposição necessária a si-mesmo e ao todo de relações com o ente no contexto do mundo abre o espaço para que consideremos um *terceiro* aspecto da facticidade, onde sua interação com a dimensão de possibilidade do ser-aí se torna mais clara. A estrutura da fenomenalidade *não* é elucidada por Heidegger como uma *composição* entre existencialidade e facticidade, mas sim como *uma estrutura unitária constituída por momentos cooriginários*. Compreensão e disposição afetiva são "maneiras cooriginariamente constitutivas de ser o aí" (SZ, p. 133). Sob a perspectiva que nos importa nesse momento, o termo "cooriginário" designa uma interação entre os momentos onde não há uma relação hierárquica de dedução entre eles. Não há nem a pura possibilidade de um si-mesmo isolado de sua entrega necessária a si mesmo e ao seu todo de relações no contexto de seu mundo – o que Heidegger chama por vezes de um "projetar-se que flutua livremente" (SZ, p. 144, 276); mas tampouco há a facticidade da entrega, o caráter de jogado do ser-aí, sem a sua abertura em possibilidades, sem sua orientação em um projeto de sentido. O caráter de jogado "não adere ao ser-aí como um caráter inacessível e sem importância para a existência" (SZ, p. 276), mas o ser-aí é jogado *em sua existência*, isto é, em uma projeção na qual ele se abre para uma possibilidade de si mesmo. Essa unidade de momentos constitui a estrutura da fenomenalidade do aí de tal maneira, que todo comportamento ôntico, toda descoberta intencional de entes já sempre se dá *a partir da* interação entre o movimento de projeção da existencialidade e o caráter de jogado da facticidade, portanto, enquanto uma *elaboração* da articulação prévia das estruturas da fenomenalidade, como veremos no próximo tópico ao analisarmos o conceito de interpretação.

Podemos esclarecer essa difícil interação entre facticidade e possibilidade analisando algumas passagens decisivas de *Ser e Tempo* em que ela é explicitamente delineada. Essa interação se mostra, por um lado, como uma qualificação do regime de possibilidades que caracteriza a existência: o ser do ser-aí é caracteriza como *projeto jogado*. Por outro, este caráter de jogado que qualifica a projeção em sua interação com a facticidade implica uma ligação determinada com o contexto do mundo. Ser enquanto jogado significa *já sempre ser em um mundo determinado*. Nessa determinação encontramos a chave para a elucidação da facticidade como um limite que distingue a existência finita do ser-aí. A primeira passagem decisiva sobre essa questão encontra-se no §31 de *Ser e Tempo*:

A possibilidade enquanto existencial não significa o poder-ser que flutua livremente no sentido da "indiferença do arbítrio" (*libertas indifferentiae*). O ser-aí, enquanto por essência afetivamente disposto, já sempre se envolveu em determinadas possibilidades; enquanto poder-ser que ele *é*, ele deixou passar algumas, ele renuncia constantemente a possibilidades de seu ser, ele as apreende ou as deixa escapar. Mas

isso significa: o ser-aí é ele mesmo ser-possível entregue a si mesmo; é, de um extremo ao outro, *possibilidade jogada*. O ser-aí é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser mais próprio. O ser-possível é transparente a ele mesmo em distintas maneiras e graus possíveis (SZ, p. 144).

A expressão "indiferença do arbítrio" provém de um contexto ético, mais precisamente da recepção moderna da discussão sobre o livre-arbítrio. No interior deste problema da filosofia prática, a indiferença do arbítrio designa a capacidade de escolha para agir contra ou de acordo com a lei moral. A pergunta em questão é se há alguma determinação do arbítrio, considerado enquanto capacidade de escolha, pela razão prática e por sua lei, ou se vigora, ao contrário, um indiferentismo acerca do conceito liberdade, isto é, uma liberdade marcada pela indiferença, pelo arbítrio, pela ausência de fundamento, o que ameaçaria a possibilidade de encontrar um fundamento de determinação da ação livre.²³⁴ Na passagem em questão, o que se encontra em jogo não é a princípio uma análise da dimensão moral da existência. Contudo, a negativa apresentada por Heidegger revela pontos importantes acerca da interação entre o poder-ser do ser-aí e o seu caráter de jogado. Em primeiro lugar, a recusa de que a possibilidade existencial do ser-aí seja algo assim como a indiferença do arbítrio significa que a compreensão em possibilidades que caracteriza a existência não se desempenha no âmbito do arbítrio enquanto capacidade de escolha entre esta ou aquela possibilidade. O descerramento compreensivo não se confunde, como vimos, com a reflexão explícita acerca de si mesmo, isto é, a abertura do ser-aí em possibilidades consiste em uma competência existencial para orientar-se, um "saber de si", mas isso não implica *transparência* acerca de si. A *libertas indifferentia* pressupõe um conceito abstrato de arbítrio, abstração essa que reside na consideração exclusiva da capacidade de escolha sem a análise da dimensão ontológica de descerramento que abre previamente toda capacidade para ação em um contexto de orientação no qual o ser-aí se compreende a partir de uma possibilidade de seu poder-ser. O primado do poder-ser sobre os comportamentos práticos significa que a instância comportamental não é primária, mas sempre organizada pela autocompreensão do ser-aí. A "concretude" desse contexto reside, em segundo lugar, na qualificação da possibilidade existencial como possibilidade *jogada*. O ser-aí não dispõe necessariamente da transparência acerca das possibilidades em que ele se abre compreensivamente, mas *já sempre se encontra* enquanto si-mesmo em possibilidades *determinadas*. A exposição a si mesmo e aos entes no contexto do mundo que distingue a facticidade da entrega significa que o ser-aí se abre em possibilidades nas quais ele já

²³⁴ É provável que Heidegger tenha extraído a expressão *libertas indifferentiae* da objeção feita por Kant na *Metafísica dos Costumes* (AA VI, p. 226) a Reinhold: "Mas a liberdade do arbítrio não pode ser definida pela capacidade da escolha de agir a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*) – como alguns bem o tentaram". Para uma elucidação desse contexto, ver a interessante análise de Römer (2018, p. 125-140).

necessariamente se encontra jogado, isto é, o caráter situativo de sua autodeterminação em possibilidades não somente não se encontra à disposição de sua vontade e deliberação, mas também no mais das vezes permanece oculto para ele mesmo, razão pela qual o ser-aí pode "renunciar" ou "deixar escapar" as possibilidades que ele é. As tonalidades afetivas mostram uma vinculação necessária do si mesmo ao mundo, elas revelam uma condição que é anterior à pretensão de autodeterminação do sujeito a partir da consideração dos comportamentos descontextualizados. O fato de que tonalidades afetivas "se abatem subitamente" é o índice da exposição do ser-aí à sua condição e ao seu contexto e, por isso, a tonalidade da disposição afetiva constitui a "abertura de mundo do ser-aí" (SZ, p. 137).²³⁵

Para esclarecermos o sentido de determinação deste caráter ontológico e a respectiva limitação que ele implica, é preciso considerar a relação entre facticidade e mundo. A partir dessa consideração, ilumina-se ao mesmo tempo em que medida Heidegger afirma que ser-aí significa "se determinar no e a partir do todo". Duas passagens centrais de *Ser e Tempo* vinculam a facticidade diretamente ao mundo.²³⁶ A primeira delas encontra-se no contexto de determinação do cuidado como ser do ser-aí:

O antecipar-se a si não significa algo assim como uma tendência isolada em um 'sujeito' sem-mundo (*weltlosen*), mas caracteriza o ser-no-mundo. Mas pertence a este o fato de que ele, entregue a si mesmo, seja já sempre jogado *em um mundo*. (...) Apreendido completamente, o antecipar-se a si significa: *antecipar-se-a-si-em-já-endo-em-um-mundo*. Logo que essa estrutura essencialmente unitária é vista fenomenalmente, torna-se claro também o que foi anteriormente exposto na análise da mundaneidade. Ali, mostrou-se como resultado que o todo referencial da significância que constitui enquanto tal a mundaneidade é fixado em um em-virtude. A fixação do todo referencial, das múltiplas relações do "para-quê" com o que está em jogo para o ser-aí não significa que haja uma solda de um "mundo" subsistente de objetos com um sujeito. A fixação é muito mais a expressão fenomenal da constituição originariamente total do ser-aí, cuja totalidade é agora explicitamente destacada como antecipar-se-a-si-em-já-endo-em... Em outros termos: o existir é sempre fático. A existencialidade é essencialmente determinada pela facticidade (SZ, p. 192).

A segunda passagem decisiva para as nossas considerações encontra-se na análise do conceito originário de verdade como descerramento, quando Heidegger interpreta o sentido existencial da proposição "o ser-aí é na verdade" e liga a ela a dimensão fática do descerramento:

²³⁵ No §68, b), de *Ser e Tempo*: "O ser-jogado significa existencialmente: encontrar-se (*sich befinden*) de tal ou qual maneira. A disposição afetiva (*Befindlichkeit*) funda-se, portanto, no caráter de jogado. A tonalidade afetiva representa a maneira na qual eu sou a cada vez primariamente o ente jogado" (SZ, p. 340).

²³⁶ Isso não significa, contudo, que Heidegger *identifique* facticidade e mundo, como Tugendhat (1970, p. 317) parece sugerir, especialmente a partir da análise dessa passagem do §41 de *Ser e Tempo*. Enquanto todo de relações ontológicas, o mundo é aberto projetivamente pela compreensão, mas essa abertura se dá, ao mesmo tempo, nos limites da facticidade.

Pertence à constituição de ser do ser-aí e, de fato, como um elemento constitutivo de seu descerramento o caráter de jogado. Nele se desculta o fato de que o ser-aí, enquanto meu e este, já sempre é em um mundo *determinado* e junto a um *determinado* âmbito de entes intramundanos *determinados*. O descerramento é essencialmente fático (SZ, p. 221) [grifos meus].

Observamos anteriormente que o elemento determinante do conceito heideggeriano de mundo é o movimento de sua *desobjetificação*, entendendo com isso que o mundo não é algo assim como um correlato da experiência possível, e sim um elemento constituinte da própria condição da experiência. A mundaneidade do mundo não é passível de ser apreendida a partir da correlação intencional, mas é o fundamento dessa mesma correlação (considerando aqui que Heidegger empreende na análise do comportamento intencional uma transformação da intencionalidade enquanto intencionalidade a-teórica, que chamamos então de primado fenomenal do comportamento prático). A fixação da existencialidade do ser-aí na significância do mundo não significa a "solda de um 'mundo' subsistente de objetos com um sujeito" precisamente pelo fato de que o ser-aí não se relaciona com o mundo ao modo de um correlato dos seus comportamentos. O mundo é constitutivo da "subjetividade do sujeito", isto é, do modo como o ser-aí se abre para si mesmo e das condições de manifestação dos entes que vem ao seu encontro. Assim, essa *desobjetificação* do mundo é, positivamente, uma interpretação *existencial* do mundo, cujo sentido transparece em sua integração na interpretação ontológica do ser do ser-aí enquanto cuidado. O ser-aí antecipa-se constantemente a si mesmo: ele é mais do que o presente de seus comportamentos, porquanto já sempre se movimenta compreensivamente em uma abertura de possibilidades, em um projeto de sentido a partir do qual ele é enquanto uma forma de vida. Todavia, as possibilidades de sua existência enquanto forma de vida se desempenham no contexto de um mundo em que o ser-aí já sempre é enquanto jogado. Essa ligação da possibilidade existencial com o contexto do mundo é ontologicamente apreendida na incorporação do em-virtude-de no todo de relações da significância. O ser-aí se constitui a partir da compreensão da totalidade em que ele se situa, e se encontra ao mesmo tempo faticamente vinculado a *esta* totalidade em uma configuração *determinada*.

Até certo ponto, Heidegger se encontra com essa vinculação do ser-aí à totalidade do seu mundo próximo da célebre sentença de Hegel (1986d, p. 26), segundo a qual "cada um é filho de seu tempo". Com essa sentença da sua *Filosofia do direito*, Hegel tinha em vista uma vinculação do regime de representações da consciência com o espírito objetivo. Ser filho do seu tempo corresponde à impossibilidade de saltar sobre o próprio tempo, de transpor o mundo que é contemporâneo a cada um. Se abstrairmos da metafísica teleológica do espírito que acompanha essa relação com o todo, estaremos próximos da intenção heideggeriana. Não há

como pensar o regime de possibilidades da existência para além da totalidade de seu mundo, e, nesse sentido, tais possibilidades não são abstratamente consideradas por Heidegger como possibilidades "privadas", internas, mas sim possibilidades que se abrem *a partir de um contexto* e, com isso, possibilidades *determinadas pelo limite deste mesmo contexto*. O que a introdução do termo "aí" implica para a interpretação do "ser do homem" é a impossibilidade de se pensar uma vida privada, uma consciência pura por oposição a um mundo histórico, um regime de relações dissociado da sua implicação em um contexto compartilhado. Não somente a autocompreensão do ser-aí em possibilidades, mas também (e ao mesmo tempo) sua lida prática com utensílios e sua relação preocupada com os outros se desempenham na vinculação ao contexto de um mundo. A facticidade do mundo reside no fato de ele ser um limite contra o qual posso pretender me lançar, mas, lançando-me contra ele, termino por ratificá-lo imediatamente em seu caráter de limite.²³⁷ Assim, a interação entre existencialidade e facticidade não é simplesmente uma relação externa, mas a abertura do ser-aí em possibilidades é a cada vez determinada pelo fato de que ele é jogado no contexto de seu mundo.

Embora a estrutura da significância enquanto todo de relações ontológicas tenha a pretensão de fornecer uma interpretação ontológica da contextualidade dos contextos enquanto um *a priori* e, nesse sentido, ela seja constitutiva de *toda* concreção ôntica do aí, levando em conta até mesmo o "ser-aí primitivo"²³⁸, isso não significa que essa estrutura seja *onticamente indiferenciável*. Ao contrário, o fato de Heidegger fazer referência a um mundo *determinado* e a um *determinado* âmbito de entes intramundanos *determinados* implica precisamente o fato de que não há um "mundo em geral". Um "mundo em geral" significaria a fixação dessa totalidade em uma concreção ôntica possível para todo e qualquer ser-aí, tal como nas concepções metafísicas que supõem haver uma natureza das coisas e dos homens. De fato, por um lado, essa determinação característica do mundo funciona para o ser-aí como um limite ao qual ele se encontra a cada vez submetido, um limite que é a anterior à disposição da sua vontade, de tal forma que o modo como o ser-aí deseja, sente, pensa (isto é, seus distintos comportamentos intencionais) se organiza de maneira imediatamente vinculada ao contexto de um mundo específico. Por outro, a dimensão de limite que caracteriza o mundo não é estática, mas carrega em si a possibilidade de sua mudança. *Toda determinação implica a possibilidade de sua transformação*. Sob esta perspectiva, a determinação do mundo não é outra coisa que o

²³⁷ Retiro essa excelente formulação do mundo como limite performático do ser-aí da análise de Casanova: "Mundo é a facticidade do existir, porque mundo é o limite constantemente reafirmado em todas as possibilidades propriamente ditas do existente" (2014, p. 54).

²³⁸ Ainda que Heidegger reconheça as dificuldades inerentes à relação entre etnologia e a perspectiva da analítica da existência no §11 de *Ser e Tempo* (SZ, p. 50-52).

índice de sua historicidade, do fato de que o acontecimento do mundo enquanto limite fático não é um limite objetivo, mas sim um *limite precário*.

Há dois desdobramentos importantes dessa interpretação da facticidade do mundo enquanto limite precário. Primeiramente, é muito importante sublinhar que esse caráter de determinação do mundo e a historicidade que lhe é inerente não têm um caráter ôntico. Não se encontra em questão para Heidegger determinar onticamente essa determinação ontológica, isto é, instituir a concreção fática de um mundo específico ao ser-aí. Nesse sentido, a tarefa de *Ser e Tempo* é muito distinta da filosofia das visões de mundo tal como proposta por Dilthey, ainda que Dilthey tenha vislumbrando o sentido de uma "correlação" entre si-mesmo e mundo e, com isso, colocado-se para além da interpretação metafórica do si-mesmo como interior oposto à exterioridade do mundo. A questão não é que a noção de totalidade inerente à visão de mundo seja problemática em si mesma, mas sim que a análise das distintas visões de mundo históricas permanece em um nível ôntico que não esclarece a condição ontológica da existência enquanto uma visão de mundo. Como Heidegger afirmará no §42 de *Ser e Tempo*, em uma passagem esclarecedora para a relação entre ôntico e ontológico, "a 'universalidade' transcendental do fenômeno do cuidado e de todos os existenciais fundamentais tem, por outro lado, aquela amplitude por meio da qual é dado previamente o solo em que se movimenta toda interpretação do ser-aí que seja uma visão de mundo ôntica (*jede ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung*) (...)" (SZ, p. 199-200). Ao falarmos do mundo grego, do mundo medieval ou do mundo contemporâneo, ao analisarmos sociologicamente uma sociedade específica ou considerarmos as causas históricas de um evento em uma época determinada, temos em vista com isso implícita ou explicitamente uma concreção fática do ser-no-mundo ao modo de uma visão de mundo, isto é, de uma totalidade que abarca ao mesmo tempo as possibilidades existenciais do ser-aí, os modos de convivência com os outros e também os complexos utensiliares que determinam a ocupação com entes intramundanos. Fazemos, com isso, uso de um conceito de mundo, sem que esteja claro o sentido do mundo, ou seja, a constituição da mundaneidade do mundo. O problema fenomenológico do mundo e de sua respectiva facticidade reside, antes, na tentativa de descrever (isto é, de interpretar ontologicamente) em que medida é possível que haja algo assim como uma visão de mundo, ou, dito de outro modo, como é possível, partindo das experiências fáticas do ser-aí, iluminar a contextualidade que as caracteriza em suas distintas concreções. Assim, ao se destacar das concreções ônticas para esclarecer suas condições ontológicas, a analítica da existência se diferencia de toda perspectiva sociológica, histórica e antropológica a respeito do ser-aí.

Em segundo lugar, ao apresentar a facticidade do mundo como um elemento constitutivo da "subjetividade do sujeito", ao afirmar que a maneira do existir consiste em se determinar no e a partir do todo, a analítica da existência rompe com toda concepção de uma "consciência em geral" ou de um "eu puro" – sem que isso implique abdicar da dimensão de aprioridade que caracteriza a investigação fenomenológica:

As ideias de um "eu puro" e de uma "consciência em geral" não contêm o *a priori* da subjetividade "efetiva" porque em ambos os casos elas saltam sobre, isto é, não veem o caractere ontológico da facticidade e da constituição de ser do ser-aí. A rejeição de uma "consciência em geral" não significa uma negação do *a priori*, do mesmo modo que a perspectiva de um sujeito idealizado não assegura a aprioridade do ser-aí fundada na coisa (*sachgegründet*) (SZ, p. 229).

Heidegger critica nessa passagem a ideia de um "sujeito fantasticamente idealizado". Embora ele não nomeie os interlocutores a quem dirige a crítica, é plausível supor que se trata da concepção de sujeito do neokantismo e, em certa medida (isto é, excluindo a fenomenologia genética e sua história transcendental), de Husserl. É característico dessa noção de sujeito a oposição entre *a priori* e fato empírico, que, aos olhos de Heidegger, baseia-se em uma pressuposição ontológica injustificável.²³⁹ A dimensão do mundo e da historicidade, a vinculação do ser-aí à contextualidade que determina previamente o campo de realização dos seus comportamentos: todos esses aspectos são relegado à dimensão meramente empírica que, com isso, não possuem qualquer significado ontológico, caso uma tal oposição seja previamente adotada e a filosofia se ocupe apenas e tão somente da investigação *a priori* da consciência em geral. Em outros termos, a historicidade e o mundo determinado que distinguem a facticidade somente poderiam ser considerados enquanto um aspecto *a posteriori*, isto é, como elementos da experiência variável segundo as circunstâncias e que, assim, encontra-se excluída da pretensão de universalidade e necessidade que caracteriza o conhecimento *a priori*. A crítica a essa oposição entre fato e essência não representa, contudo, uma renúncia ao tipo de investigação *a priori* que caracteriza a fenomenologia e, conseqüentemente, não implica uma recaída no extremo empirismo. O problema da oposição é o fato de que ela não elabora as estruturas *a priori* a partir de uma interpretação do campo da experiência primária – justamente a tarefa que Heidegger compreende desde suas primeiras preleções sob o título de hermenêutica da facticidade. Sob este aspecto, a facticidade do mundo é um caractere ontológico que se

²³⁹ O problema da distinção entre fato empírico e essência *a priori* em Husserl e no neokantismo, bem como sua crítica por Heidegger nas primeiras preleções de Freiburg, já foi tratado no primeiro capítulo (ver tópicos 1.4.1. e 1.4.2.), razão pela qual me abstenho de um novo desenvolvimento no presente contexto. Neste momento, interessa-nos apenas retirar algumas conseqüências dessa crítica para a interação entre possibilidade e facticidade.

encontra em oposição à pretensão de generalidade do eu ou da consciência, e isso justamente em virtude de o mundo enquanto limite fático significar para o ser-aí uma dimensão situativa que é avessa à generalidade e à pureza das concepções tradicionais do *a priori*. Mas uma tal situatividade não deve ser compreendida como um relativismo que submete o ser-aí à circunstância do que é o caso. Antes, o intuito heideggeriano se dirige precisamente à possibilidade de uma integração da historicidade *nas condições a priori que determinam a fenomenalidade*. Uma formulação de Gadamer em *Verdade e método*, claramente inspirada na apropriação da interpretação heideggeriana do mundo como limite fático, indica o elemento central da transformação empreendida pelo reconhecimento do mundo enquanto limite fático: "Na verdade, não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. (...) A autorreflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica" (GADAMER, 2010, p. 281). Assim, é tanto verdade que o ser-aí se abre compreensivamente em possibilidades quanto que, orientando-se em um projeto de sentido, ele se encontra remetido a uma história que não "segue atrás dele, mas sim que já sempre o precede" (SZ, p. 20). Sua possibilidades não são possibilidades ideais, mas sim possibilidades *fáticas*. Se a dimensão existencial do possível diz respeito à capacidade de orientação do ser-aí em um projeto de sentido a partir do qual seus comportamentos intencionais podem se realizar, a facticidade da existência implica que o projeto já é sempre jogado no contexto de um mundo que o determina, isto é, que o situa nos limites de uma contextualidade, de um mundo histórico, de uma tradição. Ambos os aspectos, existencialidade e facticidade, são constitutivos do descerramento do aí, isto é, são elementos fundamentais da estrutura da fenomenalidade.

