



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Hélia Maria Soares de Freitas


**O ser aí e a instância de produção dos conceitos e enunciados
filosóficos em ser e tempo**

Rio de Janeiro

2011

Hélia Maria Soares de Freitas

**O ser aí e a instância de produção dos conceitos e enunciados filosóficos em
ser e tempo**



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

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio dos Santos Casanova

Rio de Janeiro

2011

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

H465 Freitas, Hélia Maria Soares de
O ser e a instância de produção dos conceitos e enunciados
filosóficos em ser e tempo/ Hélia Maria Soares de Freitas. –
2011.

131 f.

Orientador: Marco Antônio dos Santos Casanova.

Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Bibliografia.

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

CDU 1(430)

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

Assinatura

Data

Hélia Maria Soares de Freitas

**O ser aí e a instância de produção dos conceitos e enunciados filosóficos em
ser e tempo**

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: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 28 de fevereiro de 2011.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antônio dos Santos Casanova
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Edgar da Rocha Marques
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Antônio Augusto Passos Videira
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Pedro Costa Rego
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ

Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFPR

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a uma grande amiga: Gecilda Sampaio. Encontrar tal amizade é como encontrar algo raro, precioso. Uma raridade que não poderia ser jamais estimada por valores financeiros. Inspirando-me na canção de Silvio Rodriguez, diria que é raro como encontrar um unicórnio azul. Gê e eu nos conhecemos e fizemos amizade. Um pouco com ilusão, um pouco com verdade. Extraviei-me dela algumas vezes... Mas sempre a reencontrei. Gê: saber compartilhar é sua vocação. Se te perderes de mim algum dia, pagarei, por qualquer informação, mil, dois mil, um milhão...

AGRADECIMENTOS

À Maria Dionisia Soares de Freitas – minha mãe, pelo apoio e confiança.

À Édi, Elza, Irene e Alice – minhas irmãs e grandes amigas, pelo envolvimento e apoio incondicional.

À Natália – minha sobrinha, afilhada e amiga, pelo estímulo e apoio em todos os momentos.

À Gabriela, Tales, Eduardo, Lourenço, Marcel, Osório e Cássio – meus sobrinhos e cunhados, pelo carinho e incentivo.

Ao meu orientador, Prof. Marco Antônio Casanova, pela compreensão e por sua orientação segura nas questões decisivas da elaboração deste trabalho.

Aos amigos Maralice, Mosair, Bruno Cardoso, Thelma, Vera, Roberto, Sérgio Schultz, Lédio Soares, Marcus Vinícius, Luís, Pedro, Míriam Renata, Flávia, Aldernei Manhães, Jorge Nascentes, Luciana Dias, Gilberto Paz, Cláudia Magalhães, Airton Vargas, Alexandre Cabral e Samantha Vieira pelo incentivo e apoio ao longo deste percurso.

Ao Prof. Róbson Reis, que me deu a oportunidade da primeira pesquisa acadêmica em Heidegger e com quem muito aprendi.

À Simone – secretária do PGFIL, pelo incentivo e pela compreensão.

Aos membros da banca, por suas valiosas sugestões e comentários.

RESUMO

FREITAS, Hélia Maria Soares de. *O ser-aí e a instância de produção dos conceitos e enunciados filosóficos em Ser e Tempo*. 2011. 131 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

O presente trabalho possui como objetivo central investigar a teoria acerca da origem da significação, presente na obra *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, procurando mostrar em que medida a significação dos entes traz consigo a interpretação do conhecimento teórico como sendo uma transformação modal da relação semântica em que se movimenta medianamente o existente humano. Para tanto, procuraremos mostrar – a partir da idéia de que existem dois extremos de um mesmo movimento de transformação semântica que caracterizam um processo de objetivação ou perda de sentido – que a origem de sentido ou instância de produção de todos os conceitos e enunciados filosóficos reside no próprio ser-aí não como um sujeito cognoscente ou representacional, mas como um “eu” no sentido do si-mesmo próprio que, ao assumir a responsabilidade por seu ser, se mostra como sendo o ponto de vista modal a partir do qual é possível recorrer o sentido indo de encontro com sua própria atividade fundamental.

Palavras-chave: Significância. Conceitos. Enunciados. Ser-aí (*Dasein*).

ABSTRACT

This work aims to investigate the theory of the origin of meaning, present in Being and Time, Martin Heidegger, trying to show to what extent the significance of loved brings the interpretation of theoretical knowledge as a modal transformation of the relationship semantics which moves in the medium human existent. For that, we show - from the idea that there are two extremes of the same movement of processing semantics that characterize an objective process or loss of sense - the sense of origin or production instance of all concepts and points of philosophy lies in their being-there not as a knowing subject or representational, but as an "I" in the sense of the self itself that, by taking responsibility for his being shown as the modal point of view from which is possible to appeal the order by meeting with its own fundamental activity.

Keywords: significance. Concepts. Statements. Being-there (Dasein).

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	08
1	O PROBLEMA DAS CATEGORIAS E A EXPERIÊNCIA FÁCTICA DO MUNDO	18
1.1	Os pressupostos metodológicos da ontologia fundamental	28
1.1.1	<u>O conceito de fenômeno e o projeto fenomenológico de Heidegger</u>	32
1.1.2	<u>A hermenêutica da facticidade e a destruição fenomenológica</u>	38
1.2	A noção de ser-no-mundo e o caráter de poder-ser do ser-aí	51
1.3	As estruturas ontológicas do ser-aí: compreensão, disposição e discurso	55
2	O MUNDO DAS OCUPAÇÕES COTIDIANAS E A APROPRIAÇÃO CRÍTICA DA FILOSOFIA PRÁTICA DE ARISTÓTELES	60
2.1	A <i>frônesis</i> aristotélica e o conceito heideggeriano de cuidado	66
2.2	A semântica do mundo fáctico	71
2.3	A compreensão como determinação fundamental do ser-no-mundo e as estruturas prévias da interpretação	74
2.4	A linguagem cotidiana e o domínio do impessoal	79
2.5	A verdade como desocultamento	87
2.6	Do <i>como</i> hermenêutico ao <i>como</i> apofântico	90
3	O MODO PRÓPRIO DE “SER-SI-MESMO” E A ORIGEM DE SENTIDO QUE ARTICULA OS CONCEITOS FILOSÓFICOS	95
3.1	<u>O ser-aí e a possibilidade de assunção plena de si mesmo</u>	97
3.1.1	<u>A morte como possibilidade extrema da existência e a decisão antecipadora</u> ..	101
3.2	A origem dêitica e modal do comportamento filosófico	107
4	CONCLUSÃO	116
	REFERÊNCIAS	125
	APÊNDICE	131

INTRODUÇÃO

Na obra *Ser e tempo*, Heidegger apresenta a noção de significância (*Bedeutsamkeit*) como sendo a condição ontológica da possibilidade de o existente humano descerrar significações, as quais, segundo essa doutrina, fundam a possibilidade da palavra (*Wort*) e da linguagem (*Sprache*). Segundo Heidegger, as significações emergem em contextos práticos, o que o leva a atribuir-lhes um estatuto mais fundamental do que a linguagem predicativa. De acordo com essa concepção, os entes intramundanos não se apresentam para nós, de início e na maioria das vezes, como objetos de contemplação e interpelação categorial, mas como entes que sempre requisitam um modo possível de lidar com eles e que, por isso, são designados como utensílios (*Zeug*). No que diz respeito a essa dinâmica de uso, a questão que surge é: como é possível o uso de tais entes sem nenhum recurso teórico que os determine como os entes que são?

No §18 de *Ser e tempo*, Heidegger responde a essa questão esclarecendo que, ao vir ao nosso encontro, o utensílio não se mostra isolado dos outros utensílios. Ele traz consigo, ao contrário, um conjunto de relações referenciais que orientam a constituição do seu uso e a sua ulterior determinação como tal. Isso permite ao filósofo afirmar que a lida com os utensílios não é determinada teoricamente, mas surge no interior de um contexto referencial com o qual vamos, aos poucos, nos familiarizando. Assim, para que seja possível a apreensão teórica de tais entes, é preciso que eles sejam retirados de sua dinâmica de uso mediante a quebra da conformidade do utensílio com a atividade à qual eles se destinam. Tais considerações levam Heidegger a afirmar que é no interior de um âmbito de compreensibilidade previamente constituído que os enunciados predicativos surgem e tiram o seu sentido.

Nesse contexto, tendo em vista a tese sustentada por Heidegger segundo a qual há uma dimensão de compreensão pré-predicativa – a significância – que é condição de possibilidade das enunciações lingüísticas, o objetivo central de nosso trabalho consiste em analisar a teoria acerca da origem da significação procurando

mostrar em que medida a significação dos entes traz consigo a interpretação do conhecimento teórico como sendo uma transformação modal dessa mesma relação semântica em que se movimenta medianamente o existente humano. Como decorrência disso, pretende-se, igualmente, apontar as indicações que nos permitem afirmar que a instância de produção de sentido dos conceitos e enunciados filosóficos reside no próprio ser-aí não como um sujeito cognoscente ou representacional, mas como um “eu” no sentido do si-mesmo próprio.

Sendo assim, a tese a ser desenvolvida ao longo do trabalho pode ser assim resumida: o projeto heideggeriano de elaboração de uma ontologia fundamental, ao levar a termo um questionamento acerca da constituição do espaço de manifestação dos entes em geral, conduz a uma teoria segundo a qual os significados dos entes decorrem do estabelecimento de uma totalidade conformativa intrínseca ao mundo das ocupações. De acordo com essa teoria, o comportamento teórico já sempre pressupõe o mundo fáctico como instância originária de surgimento da linguagem e das significações em geral. A análise dessa questão nos conduz à afirmação de que o conhecimento teórico consiste em uma atitude modal do existente humano, isto é, uma modalidade expressa por meio de enunciados teóricos predicativos. Da análise dessa tese, nosso questionamento se dirige a um outro tipo de atividade humana que, juntamente com as ciências, é igualmente compreendido pelo âmbito do teórico: o comportamento teórico denominado filosófico. Nossa análise passa, então, a se orientar pela seguinte questão: qual é o contexto originário a partir do qual surgem os conceitos e enunciados filosóficos? Essa questão é respondida por meio de uma análise que aponta para o fato de o ser-aí se mostrar como um ente cujas características são sempre modos possíveis de ser (e que, por isso, é designado como ser-aí). Além do caráter modal da possibilidade, a exposição de tais características indica também que o ser-aí é um ente cuja referência, em conformidade com o caráter de “ser-sempre-meu” (*Jemeinigkeit*), tem que conotar sempre o pronome pessoal “eu” e “tu”. Essas determinações o revelam como sendo a origem modal e indexical de todos os conceitos e enunciados filosóficos. Em decorrência das análises precedentes, a importância da presente investigação reside, por fim, na busca por elucidar em que medida a estrutura significativa que articula a

produção dos conceitos filosóficos consiste no modo próprio de “ser-sempre-meu” do ser-aí e em que nível de modalidade é possível ganhar o ponto de vista constitutivo da teoria filosófica.

Para tanto, nossa pesquisa se divide em três capítulos. O primeiro capítulo é dedicado a uma análise do problema da experiência originária da filosofia em sua relação com a gênese fáctica do mundo. Seu objetivo é duplo: em um primeiro momento, a partir da leitura da tese de docência elaborada por Heidegger em 1915 e intitulada *A doutrina das categorias e da significação em Duns Scotus*, procuramos analisar o contexto de discussão filosófica a partir do qual se formou o interesse de Heidegger por um conhecimento originário que não se mostrasse desarticulado das vivências singulares do ente que traz consigo a possibilidade do conhecimento. Com a análise desses escritos e das preleções do início dos anos vinte, *Introdução à fenomenologia da religião*, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* e *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, procuramos mostrar, de forma introdutória, o percurso realizado por Heidegger ao estudar o enfoque dado ao problema do conhecimento pela filosofia escolástica e pelos filósofos Heinrich Rickert, Edmund Husserl e Wilhelm Dilthey. Nesse contexto, buscamos apontar para o fato de que Heidegger retira dessas análises a idéia de que a vida não pode se reduzir a um “eu” que tende para as coisas, porque é vida em um mundo, é um realizar-se histórico que se compreende a si mesmo a partir do mundo histórico que habita.

O segundo momento desse primeiro capítulo tem início com o tópico 1.1 no qual, tendo em vista a busca empreendida por Heidegger de um retorno à vivência originária e ao sentido aberto nessa vivência, nos dedicamos à análise dos pressupostos metodológicos da ontologia fundamental que apontam para a descrição fenomenológica como sendo um modo particular de tomar, interrogar e levar o fenômeno à mostra. Dessa análise, passamos para os dois tópicos subsequentes (1.1.1 e 1.1.2), nos quais tratamos, consecutivamente, do método fenomenológico e do programa heideggeriano de uma hermenêutica da facticidade. Para isso, recorreremos a alguns escritos de Heidegger da década de vinte, em especial às preleções do semestre de verão de 1923/24, *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, e do semestre de verão de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. A

questão acerca da possibilidade de uma construção da teoria do ser por meio de uma desconstrução crítica dos campos significativos sedimentados no mundo fáctico de cada ser-aí, requer um esclarecimento (tópico 1.2) acerca da noção de projeto como sendo decisiva para a compreensão do modo de ser desse ente, uma noção que se mostra, tal como é concebida por Heidegger, intimamente associada à idéia de que o ser-aí é um ente marcado pelo caráter de jogado (*Geworfenheit*). De acordo com essa concepção, o ser-aí não é um ente fechado em si mesmo, mas, ao contrário, é um ente aberto ao mundo, cuja dinâmica de essencialização se perfaz por meio do existir. Tais considerações conduzem ao último tópico (1.3) no qual analisamos os três elementos constitutivos dessa dinâmica existencial do ser-aí: a disposição (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*). Nesse momento da pesquisa, destacamos a compreensão como a instância que viabiliza ao ser-aí a assunção de suas possibilidades efetivas em ressonância com a disposição, que promove o processo de familiarização com as determinações medianas constitutivas do mundo fáctico de cada ser-aí. No interior desse contexto, a estrutura designada como discurso é apontada como a instância que articula as possibilidades viabilizadas pela compreensão, como uma totalidade de relações significativas. A essa totalidade, Heidegger designa significância (*Bedeutsamkeit*). Para essa análise, utilizamos algumas passagens de *Ser e tempo* consideradas decisivas para a compreensão de tais noções que levam Heidegger a afirmar que as possibilidades discursivas se mostram essencialmente associadas a uma experiência anterior de abertura de um horizonte no qual os entes se mostram como os entes que são.

No segundo capítulo, procuramos mostrar em que medida a reapropriação crítica do conceito aristotélico de sabedoria prática permite a Heidegger afirmar que o primado da sabedoria teórica sobre a prática se deve ao conceito trans-histórico de ser como presença constante. A partir desse pressuposto ontológico, o existente humano foi apontado pela tradição como um ente voltado cognitivamente para a apreensão do ser dos entes, podendo alcançar uma tal apreensão no interior da constituição de enunciados que revelam o que o ente é ou não é, isto é, no interior da constituição da proposição mostradora. Esse primado é colocado em questão por Heidegger ao afirmar que o conhecimento teórico possui um caráter derivado,

enraizando-se nas interpretações operantes no lidar cotidiano. Assim sendo, a fim de compreendermos melhor a tese heideggeriana acerca do caráter tardio do conhecimento teórico, no primeiro tópico desse capítulo (2.1) analisamos o conceito heideggeriano de cuidado (*Sorge*) focalizando o nível de correspondência estabelecido entre essa noção e a *frônesis* aristotélica. Para Heidegger, do mesmo modo em que a *frônesis* é concebida como uma tarefa por meio da qual o existente humano aplica o saber prático segundo as exigências do momento, o ser-aí realiza sua existência como cuidado, isto é, na lida cotidiana que ele mantém com as vivências imediatas e circundantes. Heidegger contrapõe tal lida cotidiana ao modo teórico em que nos detemos diante de algo para interrogar o *que* ele é. Essa questão nos conduz ao segundo tópico (2.2), intitulado “A semântica do mundo fáctico”, no qual analisamos em que medida o ser-aí aprende a agir a partir de campos sedimentados que oferecem todas as orientações para a construção do poder-ser que ele é. Destacamos dessa análise que o conhecimento teórico se mostra como uma transformação modal dessa relação semântica em que se movimenta o ser-aí. No terceiro tópico (2.3), analisamos a tese de Heidegger segundo a qual a tarefa de uma interpretação do modo em que o viver se tem a si mesmo no que se refere a seu ser consiste em tornar transparentes as estruturas prévias da compreensão. Trata-se de liberar a posição prévia, a visão prévia e a conceptualidade prévia da obviedade, trazendo-as para o ponto de partida da interrogação.