4.5 O movimento da fenomenalidade imprópria

No último tópico, acompanhamos como a interação entre existencialidade e facticidade constitui uma modificação radical da subjetividade do sujeito, isto é, como a interpretação existencial do mundo transforma de maneira decisiva as condições em que a experiência intencional encontra-se fundada. De fato, a expressão "subjetividade do sujeito" precisa ser tomada com certo cuidado, uma vez que o conceito de ser-aí representa por si só um questionamento a respeito dos pressupostos ontológicos presentes nas perspectivas de um sujeito, um eu ou uma consciência. O que chamamos de constituição mundana do si-mesmo tem em vista o fato de que o projeto de sentido que caracteriza o ser-aí em sua autocompreensão já sempre se dá em uma exposição ao todo de relações de um mundo determinado, de tal forma que a *autocompreensão* é, ao mesmo tempo, a compreensão situada em *um* mundo, isto é, em

um limite fático a que o ser-aí se encontra submetido, sem que isso seja fruto de sua decisão. Enquanto jogado, o ser-aí encontra-se exposto ao limite fático de seu mundo. Se mantivermos em vista um ponto central de nossa análise (cf. tópico 2.4.), a saber, o fato de que Heidegger elabora a analítica da existência enquanto uma crítica imanente à omissão fenomenológica acerca do *ser* do intencional, veremos que a estrutura fundamental do projeto jogado não tem um caráter intencional, mas que ela constitui, ao contrário, o seu fundamento. Se o característico da descoberta da intencionalidade reside em um campo originário de sentido que é analisado a partir da reflexão sobre a *performance* dos atos intencionais em sua orientação para a coisa nos modos de sua dação a estes atos, a analítica da existência vai além disso ao tematizar o próprio *ser* dessa performance. A mera restrição à análise intencional, análise essa que, como Eugen Fink (1976c, p. 150) corretamente reconheceu, representa o procedimento husserliano por excelência para destrinchar as diversas nuances da experiência, toda essa análise padece, por assim dizer, de um encurtamento que leva à exclusão da perspectiva adequada para a tematização de fenômenos como o mundo e a historicidade. Assim, o problema da fenomenalidade, do descerramento do "aí" enquanto campo fenomenal em que comportamentos intencionais são possíveis, precisa ser visto não tanto como uma contraposição à rica análise da experiência possibilitada pela descoberta da intencionalidade, mas sim como a investigação necessária acerca de suas bases e que abre o caminho para retirá-la de sua abstração.

Todavia, nossa análise da interação constitutiva da fenomenalidade do aí padece ainda de certa formalidade, uma vez que o *modo* como o ser-aí é existencialmente o limite de seu mundo ainda não foi propriamente tematizado por nós. Dito de outro modo, há ainda um último passo necessário no esclarecimento da relação entre facticidade e possibilidade, o qual exige que tratemos do conceito de decadência (*Verfallen*) a partir da perspectiva fenomenológica que nos interessa. A decadência ocupa um lugar central na economia de *Ser e Tempo*, uma vez que ela descreve o *modo* do descerramento que constitui a condição inicial do ser-aí em seu mundo, isto é, a existência no modo da cotidianidade. Em um paralelo com a fenomenologia husserliana, é possível dizer que Heidegger pretente a partir deste existencial e com a estrutura da cotidianidade que se encontra diretamente ligada a ele fornecer uma interpretação adequada para a orientação natural, retirando-a da lacônica descrição oferecida por Husserl.²⁴⁰ Contudo, o resultado de nossa investigação até momento permite afirmar de antemão que este paralelo

²⁴⁰ Uma passagem dos *Prolegômenos* documenta a crítica de Heidegger à antinaturalidade da orientação natural de Husserl: "Ela [a experiência natural do homem, G. B.] é uma experiência que *não* é de modo *algum* natural, mas encerra em si uma atitude teórica inteiramente determinada, uma atitude para a qual todo ente é apreendido *a priori* como transcurso de ocorrências regulado e posicionado no trato espaço-temporal com o mundo" (GA 20, p. 155-156).

não é suficiente para caracterizar as questões envolvidas na interpretação da fenomenalidade em sua modulação cotidiana. Embora a orientação natural e a cotidianidade do ser-aí possuam certa identificação enquanto interpretação da condição *inicial*, isto é, pré-filosófica do ente que é o lugar da constituição de sentido, a decadência e sua relação com a cotidianidade recebem de Heidegger uma dignidade ontológica. Isso é possível, como veremos a seguir, em razão da complexidade conferida por Heidegger ao ser do ser-aí e, a partir disso, da determinação positiva conferida à noção de não-verdade. Para Husserl, a orientação natural se caracteriza por um esquecimento; nela, sou um "homem efetivo, um objeto real como outros no mundo natural" (HUA III/1, p. 67). Os atos de consciência pertencem, então, ao sujeito humano enquanto ocorrências dessa mesma efetividade natural. Este esquecimento consiste, como formulado por Held (1991, p. 82), em um "esquecimento do sujeito", na medida em que *o que* o objeto é "em si" encontra-se destacado da maneira como ele é de maneira situativa "para mim". Em outros termos, a orientação natural é uma condição na qual o homem aparece como coisa entre coisas, de tal forma que a suma destas coisas (o mundo natural) mostra-se a princípio como algo absolutamente independente do sujeito e o sujeito mesmo aparece como algo no interior desta suma. Heidegger, por sua vez, caracteriza a cotidianidade mediana igualmente como uma condição de esquecimento ou, ainda, de um descerramento do aí caracterizado pela "perda de si" (SZ, p. 42). Por um lado, esse modo de ser o aí tem uma função central na economia de *Ser e Tempo*, função essa que pode ser definida como a exigência fenomenológica de não partir de um conceito prévio de existência. Todavia, a analítica da existência não se detém na descrição da cotidianidade enquanto condição inicial, e tampouco na mera constatação da cesura entre em-si e para-nós; ao contrário, trata-se aí da formulação da própria estrutura dessa condição, que não é destituída de determinação ontológica, uma vez que ela é uma modulação da própria existência do ser-aí. Assim, essa modulação precisa ser esclarecida enquanto *movimento característico do ser-aí, que o leva a se mostrar em tal condição de esquecimento ou de perda*. Essa condição esquecida, de perda de si e de absorção no mundo, não é, portanto, um acidente que acomete o ser-aí, mas algo que é inerente à sua própria constituição. O reconhecimento do caráter não acidental dessa condição enquanto modo de configuração da fenomenalidade, da maneira de ser o aí, possui uma consequência fundamental, pois ela leva Heidegger a reconhecer a positividade da ocultação e da não-verdade, que terá uma repercussão essencial na viragem, isto é, no pensamento da história do ser.

O tratamento desses problemas exige o esclarecimento da noção de decadência. Para isso, podemos partir de uma passagem bastante sintética de *Kant e problema da metafísica*:

Todo projeto – e, como consequência, também toda ação 'criadora' do homem – é *jogada*, isto é, determinada pelo ser-remetido do ser-aí ao ente na totalidade que já [é]. Contudo, o caráter de jogado não se limita ao acontecimento oculto do vir-ao-ser-aí (*Zum-Dasein-kommens*), mas domina justamente o ser-aí enquanto tal. Isso se exprime no acontecimento que é destacado como decadência. Decadência não significa a ocorrência na vida humana avaliada pela crítica cultural e em todo caso negativa, mas sim um caractere da mais interior finitude transcendental do ser-aí, que é uno com o projeto jogado (GA 3, p. 235-236).

Qual o sentido deste acontecimento da decadência? Como Heidegger afirma reiteradamente, o termo decadência não pretende exprimir uma determinação moral do ser-aí. A decadência não é "uma propriedade ôntica má e censurável da qual se pudesse prescindir em estágios mais avançados da cultura humana" (SZ, p. 176), a despeito da ressonância oriunda do uso pré-filosófico deste termo. Assim tomada, a decadência do ser-aí parece indicar uma interpretação da natureza humana enquanto degenerada, marcada pela queda de sua condição inicial de um estado de graça ou de uma idade de ouro. Todavia, se a analítica da existência busca se demarcar frente a *toda* visão de mundo específica, é certo que sua contaminação pela visão de mundo cristã e por suas sutis repercussões filosóficas nada mais seria que uma contradição com seu próprio programa. Ademais, a consideração da decadência como "propriedade ôntica" encontra-se assentada em uma desconsideração do próprio fenômeno em análise, isto é, o modo de ser do ser-aí. O problema da noção de propriedade para Heidegger, observamos anteriormente (tópico 3.2.), é o fato de que ela não coloca em questão o próprio esquema de sua superveniência a um substrato, isto é, qualquer afirmação de uma propriedade conta previamente com uma premissa ontológica que não coloca em questão o próprio modo de ser. A consequência disso é, aliás, a possibilidade de que a decadência seja vista como mera determinação moral *do homem*, isto é, de um ente entre outros no interior do mundo, quando o problema em questão para a fundação existencial da fenomenalidade reside nas condições de manifestação do ente como tal e, assim, em uma questão que atravessa o ser do homem, mas que não se resume a ele sob a forma de uma antropologia ou uma ontologia regional.

A contraparte da recusa a uma moralização da decadência encontra-se em sua determinação positiva. A decadência é um acontecimento ou, como Heidegger conclui no §38 de *Ser e Tempo*, um *conceito ontológico de movimento* (SZ, p. 180). Em que consiste este conceito ontológico de movimento? Em qual sentido se fala sobre o movimento aqui? Por que ele é tratado por Heidegger como um acontecimento? A dinâmica da decadência é descrita por Heidegger nos seguintes termos:

Enquanto ser-no-mundo fático, o ser-aí já caiu *de si mesmo* enquanto decadente; e ele não decai em algo como o ente com que ele primeiramente no decurso do seu ser pudesse se topar ou não, mas sim no *mundo*, mundo que pertence ele mesmo ao ser do ser-aí. A decadência é uma determinação existencial do ser-aí mesmo e nada diz

sobre este como subsistente, sobre relações subsistentes com um ente de que ele pudesse "proceder", ou com o ente com que ele pudesse entrar posteriormente em um *commercium* (SZ, p. 176).

A formulação "cair de si mesmo" (*von ihm selbst abfallen*) é central para o esclarecimento dessa dinâmica ontológica, porque ela indica que a decadência é um movimento que diz respeito ao ser-aí enquanto tal, e não um movimento que seja causado nele por alguma instância exterior. Antes de tudo, é preciso considerar aqui a distinção entre ôntico e ontológico, que atravessa todos os conceitos de *Ser e Tempo* e principalmente, neste caso, a decadência enquanto um dos existenciais. É evidente que não se encontra em questão na decadência uma determinação do movimento locativo, isto é, do deslocamento do ente de um ponto a outro no espaço. Heidegger tampouco tem em vista com a decadência um movimento oriundo de uma causalidade ôntica, ou seja, um movimento que pressuponha "relações subsistentes" do ser-aí com outro ente. A analítica da existência toma como ponto de partida a suspensão de qualquer hipótese que busque esclarecer o ser-aí a partir de uma instância externa, tal como a procedência de um deus criador, que o determine enquanto ente criado e que, com isso, confira a ele uma natureza específica. A decadência é um conceito *ontológico* de movimento e, nesse sentido, ela diz respeito ao *ser* do ser-aí. Por sua vez, segundo a convergência entre fenomenologia e ontologia, um movimento referente ao ser do ente diz respeito à elucidação de *como* este ente se mostra, de como ele aparece ou se manifesta. Segundo este sentido de movimento enquanto configuração do mostrar-se, enquanto modo de manifestação, os existenciais possuem o caráter de movimento. Isso já é acentuado por Heidegger no fato de que compreensão e disposição afetiva possuem, respectivamente, a estrutura de projeto e de caráter de jogado. Ambos os termos, "*Entwurf*" e "*Geworfenheit*", possuem uma mesma unidade etimológica proveniente do verbo lançar ou jogar (*werfen*), de tal modo que a abertura em possibilidades e a exposição no limite de um mundo são maneiras segundo as quais se dá a constituição ontológica do si-mesmo. A decadência, por sua vez, corresponde ao movimento de absorção no mundo, um movimento peculiar, de acordo com o qual as possibilidades existenciais do ser-aí se determinam de início e na maioria das vezes segundo os critérios fornecidos pelo seu mundo.

Com este aspecto do movimento, Heidegger busca descrever o que caracteriza a condição inicial do ser-aí em seu mundo, uma condição na qual ele tende a permanecer. A existência fática, isto é, a abertura do ser-aí em possibilidades a partir do limite fático do seu mundo, não é apenas um "poder-ser-no-mundo jogado em geral e indiferente, mas já é sempre também absorvido no mundo da ocupação" (SZ, p. 192). O que seria a indiferença do poder-ser-no-mundo neste caso? Esta residiria na *desconsideração* de que o ser-aí *se* determina na medida

em que performa sua vida no mundo e com o ente intramundano. Ela consistiria na pretensão de neutralidade em face das relações operadas no contexto fático de seu mundo. Essa pretensão de neutralidade exigiria que houvesse um ser para além dessas relações em uma permanente subsistência ou, ainda, que se admitisse a pressuposição de que o ser-aí fosse um substrato que possui como propriedade os seus comportamentos. O ser-aí jamais é indiferente, no sentido de que sua existência possa se desempenhar em uma neutralidade a respeito das relações em que ele se encontra envolvido. A decadência enquanto existencial documenta essa ausência de neutralidade, na medida em que ela busca esclarecer o fato de que a condição inicial, cotidiana, do ser-aí já implica um modo de existência específico, um estilo de configuração do campo fenomenal em uma maneira determinada – em suma, um modo de ser o aí. Sabemos que este "ser o aí" não se confunde com a dimensão ôntica dos comportamentos, nem com seus respectivos correlatos. A condição para que o ser-aí possa se comportar com vistas aos entes é sua projeção em uma possibilidade existencial, possibilidade essa a partir da qual se abre o campo de sentido que organiza seus comportamentos. Essa projeção em possibilidades não se dá em um isolamento frente ao contexto de relações do mundo, mas é nele fixada, de tal forma que o ser-aí se orienta em um contexto. Assim, o problema a que o movimento da decadência responde é aquele acerca de *como* se dá essa interação entre a compreensão em possibilidades e a facticidade do mundo, entre o projeto de sentido e a exposição ao contexto. A ausência de neutralidade significa, neste caso, uma diferenciação que se opera na própria constituição mundana do si-mesmo. A estrutura ser-no-mundo não funciona como uma "armação rígida (*starres Gerüst*), no interior da qual têm lugar os comportamentos possíveis com vistas ao mundo, sem que a 'armação' mesma seja ontologicamente tocada" (SZ, p. 176). Essa "armação" é ontologicamente tocada enquanto o movimento da decadência a modifica por *inteiro*, não para que ela se transforme em outra estrutura, mas para que ela assuma um *modo* específico, modo este que corresponde à configuração cotidiana da existência.

Busquemos determinar de maneira mais precisa este movimento ontológico da decadência e sua repercussão sobre a estrutura da fenomenalidade. O movimento decadente de absorção no mundo da ocupação é assim apresentado por Heidegger:

"Este absorver-se junto a... tem usualmente o caráter do ser-perdido na publicidade do impessoal. O ser-aí, enquanto poder-ser-si-mesmo próprio, já sempre caiu de si mesmo, decaindo no "mundo". A decadência no "mundo" significa a absorção no ser-com-o-outro, na convivência (*im Miteinandersein*), na medida em que esta é conduzida pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade. O que chamamos de impropriedade do ser-aí experimenta agora, pela interpretação da decadência, uma determinação mais rigorosa" (SZ, p. 175-176).

Antes de mais nada, é preciso estabelecer algumas distinções essenciais para o esclarecimento dessa passagem. Enquanto um movimento ontológico que distingue a própria fenomenalidade do *aí*, a decadência tem o sentido de uma absorção que envolve, ao mesmo tempo, uma modulação do *si-mesmo* e do *mundo*. Na passagem acima, essa modulação encontra-se expressa na afirmação de que a absorção decadente tem o caráter do "ser-perdido na publicidade do impessoal". O que caracteriza nessa breve fórmula a condição inicial do ser-*aí* é a modificação do si-mesmo enquanto impessoal e do mundo enquanto publicidade. Na medida em que Heidegger tem em vista uma fundação *existencial* da fenomenalidade, a decadência encontra-se diretamente vinculada à determinação do poder-ser do ser-*aí*, ao seu caráter de possibilidade, que se apresenta aqui no modo específico da impropriedade. O ser-*aí* é enquanto impróprio ao modo do impessoal. Se o que caracteriza o poder-ser compreensivo é sua abertura em possibilidades, a impropriedade é uma configuração fundamental deste possível, a partir da qual o ser-*aí* se compreende a partir dos critérios e da medida do mundo público ou da publicidade. O projeto de sentido que o caracteriza enquanto forma de vida é regido por essa absorção na contextualidade do seu mundo. Dito isso, o esclarecimento do movimento decadente exige que observemos cada um dos aspectos dessa modulação.

Em primeiro lugar, o movimento ontológico da decadência diz respeito ao poder-ser do ser-*aí*, movimento este que Heidegger formula como um "cair de si mesmo". Essa formulação aparentemente tautológica somente pode ser esclarecida ao observarmos a determinação do ser-*aí* como ser-possível. A queda de si se refere a uma modificação da autocompreensão do ser-*aí*, isto é, do regime de possibilidades que distingue sua existencialidade. Ela diz respeito ao modo como o si-mesmo se mostra. De fato, encontra-se em jogo nessa investigação, que Heidegger conduz de maneira estritamente fenomenológica²⁴¹, a constituição ontológica do si-

²⁴¹ O fato de que se trata de uma interpretação fenomenológica do si-mesmo fica claro a partir dos termos com que Heidegger coloca a questão sobre "quem" é o ser-*aí* no §25 de *Ser e Tempo*. A formulação dessa questão começa colocando em questão a trivialidade (*Selbstverständlichkeit*) da "dação do eu" e – em uma crítica clara a Husserl – a tentativa de solucionar este problema por meio de uma "fenomenologia formal da consciência" (SZ, p. 115). Assim como a orientação natural é considerada por Heidegger como anti-natural, também o modo como o si-mesmo se mostra nessa condição inicial precisa se submeter a um exame que suspenda as concepções tradicionais que vigoram acerca do si-mesmo, tais como a do espírito como síntese de corpo e alma e, principalmente, a do eu como "o que se mantém como idêntico na mudança dos comportamentos e das vivências e assim se relaciona com essa multiplicidade" (SZ, p. 114). Embora essas concepções possam ser tomadas como óbvias, "evidentes por si mesmas", triviais, elas se mostram como problemáticas quando submetidas à análise ontológica. A interpretação da existência cotidiana é, desde as primeiras preleções de Freiburg, a base fenomenal que funciona como antídoto para essas pressuposições, uma vez que ela não é uma concepção acerca do "homem" ou um modelo concebido no interior de uma teoria, e sim a elaboração conceitual da experiência em seu modo mais imediato, isto é, no modo da cotidianidade. Uma análise exaustiva dessa questão exigiria ainda a consideração da noção de indicação formal, que deixaremos para um próximo estudo. Sobre esse tema, ver as análises de Reis (2000, 2001 e 2011).

mesmo. O regime de possibilidades que o caracteriza ganha sua concretude, na medida em que é apresentado segundo duas possibilidades *fundamentais*, isto é, enquanto Heidegger considera a determinação do poder-ser na distinção ontológica entre impropriedade e propriedade. A queda de si significa uma modificação do poder-ser-si-mesmo próprio, uma modificação na qual essa relação com o próprio ser se descerra como uma perda de si mesmo, perda essa que é descrita como ser-perdido na publicidade do impessoal. Neste momento, podemos abstrair de um exame detalhado da noção de propriedade, para nos concentrarmos exclusivamente no tipo de modificação que caracteriza a existência imprópria.

O termo "impropriedade" exige um esclarecimento prévio, uma vez que tendemos a compreendê-lo de maneira ôntica. Como Heidegger nota, "impróprio e não-próprio não significa 'propriamente não' (*eigentlich nicht*), como se com esse modo de ser o ser-aí perdesse em geral o seu ser" (SZ, p. 176). Se tomássemos esse conceito de maneira ôntica, isto é, enquanto a designação de um ente, o resultado seria absurdo, uma vez que a impropriedade designaria não ser si mesmo no sentido de ser um *ente* distinto do que se é. Enquanto um conceito referente ao modo de ser, a impropriedade corresponde a uma possibilidade positiva do ser-aí, isto é, a um modo de determinação de sua autocompreensão e, com isso, da maneira como ele se descerra em seu ser.

A pergunta a ser feita é então a seguinte: o que caracteriza propriamente essa modulação existencial imprópria? A resposta a essa questão aponta para o esclarecimento do conceito de impessoal (*Man*). Com este termo, Heidegger não tem em vista algo assim como a crítica cultural do ser-aí como massa ou multidão, mas sim uma descrição do modo como se constituem as suas possibilidades existenciais em sua dinâmica cotidiana. Uma passagem do §27 de *Ser e Tempo* sintetiza os elementos centrais dessa noção:

O si-mesmo do ser-aí cotidiano é o *impessoal mesmo* (*Man-selbst*), que nós diferenciamos do si-mesmo próprio, isto é, expressamente apreendido. Enquanto impessoal mesmo, cada ser-aí encontra-se *disperso* no impessoal e precisa primeiramente se achar. Essa dispersão caracteriza o "sujeito" do modo de ser que conhecemos como absorção ocupada no mundo que vem imediatamente ao encontro. Se o ser-aí está familiarizado consigo como o impessoal mesmo, então isso significa, ao mesmo tempo, que o impessoal delinea previamente a interpretação mais imediata do mundo e do ser-no-mundo. O impessoal mesmo, em virtude do qual o ser-aí é cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo do ser-aí libera o ente que vem ao encontro para uma totalidade conformativa que é familiar ao impessoal, e isso no interior dos limites que são estabelecidos juntamente com a medianidade do impessoal. *De início*, o ser-aí fático é no mundo comum medianamente descoberto. *De início*, eu não "sou" um "eu" no sentido do si-mesmo próprio, mas sim os outros à maneira do impessoal. A partir daí e como impessoal, sou "dado" (*gegeben*) de início a mim "mesmo". De início, o ser-aí é impessoal e permanece na maioria das vezes assim (SZ, p. 129).

O que caracteriza o ser-aí em sua existência cotidiana é o fato de que ele não apreende expressamente a si mesmo *como* si-mesmo; ele não chega à transparência sobre o que o distingue propriamente enquanto ser-aí: o seu caráter de poder-ser. Essa ausência de transparência a respeito do próprio poder-ser significa, em termos existenciais, que o ser-aí age a partir de um ocultamento da responsabilidade (*Verantwortlichkeit*) em relação ao próprio ser (SZ, p. 127). Não há propriamente uma escolha da possibilidade que rege a existência do ser-aí ou, em outros termos, o ser-aí se vê de início destituído da responsabilidade dessa escolha enquanto se deixa absorver nas possibilidades prescritas pelo impessoal. Em um sentido muito específico, a existência cotidiana se caracteriza por uma irresponsabilidade que lhe é constitutiva. Tal irresponsabilidade não deve ser reduzida à dimensão ôntica e, com isso, confundida com a absoluta anomia, como se o ser-aí não pudesse assumir em sua existência cotidiana qualquer comprometimento, não tivesse a capacidade de responder a nenhuma norma ou de cumprir obrigações. O que se encontra em jogo nessa irresponsabilidade ontológica que distingue a existência cotidiana e o conceito heideggeriano de impessoal não se refere a tarefas específicas, mas diz respeito à *medida* assumida pelo si-mesmo enquanto se encontra envolvido em suas relações. Essa medida é oriunda do mundo que é o seu, de tal forma que a perda de si do ser-aí impróprio consiste em um movimento duplo que envolve ao mesmo tempo a ocultação da responsabilidade que caracteriza originariamente o seu poder-ser e a autocompreensão à luz da medida de um mundo público comum. Assim como Heidegger afirma que a impropriedade não significa que o ser-aí perca *em geral* o seu ser, e sim uma possibilidade *positiva*, assim também no caso do impessoal não está em questão uma abdicação do regime de possibilidades que caracteriza a existência, mas sim o modo de determinação das possibilidades a partir das quais o ser-aí se compreende.

Embora Heidegger substantive o termo e se utilize de expressões como "o impessoal desonera (*entlastet*) o ser-aí respectivo em sua cotidianidade" (SZ, p. 127) ou "o ser-aí é dominado pelo impessoal" (SZ, p. 167), incorreríamos em erro se tomássemos essa noção como uma instância ôntica externa ao ser-aí, como a força do grupo que impõe sobre o indivíduo um certo conjunto de valores, concepções etc. O ponto elementar da impessoalidade consiste em ser ela um movimento *inerente* ao ser-aí, um esclarecimento existencial da *heteronomia*, que busca, ao mesmo tempo, esclarecer a constituição da experiência em seu modo mais próximo.²⁴²

²⁴² Heidegger não fala expressamente em heteronomia, mas, na medida em que a perda de si mesmo significa a ação à luz de uma medida que o domina, é possível compreender a impropriedade enquanto um esclarecimento existencial deste conceito kantiano, isto é, uma apropriação que conserva o fenômeno e, ao mesmo tempo, destrói (no sentido específico atribuído por Heidegger a tal operação) o primado da vontade que atravessa o binômio autonomia/heteronomia. Sobre este tema, ver o trabalho de Rodríguez (2016, p. 55-

Enquanto uma modificação do ser-no-mundo em uma descerramento determinado, o impessoal diz respeito à relação do si-mesmo com a contextualidade em que ele já sempre se encontra.

Essa modificação precisa ser esclarecida enquanto observamos sua ligação com a ocupação e com a preocupação, isto é, com as relações essenciais nas quais o ser-aí é junto às coisas e com os outros. Nos primeiros tópicos deste capítulo, acompanhamos como Heidegger busca mostrar que comportamentos intencionais têm uma fundação contextual, de tal forma que utensílios sempre se mostram a partir de um contexto utensiliar e que, ao mesmo tempo, o ser-aí se submete a este contexto para que possa se orientar nele em seus comportamentos práticos. Não somente um utensílio sozinho jamais é, uma vez que conquista sua possibilidade de ser como utensílio a partir de um todo utensiliar, mas também as possibilidades em virtude das quais o ser-aí é como é e pode ser encontram-se remetidas ao contexto de seu mundo circundante, de tal forma que, compreendendo esse contexto e compreendendo a *si* mesmo nos limites deste contexto, o ser-aí é dotado de uma familiaridade com o mundo que o permite se orientar de maneira pré-teórica no uso de utensílios, isto é, sem que haja propriamente uma tematização do ente enquanto tal ou a realização explícita de um juízo. Tal como nossa análise do mundo enquanto *medium* de relações ontológicas indicou, isso significa que o ser-aí *se dá a compreender* nesse contexto, o que significa concretamente que suas possibilidades existenciais não são algo para além do limite fático do mundo, uma vez que se encontram em um enlace, encerradas no todo da significância que constitui o mundo. É neste mundo que a princípio o ser-aí encontra suas metas, objetivos, finalidades práticas etc., a partir dos quais ele articula o todo referencial ao fazer uso de um utensílio. Naquele momento, contudo, deixamos em segundo plano um outro aspecto da significância que é essencial para a compreensão do impessoal. O ser-aí não é em seu mundo apenas no âmbito de uso de utensílios, mas já é sempre e ao mesmo tempo *com os outros*. Enquanto ser-aí *fático*, ele existe em um "mundo comum (*Mitwelt*) medianamente descoberto", e o movimento da decadência significa "a absorção no ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*)" (SZ, p. 175). Já em *Ser e Tempo*, a interpretação do mundo não implica qualquer tipo de redução deste contexto a uma espécie de fábrica, tal como parte da recepção constantemente procurou salientar²⁴³, uma vez que também a relação com os

69) e a excepcional análise de Römer (2018, p. 254-307), que abarca não só a relação entre Heidegger e Kant, mas também a recepção da ética kantiana pelas figuras centrais do movimento fenomenológico.

²⁴³ Recentemente, essa interpretação foi uma vez mais apresentada por Markus Gabriel (2014, p. 96). O mundo de *Ser e Tempo* é, segundo ele, o "mundo dos *I-gadgets*", tal como se a noção de mundo em Heidegger se reduzisse ao mundo da obra (*Werkwelt*). Tendo uma tal compreensão do mundo, o programa de *Ser e Tempo* se enquadraria em uma teoria da modernidade. Contudo, é um erro supor que Heidegger identifique o mundo com a utensiliaridade e, mais ainda, com a análise do utensílio no âmbito da produção de uma obra. Por um lado, a análise do utensílio tem em vista a *visualização* do mundo, uma vez que comportamentos práticos de uso evidenciam de maneira paradigmática sua ligação com um contexto. Mas isso não significa que o

outros é constitutiva da significância do mundo. O que se encontra em jogo nessa conexão entre mundo, preocupação e ocupação é o esclarecimento da fenomenalidade enquanto campo de manifestação dos entes. Preocupação e ocupação não são meramente comportamentos intencionais destacados da autocompreensão do ser-aí, mas, na medida em que existir significa para o ser-aí encontrar-se em questão, na medida em que, portanto, toda relação em que o ser-aí se encontra envolvido é, ao mesmo tempo, autorrelação, autocompreensão a partir de possibilidades, essa análise da ocupação e da preocupação é o caminho para a elucidação da estrutura existencial da fenomenalidade, que ganha um modo determinado de articulação no descerramento do impessoal.

Qual é, então, a relação entre o ser-com que distingue o ser-aí e a modulação de seu si-mesmo em impessoal? Em outros termos: qual a importância da relação com os outros para a autocompreensão do ser-aí na possibilidade fundamental da existência imprópria? Para responder a essa questão, é preciso considerar brevemente como se dá o modo de relação com os outros a que Heidegger chama de preocupação. Como de uso, o termo não é utilizado em sua conotação habitual, ôntica, como se o ser-aí fosse sempre em um estado de inquietude e apreensão pelos outros, mas Heidegger tem em vista com a noção de preocupação todo o complexo de comportamentos dirigidos aos outros, complexo este que, assim como no caso do ser junto a utensílios, também é regulado por uma compreensão de ser, de tal forma que o outro possa aparecer *como* outro ser-aí. Há um modo de ser específico da alteridade, que Heidegger chama de co-ser-aí (*Mitdasein*)²⁴⁴. Esse complexo de comportamentos regulado pela compreensão do co-ser-aí não se confunde com a presença *efetiva* de um outro ser-aí. Também modos privativos, tais como a falta de alguém, a indiferença, a estranheza a respeito dos outros, são maneiras da preocupação. Somente um ente que é essencialmente aberto ao outros ao modo da preocupação pode sentir falta, indiferença ou estranheza em relação a alguém. No interior da análise da preocupação, a pergunta feita por Heidegger – um estilo de pergunta que atravessa todas as análises de *Ser e Tempo* – diz respeito a *como* os outros vêm ao encontro e, mais precisamente, como eles vêm ao encontro no interior da existência *cotidiana*. Ao contrário das teorias da intersubjetividade, que pressupõem a subsistência de sujeitos que de algum modo se relacionam, o argumento central de Heidegger é que o modo como os outros vêm ao encontro

contexto do mundo se *reduza* ao todo utensiliar e, principalmente, ao para-quê em sua concreção específica nas referências de um ateliê ou de uma fábrica.

²⁴⁴ Essa especificidade do modo de ser dos outros muitas vezes tende a ser desconsiderada, havendo, então, uma equiparação entre ser-aí e co-ser-aí. Neste caso, a análise passaria ao largo da evidência mais elementar de que a relação com os outros tem um caráter distinto da relação consigo. Heidegger é claro a respeito dessa distinção: "O co-ser-aí mostra-se como um modo próprio de ser do ente intramundano que vem ao encontro" (SZ, p. 125).

já é sempre liberado pelo mundo em que o ser-aí existe. O mundo não é apenas o horizonte que possibilita a manifestação de utensílios em seu para-quê específico, mas também o horizonte a partir do qual os outros se mostram. Isso significa que jamais me deparo com sujeitos isolados de um contexto ou, tal como Heidegger formula de maneira um tanto quanto ríspida, com "coisas-pessoa (*Persondinge*) subsistentes" (SZ, p. 120), e sim com os outros "no trabalho". Também a lida com utensílios em um mundo circundante não é simplesmente uma região da experiência que se demarca geograficamente frente ao convívio com os outros, uma vez que o vir ao encontro de utensílios já sempre é marcado por uma referência aos outros:

O campo, ao longo do qual caminhamos "lá fora", se mostra como pertencente a este ou àquele, como mantido ordinariamente por ele, o livro que se usa foi comprado em..., apresentado por... etc. O barco ancorado junto à praia refere-se, em seu ser-em-si, a um conhecido, que nele faz suas excursões, mas também como "barco alheio" mostra este barco um outro. Os outros que assim "vêm ao encontro", no contexto utensiliário do manual, do mundo circundante, não são como que adicionados pelo pensamento a uma coisa de início apenas subsistente, mas essas "coisas" vêm ao encontro a partir do mundo em que estão à mão para os outros, mundo que é de antemão também já sempre o meu (SZ, p. 118).

Afirmar que os outros vêm ao encontro junto ao trabalho ou que o livro que se compra foi apresentado por alguém é certamente uma trivialidade do ponto de vista ôntico, mas possui consequências importantes no campo ontológico. De fato, assim como em inúmeras outras passagens que acompanhamos até momento, como, por exemplo, a descrição da cátedra na primeira preleção de Heidegger, encontra-se em jogo nessas análises a crítica ao primado tácito de uma ontologia da coisa que obstrui a interpretação do ente em seu sentido, isto é, que restringe as possibilidades de ser ao delimitar de antemão o campo da experiência possível a um modo específico de acesso ao ente. Assim, em primeiro lugar, essa passagem denota o pluralismo ontológico em que se movimenta a fenomenologia hermenêutica. Todavia, esse pluralismo não implica uma regionalidade, como se tivéssemos, de um lado, a região de utensílios e, de outro, a região referente aos outros. Antes, o mundo enquanto *medium* das relações ontológicas, enquanto todo de relações da significância, funciona como o horizonte universal que permite que algo se mostre como algo. O mundo libera "não apenas o manual enquanto ente que vem ao encontro no interior do mundo, mas também [o] ser-aí, os outros em seu co-ser-aí" (SZ, p. 123). Os outros vêm ao encontro do ser-aí no contexto de seu mundo. Enquanto convivo com os outros, não me deparo com eles enquanto sujeitos isolados, e sim com os alunos a quem dou aula, os colegas de trabalho com quem divido tarefas, os estranhos a quem sou indiferente nas ruas da grande cidade. Ao conviver com os outros desta ou daquela maneira, as maneiras da preocupação são também referidas à lida ocupada com utensílios: ao me deparar com alguém no contexto do trabalho, o "trabalho" envolve igualmente a utilização

de utensílios em um todo utensiliar e, com isso, a *subordinação* à trama de relações que já sempre se sedimentou enquanto o mundo fático do trabalho. Oriento-me nessa trama de maneira familiar ao me compreender à luz desta possibilidade mundana, deste projeto de sentido que se encontra à base dos meus comportamentos. Em cada uma dessas concreções do convívio, os outros vêm ao encontro no interior de um contexto respectivo, e este vir ao encontro é regido pelas relações compreendidas e que são características deste contexto. Isso significa que a contextualidade do mundo não é somente constituída pelas referências de um todo utensiliar e pelas possibilidades práticas do ser-aí, mas também pelo ser-com, isto é, pelas relações ontológicas que possibilitam a manifestação dos outros *como* outros. Dito de outro modo, o mundo é sempre mundo compartilhado:

No ser-com, enquanto ser em virtude dos outros de caráter existencial, esses outros já são descerrados em seu ser-aí. *Esse descerramento dos outros previamente constituído com o ser-com também constitui, de acordo com isso, a significância*, isto é, a mundaneidade, mundaneidade essa que se encontra fixada (*festgemacht*) em um em-virtude-de existencial. Por isso, a mundaneidade do mundo, assim constituída, na qual o ser-aí já é a cada vez por essência, deixa o manual do mundo circundante vir ao encontro de tal modo que, unido a ele como algo de que a circunvisão se ocupa, também vem ao encontro o co-ser-aí dos outros. Na estrutura da mundaneidade do mundo reside o fato de que os outros não subsistem de início ao lado de outras coisas, como sujeitos que flutuam no ar, mas se mostram no mundo em seu ser ocupado no mundo circundante a partir do que se encontra à mão (*aus dem Zuhandenen*) neste mundo (SZ, p. 123) [grifos meus].

Se, como vimos anteriormente, a maneira do existir humano "consiste em se determinar no e a partir do todo" (GA 26, p. 233), determinação essa que se caracteriza pelo enlace ou pela fixação das possibilidades da existência na significância do mundo, a passagem acima mostra que este todo envolve não apenas o ser junto a entes intramundanos na ocupação, mas também o ser com os outros na preocupação. Entretanto, o mundo não é uma estrutura estática, como se ele fosse apenas uma composição de possibilidades ontológicas distintas. Correspondentemente, os outros não subsistem simplesmente ao lado de outras coisas, como se não houvesse qualquer liame entre os modos de convívio e o todo utensiliar respectivo. Antes, enquanto unidade de um contexto ou *medium* universal dessas relações, é constitutivo do aí em que o ser-aí performa sua existência um entrelaçamento da compreensão do ser dos outros e da compreensão do ser dos utensílios. Nos termos de Heidegger, a mundaneidade do mundo deixa vir ao encontro o manual do mundo circundante e, "unido a ele (...), também vem ao encontro o co-ser-aí dos outros". Há, portanto, uma ligação entre as coisas de uso e os outros, que não deve ser entendida de modo ôntico como a pressuposição de que todo utensílio se encontre na posse de alguém, mas a partir do fato de que os outros estão igualmente referidos a contextos

da ocupação.²⁴⁵ Mais do que isso, tal como Heidegger exprime de maneira ainda sutil ao final da passagem, os outros se mostram no mundo circundante em sua ocupação "a partir do que se encontra à mão neste mundo".

Essa proposição é central para a compreensão da modulação imprópria da fenomenalidade, porquanto ela exprime certo primado da ocupação na existência cotidiana, primado este que decide tanto o modo de manifestação dos outros, quanto a autocompreensão do si-mesmo à luz do impessoal. Por um lado, os outros vêm ao encontro de início e na maioria das vezes a partir do mundo da ocupação: "na ocupação do mundo circundante, os outros vêm ao encontro como aquilo que são; ele *são* aquilo de que se ocupam" (SZ, p. 126). Isso significa que o modo como os outros emergem no mundo compartilhado se distingue de início e na maioria das vezes por sua determinação a partir de uma preocupação imprópria. O caráter impróprio dessa preocupação reside em sua submissão à lógica da ocupação, de tal forma que a preocupação imprópria assume pelo outro aquilo com o que ele precisa se ocupar.²⁴⁶ Esse tipo de substituição foi bem descrita por Casanova (2006, p. 94): a convivência dita "que tipo de ocupação deve ser levada a termo, o que é desejável em meio à ocupação, o que precisa ser alcançado por intermédio da ocupação e mesmo isso em virtude do que a ocupação deve ser empreendida". Ao contrário da preocupação própria, na qual o outro vem ao encontro em seu caráter de poder-ser e a ele é como que reconhecida sua dimensão de responsabilidade e autonomia, vigora na preocupação imprópria uma substituição deste poder-ser, na medida em que o tratamento com vistas ao outro é descoberto a partir do modo como a convivência fática é previamente cristalizada. Em outros termos, o outro vem ao encontro a partir da medida cristalizada de um mundo comum na ocupação. No mundo fático do trabalho, o outro é aquele com que lido enquanto colega, e o sentido dessa compreensão existenciária já sempre se

²⁴⁵ Rodríguez (2015, p. 126) fornece uma interpretação precisa dessa ligação, que vai ao encontro de nossa análise do mundo como *medium* das relações ontológicas: "o ser-no-mundo é uma estrutura, isto é, uma complexidade sintética em que cada elemento distinguível mediante a análise está implicado nos demais, de modo que, ao colocar o foco em um determinado momento (um 'existencial'), ressalta-se uma parte integrante da estrutura e se especifica seu caráter essencial, deixando sem tematizar nessa fase analítica a relação própria que ela tem com os demais. Mas isso não quer dizer que uma nova análise não possa trazer à luz as marcas que nela se registram da sua implicação com outros momentos da estrutura. É precisamente esse segundo tipo de análise que Heidegger realiza agora: uma *repetição* da análise do mundo com a visão colocada em uma vertente não observada até então, a saber, a presença do 'outro' no eu."

²⁴⁶ Cf. a formulação da preocupação imprópria na preleção *Lógica: a questão da verdade*: "O primeiro modo da preocupação [a preocupação imprópria, G. B.], ao contrário, cuida do outro de uma maneira tal que ele cuida pelo outro de um ter possível, cuida em seu lugar e para a sua disponibilidade; ele compreende o outro ser-aí a partir daquilo de que ele deve se ocupar, em relação ao qual este outro tem necessidade; e essa preocupação como que lança o outro de seu lugar e se ocupa unicamente daquilo que é preciso fazer, para, então, instituir o outro novamente em sua posse que é desde agora assegurada. Em um tal preocupação o outro é tratado como um nada, isto é, como um nada de ser-aí; ele não está aí na preocupação como ser-aí próprio, mas sim como impróprio, isto é, como algo que subsiste no mundo e que não leva a cabo o que para ele se encontra em questão (GA 21, p. 223-224).

instaurou a partir daquilo que significa ser o "colega de trabalho", daquilo que é esperado do outro neste contexto prévio em que me oriento, do modo ele deve levar a cabo suas atividades etc. O modo como o outro aparece jamais é neutro, e tampouco há um abismo entre o mundo do si-mesmo e o mundo do outro, mas o outro é liberado para que se mostre como o que é nos limites do mundo fático respectivo. Neste mundo, ele emerge como aquele que se ocupa de algo em um mundo comum, que exerce um papel à luz das regras e das valorações em que habitualmente nos orientamos.

Mas o que isso implica para a constituição mundana do si-mesmo em sua autocompreensão impessoal? Como observamos anteriormente, o mundo não é para o ser-aí um objeto contraposto. Enquanto um existencial, isso significa que as possibilidades em que ele performa sua existência já sempre acontecem nos limites de seu mundo fático, a que ele se encontra submetido, sem que isso seja fruto de sua decisão. O ser-aí vem a si mesmo nos limites de seu mundo. A estrutura do mundo se caracteriza por um todo de relações constituído não somente pela lógica da ocupação, mas também pela dimensão do convívio com os outros. Existindo, o ser-aí não é indiferente a este contexto compartilhado, mas o movimento da decadência busca descrever justamente o fato de que de início e na maioria das vezes ele *se* compreende na absorção em seu mundo. Não há propriamente uma relação consigo que se constitua de maneira isolada frente à ocupação junto a entes intramundanos e ao convívio com os outros, algo assim como uma contemplação isenta do próprio ser que seja alheia ao mundo comum, mas as possibilidades da existência se configuram em uma mediação pelos outros, de tal forma que "vejo" a mim mesmo a partir do mundo compartilhado. Dessa forma, a absorção corresponde não somente à absorção no mundo da ocupação, como Heidegger por vezes a formula, mas à absorção em um mundo que é ao mesmo tempo um mundo *compartilhado*. A estrutura do ser-com é constitutiva da significância do mundo e possui, por isso, um papel decisivo na modulação imprópria do ser-aí no descerramento do impessoal: "a decadência no 'mundo' significa a absorção no ser-um-com-os-outro, no convívio" (SZ, p. 175).

A absorção no convívio não significa a submissão do ser-aí ao domínio irrestrito de indivíduos determinados. Estes outros do convívio cotidiano não são outros *determinados*, mas a submissão do ser-aí ao convívio no mundo comum designa, ao contrário, uma forma de heteronomia que se caracteriza pela indiferenciação dos outros e por uma compreensão de si a partir dessa indeterminação. O conceito de impessoal é cunhado justamente a partir de uma autocompreensão à luz dessa indiferenciação entre si-mesmo e outro. A utilização no alemão do pronome indefinido "*man*", de difícil tradução para o português, busca exprimir o que caracteriza essa autocompreensão indiferenciada: "cada um é o outro e ninguém é si mesmo"

(SZ, p. 128). Uma passagem do §27 fornece os elementos para a elucidação dessa fórmula e, ao mesmo tempo, indica o ponto de conexão entre o problema da fenomenalidade e o impessoal:

Anteriormente se mostrou como no mundo circundante mais próximo o "mundo circundante" público já se encontra a cada vez à mão para a ocupação conjunta. Na utilização dos meios públicos de transporte, no emprego das notícias (jornais), cada outro é como o outro. Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o ser-aí próprio no modo de ser "dos outros", de tal forma que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade. Nessa ausência de saliência e de constatação, o impessoal desenvolve sua verdadeira ditadura. Nós desfrutamos e nos satisfazemos como *se* desfruta; nós lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *se* vê e *se* julga; mas nós nos afastamos da "grande massa" como *se* afasta; achamos escandaloso o que *se* acha escandaloso. O impessoal, que não é ninguém determinado e que todos são, embora não como uma soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade (SZ, p. 126-127).