Da consideração dessas estruturas passamos para o tópico seguinte (2.4), no qual analisamos as noções de discurso, de impessoal e de decadência, procurando mostrar em que medida tais conceitos revelam o ser-aí como um ente que, de início e na maioria das vezes, se apresenta entregue a uma forma de interpretar as coisas, própria da linguagem cotidiana. No quinto tópico (2.5.), analisamos a definição heideggeriana da verdade da proposição como ser-descobridor. A verdade como ser-descobridor é apontada por Heidegger como um modo de ser do ser-aí. A proposição, assim concebida, não mantém nenhuma relação originária com o ente, mas, ao contrário, só é possível sobre a base de uma abertura prévia que é condição de possibilidade de todo e qualquer enunciado. Por fim, no último tópico desse segundo capítulo (2.6), analisamos os dois modos básicos de compreensão que o ser-aí pode

assumir: o “como” hermenêutico e o “como” apofântico. O primeiro e mais fundamental – o “como” originário da interpretação – aponta para o sentido (*Sinn*) enquanto um horizonte compreensivo a partir do qual surgem as relações semânticas que caracterizam a rede de significações mundanas. “Sentido”, para Heidegger, é o que transpassa e sustenta a constituição mesma daquilo que, a partir da compreensão, se mostra como articulável em uma interpretação. Mas como é possível uma análise – tal como requer o projeto da hermenêutica da facticidade – dessa compreensão originária, que é prévia à linguagem predicativa? Trata-se, segundo Heidegger, de realizar uma interpretação hermenêutico-fenomenológica de um modo tal que o conteúdo deixe de ser o elemento mais fundamental e passe a dominar um determinado comportamento, isto é, um modo de se pôr diante dele e de considerá-lo. O que Heidegger quer é justamente evitar o modo de consideração próprio da atitude teórica que põe a referência como objeto com características sempre presentes que, ao serem fixadas, podem perder a relação com o seu próprio fundamento e se propagarem em uma compreensão vazia. Tendo isso em vista, passamos para o terceiro capítulo, cujo objetivo consiste não apenas em apontar para o modo em que a fenomenologia pode levar a cabo uma tal explicitação categorial, mas sobretudo analisar em que medida a estrutura significativa que articula a produção dos conceitos filosóficos reside no modo próprio de “ser-sempre-meu” do ser-aí e em que nível de modalidade é possível conquistar o ponto de vista constitutivo da atitude filosófica.

No tópico 3.1, damos início à conclusão de nosso trabalho a partir da distinção estabelecida por Heidegger entre o si-mesmo disperso no impessoal e o si-mesmo apreendido como próprio. Para Heidegger, afirmar que o ser que está em questão para o ser-aí é sempre o “meu” não resulta que seja próprio. É “sempre meu” na medida em que já sempre foi decidido pelo impessoal de que modo é meu e não no sentido de que sou “eu” mesmo que, por meio de um projeto singular de existência, atualizo possibilidades interpretativas do mundo e de mim mesmo. É o impessoal que, de início e na maioria das vezes, descreve como o ser-aí deve agir. A impessoalidade é a base para a instauração de novas regularidades e possibilidades (REIS, 2001). Mas, se é assim, como é possível ao ser-aí concretizar o seu si-mesmo a partir de

necessidades próprias ao poder-ser singular que ele é? Como o ser-aí pode experimentar a si mesmo em sentido próprio?

A resposta a essas questões requer o esclarecimento (tópico 3.1.1) da noção de decisão (*Entschlossenheit*) como um projetar-se silencioso que nasce a partir da suspensão do discurso sedimentado do mundo fáctico de cada ser-aí. Esse processo é descrito em *Ser e tempo* por meio da análise de uma tonalidade afetiva fundamental, a angústia, que nasce de um despontar do próprio caráter do ser-aí enquanto poder-ser. A experiência da angústia interrompe a tendência produzida pela decadência no impessoal, provocando uma suspensão no movimento de fuga de si mesmo por parte do ser-aí absorvido no mundo das ocupações cotidianas. A partir desse contexto, procuramos analisar a singularização desse ente em articulação com as noções de decisão antecipadora, voz da consciência e ser-para-a-morte, como conceitos decisivos para a compreensão de um processo que é apontado em *Ser e tempo* como sendo capaz de trazer consigo uma modulação nos campos de sentido do ser (CASANOVA, 2009). Singularizar-se significa, assim, conquistar a sua própria existência em virtude de si mesmo e a partir de uma rearticulação entre as significações fácticas e os fenômenos originários. Essa rearticulação deve ser pensada em sintonia com o projeto de destruição fenomenológica. A idéia de uma lida desconstrutiva com a ontologia sedimentada no presente é aqui retomada como uma noção fundamental para a análise da instância a partir da qual se originam os conceitos e enunciados filosóficos. Nesse sentido, no último tópico, passamos a analisar o conceito de “origem” (*Ursprung*) e a sua relação com a noção de “si-mesmo” (*das Selbst*) enquanto um contexto enunciativo transparente. Nosso objetivo consiste em expor o vínculo entre a noção de destruição e os conceitos de “origem” e de “si mesmo” como inscritos em um mesmo horizonte problemático.

Esse horizonte é aclarado por meio de uma análise que aponta para o fato de que, no contexto histórico em que se realiza a destruição, há alguém que fala, que coloca questões e que instaura uma perspectiva a partir da qual se leva a cabo a análise semântica da tradição. Esse alguém, o ente “que somos, em cada caso, nós mesmos” (ST, §9, p. 67), deve ser designado sempre pelo pronome pessoal “eu”, que indica o caráter singular do ser-aí expresso nas duas possibilidades fundamentais de

realização: a propriedade e a impropriedade. Essa questão nos conduz ao problema do caráter dos conceitos e enunciados filosóficos. Tais conceitos e enunciados não são representações conceituais, mas indicações. Isso se deve ao fato de que o ser-aí é caracterizado por uma radical incompletude, encontrando-se sempre em um contexto no qual busca possibilidades para si mesmo e nunca têm todas suas possibilidades preenchidas (STREETER, 1997). A constituição desse ente que cada um de nós é, pode ser apenas indicada formalmente. Assim sendo, uma vez que a ontologia fundamental tem como ponto de partida a análise desse ente que somos, em cada caso, nós mesmos, a preocupação central é como ganhar corretamente o acesso a semelhante tema de investigação filosófica.

Em tal análise, devemos partir do “como” – ao contrário do “que” – da apreensão desse ente. Para isso, a filosofia deve oferecer direções de acesso que conduzam a uma visualização do ente, assim como também deve ser uma espécie de comportamento. Comportamento, aqui, não deve ser tomado como mero proceder ou atuar fortuito, mas como um constante comportar-se de “si mesmo para...”. Heidegger acentua um dos sentidos desse “comportar-se com”, a saber, o sentido de realização ou determinação (*Vollzugsinn*). Em conformidade com esse sentido, os conceitos filosóficos devem conduzir ao que Dahlstrom (1994) designou como “função reversível-transformacional”, que é a transformação do indivíduo que filosofa mediante o chamado de si mesmo para o interior do domínio filosófico como uma tarefa determinada a ser completada ou executada pelo filosofar. Em outras palavras, o filósofo é requerido a reverter a perspectiva habitual – própria da tendência a cair no anonimato do impessoal – e o modo de propor questões como uma forma de evitar a objetivação característica da tematização teórica dos entes. Assim entendido, o filosofar se mostra como um modo de ser-no-mundo que aponta, ao mesmo tempo, em direção a esse mesmo modo de ser.

Desse modo, em sua função reversiva, os conceitos filosóficos devem ser tomados como orientados para uma transformação na vida singular que se explicita na investigação filosófica. Essa transformação é um fato testemunhado em tonalidades afetivas, como o tédio e a angústia, descritas como um movimento de estranhamento e perda das significações identificadoras dos entes e da própria identidade pessoal

(REIS, 2004). De tudo isso, pode-se dizer que é para a situação histórica do ser-aí e de suas interpretações já sedimentadas que aponta a indicação formal. Ou seja, os conceitos filosóficos assinalam para a vida situada e fáctica do “eu”, isto é, para a facticidade do ser-aí, cujo sentido de realização evidencia o caráter modal do “eu sou” como sendo a origem ou produção de sentido. Tal fonte de sentido se mostra, assim, como um campo pré-teórico (ou a-teórico), revelando que a origem é o não-teórico, uma instância que tem como oposto e derivação a atitude teórica. Nesse sentido, a condição de possibilidade da teoria é a anulação do originário, a supressão do “eu sou”, isto é, do “aqui” e “agora” em que um “eu histórico” existe.

Após essas análises e com base nas afirmações de Heidegger de que o ponto de vista do comportamento teórico é conquistado com o desaparecimento da rede semântico-pragmática do mundo cotidiano, pode-se dizer que tal desaparecimento nada mais é do que uma perda ou degeneração de sentido. Do mesmo modo, a estrutura semântica fundamental suposta no discurso heideggeriano se revela como articulada nas oposições “origem” e “derivação”, “eu histórico” e “sujeito epistemológico” (BERTORELLO, 2008). Essa interpretação nos possibilita analisar o problema da origem da conceitualização filosófica em termos de uma gênese ontológica, isto é, de uma busca por traços descritivos que descrevam originariamente o fenômeno visado a partir de uma reversão que parte do ente ao ser, isto é, do contexto enunciativo derivado ao contexto enunciativo originário. No tocante à modificação em direção ao ser-si-mesmo próprio, exigida pelas indicações formais, encontramos um paralelo com o chamado da “voz da consciência”. Em tal conceito, do mesmo modo em que em outras indicações formais como decisão, morte, história, existência entre outras, está presente a pretensão desta transformação.

No percurso de elaboração deste trabalho, contamos com o auxílio de alguns comentadores de Heidegger, os quais se tornaram fontes importantes na execução de nossa análise. Na maioria deles, podemos encontrar um estudo panorâmico de *Ser e tempo*, além de análises específicas sobre temas centrais da filosofia heideggeriana. Além dos comentadores já citados, podemos encontrar algumas análises bastante específicas, como no caso de FIGAL (2007), com a obra *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*, BRANDOM (1992), com o texto *Heideggers categories in*

Bein and Time, GADAMER (2007), com o livro *Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade*, GUIGNON (1983), com o estudo *Heidegger and the problem of knowledge*, GRONDIN (1999), com a obra *Introdução à hermenêutica filosófica* e KISIEL (1993), com o livro *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, LAFONT (1997) com a obra *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* e TUGENDHAT (1998), com o livro *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, embora eles também efetuem uma análise contextual desses temas na obra de Heidegger.

Ainda nos utilizamos dos textos de intérpretes como CROWELL (2001), ESCUDERO (1999, 2001), SÁNCHEZ (2001), NUNES (1996), CAPUTO (1994), BUREN (1994), COURTINE (1990), LOPARIC (2004) e TAYLOR (2000), e de comentadores que nos serviram de modo auxiliar como INWOOD (2002), MULHALL (1996) e PÖGGELER (1993). Vale mencionar que, embora alguns pensadores aqui elencados analisem panoramicamente a obra de Heidegger, nossa atenção sobre eles voltou-se apenas em relação ao tema desenvolvido. Do mesmo modo, cabe ressaltar que as referências aos escritos de Heidegger e de Husserl foram incluídas no texto de acordo com as respectivas abreviaturas das obras completas (*Gesamtausgabe* - GA) de Heidegger e da série Husserliana (*Gesammelte Werke* - Hua). Para as traduções das citações, baseamos-nos também nas publicações disponíveis em português e espanhol, as quais são igualmente citadas nas referências bibliográficas.

1 O PROBLEMA DAS CATEGORIAS E A EXPERIÊNCIA FÁCTICA DO MUNDO

A questão acerca da experiência originária da filosofia em sua relação com a gênese da experiência fática do mundo possui um lugar central nas análises filosóficas de Martin Heidegger desde os seus primeiros anos de docência universitária. A partir de uma crítica ao modelo iluminista de racionalidade que propõe a separação de todos os pressupostos e dimensões contingentes das questões filosóficas, eliminando dessas questões toda e qualquer determinação existencial, Heidegger procura encontrar um conhecimento originário que não se desarticule das vivências singulares do existente que traz consigo a possibilidade do conhecimento e que, ao mesmo tempo, descubra nas próprias vivências o ponto de articulação com o princípio transcendente de toda a verdade. Para Heidegger, a filosofia envolve uma dimensão existencial, ao mesmo tempo em que essa mesma dimensão conduz para além do singular e para a articulação entre o singular e o todo. Estão em questão estruturas que não podem ser experimentadas senão singularmente, mas que não se confundem, por isto, com a particularidade de cada uma dessas experiências (CASANOVA, 2009).

Contudo, para melhor compreendermos o modo como Heidegger concebe essa questão, faz-se necessário retrocedermos um pouco antes dos anos vinte e tomarmos como ponto de partida a sua tese de docência, elaborada em 1915 e intitulada *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (A doutrina das categorias e da significação em Duns Scotus)*¹, período em que o filósofo se dedicou à análise dos textos medievais na tentativa de elucidar um problema com o qual a filosofia moderna se ocupava fortemente: o problema das categorias. Heidegger justifica a sua escolha por um representante da Escolástica medieval com a afirmação de que os problemas filosóficos se repetem através da história. De acordo com o filósofo, essa repetição ocorre não no sentido de uma evolução, isto é, no sentido de um avanço constante de novos questionamentos baseados em soluções precedentes,

¹ Convém esclarecer que em seu escrito de habilitação, Heidegger faz referência a um tratado sobre os modos de significar (*Grammatica Speculativa* ou *De modis significandi*) que, por muito tempo, acreditou-se ter sido escrito por Duns Scotus. Tal autoria, porém, foi contestada pela crítica histórica a partir dos estudos do filósofo e historiador Martin Grabmann, para ser atribuída efetivamente ao escolástico Tomás de Erfurt (CARMAN, 2003).

mas como um desdobramento e uma exploração cada vez mais profundos desses mesmos problemas (GA 1, p. 4). Assim sendo, nessa obra Heidegger se dedica ao estudo do pensamento de um mestre da Escolástica, Duns Scotus, que, ao procurar estabelecer as diferentes formas categoriais do significado em geral, elabora uma teoria formal dos significados (GA 1, pp. 12-13). A formulação de uma doutrina das categorias constituía a preocupação central das teorias filosóficas do período medieval. A partir da análise da doutrina de Duns Scotus, Heidegger almeja recolocar a questão fundamental da metafísica do Ocidente: a pergunta pela unidade do ser na multiplicidade de seus significados. A questão da unidade da determinação de ser que perpassa todos os seus múltiplos significados suscita a pergunta acerca do sentido do ser: de onde o ser enquanto tal recebe suas determinações?

De acordo com a doutrina escolástica das categorias, tanto o mundo natural quanto o mundo supra-sensível podem ser determinados categorialmente. Aquilo que realmente existe é um individual. *Individuum* significa a determinação enquanto singular, tal que jamais seja possível reencontrá-la em outro ente e em nenhuma outra parte. Este campo entitativo, isto é, a realidade concreta se constitui, ao mesmo tempo, como uma “multiplicidade indefinível”, um “contínuo heterogêneo” (GA 1, pp. 67-69). Por essa razão, não é possível uma enumeração dos entes reais sem projetá-los em um meio homogêneo, isto é, sem considerá-los sob um determinado aspecto. Esses aspectos circunscrevem, por sua vez, um domínio determinado de espécie homogênea.

Para Duns Scotus, a existência desses aspectos não é inteligível *a priori*, analisa Heidegger. Por essa razão, eles somente podem ser apreendidos a partir dos entes empíricos, uma vez que esses se caracterizam por uma estrutura categorial que torna possível tal apreensão. Afirmar que a realidade empírica apresenta uma estrutura categorial significa dizer que ela possui uma forma, é determinada, ordenada (GA 1, p. 69). Contudo, os entes naturais existem apenas como entes criados. Eles não são existência como o é Deus (ou Absoluto). Em sentido estrito só Deus é, ou seja, só ele é existência, só ele existe pela própria essência. Deus é o princípio ativo criador de toda a natureza, a fonte da multiplicidade dos objetos segundo suas essências. Ao Absoluto não se aplicam as dez categorias aristotélicas. Tais categorias

(substância, qualidade, quantidade etc.) vigoram apenas no mundo sensível. No interior deste, há um tipo de ordem que revela uma prioridade da substância em relação aos acidentes. Em conformidade com o grau de entidade que lhes é comunicado por Deus, a existência real compete apenas à substância. Os acidentes possuem entidade somente na medida em que aderem à substância, isto é, participam de sua realidade. A prioridade da substância, contudo, é bastante distinta da prioridade de Deus em relação aos outros entes. A substância é universal na medida em que se apresenta como uma noção genérica, isto é, como a primeira das categorias da natureza, o predicado fundamental de todas as entidades naturais. Já a universalidade de Deus - ou Ente Absoluto - é a de um princípio criador do qual emana a totalidade dos entes finitos.