O que distingue a compreensão do impessoal é, como Heidegger afirma, a dissolução do ser-aí no modo de ser "dos outros". Essa dissolução não significa que o ser-aí perca *em geral* o seu ser, isto é, que sua identidade enquanto ser-aí não chegue a se constituir, mas, antes, que tal identidade se manifesta à luz de uma indiferenciação em relação aos outros. É preciso compreender essa indiferenciação ontológica com base no modo como a autocompreensão cotidiana se performa. *Onticamente*, o ser-aí enuncia cotidianamente "eu sou", embora não haja clareza *ontológica* acerca do que significa "ser" nesse enunciado. Por mais que a existência cotidiana constantemente pressuponha que seus comportamentos sejam realizados de maneira livre, isto é, com base na liberdade negativa que caracteriza a independência do arbítrio em face de uma determinação externa, a contextualidade inerente aos comportamentos significa que estes já sempre se realizam a partir de uma determinação prévia do projeto de sentido a partir do qual o ser-aí se compreende e com base no qual ele conquista as condições do seu agir. Na medida em que existir significa encontrar-se imediatamente exposto à facticidade do mundo e, assim, a um mundo comum, o modo como o ser-aí diz "eu sou" encontra-se de início e na maioria das vezes vinculado aos modos médios do existir que caracterizam a cotidianidade. "Jogado, ele é remetido a um 'mundo' e existe faticamente com os outros. De início e na maioria das vezes, o si-mesmo se perdeu no impessoal. Ele se compreende a partir de possibilidades da existência que 'circulam' na respectiva interpretidade pública atual 'mediana'" (SZ, p. 383). Ser remetido ao mundo não quer dizer simplesmente comportar-se de maneira neutra com vistas a objetos, mas sim compreender-se à luz da remissão de si à significância do mundo. Em outros termos, a "subjetividade do sujeito", a autocompreensão do si-mesmo, já é sempre vinculada ao mundo que é seu. Ao contrário das teorias modernas do homem como *tabula rasa* ou da subsistência de ideias inatas na alma, o argumento de Heidegger é que o ser-aí exerce inexoravelmente sua existência na exposição aos limites do mundo comum em que ele se

encontra jogado, e somente a partir daí conquista primeiramente a capacidade existencial de ser como uma forma de vida. Como vimos no tópico passado, as possibilidades da existência não são oriundas de um poder-ser que "flutua livremente", mas sim possibilidades *jogadas*, possibilidades fáticas nas quais o ser-aí já sempre se encontra envolvido. De início, essa capacidade não é determinada a partir da assunção responsável do próprio poder-ser, isto é, não se dá propriamente a transparência acerca do que constitui o projeto existencial, mas sim a modulação desse projeto na compreensão impessoal que circula na medianidade do mundo público. De fato, Heidegger se utiliza do termo "publicidade" (*Öffentlichkeit*) para designar a estrutura de um campo fenomenal caracterizado por seu caráter *comum*. A exposição do ser-aí a um mundo fático a partir do qual ele se compreende significa que a existência tem essencialmente um caráter *público*. Público não significa aqui o âmbito da sociedade civil ou do Estado por oposição ao âmbito privado da casa. Também o mundo doméstico é uma concreção possível da mundaneidade do mundo (SZ, p. 65). Antes, o caráter público da existência corresponde ao fato de que a significância do mundo é por essência constituída pelas formas do convívio e que, assim, não há um isolamento da autocompreensão do si-mesmo em relação ao seu ser com os outros. A *autocompreensão* do ser-aí pressupõe que ele compreenda o ser dos *outros* em meio aos quais ele exerce sua existência. Porque o ser-aí *se* compreende à luz das formas medianas de convívio e no contexto de sua ocupação, porque sua autocompreensão é determinada pelo compartilhamento de um *mesmo* mundo, a existência é indelevelmente pública.

Aprofundemos este ponto central para observar suas consequências para a possibilidade existencial. Na passagem acima, vemos que a substantivação do termo "impessoal" corresponde, na verdade, à expressão em um pronome indefinido, que distingue os comportamentos do ser-aí. De início, nós vemos e julgamos como *se* vê e *se* julga, nós desfrutamos de algo e nos satisfazemos como *se* desfruta – em suma, nós agimos e nos comportamos como *se* age e *se* comporta. Essa formulação não diz respeito tanto ao "conteúdo" de um comportamento, ao *que* é feito, mas sim ao *modo* como é feito, à maneira como de início o si-mesmo vem a si e ao modo como, a partir disso, os seus comportamentos intencionais se organizam em sua realização. Se, como vimos no último capítulo, essa realização somente é possível a partir da projeção em possibilidades que define quem o ser-aí é e pode ser, as possibilidades abertas pela projeção são oriundas, na existência em um mundo comum, da "compreensibilidade do impessoal" (SZ, p. 312). O elemento central desta constituição mundana do si-mesmo reside no fato de que aquilo que primeiramente se dá "é este mundo comum do impessoal, isto é, o mundo em que o ser-aí se deixa absorver, de tal modo que ele

ainda não vem a si mesmo, mundo no qual ele pode ser assim continuamente, sem que ele precise vir a si mesmo" (GA 20, p. 339). O movimento de absorção do ser-aí no impessoal implica um modo de orientação na existência, no qual pretensões, necessidades, a formação do juízo e de valorações encontram-se previamente determinadas pelos modos médios que caracterizam o mundo comum. A perda de si consiste em uma decisão acerca do poder-ser do ser-aí. Heidegger afirma:

Com a perda no impessoal, já sempre se decidiu acerca do poder-ser fático mais próximo do ser-aí – as tarefas, regras, medidas, a urgência e a amplitude do ser-no-mundo ocupado e preocupado. O impessoal, apropriando-se dessas possibilidades de ser, já sempre as retirou do ser-aí. O impessoal oculta até mesmo a desoneração que ele realiza em sigilo na *escolha* expressa dessas possibilidades. Permanece indeterminado quem "propriamente" escolhe. Esse ser arrastado sem escolha de ninguém pelo qual o ser-aí se enreda na impropriedade só pode ser revertido se o ser-aí se recupera por si mesmo da perda no impessoal, retornando a si mesmo (SZ, p. 268).

A ditadura do impessoal não é uma força que se imponha de fora ao interior de um sujeito, uma vez que é o "sujeito" que é fora, existindo compreensivamente em seu poder-ser na exposição a um mundo comum. Sob este aspecto, ela é anterior às formas explícitas de domínio de um homem sobre o outro, ela é a ditadura de uma heteronomia que constitui a própria emergência do si-mesmo como o que ele é. Essa emergência se dá a partir da determinação do poder-ser, isto é, do caráter de possibilidade que distingue a existência do ser-aí. Assim sendo, a decisão mencionada por Heidegger não cabe a um sujeito, mas sua indeterminação provém do fato de que é o próprio movimento do ser-aí que o leva à absorção no impessoal. Concretamente, isso significa que tudo aquilo que caracteriza o ser-aí como uma forma de vida já sempre se determinou nos limites do convívio no mundo que é o seu. Essa determinação diz respeito a todos os fatores organizacionais da existência: tarefas, regras, medidas, necessidades, prioridades, mas também à *persona* que o ser-aí é nas dimensões do trabalho, da posição social e da idade da vida (SZ, p. 238). O pronome indefinido que caracteriza o impessoal encontra sua determinação concreta no fato de que o ser-aí compreende-se a partir de sua ocupação, que ele se encontra de início como este ser-aí não a partir da contemplação de si mesmo, e sim nas atividades que exerce, na circunscrição de seu engajamento em contextos específicos, mas que ao mesmo tempo o caráter deste encontro consigo é regido pela indiferenciação que distingue o impessoal. Por isso mesmo, é característico da cotidianidade mediana um *nivelamento* de todas as possibilidades de ser (SZ, p. 127). Enquanto a publicidade do impessoal rege sobre o poder-ser do ser-aí, isto é, enquanto este se deixa absorver no mundo comum, descerrando-se como um si-mesmo a partir dos critérios deste mundo público, a determinação de suas possibilidades não se configura propriamente com base na responsabilidade acerca de si, mas

segue muito mais o *modo* prescrito pelo impessoal. Há um modo médio de ser na velhice, na vida adulta, um modo sedimentado de se comportar enquanto se pertence a essa ou àquela posição social, há também uma constituição impessoal do juízo acerca das coisas, dos valores vigentes para a determinação da ação. O conceito de impessoal abarca enquanto uma prescrição latente todos esses fatores que configuram o exercício de si como forma de vida. Perder-se na publicidade do impessoal significa assumir essas determinações em uma autocompreensão, de tal forma que me comporto à luz dessa heteronomia anônima.

A conceito de impessoal não diz respeito a uma determinação antropológica do homem ou a uma crítica da cultura. Em ambos os casos, haveria uma desconsideração do lugar que o ser-aí ocupa na ontologia fundamental com vistas à questão das condições de manifestação dos entes, isto é, do seu lugar como *origem* do sentido. No caso de uma crítica da cultura, a noção de impessoalidade seria reduzida a um período histórico específico, à concreção em uma visão de mundo determinada, ao passo que o programa de *Ser e Tempo* aponta, antes, para o modo de configuração da fenomenalidade que reside à base de toda concreção histórica determinada. O impessoal é um existencial do ser-aí e pertence enquanto fenômeno originário à constituição positiva do ser-aí; enquanto existencial, ele possui distintas possibilidades de concreção relativas ao ser-aí, concreções *ônticas* que dizem respeito a experiências *determinadas* e cuja condição de possibilidade é justamente este existencial. Tal como Heidegger afirma no §27 de *Ser e Tempo*, "a penetração e a expressividade de seu domínio podem variar historicamente" (SZ, p. 129). Assim, o impessoal não se restringe a uma avaliação conjuntural do mundo contemporâneo; fosse assim, ele perderia sua força explicativa para determinar um modo da existência que é constitutivo da experiência e, do ponto de vista "histórico", insuperável.²⁴⁷ No que diz respeito à antropologia, nossas considerações até o momento evidenciaram que a noção impessoal se refere ao descerramento do aí, sendo que com este termo Heidegger tem em vista não somente o si-mesmo, mas também o mundo como horizonte universal de liberação dos

²⁴⁷ Isso não significa, contudo, que não possa ser feita uma conexão entre o impessoal, compreendido neste sentido, e este fenômeno característico do mundo contemporâneo que é o niilismo, tal como o faz Casanova em seu *Nada a caminho* (2006, p. 101-189). Para que esse tipo de investigação não se perca na mera constatação de fenômeno ônticos e se restrinja, com isso, a uma sociologia da cultura, é preciso ter clareza sobre o fato de que o niilismo não é simplesmente um fenômeno cultural, mas diz respeito à história da *verdade*, entendida como o acontecimento da fenomenalidade que possibilita o vir ao encontro dos entes em um modo específico. Isso depende, por sua vez, de uma compreensão do tipo de historicidade envolvida na história do ser, uma historicidade que não é, portanto, da ordem da sucessão de períodos históricos, mas sim de um acontecimento que se apropria do ser-aí e o vincula aos limites de um mundo fático. A meu ver, Casanova indica precisamente este ponto quando afirma na transição entre as duas partes do livro, dedicadas respectivamente aos conceitos de impessoal e de niilismo: "Mas se é, por um lado, inquestionável que esse traço essencial da abertura não se reduz a nenhuma época em específico e não pode ser, conseqüentemente, confundido com o conceito ôntico de massa, é igualmente certo, por outro, que o domínio tenaz do impessoal alcança no século XX uma dimensão simplesmente avassaladora" (CASANOVA, 2006, p. 99).

entes. Dito de outro modo, encontra-se em questão em *Ser e Tempo* a interpretação do campo fenomenal que é o fundamento dos comportamentos possíveis e de seus respectivos correlatos (observando aqui, claro, que estes correlatos se apresentam em modos de ser distintos). Assim, não se trata simplesmente do ser *do homem*, mas sim do fato de que *no* ser do ser-aí residem as condições não apenas de sua manifestação para si, mas também dos entes intramundanos que se manifestam a ele. *O ser-aí não é uma região ôntica, mas o fundamento ôntico do campo fenomenal enquanto tal.*

Com base nisso, podemos elaborar agora algumas considerações de maior alcance sobre a relação entre fenomenalidade e possibilidade na fenomenologia hermenêutica. No último capítulo (especialmente o tópico 3.4.), mostramos que o elemento central da fenomenologia reside no fato de que, nela, as próprias condições de possibilidade da experiência são objeto da experiência. A partir disso, Heidegger compreende o "eu penso" apresentado por Kant na formulação da apercepção transcendental nos termos da estrutura do poder-ser, que é caracterizado pela compreensão projetiva. Temos, com isso, um eu posso existencial, uma apercepção existencial. Esse esclarecimento fenomenológico diz respeito ao mesmo tempo à determinação da subjetividade do sujeito e às condições de manifestação dos entes que vêm ao seu encontro. Por sua vez, os desdobramentos do presente capítulo evidenciaram que este eu posso encontra-se já sempre determinado pelos limites de um mundo fático e, além disso, que essa delimitação do possível é determinada pelo movimento decadente de absorção no impessoal, de acordo com o qual o ser-aí se compreende a partir de sua ocupação no convívio mediano com os outros. A investigação sobre o modo de ser da cotidianidade explicita o modo de configuração do campo fenomenal no qual o ser-aí de início e na maioria das vezes é o seu aí. O descerramento do impessoal consiste, portanto, em uma interpretação fenomenológica das condições de possibilidade da experiência no *modo* como elas se dão na experiência mais próxima do ser-aí. O acesso primário do si-mesmo a si não é algo da ordem do puro pensamento, mas se evidencia na investigação da cotidianidade como um vir a si mesmo a partir da mediação pelo ser-com-os-outros e pela autocompreensão em contextos da ocupação. Sob este aspecto, a afirmação de Heidegger na passagem de *Kant e o problema da metafísica* mencionada ao início deste tópico ganha um sentido mais claro. A estrutura do projeto jogado descreve as condições de descerramento do campo fenomenal enraizadas no ser do ser-aí. Todo projeto é jogado, isto é, toda abertura do si-mesmo em possibilidades já sempre se dá nos limites fáticos do mundo que é o seu. Mas essa relação entre projeto e limite não é simplesmente uma composição de elementos externos um ao outro, e sim um movimento fenomenal no qual se opera a própria determinação da subjetividade do sujeito. Esse movimento de absorção é chamado por

Heidegger de decadência, e o modo mais próximo em que um tal movimento se mostra é o descerramento da publicidade do impessoal. A decadência é, portanto, um "caractere da mais interior finitude transcendental do ser-aí" (GA 3, p. 235), porquanto nesse movimento se mostra que a abertura do campo fenomenal no qual comportamentos intencionais já sempre se situam dependem de condições prévias, isto é, que o acontecimento desse campo se dá nos limites de um mundo e na determinação do si-mesmo em sua orientação à luz do impessoal. A finitude do ser-aí é, sob tal perspectiva, o reflexo de sua situatividade essencial, do enquadramento de suas possibilidades nos limites do seu mundo, em suma, da abertura restrita que distingue sua projeção em possibilidades. Os caracteres dessa abertura não são, por sua vez, determinações originalmente externas do ser-aí que sejam instituídas por um outro ente, mas sim elementos constitutivos de seu ser finito. *Assim, na medida em que a fenomenalidade dos fenômenos – isto é, as condições de sua manifestação – se encontram enraizadas nesse movimento que é próprio ao acontecimento do ser-aí, Heidegger opera, com isso, uma fundação existencial da fenomenalidade.*

Antes de passarmos ao próximo tópico, queremos formular três pontos centrais para a compreensão do movimento da fenomenalidade imprópria:

1. Como dissemos, impropriedade é uma determinação do poder-ser do ser-aí que diz respeito não apenas ao ser do homem, mas ao mesmo tempo ao modo de manifestação dos entes intramundanos que vêm ao seu encontro. Nesse sentido, ela possui igualmente consequências fenomenológicas, até mesmo nos termos que Husserl atribui a essa pesquisa. Na análise crítica da fenomenologia husserliana nos *Prolegômenos*, isso fica claro nas observações de Heidegger acerca do visar vazio, isto é, da intenção de significação que não carrega consigo nenhum preenchimento do que é visado. O que caracteriza este modo é que de início nós não *vemos* os objetos e as coisas, mas antes *falamos* acerca deles, isto é, não expressamos aquilo que vemos, mas, ao contrário, "nós vemos aquilo que *se* fala (*was man spricht*) sobre as coisas" (GA 20, p. 75). A despeito da formulação dessa passagem em termos husserlianos, segundo a díade entre expressão e intuição, o fenômeno em questão encontra-se no centro da perda de si na publicidade do impessoal. O movimento dessa perda de si tem como consequência que a publicidade regula de início toda interpretação do mundo e do ser-aí. Essa regulação à luz da qual tudo é compreendido significa, nos termos de Heidegger, um desenraizamento da compreensão do ser-aí (SZ, p. 170). Um tal desenraizamento das possibilidades de ser concernentes aos entes intramundanos e à abertura do si-mesmo mundano não significa uma *ausência* nas relações ontológicas, e sim sua determinação enquanto aparência. Em termos fenomenológicos, não há propriamente uma relação com as coisas mesmas, na medida em que

as possibilidades que regulam tal relação se encontram orientadas por um encobrimento que constitui seu modo de manifestação:

Ela [a publicidade do impessoal, G. B.] regula de início toda interpretação do mundo e do ser-aí e mantém em tudo o seu direito. E isso não com base em uma relação de ser eminente e primária com as 'coisas', não porque ela disponha de uma transparência expressa e apropriada do ser-aí, mas sim com base em uma ausência de entrada 'nas coisas', por ser indiferente a toda distinção de nível e de autenticidade. A publicidade obscurece tudo e oferece o que é assim encoberto como o notório e acessível a qualquer um (SZ, p. 127).

A ausência de uma relação de ser eminente e primária com as "coisas" significa que o ser-aí, ao se manter em sua compreensão mais próxima nos projetos provenientes do impessoal, orienta-se em seus modos de expressão e na formulação do discurso acerca das coisas em uma determinação que não se enraíza na relação *com* elas, mas que é determinada pelo discurso sedimentado *a respeito* delas, isto é, por aquilo que Heidegger chama de falatório (*Gerede*).²⁴⁸ Assim, a publicidade do impessoal é um modo de *ocultação* do ser dos entes à luz do qual se dá o modo de relação do ser-aí com eles.

2. Essa noção de ocultação somente ganha um sentido claro, na medida em que distinguimos a fenomenalidade existencial em face dos comportamentos intencionais em que o ser-aí articula a compreensão prévia a partir da qual ele se orienta. A ocultação diz respeito às condições existenciais de possibilidade da experiência e, nesse sentido, ela é um movimento que – em *Ser e Tempo* – se situa no ser do ser-aí. O regime de possibilidades que distingue a existência, o caráter de possibilidade do ser-aí, é determinado pela sua absorção na publicidade do impessoal. Sob este aspecto, a ocultação coincide com obscurecimento do possível.²⁴⁹ Ela não é, portanto, uma ocultação que acontece no âmbito ôntico, na relação *intencional* com os entes, e sim no campo ontológico, no modo como a compreensão de ser é performada, afetando a partir disso a manifestação do ente como algo. No §44 de *Ser e Tempo*, Heidegger formaliza essa distinção para elaborar um conceito ôntico de verdade como adequação e um conceito

²⁴⁸ Restringimo-nos aqui à análise da impropriedade com vistas ao problema da fenomenalidade em Heidegger. Uma exposição mais detida deste conceito exigiria a consideração de seus caracteres fundamentais, a saber, a curiosidade, a ambiguidade e, principalmente, o falatório. Para isso, ver a interpretação de Casanova (2006, p. 61-83). Um ponto essencial dessa análise reside no fato de Casanova salientar a relação entre falatório e ocultação.

²⁴⁹ "O projetar-se compreensivo do ser-aí é, enquanto fático, sempre a cada vez junto a um mundo descoberto. A partir desse mundo o ser-aí toma – e de início de acordo com a interpretidade (*Ausgelegtheit*) do impessoal – suas possibilidades. Essa interpretação restringiu de antemão a livre escolha de possibilidades ao âmbito do conhecido, do alcançável, do suportável, ao âmbito disso que é conveniente e decente. Esse nivelamento das possibilidades do ser-aí ao que de início é disponível na cotidianidade opera, ao mesmo tempo, um obscurecimento (*Abblendung*) do possível enquanto tal. A cotidianidade mediana da ocupação torna-se cega para a possibilidade e se tranquiliza junto ao que é apenas 'efetivo'." (SZ, p. 194-195).

ontológico de verdade como descerramento.²⁵⁰ A ocultação que caracteriza a absorção no impessoal é denominada ser na não-verdade:

"De início e na maioria das vezes, o ser-aí se perdeu em seu 'mundo'. A compreensão, enquanto projeto em possibilidades de ser, extraviou-se ali. A absorção no impessoal significa o domínio da interpretidade pública. O descoberto e descerrado se encontram no modo da dissimulação e do fechamento por meio do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. O ser para o ente não se extingue, mas é desenraizado. O ente não é inteiramente oculto, mas sim descoberto, embora, ao mesmo tempo, dissimulado; ele se mostra – mas no modo da aparência. Da mesma maneira, o que foi anteriormente descoberto volta a afundar na dissimulação e na ocultação. *Porque essencialmente decadente, o ser-aí é, segundo a sua constituição de ser, na 'não-verdade'*" (SZ, p. 221-222).

Não somente a impropriedade, mas também a não-verdade enquanto ocultação não significam a *privação in toto* de qualquer manifestação, mas sim uma possibilidade *positiva* da manifestação. A fenomenologia hermenêutica busca descrever os modos fundamentais da manifestação, reservando para isso as noções de verdade e de não-verdade. Ela não se orienta, portanto, apenas no esclarecimento fenomenológico da adequação, tal como Husserl na sexta das *Investigações lógicas*, mas em um nível anterior a este, que diz respeito às condições em que toda adequação pode se dar. A não-verdade é uma possibilidade positiva, na medida em que a partir dela algo se mostra, mas essa mostração se encontra determinada no modo da aparência.²⁵¹ Na impropriedade, o ser-aí é em si mesmo na aparência a respeito de si, no sentido de que sua projeção em possibilidades se dá à luz de possibilidades mundanas e, mais precisamente, a partir dos modos médios e nivelados do impessoal. Assim, essa positividade da aparência somente ganha contornos claros enquanto é apreendida com base no movimento da fenomenalidade imprópria, isto é, do descerramento do ser-aí a partir das possibilidades do impessoal. Na cotidianidade mediana, há, decerto, o vir ao encontro de entes, há o comportamento com vistas a ele, mas estes comportamentos se dão em uma homogeneidade ontológica, em uma indistinção que é primariamente determinada pelas versões públicas que se circulam a respeito das coisas – em suma, por uma *dóxa* mundana. Enquanto a fenomenologia hermenêutica interpreta a estrutura da não-verdade, já se demarca frente a ela. A performance fenomenológica em Heidegger não se situa momentaneamente na orientação natural, para, realizadas as reduções, abrir o campo de investigação da fenomenologia (que certamente não é o avesso do mundo da orientação natural, e sim o mundo tomada como fenômeno), mas ela

²⁵⁰ A rigor, a distinção entre verdade ôntica e verdade ontológica é terminologicamente introduzida por Heidegger na conferência de 1929 intitulada *Da essência do fundamento* (cf. GA 9, p. 131), embora o tema já esteja presente no §44 de *Ser e Tempo*.

²⁵¹ Sobre o conceito de não-verdade em Heidegger, ver o texto de Bernet (2012).

absorve a "orientação natural" no esclarecimento da fenomenalidade, na medida em que concede a ela um estatuto ontológico.