Heidegger analisa tais pressupostos da doutrina de Scotus das categorias com o objetivo de aprofundá-la e, tendo em vista a sua estreita relação com a problemática do juízo e da subjetividade, descobrir seu próprio caminho no tratamento dessa questão. De acordo com a teoria de Scotus, a realidade do ato de julgar não possui o caráter entitativo da existência real e, por isso, a categoria da causalidade não se aplica a este campo. Nesse sentido, não é possível reduzir as entidades lógicas a leis empíricas. Essa discussão conduz à pergunta acerca do modo de ser do conhecimento entendido ou como ato de julgar ou como conteúdo do pensar expresso na proposição. Nesse contexto, no intuito de retomar a questão fundamental da metafísica ocidental - a questão da unidade do ser - a partir da pergunta acerca do modo de ser próprio do conhecimento, Heidegger retoma a expressão “valer”², introduzida por Hermann Lotze (1845) e difundida pela Escola de Baden. Heidegger afirma que qualquer juízo ou conteúdo do pensar expresso em uma proposição acerca de um ente natural, transcende a contingência tanto do ato pensado quanto do ente conhecido. Isso significa dizer que a verdade (ou o sentido) do juízo *vale*

² Hermann Lotze formulou uma teoria dos valores como uma resposta ao problema da realidade do mundo. Segundo LOTZE, valorar, ajuizar, não são simples atividades intelectuais. Sua filosofia trata não de um subjetivismo puro dos valores. O conceito de “valor”, para Lotze (1845), não se limita ao âmbito do ser do valorável, seu espaço é também a esfera do conhecimento do valorável enquanto tal. Em seu escrito “Das condições do belo na arte” (*Über Bedingungen der Kunstschönheit*), LOTZE afirma que o prazer não é um bem estar da mente que goza, mas é também um reconhecer objetivamente o belo, a excelência ou a bondade do que ocasiona esse prazer. Quanto a esse ponto, vale a pena conferir o texto de SCHNÄDELBACH (1991, 199-231p), que aborda a teoria dos valores de Lotze ao tratar do problema do valor em termos de uma gênese filosófica ou investigação das condições históricas que tornaram possível a aparição desse termo como um conceito filosófico essencial.

universalmente, ou seja, não pertence ao domínio lógico de ocorrências, de um acontecer, surgir e passar, próprio dos entes naturais (GA 1, pp. 93-44).

A doutrina escolástica das categorias distinguiu as formas ou essências cada vez mais universais que permitem pensar a realidade singular da experiência sensível e reconheceu o caráter peculiar e insensível das entidades lógicas. A tese escolástica defendeu também a realidade absoluta de Deus como o princípio ativo criador de toda a natureza, a fonte da pluralidade dos objetos segundo suas essências. No entanto, conforme afirma Heidegger na introdução de sua investigação,

falta à Idade Média aquilo que é precisamente um traço essencial do espírito moderno: a libertação do sujeito de sua ligação com o ambiente, a confirmação de sua própria vida. O homem medieval não reflete sobre si mesmo no sentido moderno do termo. Ele se vê sempre integrado em uma tensão metafísica. A transcendência o impede de manter, com relação ao conjunto da realidade, uma atitude puramente humana (GA 1, p. 30).

De acordo com Heidegger, o enfoque dado pela filosofia escolástica ao problema do conhecimento prescindiu de uma tematização da noção de sujeito como o princípio que, de acordo com essa interpretação, sustenta e sintetiza a totalidade dos objetos da consciência. É possível perceber, assim, desde a elaboração da tese sobre Duns Scotus, o interesse de Heidegger em realizar uma análise mais rigorosa da subjetividade e das conexões de sentido que lhe são próprias. Nesse sentido, ainda no que se refere ao tratamento do problema das categorias, tendo em vista a atividade do sujeito e sua função na constituição do objeto, Heidegger se dedicou, de igual modo, à análise da teoria do filósofo neokantiano Heinrich Rickert. Para Rickert (1921), a realidade, seja psíquica, seja física, é imanente a um Sujeito transcendental enquanto pura consciência representante e judicativa. Ao sujeito transcendental correspondem os atos humanos, porém, não no sentido de um “eu” psíquico e real, mas como uma esfera capaz de reconhecer valores (*unwirklich*) ou de imprimi-los no real.

Em outras palavras, o princípio de imanência apresentado por Rickert implica afirmar que a realidade só nos é acessível enquanto presente à consciência. Assim, enquanto a concepção ontológica dos escolásticos considera o ente real e as categorias de um modo puramente objetivo, prescindindo, em sua teoria do conhecimento, de uma tematização do existente humano – a não ser como substância

e natureza espiritual -, Rickert concebe as categorias como elementos constitutivos do juízo. Segundo essa tese, a verdade do juízo consiste em um valor objetivo que transcende o real e lhe manifesta sentido por meio de atos que correspondem a um âmbito não-entitativo, designado pelo filósofo como sujeito transcendental.

Embora admitindo que devia a sua compreensão acerca dos problemas lógicos modernos ao neokantiano Heinrich Rickert, Heidegger afirma que a teoria de Rickert da realidade como imanente ao sujeito transcendental enquanto consciência representativa e judicativa carece de uma tematização do modo de ser da consciência transcendental. Quanto a essa questão, neste mesmo estudo Heidegger indica em uma nota de rodapé a tese de Edmund Husserl sobre a consciência pura como sendo uma interpretação que proporciona uma outra visão acerca da estreita relação entre o problema das categorias e a subjetividade:

A observação vale também para as preciosas aquisições de Edmund Husserl sobre a “consciência pura” (Ideen, p. 141ss), que proporcionam uma visão decisiva da riqueza da “consciência” e destroem a opinião freqüentemente externada sobre o vazio da consciência em geral (GA 1, p. 226).

Nessa passagem, Heidegger alude às teses que levaram Husserl a afirmar que um estudo rigoroso acerca da estrutura da consciência exige que se estabeleça a distinção entre o ato de consciência e o fenômeno ao qual ele é dirigido, isto é, o objeto-em-si, transcendente à consciência. Conforme a teoria husserliana, o conhecimento das estruturas implícitas da experiência humana do real seria possível somente por meio de uma suspensão de tudo o que não fosse absolutamente evidente e incontestável. Em outros termos, isso significa propor a suspensão de todos os pressupostos relativos à existência de um mundo externo povoado de coisas e de entes dotados de opiniões e crenças cotidianas, assim como dos pressupostos relativos ao conhecimento científico. Ao modo como percebemos o mundo dos objetos e nos dirigimos a eles a partir da crença de que eles existem materialmente e contêm propriedades que vemos como suas emanações, Husserl denominou “atitude natural”. A partir dessa concepção, Husserl apresenta o método fenomenológico como um novo modo de observação da realidade em que se busca identificar os aspectos invariáveis

da percepção dos objetos³, deslocando aquilo que vemos como atributos da realidade para o papel de atributo do que é percebido.

Do procedimento de suspensão ou *epoché* em que abandonamos a atitude natural, permanece o ser da consciência transcendental ou a consciência desprovida de qualquer consistência real. Husserl denomina esse modo de ser da consciência como intencionalidade, isto é, como o fato de a consciência estar essencialmente “dirigida a”. Essa consciência é atingida quando, analisando o eu empírico, nós “excluimos o corpo do eu, corpo que, como coisa física, aparece como qualquer outra, e consideramos o eu espiritual empiricamente ligado a ele, e que se manifesta como pertencente a ele” (Hua XIX/1, p. 361). Husserl quer, assim, delimitar fenomenologicamente a consciência, abstraindo toda referência a uma existência empírico-real (*reales*) e apreendendo as vivências como essências e não como fatos individuais. A consciência é concebida, assim, como síntese de vivências, como uma região que já está, por sua própria essência, como que fora de si, junto ao objeto, seja este real ou ideal. É nesse contexto, no interior do movimento fenomenológico, que se revela o interesse de Heidegger pela filosofia como possuindo a tarefa de simples “mostração” (*Aufweisung*) das coisas, tais como elas aparecem para nós, sem projetar sobre elas conceitos ou doutrinas pré-estabelecidas.