3. O movimento próprio da fenomenalidade não acontece para além dessa configuração imprópria do descerramento, mas como uma modificação e transformação *dele*. Sob este aspecto, é importante observar a diferença entre decadência e impropriedade. Causa certa estranheza que decadência seja considerada por Heidegger um existencial, porquanto ela a princípio parece ser enquadrada como um movimento ontológico pertencente à existência imprópria e, com isso, não concernente à modulação na propriedade. Todavia, a decadência diz respeito ao movimento de absorção no impessoal, ao passo que a impropriedade é a modificação no poder-ser característica do modo como o ser-aí de início experimenta essa absorção. Isso significa que a propriedade não consiste em uma extinção ou uma superação da decadência em uma forma radicalmente distinta de existir para além do mundo fático, mas sim em uma iluminação, uma apreensão da condição decaída com vistas à sua *transparência*. Heidegger indica essa sutil, mas importante distinção ao falar a respeito do descerramento próprio no modo da resolução:

Também a resolução permanece remetida (*angewiesen*) ao impessoal e ao seu mundo. A compreensão disso pertence ao que ela descerra, na medida em que a resolução oferece primeiramente ao ser-aí a transparência própria. Na resolução (*Entschlossenheit*) está em questão para o ser-aí o seu poder-ser mais próprio, que, enquanto jogado, somente pode se projetar em possibilidades fáticas determinadas. A resolução não se retira da "efetividade", mas descobre primeiramente o possível fático, e isso de maneira tal que ela apreende como ele é possível como poder-ser próprio no impessoal. A determinação existencial do ser-aí a cada vez possivelmente resoluto abrange os momentos constitutivos do fenômeno existencial, até agora passado por alto, a que chamamos de *situação* (SZ, p. 299).

Assim, a possibilidade própria da existência não é uma *superação* da decadência, mas ela mesma permanece remetida ao impessoal. É uma característica da finitude do ser-aí que a transparência acerca de si se dê nos limites do mundo fático que é o seu. O que é peculiar à existência própria não é a superação da facticidade, e sim a *transparência* da situação fática. Por isso mesmo, o que distingue o ser-aí em sua finitude é o fato de sua própria constituição ontológica, enquanto impróprio ou próprio, ser a do projeto jogado. Há uma modulação do possível, mas este possível, como Heidegger afirma, é a cada vez o possível fático.²⁵²

²⁵² Como afirmamos na introdução deste trabalho, reservamos a análise da relação entre fenomenalidade e propriedade para uma investigação futura. Antecipando apenas o *horizonte* em que essa investigação, a meu ver, deve se dar, é preciso retirar os conceitos que caracterizam ser-aí próprio (isto é, a análise da angústia, do ser para a morte e da voz da consciência) da restrição "existencialista" que caracterizou durante muito tempo a compreensão da segunda seção de *Ser e Tempo*, e acompanhar, a partir disso, como a assunção da responsabilidade pelo poder-ser no descerramento da resolução é constitutiva da fundação existencial do campo fenomenal. Haugeland já apresenta uma posição nessa direção: "Ao final, *tudo* em *Ser e Tempo* tem a ver com a questão do ser – e, com isso, com a verdade. Os conceitos existenciais são introduzidos por essa

4.6 O sentido da interpretação

Neste último tópico, retomaremos um tema que atravessou nossa investigação para acompanhá-lo de maneira mais detida. Afirmamos anteriormente que comportamentos intencionais têm um caráter contextual na filosofia hermenêutica. Essa dimensão contextual pode ser observada não somente na análise feita por Heidegger da ocupação junto a utensílios, mas também na preocupação com os outros. É característico do vir ao encontro do ente no descobrimento intencional performado pelo ser-aí que este ente jamais compareça primariamente como a mera impressão sensorial ou como uma coisa natural dotada de propriedades, mas sim como o ente liberado *como* algo em meio ao contexto do mundo. No conceito deste "como" (*als*) reside um traço fundamental da fenomenologia: o primado do sentido na experiência. A fenomenologia toma como base fenomenal para a performance do pensamento a experiência estruturada por sentido, de tal forma que tal noção de sentido não é uma propriedade do próprio pensamento, uma construção da filosofia, e sim uma configuração da experiência no interior da qual já sempre nos movimentos. A fenomenologia é, segundo uma expressão cunhada por Eugen Fink (1966b, p. 199), uma *arqueologia do sentido*.²⁵³ Todavia, é ao mesmo tempo verdade, como acompanhamos até o momento, que a estrutura do sentido sofre uma transformação e um aprofundamento radical na fenomenologia *hermenêutica*. Isso se deve ao fato de Heidegger enraizar o caráter intencional da experiência em condições prévias que estruturam de antemão as possibilidades a partir das quais um ente aparece como algo. Dito de outro modo, comportamentos intencionais têm um caráter de *expressividade*, eles expressam certa configuração prévia da fenomenalidade. Justamente esse caráter de expressão encontra-se em jogo na distinção introduzida por Heidegger entre compreensão e interpretação. Como veremos a seguir, corresponde a essa distinção uma *dupla* dimensão do sentido: sentido enquanto manifestação *como* algo e sentido como projeção *a partir de*. A diferenciação das duas dimensões do sentido em como algo e a partir de... permitem que Heidegger transforme a problemática fenomenológica, introduzindo uma dimensão mais fundamental da constituição de sentido que *não* se confunde meramente com a dimensão intencional. A seguir, encontra-se

razão e apenas em virtude dela. Nossa tarefa enquanto leitores é entender como" (HAUGELAND, 2013, p. 209).

²⁵³ Essa noção de arqueologia pressupõe um conceito *fenomenológico* de *arché*. O princípio a ser esclarecido não é uma instância ôntica que determina a totalidade do ente (como deus ou a natureza), mas o sentido, isto é, o modo de manifestação. Sob esse aspecto, a formulação de Fink encontra-se muito próxima ao que Vigo (2008a) chamou de aleteiologia.

em questão para nós o esclarecimento dessa dupla dimensão; central para nossa análise é a determinação do caráter *existencial* do sentido e as consequências disso para a fenomenologia.

O conceito heideggeriano de interpretação possui algo de insólito. A princípio, poderíamos ser levados a recepcionar este conceito tendo em vista seu enquadramento na atividade interpretativa de textos ou, ainda, na direção de um subjetivismo construtivista que considera tudo como "uma interpretação". Todavia, assim como no caso da compreensão, uma análise da interpretação mostra que este conceito tem um significado distinto daquele que uma primeira aproximação poderia indicar. A interpretação não se restringe ao estabelecimento de um cânone para a compreensão e interpretação de textos; além disso, ela ergue uma pretensão oposta à redução de tudo a uma perspectiva. Antes, o que Heidegger tem em vista com a estrutura da interpretação encontra-se muito mais próximo do sentido etimológico que essa palavra possui. Em alemão, o termo "*Auslegung*" é composto pelo prefixo "*aus-*", que indica um movimento para fora, análogo ao "*ex-*" latino. O verbo "*legen*", por sua vez, é um análogo do latino "*ponere*", ou seja, tem um sentido próximo a colocar ou a pôr em português. Assim, a *Auslegung* poderia ser traduzida como exposição, explicitação, no sentido da elaboração de algo prévio. É justamente nestes termos que Heidegger apresenta o conceito no §32 de *Ser e Tempo*:

Enquanto compreensão, o ser-áí projeta seu ser em possibilidades. Esse *ser para possibilidades* de caráter compreensivo é ele mesmo um poder-ser, em razão da repercussão que essas possibilidades têm sobre o ser-áí enquanto descerradas. O projetar-se da compreensão tem sua própria possibilidade de elaboração. Essa elaboração (*Ausbildung*) da compreensão é por nós denominada *interpretação* (*Auslegung*). Na interpretação, a compreensão não se torna algo outro, mas ela mesma. A interpretação se funda existencialmente na compreensão, e não é esta que surge da interpretação" (SZ, p. 148).

Formalmente, a interpretação possui o caráter de elaboração, explicitação, articulação. Todos esses termos são utilizados por Heidegger para descrever o movimento que distingue a interpretação. Afirmar que a interpretação *articula*, que ela torna *explícito* significa que a interpretação é uma estrutura *fundada*, isto é, que ela é a apresentação de um elemento prévio sob a forma de sua articulação. Como Heidegger afirma na passagem acima, o que a interpretação torna explícito, o que nela vem a ser expressamente, não é outra coisa senão as possibilidades previamente projetadas pela compreensão. Sob este aspecto, a compreensão em possibilidades não é simplesmente um acontecimento oculto e implícito que jamais ganha uma forma elaborada, mas ela se apresenta constantemente nas articulações que caracterizam a interpretação. A interpretação, por sua vez, não é uma forma desestruturada e independente de

qualquer pressuposto, mas sim a articulação do campo de possibilidades aberto pela compreensão.

Que tipo de fenômeno Heidegger tem em vista com a interpretação e o que ocorre na performance interpretativa? A interpretação precisa ser mantida em uma amplitude tal, que ela corresponda a *todo* comportamento intencional com vistas ao ente. O que se encontra em questão na análise da interpretação é evidenciar que comportamentos intencionais têm um caráter interpretativo, isto é, que eles jamais visam ao ente de maneira pura e simples, mas sim que sua direcionalidade já sempre se dá em uma fundação em condições prévias, oriundas de sua determinação pela compreensão. Por um lado, Heidegger expõe essa estrutura no §32 de *Ser e Tempo* a partir de uma retomada dos resultados da investigação empreendida no capítulo sobre a mundaneidade do mundo. Por essa razão, a relação entre compreensão e interpretação é elucidada com base na "compreensão imprópria" (SZ, p. 148), isto é, segundo a ocupação do ser-aí junto a entes intramundanos em sua absorção decadente na publicidade do impessoal. Contudo, a relação entre compreensão e interpretação possui uma pretensão *universal*, ou seja, ela fornece os elementos fundamentais da experiência *enquanto tal*, segundo uma estrutura formal que varia em suas distintas possibilidades. Assim, também a experiência *filosófica* é regida nos termos dessa díade. Embora encontre-se em questão na fenomenologia uma compreensão própria, isto é, uma elucidação da fenomenalidade segundo um modo que não se desempenhe no desenraizamento das possibilidades de ser na ocultação promovida pelo falatório, a filosofia enquanto fenomenologia hermenêutica *também* é um movimento de explicitação da compreensão – ainda que se trate aqui de um movimento *eminente*.

Por ora, é preciso acompanhar a exposição de Heidegger para alcançarmos uma maior clareza a respeito da noção de interpretação. Como dito, a apresentação do §32 de *Ser e Tempo* procede segundo uma retomada dos resultados da análise da ocupação e da mundaneidade do mundo, mas retira dessa retomada consequências importantes acerca da estrutura da manifestação:

O ser ocupado junto ao manual se dá a compreender a partir da significância descerrada na compreensão de mundo, qualquer que seja a conformidade que se possa estabelecer com o que lhe vem ao encontro. A circunvisão descobre, isto é, o mundo já compreendido é interpretado. O manual vem *expressamente* à visada compreensiva. Todo preparar, ordenar, consertar, melhorar, completar se performa de maneira tal que o manual na circunvisão é explicitado (*auseinandergelegt*) em seu para-quê e se torna objeto da ocupação de acordo com o que se se tornou visível na explicitação. O que é explicitado com vistas ao seu para-quê na circunvisão, o que é *expressamente* compreendido, tem a estrutura do *algo como algo*" (SZ, p. 149).

O que ocorre na performance interpretativa? Ela não é um movimento simples, mas possui um caráter *duplo*. Por um lado, a interpretação significa a descoberta de algo, e não de

um puro algo, mas de algo *como* algo. Por outro, essa descoberta não se desempenha somente com vistas ao ente descoberto, uma vez que ela se dá em meio a condições determinadas. A interpretação não é apenas o movimento de elaboração das possibilidades da compreensão, mas é, ao mesmo tempo, o movimento de explicitação dessas possibilidades na imediata relação com vistas à manifestação *expressa* de algo. Se observarmos apenas o primeiro movimento, isto é, a elaboração das possibilidades abertas na compreensão, estaremos mais próximos do significado atribuído por Heidegger, ou seja, a interpretação enquanto atualização, explicitação da compreensão prévia. Se forcarmos no segundo movimento, veremos este outro aspecto essencial, a saber, que, articulando a significância previamente compreendida, a interpretação *descobre* o ente a que ela se direciona enquanto um algo determinado. Assim como observamos (tópico 4.2.) que a ocupação tem um caráter ôntico-ontológico segundo a relação fundacional de sua direcionalidade em um contexto, isto é, que ela se constitui enquanto uma descoberta intencional que tem sua base em uma compreensão do ser do ente incorporada ao *medium* de relações da significância, assim também esse mesmo caráter é retomado na interpretação. Sob este aspecto, a interpretação é o ponto de convergência entre as possibilidades ontológicas previamente compreendidas e a manifestação de algo que *tem* sentido em razão da regulação e prefiguração exercidas pelas possibilidades ontológicas a que o dar-se de algo se encontra submetido. Assim, seria equivocado afirmar que a interpretação se resume à estrutura intencional, pois o que a caracteriza é justamente o fato de que nela a compreensão vem a ser si mesma com base na articulação interpretativa de suas possibilidades. Mas também perderíamos de vista a abrangência da interpretação se ignorássemos que ela está igualmente voltada para o esclarecimento da própria estrutura do comportamento.

Essa convergência entre ôntico e ontológico encontra-se expressa na breve formulação dessa passagem: "A circunvisão descobre, isto é, o mundo já compreendido é interpretado". Há que se esclarecer essa intrincada relação, que é fundamental para a ligação entre fenomenalidade e intencionalidade. Os comportamentos práticos da ocupação são caracterizados pela descoberta intencional. Quando faço uso de um utensílio, este não me aparece primariamente nem como o objeto puramente percebido, nem como um feixe de sensações, mas como o utensílio que tem sua serventia à luz do todo utensiliar a partir do qual ele pode ser o que é. Um giz de cera não é algo que tem seu sentido enquanto uma propriedade ôntica que possa ser detectada na análise de sua composição química, mas ele se mostra expressamente como o que é junto às carteiras, ao quadro negro, ao apagador, a partir das referências do todo utensiliar que constitui uma sala de aula. Ao mesmo tempo, este todo utensiliar conquista sua determinação enquanto tal com base em uma referência às distintas possibilidades práticas do ser-aí que o

mobilizam. As possibilidades do ser-aí mobilizam as relações da significância, com as quais essas mesmas possibilidades estão enlaçadas. A habitação, o transporte, a orientação por caminhos, o trabalho, o lazer, a produção: em todas essas concreções da ocupação o ser-aí se encontra por essência remetido a utensílios, e estes utensílios *têm* sentido conforme a sua disposição no todo utensiliar da casa, da cidade, do escritório, da montanha, da fábrica. A estrutura da descoberta no âmbito da ocupação significa que o ente já sempre vem ao encontro como algo, isto é, no caso específico do manual, à luz deste todo de referências que organiza o seu ser e que é mobilizado por possibilidades práticas. O que distingue a ocupação é que a visão que a caracteriza jamais consiste na tematização direcionada a um utensílio específico (exceto em uma situação de perturbação da rede referencial, na qual, por exemplo, minha atenção é trazida a um utensílio que não funciona), mas, antes, na subordinação ao para-quê que constitui o ser do utensílio. Enquanto escrevo um texto, não tenho em vista propriamente a caneta e o papel, mas faço uso destes utensílios enquanto levo a cabo a tarefa de escrever o que há de ser escrito. Descobrir um utensílio é *saber* utilizá-lo, e este saber prático no qual a circunvisão já sempre se orienta nada mais é que a interpretação de possibilidades previamente compreendidas. Essas possibilidades, por sua vez, têm seu enlace no *medium* de relações do mundo. Não somente um utensílio tem sentido a partir de um mundo determinado, mas as possibilidades práticas do ser-aí não se dão em um isolamento do mundo, mas nos limites fáticos dele.

A despeito da primeira impressão causada pelo uso dos termos "aparição", "como algo", "vir ao encontro", "circunvisão", isso não significa que este "como" da interpretação tenha um caráter exclusivamente perceptivo e que o ente, portanto, venha ao encontro como objeto percebido. Decerto, a percepção tem uma função na circunvisão, mas a circunvisão não se encontra orientada para um ente enquanto ente *percebido*.²⁵⁴ Ao contrário, quando utilizamos um utensílio, o elemento primário é a mobilização de sua serventia a partir de uma finalidade prática determinada: não percebo para perceber, mas para me orientar, para abrir caminho, para trabalhar algo etc. Por outro lado, o "como algo" que distingue o sentido do ente precisa ser conservado em uma amplitude tal que ele corresponda à estrutura formal dos distintos modos de ser em que um ente pode se manifestar. Também o outro ser-aí aparece "como algo" em meio ao convívio, na medida em que não é simplesmente uma coisa subsistente dotada de

²⁵⁴ É importante lembrar aqui um ponto já exposto anteriormente. Como Rodríguez (2014, p. 695) indicou, é possível falar em uma análise da percepção em Heidegger para além da disjunção entre percepção e uso, contanto que a percepção seja tomada em seu caráter contextual, isto é, como fundada na compreensão de mundo. A percepção tem, portanto, um caráter interpretativo.

propriedades, e sim o outro que comparece como este estranho nas ruas, como este colega do trabalho, em suma, como o outro com quem me relaciono de uma certa maneira em um certo contexto. Assim, não somente a visada em seus distintos modos²⁵⁵, mas também o como algo que distingue a interpretação não se reduzem à percepção com os "olhos corporais" (SZ, p. 147) ou à intelecção da subsistência. De fato, como buscamos mostrar no segundo capítulo (tópico 2.5.), um ponto central na destruição da história da ontologia reside precisamente no diagnóstico de que a história da filosofia até então – especialmente em Descartes e Husserl, enquanto pontos nodais dessa história – se caracteriza pela restrição da fenomenalidade a uma possibilidade determinada, a que Heidegger chama de cuidado com o conhecimento conhecido. Por sua vez, a tendência do conceito de interpretação e da elaboração da estrutura da visada é justamente *expandir* as possibilidades do algo como algo para além dessa restrição ao primado teórico do conhecimento neste sentido estrito. Como Heidegger afirma, seria possível conservar a ligação com a tradição filosófica e, assim, "formalizar a visada e o ver de tal modo que, com isso, seja conquistado um termo universal que caracterize em geral todo acesso ao ente e ao ser como acesso" (SZ, p. 147). Essa formalização da visada e do ver se encontra orientada justamente para os distintos modos em que um tal ver se dá, modos que são constitutivos da descoberta do ente como algo. Todo acesso ao ente se dá à luz do ser como acesso, isto é, a partir de uma compreensão de ser que é elaborada na interpretação e que vem à tona na expressividade do ente *como* algo.

A fenomenologia dá sua contribuição decisiva à filosofia ao mostrar que o elemento fundamental da experiência reside no sentido. A estrutura interpretativa do algo como algo indica que o vir ao encontro das coisas se dá *de imediato* com base no sentido que elas *têm* e com base no qual elas se manifestam. Isso significa que a estrutura do sentido não é uma propriedade que adere a uma coisa previamente existente, um valor do domínio da cultura que é atribuído ao conjunto de coisas que subsistem no mundo. *O sentido é a estrutura primária da experiência.* A estrutura do sentido e do algo como algo já se encontra presente na fenomenologia husserliana²⁵⁶, sendo essa estrutura o ponto de organização de sua crítica à

²⁵⁵ Heidegger modula o termo "visada" (*Sicht*) com vistas aos distintos modos de descoberta do ente em seu ser: a circunvisão (*Umsicht*) da ocupação que descobre o manual, a consideração (*Rücksicht*) da preocupação que descobre o co-ser-aí e a visada ao ser enquanto tal, em virtude da qual o ser-aí é como é (SZ, p. 146).

²⁵⁶ Por exemplo, no § 91 de *Ideias I*: "Todavia, os correlatos noemáticos são, por isso, essencialmente distintos para a percepção, imaginação, presentificação em imagem, recordação etc. O que aparece é caracterizado, ora *como* "efetividade em carne e osso", ora *como* ficto, ora *como* presentificação de recordação etc. Estes são os caracteres que encontramos no percebido, no imaginado, no recordado etc., como tais – no *sentido* da percepção, no *sentido* da imaginação, no *sentido* da recordação -, como algo que lhes é inseparável e lhes pertence necessariamente, em correlação com as respectivas espécies de vividos noéticos" [grifos meus, G. B.] (HUSSERL, 1976, p. 210). A centralidade da estrutura do algo como algo para o conceito fenomenológico de experiência foi apontada por Tengelyi (TENGYELYI, 2007, p. 5-20).

restrição ilegítima imposta pelo conceito de experiência do naturalismo e do empirismo, em razão do pressuposto ou do preconceito que distingue essas posições (HUA III/1, p. 42). Se em Husserl a estrutura do algo como algo já busca delimitar a generalização do naturalismo, demonstrando a irreduzibilidade e a legitimidade de cada complexo de atos intencionais, é igualmente certo que ela sofre uma transformação decisiva em Heidegger, com a análise da relação entre compreensão e interpretação. A estrutura do algo como algo, a que Heidegger chama de como-hermenêutico-existencial (SZ, p. 158), *constitui* o modo de expressão do ente. Afirmar que o ente se expressa, que ele é caracterizado por uma expressividade (*Ausdrücklichkeit*), significa que ele se mostra, que ele vem ao encontro de um comportamento que o descobre neste ou naquele modo. Essa expressividade não deve ser confundida com a análise da expressão (*Ausdruck*) que caracteriza a significação ideal de enunciados. Ela não diz respeito à teoria da significação nas expressões linguísticas, mas sim ao fato de que as condições de manifestação do ente encontram-se a cada vez referidas a uma estrutura prévia e que, nestes termos, o manifestar-se ou o aparecer do ente torna *expresso* um complexo de condições implícitas. A expressividade do ente é correlata ao caráter descobridor da interpretação que articula o que foi previamente compreendido, de tal modo que a interpretação *deixa* o ente vir ao encontro como algo determinado. *Sob essa perspectiva, comportar-se significa interpretar*. A estrutura do comportamento já sempre mobiliza possibilidades previamente compreendidas. Não porque o comportamento seja sempre a perspectiva do sujeito segundo o que for o caso, mas porque todo comportamento envolve pressupostos, isto é, performa-se enquanto elaboração de uma compreensão prévia, permitindo que o ente se expresse em um como determinado. Quando utilizo uma cadeira, sei que ela serve para sentar, isto é, interpreto a conformidade de um todo utensiliar de modo a me orientar nessa serventia da cadeira, sem que isso seja um ato teórico que tematiza a cadeira enquanto tal. Naturalmente, isso não significa que aquele que faça uso do utensílio tenha ou precise ter clareza acerca da estrutura de sentido que determina o próprio contexto pragmático da ocupação. Sentido e interpretação são prévios à tomada de conhecimento acerca deles, uma vez que a interpretação é determinante dos comportamentos, e a realização do comportamento interpretativo não exige que se tenha clareza acerca do contexto pressuposto em uma tal realização. O ser-aí cotidiano se *orienta* em um campo estruturado por sentido e, conforme age, interpreta o sentido e mobiliza a significância, mas a ocupação junto a algo não se identifica com a consciência acerca da própria ação e de suas condicionantes.

Com base nesse esclarecimento, podemos considerar a bidimensionalidade do sentido. Por um lado, sentido denomina este fato fundamental de que os entes se manifestam como algo

enquanto são descobertos no comportamento. Ao mesmo tempo, vemos que o algo como algo encontra-se enraizado em condições prévias, cujo descerramento constitui igualmente o conceito de sentido. O §32 de *Ser e Tempo* apresenta a seguinte descrição dessa bidimensionalidade:

No projetar-se da compreensão, o ente é descerrado em sua possibilidade. O caráter de possibilidade corresponde ao modo de ser respectivo do ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado com vistas ao mundo, isto é, com vistas a um todo da significância, em cujas relações de referência a ocupação enquanto ser-no-mundo de antemão se fixou. Quando o ente intramundano é descoberto com o ser do ser-aí, isto é, quanto ele vem à compreensibilidade, dizemos que ele tem *sentido*. Tomado de modo rigoroso, compreendido não é o sentido, mas sim o ente, isto é, o ser. Sentido é aquilo em que a compreensibilidade de algo se mantém. Chamamos de sentido àquilo que é articulável no descerramento compreensivo. O *conceito de sentido* abrange a armação formal disso que pertence necessariamente ao que a interpretação compreensiva articula. *Sentido é o com-vistas-a-quê do projeto estruturado por ter-prévio, visão-prévia e conceitualidade-prévia, a partir do qual algo como algo torna-se compreensível* (SZ, p. 151).

De acordo com a passagem, *ter sentido* significa manifestar-se como algo ao comportamento descobridor do ser-aí. O ente vem à compreensibilidade em um modo determinado, ele se expressa à luz do ser que constitui o seu acesso segundo uma estrutura determinada, tal como o utensílio utilizado é descoberto pela circunvisão a partir das referências que constituem o todo utensiliar a que ele pertence. Contudo, a descoberta do ente, enquanto interpretação, elabora possibilidades da compreensão. Com isso, já vemos o segundo traço característico do conceito de sentido, a saber, que o ente se mostra sempre a partir das possibilidades que constituem seu "sentido e fundamento" (SZ, p. 35), isto é, o seu ser. Essas possibilidades são abertas na compreensão, de tal forma que o conceito de sentido se refere ao mesmo tempo ao ente em sua expressão de ser e às possibilidades que determinam essa expressão. Na compreensão, acontece a projeção em possibilidades. "O projeto descerra possibilidades, isto é, aquilo que possibilita" (SZ, p. 324). A experiência se desempenha constantemente em um campo de possibilidades previamente compreendidas. A interpretação articula tais possibilidades, de modo a deixar que algo se mostre como algo. Há, portanto, uma dupla dimensão que se encontra essencialmente entrelaçada: por um lado, a descoberta de *algo como algo* e, por outro, a projeção de possibilidades *a partir das quais* este algo é determinado. A interpretação tem uma função de articulação, na medida em que ela é o ponto de convergência entre ambas as dimensões. Essa bidimensionalidade é sublinhada por Heidegger na definição de sentido: "Sentido é aquilo em que a compreensibilidade de algo se mantém. Chamamos de sentido àquilo que é articulável no descerramento compreensivo". Manter-se na compreensibilidade significa, aqui, o descerramento de um campo de possibilidades a partir do

qual algo pode vir ao encontro como algo, na medida em que essa compreensibilidade é interpretada. A rigor, sentido significa primariamente esse "a partir de" que é passível de ser articulado na interpretação. Assim sendo, é tanto verdade que o conceito de sentido designa um traço elementar da experiência, quanto que essa determinação essencial se encontra enraizada em condições prévias que orientam cada um dos comportamentos em seu caráter descobridor.²⁵⁷

Essa dimensão do "a partir de" projetada na compreensão e a cada vez articulada na interpretação não é simplesmente mantida por Heidegger na indeterminação. A ela correspondem as estruturas prévias da compreensão, às quais Heidegger alude na passagem citada acima. A projeção em possibilidades é estruturada pelo ter-prévio (*Vorhabe*), pela visão-prévia (*Vorsicht*) e pela conceitualidade-prévia (*Vorgriff*). Na medida em que a interpretação *articula* possibilidades previamente compreendidas, é essa estrutura que se encontra à base de uma tal interpretação e que determina a expressividade do ente. Ela diz respeito, portanto, ao que podemos chamar propriamente de *condições prévias da manifestação*, caso mantenhamos essa estrutura hermenêutica em sua conexão com a problemática fenomenológica. A projeção em possibilidades forma um horizonte de compreensibilidade *com vistas ao qual* o ente é descoberto como algo. Essa armação formal é concretamente formulada por Heidegger nos seguintes termos:

O ente manual já é sempre compreendido a partir da totalidade conformativa. Essa totalidade não precisa ser explicitamente apreendida por uma interpretação temática. E mesmo quando passa por uma tal interpretação, ela regressa à compreensão não destacada. Justamente neste modo ela é o fundamento essencial da interpretação cotidiana, circunvisiva. Uma tal interpretação se funda a cada vez em um *ter-prévio*. Enquanto apropriação da compreensão, ela se movimenta no ser compreendido relativo a uma totalidade conformativa já compreendida. A apropriação do compreendido ainda encoberto sempre performa o desencobrimento sob a condução de uma perspectiva (*Hinsicht*) que fixa aquilo em relação a que o compreendido deve ser interpretado. A interpretação se funda a cada vez em uma *visão-prévia* que "recorta" no ter-prévio aquilo que é tomado com vistas a uma determinada interpretação. O compreendido que o ter-prévio mantém e que é visado no ver-prévio é conceitualmente apreendido pela interpretação. A interpretação pode haurir a conceitualidade pertencente ao ente a ser interpretado deste mesmo ente ou pode forçá-lo a se submeter a conceitos a que ele se opõe de acordo com o seu modo de ser. Seja como for, a interpretação já se decidiu a cada vez em termos definitivos ou provisórios por uma determinada conceitualidade; ela se funda em uma *conceitualidade-prévia* (SZ, p. 150).

Heidegger fornece nessa passagem um esclarecimento das estruturas prévias da compreensão com base na experiência específica da ocupação junto ao ente no modo de ser da

²⁵⁷ Concordo neste ponto com a tese de Sheehan (2018, p. 41-55), segundo a qual é preciso considerar em Heidegger os conceitos de ser e de sentido como sinônimos. Minha única ponderação a respeito dessa identificação é que, a meu ver, o conceito de sentido serve como uma estrutura *formal*, ao passo que a noção de ser envolve a distinção em modos, sendo inerente a ela um pluralismo da experiência.

manualidade. As estruturas prévias que constituem o horizonte de sentido são uma "armação formal". Isso significa que toda interpretação articula as possibilidades previamente compreendidas com base nessas estruturas. Entretanto, seu caráter formal reside no fato de que essa mesma estrutura varia conforme a concreção da interpretação, seja ela o comportamento cotidiano, a ciência ou a filosofia. Todas essas possibilidades do ser-aí são, para Heidegger, interpretações e, enquanto tais, essencialmente determinadas pelas estruturas prévias da compreensão. O horizonte de sentido organizado por ter-prévio, visão-prévia e conceitualidade-prévia designa a *estrutura da possibilidade ontológica pressuposta na manifestação do ente como algo à interpretação*. Na passagem acima, trata-se de exibir através dos comportamentos práticos da existência cotidiana como se desempenha a relação entre as estruturas prévias da compreensão e o algo como algo que distingue a interpretação. A ilustração oferecida por Heidegger busca mostrar que até mesmo o comportamento mais trivial com vistas às coisas de uso exige a elaboração interpretativa baseada nessas estruturas. Em primeiro lugar, o ter-prévio significa que a existência cotidiana já sempre se move no contexto de uma totalidade conformativa determinada. Como vimos, a totalidade conformativa designa o fato de que os entes têm seu significado a partir de uma trama significativa, isto é, o utensílio é descoberto a partir de um todo de referências que não somente o constitui em sua serventia como algo para..., mas também em uma cadeia fechada de referências com outros utensílios sob a forma primordialmente unitária de um contexto. Um utensílio sozinho jamais é, ou seja, o que ele é e pode ser se organiza à luz das possibilidades ontológicas que determinam sua manualidade, e tais possibilidades são essencialmente determinadas pelo mundo respectivo a que a trama de referências encontra-se ligada. O ente não se mostra pura e simplesmente, mas sua manifestação *como* algo é possibilitada pela totalidade significativa em que ele é previamente tido e que, portanto, constitui uma das dimensões de sua manifestação. Em outros termos, a mostraçãõ de um ente "particular" pressupõe a totalidade a partir da qual ele é previamente tido. Esse todo significativo não precisa ser explicitamente apreendido, e no mais das vezes não o é. Por exemplo, a utilização de um utensílio como a placa de trânsito implica a antecipação compreensiva da cadeia de referências que corresponde ao próprio contexto dos meios de trânsito, a familiaridade com o mundo fático da cidade, embora a utilização da placa não signifique a *tematização* deste todo, mas apenas a orientação com base no que é sinalizado pela placa.²⁵⁸ Em segundo lugar, a estrutura da manifestação é determinada pela *visão-prévia*. A

²⁵⁸ A dimensão do ter-prévio apresenta, no interior da analítica da existência, a relação entre todo e parte (ou, nos nossos termos, entre contexto e comportamento), relação essa que foi inicialmente tematizada no âmbito da hermenêutica clássica, isto é, da hermenêutica considerada como arte da interpretação. Como se sabe, a

totalidade significativa a partir da qual o ente se manifesta como algo é apreendida na interpretação segundo uma *perspectiva* determinada, de acordo com a qual o ente manual se apresenta em uma possibilidade *concreta*. Este enquadramento desoculta o ente na concreção de sua serventia, guiando a lida ocupada junto a ele. O algo como algo corresponde, no caso de utensílios, a um algo *para* algo (*etwas auf etwas*) (SZ, p. 68), de tal modo que a manifestação deste ente em sua descoberta pelo comportamento prático significa que, antes de toda mediação pela teoria, a lida prática já se constitui a partir da submissão à possibilidade de um para-quê, da serventia de um utensílio, que é efetivamente articulada no comportamento interpretativo que se ocupa efetivamente do ente em meio à sua utilização. Por fim, o ter-prévio e a visão-prévia configuram, ao mesmo tempo, uma conceitualidade determinada, que distingue o campo do discurso acerca do ente manual no horizonte de um mundo fático determinado. Antes do enunciado apofântico, isto é, antes do enunciado que atribui propriedades a um ente subsistente, há uma dimensão conceitual que caracteriza a lida prática com utensílios. O mundo circundante, por exemplo, o contexto fático dos meios de trânsito, possui uma conceitualidade prévia que determina igualmente os comportamentos interpretativos nos quais um sinal de trânsito é utilizado. Assim, a conceitualidade prévia indica uma dimensão discursiva na estrutura prévia da compreensão que é articulável na interpretação, dimensão essa que não se restringe à elaboração explícita dos conceitos ontológicos que caracterizam a manualidade enquanto modo de ser, mas que distingue a "prosa do mundo" em que a existência cotidiana já sempre se orienta.

A relação entre essas duas dimensões do sentido – as estruturas prévias da compreensão e o algo como algo da interpretação – possuem para Heidegger um caráter *fundamental*. Isso significa, por um lado, que toda experiência já sempre se constitui de acordo com os pressupostos compreensivos da projeção em possibilidades e, ao mesmo tempo, que a articulação dessas possibilidades designa o movimento de realização dos comportamentos e da emergência do ente correlato à luz da compreensão prévia. A conexão entre compreensão e interpretação tem um caráter fundamental, pois ela diz respeito à própria dinâmica de realização da existência, à abertura de sentido que a distingue, e não a um âmbito parcial da experiência,

análise heideggeriana da estrutura prévia da compreensão é apropriada por Gadamer em sua hermenêutica filosófica, mostrando nisso a importância da conexão entre todo e parte no projeto de sentido que sempre determina previamente toda interpretação, e também em seu sentido estrito enquanto interpretação textual. Se o mundo como totalidade significativa indica esse primado do todo na experiência enquanto ter-prévio, a antecipação da totalidade de sentido do texto assume a função do todo na hermenêutica de Gadamer: "Quem quer compreender um texto sempre performa um projeto. Ele lança de antemão para si um sentido do todo, assim que o primeiro sentido se mostra no texto. Por sua vez, um tal sentido se mostra apenas porque já lemos o texto com certas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão disso que se encontra no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, certamente, tem de ser constantemente revisado com base no que se dá, conforme se avança na penetração no sentido" (GADAMER, 2010, p. 271).

a uma técnica específica de interpretação de textos ou a uma determinada região de objetos. Por outro, esse caráter fundamental do sentido encontra-se enraizado no próprio *ser* do ser-aí, de tal maneira que a estrutura do sentido é um *existencial*. Heidegger escreve:

Sentido é um existencial do ser-aí, e não uma propriedade que adere ao ente, que se encontra "atrás" dele ou que flutua em algum lugar como em um "reino intermediário". Somente o ser-aí "tem" sentido, na medida em que o descerramento do ser-no-mundo pode ser "preenchido" por meio do ente que pode ser nele descoberto. Assim, somente o ser-aí pode ser provido ou ser desprovido de sentido. Isto significa: seu próprio ser e o ente que é descerrado com este ser podem ser apropriados na compreensão ou recusados na não-compreensão (SZ, p. 151).

O argumento de Heidegger pode ser assim formulado: somente *há* sentido porque há o ser-aí. O ser-aí é o lugar do sentido, na medida em que a *possibilidade* da manifestação dos entes reside em seu ser.²⁵⁹ Por sua vez, o ente somente se manifesta – isto é, mostra-se em seu sentido como algo – uma vez que ser se dá à compreensibilidade do ser-aí e, com isso, abre-se o espaço de sentido que institui as condições para que o ente se manifeste como algo. O ente não possui sentido em si mesmo, sentido não é uma propriedade ou um atributo de sua constituição enquanto ente, e sim uma possibilidade ontológica aberta na compreensão, na qual reside o seu ser. Por um lado, as considerações anteriores deixam claro que sentido não significa na fenomenologia hermenêutica apenas algo assim como o sentido de um enunciado, o conteúdo de um juízo, mas, antes disso, as condições de manifestação do ente com base nas quais torna-se possível a enunciação de algo *sobre* ele. Sentido tem um caráter antepredicativo, na medida em que diz respeito às estruturas fundamentais da manifestação, estruturas essas que estabelecem as condições para toda predicação possível acerca de algo e, com isso, para o conceito corrente de sentido como conteúdo de um juízo. Assim, o conceito de sentido diz respeito primordialmente às estruturas da compreensão e da interpretação que determinam a experiência e que possibilitam, com base em uma modificação dessas mesmas estruturas, a gênese fenomenal do enunciado descritivo.²⁶⁰ Por outro, afirmar que *somente* o ser-aí tem sentido, que apenas ele pode ser provido ou desprovido de sentido, poderia nos levar à conclusão de que a ontologia fundamental defende o mais extremo dos subjetivismos. De certo modo, essa referência necessária ao ser-aí como o lugar do sentido significa que a condição para que algo se mostre como algo depende do ser-aí, e essa dependência corresponde a um

²⁵⁹ Esse argumento já é esboçado nas primeiras preleções de Freiburg, quando Heidegger faz a distinção entre ter sentido e ser como sentido. Cf. o tópico 1.3.1.

²⁶⁰ Essa consideração exigiria o tratamento da relação entre interpretação e enunciado, que não abordaremos aqui. Heidegger indica no §33 de *Ser e Tempo* a amplitude do conceito de sentido: "Não restringimos previamente o conceito de sentido ao significado do 'conteúdo do juízo', mas o compreendemos como o fenômeno existencial, já caracterizado, em que a armação formal do que pode ser em geral descerrado na compreensão e articulado na interpretação se torna em geral visível" (SZ, p. 156).

traço claramente transcendental. Não há algo como sentido ou ser *em si mesmos*, caso o termo "em si" corresponda aqui à sua independência absoluta. Como Heidegger afirma, sentido é aquilo em que a compreensibilidade de algo se mantém, e tal manter-se designa a referência do sentido à compreensão do ser-aí. Mas isso não corresponde a uma subjetivação da totalidade, uma vez que não se trata de uma dependência ôntica, e sim de uma referência ontológica. O fato de que algo se mostra a partir da totalidade significativa do mundo respectivo (o ter-prévio na ocupação com utensílios), mundo este que já é sempre compreendido, não significa que essa totalidade seja oriunda da criação ou da produção do ser-aí, e sim que o ser-aí se comporta *à luz* da compreensão de mundo. A compreensão é o *medium* a partir do qual os entes podem se manifestar, mas estes mesmos entes não se reduzem nem à compreensão, nem ao modo de ser da existência. Eles se manifestam sempre *como* algo a partir das possibilidades compreensivamente projetadas pelo ser-aí, mas não dependem *enquanto* entes da existência fática do ser-aí.

Podemos jogar luz sobre esse difícil problema a partir de uma importante consideração sobre o tema. Na preleção *Fundamentos metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, Heidegger comenta não somente o estatuto da diferença entre ser e ente, mas também as consequências dessa diferença para a questão do "em-si" e da dependência do sentido ou do ser em relação ao ser-aí. Esse comentário se dá na forma de três teses, que exploram as consequências da noção de diferença ontológica:

Acerca disso, três teses:

1. O ente é em si mesmo o ente que ele é e como ele é, mesmo que, por exemplo, o ser-aí não exista.
2. Ser não 'é', mas ser somente se dá, na medida em que o ser-aí existe. – Na essência da existência reside a transcendência, isto é, o dar-se do mundo e, sobretudo, para todo ser para e junto ao ente intramundano (*für alles Sein zu und bei innerweltlichem Seiendem*).
3. Somente na medida em que o ser-aí existente dá a si mesmo algo assim como ser, o ente pode se manifestar em seu em-si, isto é, somente assim a primeira tese pode ser em geral e ao mesmo tempo compreendida e conhecida.

Nota Bene. Porque o ser não é e, portanto, nunca e jamais é algo conjuntamente ôntico (*Mit-seiendes*) no ente, a pergunta sobre o que o ser é no ente em-si não possui nenhum sentido e nenhum direito. Contudo, ainda seria possível perguntar: o que corresponde no ente ao ser, ser este que não é, mas que 'somente' se dá? Ser se dá originariamente e em si quanto ele torna acessível o seu ente. E, a respeito deste ente, não é possível ainda perguntar em si sobre o seu ser em si. Nós conhecemos sempre apenas o ente, mas jamais o ser ôntico (*seiendes Sein*). Isso só fica claro a partir da transcendência e da diferença ontológica (GA 26, p. 194-195).

A primeira tese tem algo de surpreendente, uma vez que Heidegger defende nela uma espécie de realismo ôntico. Este realismo ôntico consiste no fato de que, em certo sentido, o ente é *independente* do ser-aí; ele é em si mesmo o que é, ainda que o ser-aí não exista. Ou seja, o conjunto das coisas que há no mundo não depende estritamente da existência fática do ser-aí.

Ora, se é verdade que essa independência pode até ser colocada em questão a respeito dos entes "técnicos", isto é, daqueles entes que surgem a partir da produção humana, ela parece ser uma tese a princípio plausível quando temos em vista os entes "naturais". Nessa linha, a compreensão mais imediata e algo ingênua da tese consideraria que essa independência se mostra no fato de que já havia entes no mundo antes da existência fática da humanidade, isto é, que por meio de vestígios temos evidência de uma pré-história onde não havia qualquer tipo de instanciação de entes caracterizados pelo modo de ser da existência.²⁶¹ Além disso, se considerarmos a maioria das formações geológicas da Terra ou o imenso tempo que caracteriza a história do universo, chegaríamos à mesma conclusão, a saber, de que o ser-aí é um evento contingente que não desempenha qualquer papel frente à totalidade dos entes em sua independência. Essa primeira tese é, contudo, mitigada por Heidegger, uma vez que o realismo ôntico somente pode ser efetivamente considerado a partir do problema da manifestação do ente, manifestação essa que *pressupõe* justamente a compreensão de seu ser. Em paralelo a isso, a segunda tese afirma a dependência do ser em relação à compreensão do ser-aí. Ser não "é" algo em sentido ôntico, como uma coisa no mundo que seja constatável por meio de nosso comportamento com vistas a ela, e tampouco uma instância ôntica que se situe para além do mundo. A formulação "ser não 'é', mas somente se dá" indica duas coisas: a primeira, que ser jamais equivale a um ente determinado, a uma coisa no conjunto total de coisas no mundo; a

²⁶¹ Esse tipo de argumento foi recentemente levantado por Quentin Meillassoux como ponto de partida de seu *Depois da finitude*, segundo o que ele chama de ancestralidade (2006, p. 13-38). Com a ancestralidade, Meillassoux tem em vista uma realidade anterior à emergência da espécie humana e que, enquanto tal, colocaria em questão os distintos tipos de correlacionismo que caracterizam a filosofia ao menos desde Kant até a fenomenologia. Correlacionismo significa, por sua vez, que todo acesso ao ser se dá em uma mediação pelo pensamento e que, assim, o ser não pode ser tratado fora das condições de acesso por meio do pensamento. Justamente pelo fato de realidades ancestrais serem caracterizadas por sua anterioridade à emergência da espécie humana, elas colocariam em curto-circuito toda pretensão ao caráter absoluto da correlação. Contudo, o pressuposto de Meillassoux é o enraizamento da correlação na existência fática da espécie humana, de modo a apagar a distinção entre empírico e transcendental: "Não sabemos de nenhuma correlação que seria dada em outro lugar que em seres humanos, e não podemos sair de nossa própria pele para descobrir se seria possível que uma tal desencarnação da correlação seja verdadeira" (MEILLASSOUX, 2006, p. 27). O problema formulado por Meillassoux merece uma análise mais detida, que escapa aos objetivos deste trabalho. Contudo, dois pontos podem ser colocados nesse momento: 1. A fenomenologia não se compromete com o enunciado metafísico acerca do que há ou não há (em termos husserlianos, ela é caracterizada por uma neutralidade metafísica). Ou seja, a fenomenologia tem como tarefa o esclarecimento do sentido, isto é, do modo como algo se mostra. Sob esse aspecto, o enunciado sobre uma realidade "anterior" à espécie humana somente pode ser formulado de maneira ambígua, uma vez que, embora essa realidade seja cronologicamente anterior à espécie humana, ela se mostra e precisa se mostrar à luz de seu sentido, na medida em que é algo "para nós"; 2. Além disso, ao menos para a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, o primado do sentido (ou da "correlação" – mais precisamente, da compreensão) não significa a dependência ôntica em relação a uma instância subjetiva, ao modo de um idealismo subjetivo. Para Heidegger, há de fato um realismo ôntico (ou seja, uma independência do ente em relação ao ser-aí), embora o ente somente se mostre à luz da compreensão de ser que, por sua vez, refere-se ontologicamente ao ser-aí. Considerada sob essa perspectiva, a ancestralidade formulada por Meillassoux corresponderia apenas à dimensão ôntica, e não à ontológica, de tal forma que ela seria plenamente coerente com a fenomenologia heideggeriana.