No entanto, embora elogie as teses estabelecidas por Husserl, configura-se desde então a fronteira que irá separar as concepções dos dois filósofos acerca do modo mais adequado de elucidar as categorias lógicas que nos permitem pensar um objeto em geral e que seriam, segundo Husserl, a condição de inteligibilidade de todos os outros domínios ou regiões de entes que se dão à consciência. Heidegger afasta-

³ O que está em questão, para Husserl, é saber como uma multiplicidade de fenômenos subjetivos pode ser a apresentação, para a consciência, de um objeto idêntico, e que estruturas de evidência estão presentes nessa constituição. Outra questão que pode ser formulada é: como aquilo que é atualizado por um sujeito pode ser atualizado por um outro como sendo o *mesmo*? As respostas de Husserl a essas questões apresentam uma série de desdobramentos cujo aprofundamento, assim como um tratamento detalhado da questão acerca do “modo de ser” da subjetividade transcendental husserliana, extrapolaria os limites de nosso trabalho. Assim, para os objetivos de nossa tese, importa esclarecer que a subjetividade transcendental husserliana não tem nada de exterior a si, visto que ela “abarca a totalidade do subjetivo, no qual se inclui, finalmente, o próprio mundo enquanto subjetivamente constituído” (Hua XV, p. 288). Ou seja, para Husserl, a série de fenômenos que eu atribuo a outrem é a *mesma* série que eu eventualmente poderia ter. A percepção de outros torna efetivos os mesmos modos de manifestação de objetos que estão aí para mim. (Hua XIV, p. 288). Trata-se de um fenômeno subjetivo que pode se efetivar em diferentes subjetividades. Isso porque o seu “modo de ser”, tal como sintetiza Moura (2006, p. 51-52) só pode ser mesmo uma “irrealidade”, no sentido de que não tem situação temporal, nem é individuado em um ponto do tempo; está em todas as partes e em parte alguma.

se da concepção husserliana da intencionalidade ao questionar alguns dos pressupostos e conceitos básicos que fundam a doutrina de Husserl, entre eles, as noções de “eu”, “objeto”, “ego”, “consciência”. Mas para melhor compreendermos a crítica de Heidegger, lembremos que a consciência é concebida por Husserl como um ego que existe por si mesmo, em evidência contínua. Isso significa dizer que, para Husserl (HUA, 1973b, p. 584), o ego absoluto não começa e passa como um vivido, ele não pode nascer ou perecer como o homem natural, ele é um eu “permanente e constante” (*stehendes und bleibendes*), sem qualquer extensão temporal, um eu “eterno” (HUA, 1973a, p. 157). Husserl afirma também que, embora esse ego tenha uma vida “originariamente presente”, este “presente originário” (*Urgegenwart*) não é nenhuma “modalidade temporal” (HUA, 1973b, p. 668), mas, antes, um presente eterno de onde se assiste à constituição do presente, do passado e do futuro enquanto modalidades temporais (HUA, 1973a, p.117).

Ao comentar essa concepção, Paul Ricoer (1959, p. 300) escreve que, para Husserl, no sujeito há mais que o sujeito, isto é, há o próprio objeto enquanto visado, enquanto é puramente para o sujeito, no sentido de ser constituído por sua referência ao fluxo subjetivo da vivência. As vivências são as experiências vividas de modo imediato que formam uma unidade estrutural na qual se constitui o sentido dos entes, isto é, de onde surgem as suas significações. A noção husserliana de consciência diz respeito não a uma parte do mundo, mas, antes, ao lugar de seu desdobramento no campo a priori da intencionalidade. Isso significa dizer que o mundo não é nada mais do que o que ele é para a consciência. Em suma, a consciência, para Husserl, não diz respeito à consciência singularizada e individualizada de cada um ou, ainda, ao ente que é caracterizado pela intencionalidade, mas ao conteúdo essencial puro, ou seja, à estrutura a priori na medida em que é absolutamente constituinte, que não necessita de outro para se constituir. Nesse sentido, o “eu puro” é concebido por Husserl como algo constante e necessário que, embora não se constitua como uma vivência, transcorre nas vivências constituindo-se o pólo unitário de constância das mesmas.

Husserl distingue, deste modo, entre o eu concreto, isto é, o homem no mundo, e o eu puro, que faz com que o mundo seja o que é. O eu concreto pertence ao mundo, situando-se em seus limites, em uma temporalidade, enquanto que o eu

puro situa-se fora do mundo, possuindo seu próprio tempo e, justamente por isso, pode tomar tanto o homem concreto quanto o mundo como seu objeto. Para Heidegger, contudo, a concepção husserliana de subjetividade transcendental, considerada como pura forma de consciência, ou seja, isenta de qualquer determinação estrutural, não reconhece, em sua função constitutiva do ente, a historicidade essencial dos atos intencionais do sujeito. Ao defender essa posição, Heidegger aproxima-se da problemática de Wilhelm Dilthey, cujo projeto filosófico busca abarcar o homem em sua totalidade, associando psicologia, desenvolvimento histórico e filosofia transcendental.

Para DILTHEY (2010), as ciências do espírito ou ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) devem se fundamentar na “vivência” (*Erleben*), na “expressão” (*Ausdruck*) e na “compreensão” (*Verstehen*). A “vivência” diz respeito aos estados internos, atividades e processos dos quais estamos conscientes de que experimentamos mas que não se tornam objeto de introspecção. Em outras palavras, a vivência significa experiência imediata, enquanto distinta da reflexão ou conhecimento. A noção de vivência compreende o homem na multiplicidade de suas potências, ou seja, como um ser que quer, que sente e que imagina. Essa é uma noção que passa a orientar o pensamento de Heidegger em sua busca por resolver o problema da unidade entre a singularidade dos atos do sujeito e a universalidade e o valor invariável do sentido conferido por tais atos.

O conceito de vivência em DILTHEY, em articulação com a compreensão enquanto espaço de rearticulação do singular com as expressões do espírito em seu tempo, abre uma possibilidade de resolução da dicotomia clássica entre o universal e o particular. Isso significa dizer que a vivência, ainda que se trate de uma experiência imediata e subjetiva, encerra em si uma ligação de compreensão com o universal, isto é, com a visão de mundo própria de uma determinada época. Mas em que medida a noção de vivência, em sintonia com a compreensão, apresenta-se como uma possibilidade de resolução da dicotomia entre o universal e o particular? Para Dilthey, as vivências não se reduzem ao espaço de realização do singular, uma vez que se apresentam, desde o princípio, imersas no campo de objetivação daquilo que o

filósofo define como “a vida do espírito”. As vivências são tornadas possíveis devido ao elemento comum que transpassa constantemente o seu campo de constituição.

Contudo, a ligação existente entre as vivências e as objetivações do espírito não se estabelece de um modo isolado ou independente de qualquer outra instância, mas, ao contrário, depende fundamentalmente da “compreensão” que articula a vivência com as exteriorizações da vida. Nesse sentido, a compreensão desempenha a função de suprimir o caráter estreito das vivências, articulando-as cada vez mais amplamente com o espaço comum a partir do qual surgem suas expressões (CASANOVA, 2009). A relação entre “vivência” (*Erleben*), “expressão” (*Ausdruck*) e “compreensão” (*Verstehen*) designa, assim, o processo de auto-interpretação da vida. Dilthey define como “espírito” (*Geist*) a esta vida que se interpreta a si mesma. Já as ciências que investigam metodologicamente tal processo são denominadas pelo filósofo “ciências do espírito” ou “ciências humanas”. Nesse contexto, Dilthey explica a transição para a ciência histórica recorrendo à definição de história como “espírito objetivo”, isto é, como síntese de todas as objetivações da vida que se auto-interpreta. De acordo com DILTHEY (2009, p. 177), se apreendermos a soma de todas as realizações da compreensão, surge, frente à subjetividade da vivência, a objetividade da vida. Juntamente com a vivência, constituem o reino exterior do espírito a percepção da objetividade da vida, sua exteriorização, e as obras nas quais se transpuseram a vida e o espírito⁴.