segunda, que a dação de ser jamais é algo independente como o ente, mas sim referente à projeção compreensiva. Nestes termos, ser somente se dá, na medida em que o ser-aí existe, ou seja, somente enquanto há *compreensão* de ser. Por fim, essas duas primeiras teses precisam ser esclarecidas em sua mútua relação com base na terceira. É verdade que, em certa medida, o ente é independente do ser-aí. Mas nada há a afirmar acerca dessa independência, uma vez que ele sempre se manifesta a partir da compreensão de seu ser – ou, melhor dito: que a condição de sua manifestação *coincide* com a compreensão de seu ser, com a projeção em possibilidades proporcionada pelo ser-aí. Jamais há o ente enquanto um fato bruto, enquanto o puro "este-aí", nos termos de um realismo ingênuo, mas sim o ente que se mostra *como* algo a partir do campo de sentido da compreensão. Quando uma formação geológica como os Alpes se mostra, ela já é descoberta com base em uma ligação com o ser-aí e, nesse sentido, à luz de uma compreensão determinada *como* paisagem natural, *como* objeto de estudos da geologia, *como* espaço para a escalada e a caminhada – em suma, a manifestação do ente já sempre se dá em um campo de sentido, nas possibilidades da estrutura prévia da compreensão; por isso, mesmo o ente cronologicamente anterior à existência fática do ser-aí somente se mostra à luz da compreensão de ser.²⁶² Assim, considerando essa ligação necessária do ser com a estrutura da compreensão, há um *certo* sentido de idealismo presente na fenomenologia hermenêutica, caso se tome por idealismo o fato de que sentido é um existencial e que, portanto, as condições de manifestação do ente exigem a projeção compreensiva do ser-aí. Mas esse idealismo se restringe a tal ligação e não implica um compromisso com o conjunto de teses tradicionais do idealismo, uma vez que a investigação fenomenológica coloca em parênteses as premissas ontológicas presentes em noções como sujeito, consciência, interioridade etc.²⁶³ Assim sendo, é ao mesmo tempo verdade

²⁶² Em uma passagem dos *Seminários de Zollikon*, Heidegger faz referência à impossibilidade de simplesmente se abstrair do "homem" no caso dos entes "naturais" ou, em outros termos, da aporia presente nas formulações do tipo "antes que o ser-aí existisse, havia este ou aquele ente". Naturalmente, a formulação deste problema pressupõe a compreensão da diferença ontológica, isto é, da distinção entre a independência do ente e necessária ligação do seu ser ao ser-aí: "Como se dão as coisas com os Alpes, que não foram feitos pelos homens? Eles também têm o seu tempo. Eles duram ainda. Já não duram eles mais do que o homem? Já não existiam eles no tempo antes que o homem fosse? O tempo de que *se* fala quando *se* diz: 'antes que o homem fosse' também é em todo caso ligado ao homem. Isso quer dizer que não se pode saber propriamente de nada acerca do que era no tempo antes que o homem fosse? Pode-se em geral dizer: no tempo antes que o homem fosse? Não está de modo algum decidido se é possível dizer – isto é, dizer abstraindo da ligação com o homem – que os Alpes existiam antes que o homem fosse. A rigor, não podemos dizer o que era quando ainda não havia qualquer homem. Não podemos nem dizer que os Alpes existiam, nem que não houvesse os Alpes. É possível abster-se em geral do homem?" (ZK, p. 71)

²⁶³ Esse grau mínimo de idealismo é reconhecido no §42 de *Ser e Tempo* como a única possibilidade de elaboração da problemática filosófica. O fato de que a ontologia fundamental é desenvolvida com base em uma analítica do ser-aí nada mais é que a expressão consequente disso. A necessária referência ao ser-aí não consiste em uma mera assunção do sujeito ou da consciência, mas, como vimos, deságua na exigência de esclarecimento ontológico dessa instância: "Caso o termo idealismo signifique a compreensão de que o ser jamais é passível de ser esclarecido pelo ente, mas que já é a cada vez o 'transcendental' para todo ente, então reside no idealismo a única e correta possibilidade da problemática filosófica. Então, *Aristóteles* não era

que não se encontra no arbítrio do ser-aí *o fato de que* entes são descobertos, uma vez que eles possuem certa independência e vêm ao seu encontro segundo a própria exposição do ser-aí a determinado mundo fático e a determinado âmbito de entes intramundanos, mas que *como* estes entes são descobertos é sempre um acontecimento que reside por essência na estrutura compreensiva e interpretativa do ser-aí e que, nestes termos, depende dele (SZ, p. 366). As estruturas prévias da compreensão e o como algo da interpretação não são uma camada subjetiva sobreposta ao ser em-si dos entes que é, de alguma forma, modificado pelo seu sentido construído pelo homem, mas sim a estrutura originária da experiência, para além da qual não se estabelece uma coisa em-si que seja em seu *sentido* ou em seu *ser* independente do ser-aí. O ser-aí está *condenado* ao sentido na mesma medida em que a pergunta sobre o que é o ente sem a consideração de seu ser *carece* inteiramente de sentido.²⁶⁴

É nestes termos que podemos compreender a ontologia fundamental como uma fundação existencial da fenomenalidade. Se por fenomenalidade entendemos as condições fundamentais da manifestação, o fato de que a estrutura do sentido em sua bidimensionalidade é determinante de toda experiência e de que, além disso, essa estrutura reside por essência na compreensão e na interpretação do ser-aí, isso significa que a própria manifestação somente pode ser esclarecida com base na interpretação da existência. A existência não corresponde simplesmente ao modo de ser de um ente que se encontra disposto ao lado de outros entes, mas nela residem as condições de possibilidade tanto da autocompreensão do ser-aí em seu mundo, quanto dos demais entes que se manifestam com base nas possibilidades da compreensão. Por

menos idealista que *Kant*. Caso idealismo signifique a recondução de todo ente a um sujeito ou à consciência, que se distinguem apenas pelo fato de que permanecem em seu ser *indeterminados* e, na melhor das hipóteses, são caracterizados negativamente como "não sendo coisas" (*undinglich*), então este idealismo não é metodologicamente menos ingênuo que o mais grosseiro dos realismos" (SZ, p. 208).

²⁶⁴ Neste ponto, estou de acordo com a formulação de Cristina Lafont, segundo a qual Heidegger seria um realista ôntico e um idealista ontológico: "Por um lado, compreender que *o ser não pode ser reduzido ao ente* implica compreender (contra o realismo ingênuo) que aquilo que determina os entes como entes é a nossa compreensão de ser, e não algo onticamente presente nestes entes e, com isso, independente da nossa compreensão deles. Este é o conteúdo idealista da interpretação de Heidegger da diferença ontológica, que ele expressa com a afirmação de que *o ser dos entes precisa ser projetado* para que estes entes se tornem acessíveis para nós. Por outro lado, compreender que os entes não podem ser reduzidos ao ser implica compreender (contra todo idealismo absoluto) que os entes não podem ser reduzidos à nossa compreensão deles. Paralelamente à tentativa de Kant de conciliar um idealismo transcendental com um realismo empírico, seria possível dizer que Heidegger pretende ser um realista ôntico e um idealista ontológico" (LAFONT, 2007, p. 106; cf. ainda LAFONT, 1997, p. 303-350). Contudo, a meu ver, é central para a correta compreensão desse duplo comprometimento de Heidegger a ponderação acerca do significado de tal "idealismo". Como observamos ao longo deste trabalho, não somente há uma distinção entre o a priori fenomenológico e o a priori da filosofia crítica, mas é central no programa de Heidegger a exigência de uma investigação acerca da subjetividade do sujeito (isto é, do ser do ser-aí), investigação essa que leva a uma mudança radical da própria noção de subjetividade, na medida em que esta é por essência constituída pelo todo do mundo. Assim, sem levar em conta tais dimensões da transformação empreendida pela fenomenologia hermenêutica, a comparação com a posição kantiana tende a induzir em erro.

um lado, afirmamos acima que o conceito de interpretação corresponde em Heidegger a todo tipo de comportamento, seja este o comportamento característico da existência cotidiana, como na lida prática com utensílios e no convívio com os outros, mas também ao complexo de comportamentos que caracteriza a ciência e a filosofia. A fenomenologia hermenêutica é, igualmente, um modo específico e eminente de interpretação, no sentido de que ela *articula expressamente* uma totalidade previamente compreendida. Como Heidegger afirma no §7 de *Ser e Tempo*, o sentido metodológico da descrição fenomenológica é a *interpretação* (SZ, p. 37). Considerada à luz das nossas considerações até então, isso significa que a interpretação ontológica nada mais é que a articulação da compreensão prévia de ser ou, em outros termos, a elaboração da compreensão pré-ontológica de ser anunciada por Heidegger ao início de *Ser e Tempo* (SZ, p. 12). Todavia, se a existência cotidiana é caracterizada justamente pela orientação nas estruturas prévias da compreensão e pela articulação interpretativa na descoberta prática de utensílios, a interpretação que distingue a fenomenologia hermenêutica é o movimento de apropriação expressa dessas estruturas que já sempre caracterizam o fundamento ontológico da experiência.

A dimensão de fundação – a *Grundlegung* que caracteriza a fenomenologia hermenêutica – é também um elemento central desse programa filosófico, cuja expressão mais clara é formulada no caráter *circular* dessa fundação. O círculo hermenêutico designa precisamente o fato de que a fenomenologia hermenêutica não pretende *instituir* algo ao seu campo temático de investigação, mas que ela é o movimento eminente no qual esse próprio campo temático é trazido à sua elaboração explícita. Esse movimento tem a sua estrutura peculiar no fato de que a interpretação não é algo outro que a compreensão, mas sim a elaboração da própria compreensão. No âmbito da questão do ser, essa identidade entre compreensão e interpretação é o que possibilita que a ontologia fundamental, entendida como elaboração dessa questão, seja a "radicalização de uma tendência de ser essencial e que pertence ao próprio ser-aí" (SZ, p. 15). Essa radicalização não é outra coisa que a própria performance interpretativa, na qual a filosofia explicita o campo de sentido em meio ao qual o ser-aí já sempre se orienta. Todavia, não devemos compreender esse movimento de articulação explícita do sentido enquanto a mera apreensão de um conteúdo que já se encontrava previamente disponível. Mesmo sem ter em vista diretamente a fenomenologia heideggeriana, Merleau-Ponty (2018, p. 19) formulou na *Fenomenologia da percepção* este ponto de maneira clara: "O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade." Isso significa que a filosofia não se ocupa simplesmente de uma verdade previamente estabelecida, ela não é o mero gesto

de retirada de véu que cobria algo já plenamente constituído. A *veritas transcendentalis* (SZ, p. 38) que se encontra em jogo na filosofia não é uma proposição a ser apreendida por aquele que se ocupa da filosofia, e sim a própria performance interpretativa que a filosofia a cada vez precisa empreender e que, ao fazê-lo, traz à luz o próprio mundo.²⁶⁵ O sentido de fundação como realização de uma verdade indica que o tipo performance que caracteriza a interpretação ontológica *transforma o sentido em seu modo* ao trazê-lo à luz. A transformação deste modo, sua modificação de um sentido latente na experiência para a elaboração expressa da compreensão de ser na interpretação filosófica, envolve uma modificação da *própria* experiência. Com isso, a existência é retirada de sua homogeneidade ontológica inicial, que restringe a experiência do mundo à multiplicidade de comportamentos com vistas aos entes. Essa homogeneidade consiste no esquecimento da complexidade ontológica, a qual se encontra obstruída à base dessa condição inicial de relação com o ente. Assim, a *própria* performance filosófica possui um caráter constitutivo a respeito do sentido, isto é, ela é um esclarecimento da existência que realiza em si mesma a verdade da própria existência.

²⁶⁵ Esse caráter constitutivo da interpretação ontológica é indicado por Heidegger na preleção sobre o *Sofista*, ao salientar a dimensão negativa do conceito grego de verdade: "Entre os gregos, a verdade, que para nós é o positivo, é o negativo enquanto *alétheia*, e a falsidade, que para nós é o negativo, é expressa de maneira positiva enquanto *pseûdos*. *Alétheia* significa: *não ser mais oculto, ser descoberto (aufgedeckt)*. Essa expressão privativa indica que os gregos tinham uma compreensão de que o não-ser-encoberto do mundo precisa ser primeiramente *conquistado*, que isso é algo que, de início e na maioria das vezes, não se encontra disponível" (GA 19, p. 16).

CONCLUSÃO: O LIMITE DO POSSÍVEL E A TRANSFORMAÇÃO DA FENOMENALIDADE

Acompanhamos ao longo da presente investigação em que medida a questão do ser formulada por Heidegger se encontra articulada com o problema fundamental da fenomenalidade, e como a ontologia fundamental busca resolver esse problema através de uma fundação existencial da fenomenalidade, na qual o ser-aí é investigado com vistas ao esclarecimento das condições de possibilidade da experiência intencional. Sem dúvida, os resultados de nosso trabalho têm um caráter preliminar, na medida em que a fundação da fenomenalidade ainda percorre em Heidegger dois outros passos essenciais, que abordamos apenas incidentalmente em nosso caminho: a modulação própria da existência e a retomada da interpretação existencial em sua dimensão temporal. Esses dois passos exigiriam um desenvolvimento mais amplo, que guardamos para uma investigação futura. Nessa conclusão, gostaríamos de indicar um problema central da fundação existencial que caracteriza a obra de Heidegger ao menos até *Ser e Tempo*. Embora encontre-se em questão apenas a indicação desse problema, ele nos parece decisivo para a compreensão do programa filosófico de Heidegger a partir dos anos de 1930, isto é, daquilo que foi chamado por ele de *viragem* (*Kehre*) e que deságua na formulação da história do ser. Uma apropriação da história do ser à luz da fenomenologia é, sem dúvida, um desiderato, caso se tenha em vista retirá-la do círculo estreito do esoterismo heideggeriano, de modo a torná-la frutífera enquanto um programa filosófico. Isso exige, antes de tudo, que a questão envolvida nessa história seja esclarecida. A seguir, buscaremos indicar que uma tal questão *pressupõe* a elaboração do problema da fenomenalidade e a constatação de seu *limite* na ontologia fundamental.

Esse limite pode ser observado na autocrítica que Heidegger formula acerca do conceito de possibilidade existencial que, como vimos, serve de fio condutor para a elaboração da ontologia fundamental na analítica do ser-aí. Nas observações tardias às suas obras publicadas, Heidegger afirma acerca de *Ser e Tempo*:

O enunciado: "A possibilidade enquanto existencial é, ao contrário, a última e mais originária determinidade ontológica positiva do ser-aí" (SZ, p. 143-144) é o erro fundamental da interpretação do ser-aí em "Ser e Tempo" – aqui se mostra da maneira mais clara a influência do existenciário (des Existenziellen)" (GA 82, p. 80).

Essa afirmação é importante, porque ela parece colocar em xeque o ponto central do percurso que seguimos até o momento. Em que medida o primado da possibilidade existencial pode ser considerado um "erro fundamental"? Se considerarmos esse problema à luz do nosso

estudo, veremos que não se trata de uma crítica circunstancial, mas sim de um comentário que atinge o cerne de *Ser e Tempo*. A possibilidade existencial não é simplesmente uma determinação antropológica do "homem", mas sim a dimensão de sentido que, considerada segundo a estrutura da compreensão e do projeto, permite toda a interpretação ontológica que é levada a cabo na própria ontologia fundamental. O procedimento de *Ser e Tempo* não é outro que o da "radicalização de uma tendência de ser essencialmente pertencente ao ser-aí mesmo" (SZ, p. 15), que consiste na articulação da compreensão pré-ontológica de ser, com vistas à sua *transparência*. A fundação existencial da fenomenalidade significa que o ser-aí é o lugar do sentido, de tal forma que as condições de possibilidade da manifestação de algo como algo residem em seu ser e que, enquanto "esfera das origens absolutas", o ser do ser-aí precisa ser trazido à luz para que se esclareça a própria essência da manifestação. Assim, quando Heidegger afirma que a possibilidade, enquanto última e mais originária determinidade ontológica positiva, é o erro fundamental da interpretação do ser-aí em *Ser e Tempo*, esse problema indica uma crise na própria pretensão de uma fundação existencial da fenomenalidade.

A princípio, os comentários posteriores de Heidegger sobre *Ser e Tempo* reconhecem a necessidade do percurso seguido pela ontologia fundamental. Por um lado, fala-se comumente em um "fracasso" de *Ser e Tempo*²⁶⁶, mas isso não significa para Heidegger a abdicação de tudo aquilo que foi conquistado na fenomenologia hermenêutica do ser-aí. Nas *Contribuições à filosofia*, obra escrita entre os anos de 1936 e 1938 e que sintetiza os temas centrais do pensamento tardio, Heidegger apresenta uma consideração positiva sobre *Ser e Tempo*. Em uma seção intitulada "O ser-aí e o ente na totalidade", ele afirma:

A primeira indicação do ser-aí enquanto fundação (*Gründung*) da verdade do ser (*Sein*) é realizada ("Ser e Tempo") na passagem pela questão sobre o ser do homem, na medida em que este é conceitualmente apreendido enquanto aquele que projeta o ser (*der Entwerfer des Seins*) e, assim, é retirado de toda "antropologia". Essa indicação poderia despertar e fortalecer a falsa opinião de que o ser-aí tenha de ser tomado apenas nessa relação com o homem, caso ele deva ser conceitualmente apreendido de maneira essencial e plena (GA 65, p. 299).

Nessa passagem, encontramos uma vez mais a formulação de um princípio de interpretação que nos guiou durante este estudo: a distinção entre a interpretação do ser-aí e a antropologia. Essa distinção está fundada na própria função que o ser-aí ocupa em *Ser e Tempo*, e por isso é essencial tê-la em vista: o fato de que não se trata na analítica de uma ontologia

²⁶⁶ Sobre o "fracasso" de *Ser e Tempo*, cf. Casanova (2009, p. 140-145). Além disso, o artigo de Rosales (1984) é ainda uma boa fonte sobre o que é deixado de lado e o que permanece vigente na passagem da ontologia fundamental à história do ser.

regional que se ocupa do ser do homem, mas sim de que "na passagem pela questão sobre o ser do homem" se dão as condições para o esclarecimento da essência da manifestação, isto é, das estruturas que possibilitam que algo se mostre como algo. O interesse fundamental de Heidegger não reside no homem enquanto homem (tal como o existencialismo tenderia a compreender), e sim no "homem" enquanto o lugar de manifestação ou, nos termos de Heidegger, o ser-aí enquanto fundamento ôntico de toda ontologia (SZ, p. 436). Essa dimensão de manifestação – a fenomenalidade que é existencialmente fundada no ser do homem – é justamente o que Heidegger chama na passagem acima de "verdade do seer". Como tivemos a oportunidade de observar ao longo de nosso trabalho, essas condições residem primordialmente na estrutura da compreensão, uma vez que essa projeta as possibilidades a partir das quais comportamentos intencionais descobrem o ente em um modo de ser determinado. É nesse sentido que o ser-aí é aquele que "projeta o ser" e que, em razão disso, precisa ser considerado como o ente que se destaca em virtude de sua função eminente na fundação da fenomenalidade, não sendo ele, portanto, apenas um ente entre outros, uma coisa entre coisas.

O que se torna problemático no período posterior a *Ser e Tempo* é justamente essa posição eminente ocupada pelo ser-aí na fundação da fenomenalidade, e, nestes termos, a questão levantada na história do ser diz respeito à própria fenomenalidade, mas agora considerada sob uma perspectiva que não toma como fio condutor a dimensão de possibilidade aberta pela compreensão do ser-aí. Isso não significa que a compreensão e a respectiva projeção em possibilidades sejam simplesmente descartadas, nem que a questão sobre a essência da manifestação venha a ser abandonada. Antes, encontra-se em jogo para Heidegger descrever o próprio acontecimento da manifestação a que o ser-aí está *exposto*, mostrando, ao mesmo tempo, que esse acontecimento possui certo primado sobre a própria dimensão de compreensão que caracteriza o ser-aí. É com base nessa transformação da problemática fenomenológica que Heidegger introduz o termo central de seu pensamento tardio, a saber, a noção de acontecimento apropriador (*Ereignis*)²⁶⁷.

Neste momento, não temos condições de apresentar uma análise exaustiva dessa noção. Como dito, gostaríamos apenas de indicar aqui o lugar a partir do qual sua investigação deve se dar. Duas passagens das *Contribuições à filosofia* fornecem uma tal indicação. A primeira delas se encontra em uma seção intitulada "A essência do seer"²⁶⁸. Heidegger escreve:

²⁶⁷ Em uma nota à *Carta sobre o humanismo*, Heidegger afirma que "acontecimento apropriador" é, desde 1936, a palavra condutora de seu pensamento. Cf. GA 9, p. 316.

²⁶⁸ Acolhemos aqui a opção sugerida por Marco Casanova e traduzimos o termo "*Seyn*", que Heidegger passa a escrever a partir do anos de 1930 segundo a grafia antiga (ao invés de "*Sein*"), por "seer".

"O seer (*Seyn*) precisa do homem, para que ele se essencie, e o homem pertence ao seer, para que ele consume sua determinação mais extrema como ser-aí" (GA 65, p. 251).

Seria um erro considerar que o pensamento sobre o acontecimento apropriador institui uma *instância ôntica* superior ao ser-aí, tal como busca fazer implícita ou explicitamente toda interpretação mistificadora do pensamento tardio de Heidegger ao equiparar o ser com algum deus criador. Antes, observa-se nessa passagem uma relação de *copertença*: o seer precisa do homem para que se mostre como o que é, ao mesmo tempo em que o homem somente se apropria de sua essência na medida em que pertence a este acontecimento de ser. Isso significa que, de certo modo, o ser-aí permanece sendo uma instância fundamental para a história do ser, uma vez que a análise de Heidegger não tem condições de ultrapassar o campo daquilo que se mostra, retrocedendo a uma espécie de metafísica especulativa que atentaria contra a própria essência da fenomenologia. É justamente esse desígnio que se encontra expresso na proposição de que o "seer precisa do homem". Por outro lado, ao contrário da via trilhada em *Ser e Tempo*, o aspecto projetivo do ser-aí cede seu primado enquanto última determinação ontológica positiva do ser-aí à exposição ao acontecimento de ser, que confere ao ser-aí primeiramente sua essência histórica. Assim, o homem, enquanto ser-aí, não é dotado de uma natureza eterna, mas pertence ao seer, descerrando-se nas possibilidades de si a partir dessa exposição.

A segunda passagem das *Contribuições* abre espaço para uma determinação mais precisa dessa exposição ao acontecimento de ser. Na seção intitulada "O salto (o projeto jogado)", lemos o seguinte:

"O salto (o projeto jogado) é a performance (*Vollzug*) do projeto da verdade do seer (*Seyn*) no sentido da inserção no aberto, de tal maneira que aquele que lança o projeto (*der Werfer des Entwurfs*) se experimente enquanto jogado, isto é, enquanto apropriado pelo seer. A abertura pelo projeto é apenas uma tal abertura, caso ela aconteça como experiência do caráter de jogado (*Geworfenheit*) e, com isso, da pertença ao seer. Essa é a diferença essencial frente a todo tipo de conhecimento apenas *transcendental* com vistas às condições de possibilidade" (GA 65, p. 239).