Heidegger retira, assim, no que diz respeito ao caráter a-histórico da noção husserliana de subjetividade, a idéia em DILTHEY de que a vida se compreende a si mesma, de que possui uma estrutura hermenêutica. No entanto, Heidegger formula algumas objeções à filosofia da vida diltheyana que, segundo ele, ao opor natureza e história, ser e vida, não se interroga de maneira satisfatória acerca do ente que é intrinsecamente histórico. Nesse contexto, o filósofo manifesta o seu interesse sobre a experiência fáctica da vida. Nos cursos sobre religião dos semestres de 1920-1921 e

⁴ De acordo com a análise de RODI (1987, 111p), a vivência, dentro dessa linha de pensamento, é elevada à condição de categoria epistemológica fundamental em oposição ao conceito de representação. Segundo o comentarista, ela pode ser assim considerada porque, para DILTHEY, ela contém em si as categorias teóricas do conhecimento, como formas da realidade objetiva. Todas as categorias da realidade objetiva fazem parte das vivências por constituição.

nas interpretações sobre Aristóteles da mesma época (1921-1922), Heidegger analisa em que consiste essa noção. A experiência fáctica da vida, diz Heidegger,

é algo mais que uma mera experiência que toma conhecimento (*zur Kenntnis nehmen*), já que constitui a posição ativa e passiva do homem com respeito ao mundo. Se examinarmos a experiência fáctica da vida apenas segundo a direção do conteúdo experimentado, o que se experencia, o vivido, se designa como “mundo” e não como “objeto”. “Mundo” é algo no qual se pode *viver* (em uma objetualidade não se pode viver) (GA 60, 11p).

De acordo com a passagem acima, o que é realizado ou experimentado na vida fáctica é diferente de uma mera relação entre um objeto e um sujeito que toma a si mesmo como uma coisa subjacente e substancial e que sempre está consciente de si mesmo e inteiramente consciente dos objetos. Conforme Heidegger descreve, o que é experimentado na vida fáctica é um “mundo no qual se pode *viver*”. O filósofo refere-se, deste modo, ao campo imediato da experiência, domínio que raramente examinamos e junto ao qual estamos sempre envolvidos, ainda que de um modo irrefletido e indistinto (seja como satisfeitos, atraídos, resignados, desobrigados, afastados etc.). A vida, portanto, não pode se reduzir a um “eu” que tende para as coisas, porque é vida em um mundo. Não é um simples ser dado, mas, ao contrário, é um realizar-se, um efetivar-se histórico que se compreende a si mesmo a partir do mundo histórico que habita.

Mas se a questão filosófica central consiste no acesso genuíno, direto e imediato do fenômeno originário da vida, faz-se necessário o desenvolvimento de um método que seja capaz de captar o sentido da vida e de suas vivências. O método fenomenológico hermenêutico, tal como veremos a seguir, consiste na tentativa de articular conceitualmente a compreensão que a vida tem de si mesma. Contudo, se nessas preleções Heidegger ainda se referia à vida em sua facticidade, no curso do semestre de verão de 1923, intitulado *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (GA 63), o filósofo renuncia ao vocabulário da filosofia da vida de Dilthey e opta pelo da análise existencial, passando a conceber o ente que é intrinsecamente histórico como um ser particular ao qual lhe é reconhecido a prerrogativa da compreensão tanto do ser que é ele mesmo quanto do ser que ele próprio não é.

1.1 Os pressupostos metodológicos da ontologia fundamental

Conforme mencionamos anteriormente, na preleção de 1920-1921, *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger afirma que o ponto de partida para a filosofia é a experiência fáctica da vida. Segundo o filósofo, a expressão “experiência fáctica” designa algo mais do que um *tomar conhecimento* (*zur Kenntnis nehmen*) no sentido de um saber explícito, objetivo, uma vez que constitui a experiência direta do mundo (GA 60, pp. 9s). Mas o que Heidegger quer dizer aqui com “mundo”? “Mundo” é o “mundo circundante”, ou seja, é tudo aquilo que vêm ao nosso encontro, aquilo do qual fazem parte não só coisas materiais, mas também objetos ideais, ciências, arte etc. Além disso, também faz parte deste mundo circundante o “mundo compartilhado com os outros”, isto é, os outros entes segundo uma caracterização fáctica concreta: como estudantes, docentes, parentes, superiores etc., e não como exemplares do gênero científico *homo sapiens* e coisas do gênero. Finalmente, também faz parte da experiência fáctica da vida o “si-mesmo” (*das Selbst*), o “mundo próprio”. Heidegger esclarece ainda mais esse ponto afirmando que

Eu mesmo não me experencio na vida fáctica nem como complexo de vivências nem como conglomerado de atos e processos, nem sequer como um si-mesmo objetual qualquer em um sentido bem delimitado, mas *naquilo que* eu realizo, sofro, naquilo que vem ao meu encontro, em meus estados de depressão e euforia etc. *Eu mesmo não me experencio, nem sequer meu eu em seu ser delimitado dos demais; pelo contrário*, estou sempre sujeito ao mundo circundante (GA 60, p. 13).

A experiência fáctica a que Heidegger se refere nesta passagem não diz respeito a uma espécie de reflexão teórica e tampouco a uma percepção interna. Trata-se da experiência imediata, que pode ser explicada como o acesso rotineiro e prático a nosso entorno (*Umgebung*) imediato. Heidegger afirma, por fim, que “eu mesmo não me experencio”. Essa expressão denota o fato de que, de início e na maioria das vezes, nos encontramos imersos pré-reflexivamente no mundo imediato que nos circunda. Em virtude de minha facticidade, eu “me tenho” a mim mesmo naquilo que eu faço, espero, uso, evito etc., isto é, em coisas com as quais eu me ocupo no mundo de minhas ocupações cotidianas⁵. E é dessas vivências do mundo

⁵ Essa questão remete a um dos conceitos mais básicos que, posteriormente, irá ocupar um lugar central na analítica existencial de HEIDEGGER: a ocupação (*Besorgen*). A ocupação é um termo utilizado por Heidegger para

circundante que, segundo Heidegger, deve partir a análise filosófica. Heidegger, portanto, escolhe como ponto de partida para a filosofia a situação na qual nos encontramos de início e na maioria das vezes: as vivências do mundo circundante.

Para Heidegger, as vivências genuínas do mundo não se dão na consciência, isto é, não possuem sua origem na esfera de objetos colocados diante de mim e que eu percebo, mas, ao contrário, elas surgem, ou vêm ao meu encontro, no interior de um horizonte de significados que articula o mundo fáctico em que eu vivo cotidianamente. Ocorre, assim, uma mudança de perspectiva que configura o núcleo da transformação hermenêutica da fenomenologia iniciada por Heidegger nas mencionadas lições do início dos anos vinte: a substituição do modelo de uma filosofia da consciência, fundamentada na percepção, pelo paradigma da filosofia hermenêutica baseada na compreensão.

De acordo com o pensamento filosófico assentado na noção de percepção, o acesso imediato ao mundo se funda na percepção sensível das formas, das cores, das resistências ou das superfícies dos objetos intencionais dados à consciência, qualidades que são descritas seguindo o modelo das ciências naturais. A assimilação do método fenomenológico, por parte de Heidegger, porém, teve como conseqüência, entre outros desdobramentos, o aprofundamento da problemática husserliana acerca da percepção sensível, que perde o seu caráter primordial em favor da compreensão pré-teórica que caracteriza as vivências imediatas do mundo circundante. As coisas, pessoas e situações do mundo cotidiano, para Heidegger, não se mostram primariamente como entes percebidos, mas como entes revestidos de um significado concreto.