Como é o caso em diversos momentos da obra tardia de Heidegger, nos deparamos aqui com uma passagem que faz uso de conceitos basilares de *Ser e Tempo*. A dificuldade reside, todavia, no fato de que estes termos são empregados em um contexto que pressupõe sua modificação no interior da história do ser. Ou seja, seríamos induzidos em erro, se buscássemos simplesmente uma equiparação em face do seu desenvolvimento anterior em *Ser e Tempo*, mas também não teríamos qualquer fio condutor para a sua análise se não tomarmos como ponto de partida o significado que eles possuem na ontologia fundamental. Essa passagem é particularmente importante, uma vez que ela expõe o ponto central de *Ser e Tempo* e, ao mesmo

tempo, introduz uma modificação que indica o que está em jogo na história do ser e na noção de acontecimento apropriador.

Como vimos ao longo do trabalho, a estrutura fundamental da fenomenalidade (em sua fundação existencial) reside no que Heidegger chama de projeto jogado, isto é, na dimensão cooriginária entre a possibilidade existencial do ser-aí e a sua facticidade. A facticidade do ser-aí é um existencial que indica sua condição de jogado, isto é, sua exposição ao limite de um mundo determinado, sendo que toda abertura de sentido se dá nos limites deste mundo. Nessa passagem, Heidegger se utiliza da expressão "projeto jogado", mas introduz uma modificação decisiva em seu significado. O caráter de jogado que distingue o ser-aí passa a ser dotado de certa *anterioridade* em relação à dimensão do projeto, de tal forma que o projetar-se nada mais é que a *experiência* do caráter de jogado. Aquele que lança o projeto – ou seja, o ser-aí – *se experimenta enquanto jogado*, isto é, enquanto apropriado pelo seer. Isso significa que a projeção ou a abertura de sentido, a partir da qual algo pode se manifestar, já sempre se dá a partir do acontecimento da apropriação pelo seer, isto é, a partir da experiência do caráter de jogado ou, em outros termos, da facticidade que distingue o ser-aí. A facticidade, que em *Ser e Tempo* é tratada como um existencial, assume aqui a posição de uma condição mais originária, que está assentada na pertença do homem ao ser.²⁶⁹

Embora essa terminologia tenha um traço bastante esotérico, o problema que ela busca explicitar não é estranho, caso seja considerado considerado à luz de nossas análises anteriores. Trata-se, uma vez mais, da questão da fenomenalidade, que agora não é considerada segundo a "passagem pela questão do ser do homem", ou seja, que não toma como fio condutor a compreensão de ser que distingue o ser-aí, mas sim que passa a observar em que medida uma tal compreensão já é sempre situada em uma história que a antecede, mas que dela necessita para vir à luz. Dito de outro modo, Heidegger busca com a história do ser um tipo de interpretação da fenomenalidade que não tome como base simplesmente a "subjetividade do sujeito" (e que, por isso, possui uma diferença essencial em relação à investigação transcendental), mas que acompanhe como essa subjetividade do sujeito – ou a fenomenalidade do aí – é proveniente de um acontecimento histórico que instaura o campo no qual o ser-aí exerce compreensivamente a sua existência.

Com isso, abre-se um outro campo de investigação que não resulta tanto em uma ruptura com a fenomenologia hermenêutica, mas sim na consideração da essência da manifestação, isto é, na tentativa de compreender a fenomenalidade em seu caráter histórico. O limite do possível

²⁶⁹ Cosmus (2001, p. 111-114) também observou essa modificação da noção de projeto jogado na história do ser, que me parece ser decisiva para compreender a transformação da fenomenalidade na história do ser.

reside no fato de que a dimensão compreensiva da existência do ser-aí, que servia de fio condutor para *Ser e Tempo*, se mostra agora como situada nos marcos de um acontecimento, de uma época que não se refere ao período histórico da sucessão dos feitos humanos, e sim em uma época que confere à fenomenalidade uma configuração determinada, fornecendo, dessa forma, as próprias condições de manifestação dos entes. A história do ser consiste na investigação tanto desse acontecimento da fenomenalidade, quanto das condições de transformação da suas distintas configurações. Formulada sob essa perspectiva, ela não se opõe ao programa fenomenológico de *esclarecimento do sentido*, mas estabelece um novo âmbito de pesquisa, a saber, a formulação de uma *história do sentido*.

REFERÊNCIAS

- AGUIRRE, Antonio. *Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit*. In: ORTH, Ernst Wolfgang (org.). *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*. München: Alber, 1991, p. 150-182.
- ARISTOTELIS. *Metaphysica (bibliotheca oxoniensis)*. Org. por W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1957. (citado como: Met.)
- BARROSO, Gabriel Lago de S. *A constituição de sentido como acontecimento: Heidegger e a transformação da fenomenologia*. In: Griot: Revista de Filosofia, vol. 20, nº 1, 2020, p. 17-38.
- BECKER, Oskar. *Zur Logik der Modalitäten*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. XI, 1930, p. 497-548.
- BERNET, Rudolf. *Desiring to know through intuition*. In: *Husserl Studies*, vol. 19, 2003, p. 153-166.
- BERNET, Rudolf. *Phänomenologische Begriffe der Unwahrheit bei Husserl und Heidegger*. In: *Heidegger-Jahrbuch (Heidegger und Husserl)*, vol. 6, 2012, p. 108-130.
- BLATTNER, William. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 325 p.
- BRANDON, Robert B. *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BUREN, John van. *The young Heidegger and phenomenology*. In: *Man and World*, vol. 23, 1990, p. 238-272.
- CASANOVA, Marco. *Compreender Heidegger*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 244 p.
- CASANOVA, Marco. *Nada a caminho. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 194 p.
- CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e Tempo. Vol 1: Existência e mundaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. 303 p.
- COSMUS, Olivier. *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
- CROWELL, Steven. *Competence over Being as Existing: The Indispensability of Haugeland's Heidegger*. In: ZED, A.; Browning, J. (org.). *Giving a Damn: Essays in Dialogue with John Haugeland*. Cambridge: The MIT Press, 2017, p. 73-102
- CROWELL, Steven. *Günter Figal's Objectivity: From Transcendental to Hermeneutical Phenomenology (and Back)*. In: *Research in Phenomenology*, vol. 44, 2014, p. 121-134.

CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopædia Britannica Article*. In: *Husserl, Heidegger and the space of meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 2001a, p. 167-181.

CROWELL, Steven. *Is There a Phenomenological Research Program?* *Synthese*, vol. 131, nº 3, 2002, p. 419-444.

CROWELL, Steven. *Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time*. In: *Husserl, Heidegger and the space of meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 2001c, p. 222-243.

CROWELL, Steven. *Question, Reflection and Philosophical Method in Heidegger's Early Freiburg Lectures*. In: *Husserl, Heidegger and the space of meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 2001b, p. 129-151.

CROWELL, Steven. *Reconsidering Transcendental Phenomenology*. In: *Husserl, Heidegger and the space of meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 2001d, p. 3-19.

CROWELL, Steven. *Ser respondível: a apresentação de razões e o sentido ontológico do discurso*. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. *Heidegger e a tarefa da fenomenologia: Escritos sobre ética e fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p. 33-64.

CROWELL, Steven. *The matter and method of philosophy*. In: *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013a, p. 58-77.

DESCARTES, René. *Les Principes de la philosophie*. In: ADAM, Charles; TANNERY, Paul (org.). *Oeuvres de Descartes. Tome IX*. Paris: Vrin, 1904. (Citado como: Princ.).

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

DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften. VII. Band*. 4ª ed. Stuttgart: B. G. Teubner, 1958a, p. 77-347.

DILTHEY, Wilhelm. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. In: *Gesammelte Schriften. V. Band*. 3ª ed. Stuttgart: B. G. Teubner, 1961.

DILTHEY, Wilhelm. *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften. VII. Band*. 4ª ed. Stuttgart: B. G. Teubner, 1958b, p. 1-75.

FIGAL, Günter. *Lebensverstricktheit und Abstandnahme. "Verhalten zu sich" im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*. In: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. 3ª ed. Weinheim: Beltz Athenäum, 2000. 432 p.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade. O elemento hermenêutico e a filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. 456 p.

- FIGAL, Günter. *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. 297 p.
- FINK, Eugen. *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls. Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966b, p. 179-223.
- FINK, Eugen. *Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie*. In: *Nähe und Distanz*. Freiburg: Karl Alber, 1976a, p. 7-44.
- FINK, Eugen. *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*. In: *Nähe und Distanz*. Freiburg: Karl Alber, 1976c, p. 139-157.
- FINK, Eugen. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966a, p. 79-156.
- FINK, Eugen. *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*. In: *Nähe und Distanz*. Freiburg: Karl Alber, 1976b, p. 180-204.
- FINK, Eugen. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1958. 156 p.
- FINK, Eugen. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990. 214 p.
- GABRIEL, Markus. *Ist die Kehre ein realistischer Entwurf?* In: ESPINET, David; HILDEBRANDT, Toni (org.). *Suchen, Entwerfen, Stiften. Randgänge zum Entwurfsdenken Martin Heideggers*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014, p. 87-106.
- GABRIEL, Markus. *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Berlin: Suhrkamp, 2016. 507 p.
- GADAMER, Hans-Georg. *Heideggers "theologische" Jugendschrift*. In: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013, p. 67-75.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke I. 7^a ed.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 495 p.
- GANDER, Hans-Helmut. *Konstituion des Selbst in Situationen. Zur Konzeption personaler Identität bei Martin Heidegger und Charles Taylor*. In: EßBACH, Wolfgang (org.). *Wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg: Ergon Verlag, 2000, p. 151-163.
- GETHMANN, Carl Friedrich. *Heidegger und die Phänomenologie*. In: *Dasein: Erkennen und Handel. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: Walter de Gruyter, 1993a, p. 3-48.
- GETHMANN, Carl Friedrich. *Philosophie als Vollzug und als Begriff*. In: *Dasein: Erkennen und Handel. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: Walter de Gruyter, 1993b, p. 247-280.

GETHMANN, Carl Friedrich. *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn: Bouvier, 1974. 415 p.

GILSON, Etienne. *Notes sur le Vocabulaire de l'Être*. In: *Mediaeval Studies*, vol. 8, n° 1, 1946, p. 150-158.

HAUGELAND, John. *Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism*. In: *Dasein Disclosed*. Cambridge: Harvard University Press, 2013, p. 187-220.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik (Werke 8)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a. 393 p.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie (Werke 9)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b. 539 p.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke 7)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986d. 523 p.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Werke 18)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986c. 560 p.

HELD, Klaus. *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*. In: GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; PÖGgeler, Otto (org.). *Heidegger und die praktische Philosophie*. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 111-137.

HELD, Klaus. *Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt*. In: GETHMANN, Carl Friedrich (org.). *Lebenswelt und Wissenschaft: Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: Bouvier, 1991, p. 79-113.

HELD, Klaus. *Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*. In: *Phänomenologische Forschungen*, vol. 10, 1980, p. 89-145.

HENRICH, Dieter. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter, 1976.

HENRICH, Dieter. *On the Unity of Subjectivity*. In: *The unity of reason: Essays on Kant's philosophy*. Trad. Jeffrey Edwards et al. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 17-54.

HOLZHEY, Helmut. *Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition*. In: MAKKREEL, Rudolf A.; LUFT, Sebastian (org.). *Neo-kantianism in contemporary philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, p. 25-40.

HOPKINS, Burt. *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon in Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.

KANT, Immanuel. *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* In: WEISCHEDEL, Wilhelm (org.). *Werke. Band 3. Schriften zur Metaphysik und Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1966. (Citado como: FS, segundo a paginação da primeira edição (A) original).

- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: WEISCHEDEL, Wilhelm (org.). *Werke. Band 2*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1966. (Citado como: KrV, segundo a paginação da primeira edição (A) e da segunda edição (B) originais).
- KANT, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Werke (Akademie-Ausgabe). Band VI*. Berlin: Georg Reimer, 1904. (Citado como: AA VI, segundo a edição original da Academia Real de Ciências da Prússia, de 1904).
- KEARNEY, Richard. *Heidegger, the possible and God*. In: MACANN, Christopher (org.). *Martin Heidegger: Critical assessments. Vol. 4: Reverberations*. London: Routledge, 1992, p. 299-324.
- KERN, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.
- KIERKEGAARD, Søren. *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester - der Zöllner - die Sünderin. Gesammelte Werke. Band 24/25*. Trad. Emanuel Hirsch. Düsseldorf: Diederichs, 1957.
- KISIEL, Theodore. *Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers*. In: *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 4, 1986/1987, p. 91-120.
- LAFONT, Cristina. *Heidegger and the Synthetic A Priori*. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (org.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 104-118.
- LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Trad. Pere Fabra i Abat. Madrid: Alianza Editorial, 1997. 361 p.
- LANDGREBE, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1963.
- LANDGREBE, Ludwig. *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Meiner, 1982.
- LARA, Francisco de. *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*. Freiburg: Karl Alber, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Cognac: Fata Morgana, 1994. 215 p.
- LUFT, Sebastian. *Einleitung des Herausgebers*. In: NATORP, Paul. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Darmstadt: WBG, 2013, p. xi-xxxvii.
- MALPAS, Jeff. *The transcendental circle*. In: *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 75, n. 1, 1997, p. 1-20.
- MARION, Jean-Luc. *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Trad. Thomas Carlson. Illinois: Northwestern University Press, 1988. 261 p.
- MARTEL, Christoph. *Heideggers Wahrheiten. Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke. Band 40*. Berlin: Dietz Verlag, 1968, p. 465-588.

MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma. *La dinámica de la facticidad*. In: *Revista de Filosofía*, vol. 30, n. 2, 2005, p. 89-118.

MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MISCH, Georg. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. 2ª ed. Berlin: B. G. Teubner, 1931.

MOHANTY, Jitendranath. *Kant on "Truth"*. In: *Logic, Truth and the Modalities. From a Phenomenological Perspective*. Dordrecht: Springer, 1999, p. 198-214.

MOHANTY, Jitendranath. *The destiny of transcendental philosophy*. In: *The possibility of transcendental philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985, p. 213-222.

MORAN, Dermot. *Heidegger's critique of Husserl's and Brentano's accounts of intentionality*. In: *Inquire*, vol. 43, n. 1, 2000, p. 39-65.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1960. 107 p.

NATORP, Paul. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

NATORP, Paul. *Husserl's "Ideen zu einer reinen Phänomenologie"*. In: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie*, vol. VII, 1917/18, p. 224-246.

PLATO. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

PIPPIN, Robert. *The significance of Self-Consciousness in Idealist Theories of Logic*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. CXIV, 2, 2014, p. 145-166.

REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. 375 p.

REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação*. In: *Natureza Humana*, vol. 13, nº 1, 2011, p. 117-133.

REIS, Róbson Ramos dos. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. In: *Natureza Humana*, vol. 2, nº 2, 2000, p. 273-300.

REIS, Róbson Ramos dos. *Verdade e indicação formal: A hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger*. In: *Veritas*, vol. 46, nº 4, 2001, p. 607-620.

RICHARDSON, William. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. 4^a ed. New York: Fordham University Press, 2013.

RICKERT, Heinrich. *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Tübingen: Mohr, 1928.

RODI, Frithjof. *Dilthey zwischen Kant und Goethe. Zur Genese der Lebenskategorien Ganzheit und Zusammenhang*. In: *Diltheys Philosophie des Lebenszusammenhangs. Struktur - Hermeneutik - Anthropologie*. Freiburg: Karl Alber, 2016. 124 p.

RODRÍGUEZ, Ramón. *Autonomia e objetividade*. In: *Hermenêutica e subjetividade*. Trad. Rebeca Furtado. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016, p. 55-69.

RODRÍGUEZ, Ramón. *El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno (§§ 25-27)*. In: RODRÍGUEZ, Ramón (org.). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, p. 119-144.

RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Técno, 1997.

RODRÍGUEZ, Ramón. *Percepción e interpretación. Heidegger y la tradición hermenéutica*. In: NORRO, Juan; RODRÍGUEZ, Ramón; HERNANZ, María (org.). *De la libertad del mundo*. Madrid: Escolar y Mayo, 2014, p. 687-705.

RÖMER, Inga. *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*. Hamburg: Felix Meiner, 2018.

ROSALES, Alberto. *Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 38, n° 2, 1984, p. 241-262.

RUBIO, Roberto Gustavo. *La mundaneidad del mundo (§§14-24)*. In: RODRÍGUEZ, Ramón. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, p. 89-117.

SARTRE, Jean-Paul. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: *Situações I. Crítica literária*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 55-57.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo (Coleção Os pensadores)*. Trad. Rita Correia Guedes. 3^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 1-32.

SCHNELL, Alexander. *Ereignis and Da-sein in the Beiträge zur Philosophie*. In: META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy, vol. VIII, n° 1, 2016, p. 9-26.

SCHNELL, Alexander. *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

SCHNELL, Alexander. *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt am Main: Klostermann, 2019.

SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Hamburg: Felix Meiner, 2014.

- SCHULTZ, Walter. *Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*. In: *Philosophische Rundschau*, vol. 1, n° 2/3, 1953/54, p. 65-93.
- SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and philosophy of mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- SERBAN, Claudia. *Phénoménologie de la Possibilité: Husserl et Heidegger*. Paris: PUF, 2016.
- SHEEHAN, Thomas. *But what comes before the "After"?* In: FRIED, Gregory; POLT, Richard (org.). *After Heidegger?* London: Rowman & Littlefield, 2018, p. 41-55.
- SHEROVER, Charles. *Heidegger, Kant and Time*. London: Bloomington, 1971.
- STEINMANN, Michael. *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- STRAWSON, P. F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 1996.
- STRÖKER, Elisabeth. *Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls*. In: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.
- TENGELYI, László. *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007.
- TENGENLYI, László; GONDEK, Hans-Dieter. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- THURNHER, Rainer. *Husserls Ideen und Heideggers Sein und Zeit*. In: BÄUMER, Angelica; BENEDIKT, Michael (org.). *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*. Wien: Passagen, 1993, p. 145-168.
- TIETJEN, Hartmut. *Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Heideggers*. In: *Heidegger Studien*, vol. 2, 1986, p. 11-40.
- TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2ª ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1970. 415 p.
- VIGO, Alejandro. *Arqueología y aleteiología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología*. In: *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008a, p. 117-142.
- VIGO, Alejandro. *Mundo como fenómeno. Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en Sein und Zeit*. In: *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008b, p. 59-86.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie*. In: HÜNI, Henrich; TRAWNY, Peter (org.). *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin: Duncker & Humblot, 2002, p. 557-572.

WEBERMANN, David. *Heidegger's Relationalism*. In: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 9, n° 1, 2001, p. 109-122.

WELTON, Donn. *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

APÊNDICE – OBRAS DE HEIDEGGER

1. Obras de Heidegger

As obras de Martin Heidegger são citadas de acordo com a edição das obras completas (*Gesamtausgabe*), publicada pela editora Vittorio Klostermann. A citação usa a sigla GA e o número do volume na *Gesamtausgabe*, seguido da página correspondente no volume. As únicas exceções são *Ser e Tempo* (SZ), citado na edição da Max Niemeyer, e os *Seminários Zollikon* (ZK), citados na edição da editora Vittorio Klostermann que não corresponde ao volume das obras completas.

- SZ *Sein und Zeit*. 19^a ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*. In: *Gesamtausgabe 3*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- GA 5 *Holzwege*. In: *Gesamtausgabe 5*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- GA 9 *Wegmarken*. In: *Gesamtausgabe 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- GA 14 *Zur Sache des Denkens*. In: *Gesamtausgabe 14*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- GA 15 *Seminare*. In: *Gesamtausgabe 15*. 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- GA 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung*. In: *Gesamtausgabe 17* (*Wintersemester 1923/24*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 19 *Platon: Sophistes*. In: *Gesamtausgabe 19* (*Wintersemester 1924/25*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In: *Gesamtausgabe 20* (*Sommersemester 1925*). 3^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In: *Gesamtausgabe 21* (*Wintersemester 1925/1926*). 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: *Gesamtausgabe 24* (*Sommersemester 1927*). 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: *Gesamtausgabe 25* (*Wintersemester 1927/1928*). 3^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. In: *Gesamtausgabe 26 (Sommersemester 1928)*. 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.
- GA 27 *Einleitung in die Philosophie*. In: *Gesamtausgabe 27 (Wintersemester 1928/29)*. 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. In: *Gesamtausgabe 29/30 (Wintersemester 1929/30)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- GA 31 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. In: *Gesamtausgabe 31 (Sommersemester 1930)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik*. In: *Gesamtausgabe 40 (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- GA 49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. In: *Gesamtausgabe 49 (Sommersemester 1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. In: *Gesamtausgabe 56/57 (KNS-Sommersemester 1919)*. 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie*. In: *Gesamtausgabe 58 (Wintersemester 1919/20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- GA 59 *Phänomenologie der Ausschauung und des Ausdrucks*. In: *Gesamtausgabe 59 (Sommersemester 1920)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*. In: *Gesamtausgabe 60 (Wintersemester 1920/21- Sommersemester 1921)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. In: *Gesamtausgabe 61 (Wintersemester 1921/1922)*. 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 62 *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. In: *Gesamtausgabe 62 (Sommersemester 1922)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. In: *Gesamtausgabe Band 63 (Sommersemester 1923)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: *Gesamtausgabe Band 65*. 3^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

- GA 80.1 *Vorträge. Teil I: 1915 bis 1932*. In: *Gesamtausgabe Band 80.1*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- GA 82 *Zu eigenen Veröffentlichungen*. In: *Gesamtausgabe Band 82*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.
- ZK *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- VB *Vorbemerkung des Herausgebers*, in: HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2000.

2. Cartas de Heidegger

- BIEMEL, Walter; SANER, Hans (Org.). *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1990. 299 p.
- DENKER, Alfred. *Martin Heidegger/Karl Löwith. Briefwechsel 1919-1973*. Freiburg: Karl Alber, 2017. 330 p.

3. Obras de Husserl

As obras de Edmund Husserl são citadas de acordo com a edição das obras completas na *Husserliana*, publicada pela editora Martinus Nijhoff. A citação usa a sigla HUA e o número do volume na *Husserliana*, seguido da página correspondente no volume. A única exceção é o texto *Experiência e juízo* (EU), citado segundo a edição da Felix Meiner.

- EU *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*. 7^a ed. Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- HUA I *Cartesiana Meditationen und Pariser Vorträge*. In: *Husserliana I*. 2^a ed. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- HUA II *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. In: *Husserliana II*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- HUA III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: *Husserliana III/1*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUA III/2 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Ergänzende Texte (1912-1929)*. In: *Husserliana III/2*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

- HUA IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* In: *Husserliana IV.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- HUA V *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* In: *Husserliana V.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.
- HUA VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* In: *Husserliana VI.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUA VII *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte.* In: *Husserliana VII.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- HUA VIII *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.* In: *Husserliana VIII.* Dordrecht: Kluwer, 1996.
- HUA XIX/1 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* In: *Husserliana XIX/1.* Dordrecht: Kluwer, 1984.
- HUA XIX/2 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis.* In: *Husserliana XIX/2.* Dordrecht: Kluwer, 1984.
- HUA XXIV *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* In: *Husserliana XXIV.* Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.
- HUA XXV *Aufsätze und Vorträge (1911-1921).* In: *Husserliana XXV.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987.
- HUA XXVII *Aufsätze und Vorträge (1922-1937).* In: *Husserliana XXVII.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1989.