Mas como Heidegger expressa a articulação entre as vivências particulares e o mundo? Para responder a essa pergunta, analisaremos a seguinte situação, inspirada no exemplo de uma vivência trivial, a visão de uma cátedra, oferecido por Heidegger (GA 56/57, p. 71-116) na preleção de 1919, *A idéia da filosofia e o problema da visão de mundo*: suponhamos que temos diante de nós um automóvel. O

designar o ser de uma determinada possibilidade de ser do ente que somos nós mesmos. Esse conceito será analisado mais a fundo ao tratarmos da noção de cuidado (*SORGE*) como sendo o modo de ser mais fundamental desse ente que, nessas preleções do início dos anos vinte, é interpretado a partir do conceito de vida fáctica e que, mais tarde, em *Ser e tempo*, será denominado como Ser-aí (*Dasein*).

que vemos quando olhamos para um automóvel? Algumas substâncias de metal cromadas com aberturas de partes sólidas transparentes e quatro peças circulares em torno de um eixo? Não. Essa descrição é apenas uma mudança na direção da visão pura de uma vivência. O que vemos de imediato é um automóvel estacionado rente ao meio-fio ou sendo conduzido em alta velocidade. Isso significa dizer que o automóvel não se manifesta para mim primariamente segundo o esquema sujeito-objeto; ele não é, inicialmente, o que está aí no modo de dados sensíveis ou qualidades constatáveis. O automóvel só me é acessível e compreensível a partir da minha pertinência prévia a um mundo significativamente articulado, ou seja, a partir do horizonte de pré-compreensão do mundo que é meu. Em outras palavras, os entes e as situações da vida fáctica aparecem, inicialmente, no contexto de nosso acesso rotineiro e prático ao nosso entorno imediato, isto é, no interior de nosso mundo fáctico⁶.

Seguindo o modelo tradicional da postura teórica, sedimentado por meio de um longo trajeto histórico, explico a minha visão de um automóvel recorrendo a uma decomposição daquele ente visto como um conjunto de propriedades sensivelmente apreensíveis. Com a inserção da perspectiva teórica no processo de explicitação de minha visão, o caráter de minha vivência do automóvel se apaga e o que tenho não é mais o automóvel como o vejo efetivamente ao me dirigir ao estacionamento, mas o automóvel isolado como um objeto e tratado de maneira mediatizada como um suporte de propriedades. Ou seja, o automóvel não se apresenta de início para mim como um objeto teórico que interpele discursivamente com vistas às suas propriedades definitórias, ele se apresenta muito mais imediatamente como um ente imerso no mundo circundante que é o meu. Isso significa dizer que, para que a atitude teórica se estabeleça, é preciso que a imediatidade desse modo de ver se dissipe fazendo com que se subtraia ao mesmo tempo o acontecimento de mundo que é

⁶ Ao analisar esse exemplo, SAFRANSKI (2005, 123-142 p) observa que, para HEIDEGGER, é quando refletimos sobre ver algo que, sem querer, passamos para uma outra ordem, uma esfera que já não é mais da ordem do perceber. Segundo essa análise, nós pensamos, então, conforme o modelo de um "eu perceptor" que encontra um algo, um objeto, e nesse objeto o "eu", então, percebe aos poucos algumas características. De acordo com o comentário, Heidegger quer chamar a atenção para o fato de que as coisas na realidade não se apresentam assim para nós. Se mais tarde nos lembrarmos de uma vivência (como no exemplo de Heidegger, de uma cátedra), notaremos que com isso nos lembramos de toda uma situação de vida: destacamos uma vivência e todo um mundo vem com ela. A vivência reúne todo um mundo, espacial e temporal.

constitutivo do encontro inicial com o ente. Enquanto negação da vivência inicial, esse processo de objetivação sempre pressupõe uma tal vivência.

Percebe-se, assim, desde a fase inicial do pensamento de Heidegger, um gradual deslocamento do sujeito cognitivo para os contextos de ação da vida fáctica. Heidegger aponta para o fato de que a origem das categorias não reside na simples contemplação própria da atitude teórica, mas se funda no caráter pré-teórico da própria práxis humana⁷. Segundo o filósofo, nós só podemos conhecer os entes porque já nos movemos em um horizonte de sentido prévio no qual nos encontramos, em cada caso, facticamente jogados. A partir desse horizonte prévio de sentido os entes já são sempre de antemão compreendidos e só depois os vemos explicitamente como algo. De acordo com Heidegger, a existência humana possui um caráter essencialmente dinâmico e seus modos de ser se constituem primariamente como formas práticas de se relacionar com o mundo. É precisamente nesta direção que se orienta a assimilação e a radicalização heideggeriana da filosofia prática de Aristóteles. No decorrer do trabalho analisaremos essa questão mais detidamente, buscando avaliar em que medida os seus desdobramentos permitem a Heidegger afirmar que a atitude teórica é tão somente um modo de conhecimento entre muitos outros. Por enquanto é importante que tenhamos em vista que, para Heidegger, a teoria pode promover um encobrimento dos problemas derradeiros quando a própria teorização é absolutizada e sua origem não é compreendida a partir da “vida”. Esse processo de objetivação se mostra como um processo de des-vivificação (*Entleben*)⁸.

⁷ Podemos ir detectando, já na recensão crítica dos anos de 1919/21, enviada pelo filósofo a Karl Jaspers, profundas reservas por parte de Heidegger, frente ao teórico e frente às conseqüências desse modo de pensar. Veremos no último capítulo, como a noção de conceitos entendidos como indicativos formais, recolhe de um modo mais preciso essa constante. Para o momento, porém, é importante destacarmos que Heidegger considera problemático para toda investigação filosófica que se tome o modo teórico de ver as coisas como o habitual ou que não se atenda à possibilidade de que exista outra via de acesso. Essa atitude, porém, não se deve a um desprezo pelo teórico, mas ao fato de que Heidegger vê no teórico restrições e limites na hora de considerar um fenômeno. (BERTORELLO, 2008; SÁNCHEZ, 2001). Em tais escritos, o filósofo afirma: “quando da primeira irrupção da fenomenologia – e posto que se propunha a uma re-apropriação original dos fenômenos do experimentar e do conhecer teóricos (investigações lógicas, isto é, fenomenologia do *logos* teórico) –, a meta da investigação consistia na aquisição de uma visão não deformada do sentido dos objetos experimentados em tais experiências teóricas e, do como ou modo de seu chegar a ser experimentadas. Mas a possibilidade de uma compreensão radical e de uma apropriação autêntica do sentido filosófico da tendência fenomenológica depende não só de que se investiguem a fundo e de modo “análogo” os “outros” “âmbitos de vivências” (...), mas de que se veja toda a experiência seu autêntico nexa fáctico de execução no si-mesmo (*Selbst*) que existe historicamente (...). (GA 9, 35-36p).

Assim sendo, pela descrição de uma vivência particular, o mundo se apresenta como um campo fenomênico no interior do qual os entes originariamente vêm ao nosso encontro. Ou seja, o mundo se mostra como condição transcendental de aparecimento dos entes. Contudo, é importante ressaltar que o mundo não se encontra desde o início dado em sua essência, de tal modo que permaneceria idêntico a si mesmo para além das transformações possíveis que viessem a se dar no plano dos fenômenos. O mundo nos remete, ao contrário, muito mais para a gênese histórica de uma certa unidade que reúne a multiplicidade de sentidos e significações que o constituem. A seguir faremos uma breve análise dos conceitos de fenômeno e fenomenologia, a fim de esclarecer melhor esse caráter duplo do mundo que é posto em foco pelo projeto fenomenológico de Heidegger.

1.1.1 O conceito de fenômeno e o projeto fenomenológico de Heidegger

A elucidação do significado de fenômeno para Heidegger constitui um primeiro e importante passo para uma compreensão adequada acerca da originalidade do projeto heideggeriano de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade. As preleções iniciais de Heidegger falam de fenômeno como sendo a unidade ou totalidade das direções de sentido em que uma experiência, considerada ela mesma como unidade de conteúdo e ato, pode ser interrogada. Nesse contexto, a fenomenologia consiste na interpretação de uma experiência do viver, segundo tais direções. Mas quais são essas direções de sentido? Heidegger assim comenta acerca dessa questão:

O que é fenomenologia? O que é fenômeno? Isto só pode ser aqui anunciado formalmente. Toda experiência, enquanto experienciar e enquanto experienciado, 'pode ser tomada no fenômeno', isto é, pode-se interrogar: 1) pelo 'que' originário que

⁸ De acordo com FIGAL (2007, 137-140p), apesar da diversidade de seus projetos filosóficos, tanto Husserl quanto Heidegger visam o retorno à vivência originária e ao sentido aberto nessa vivência, procurando mostrar como a objetivação, isto é, como o posicionamento teórico equivale a uma desvivificação, ou seja, a um encobrimento da vivência originária. Em conformidade com essa posição, o caminho que a fenomenologia husserliana empreende, para analisar e descrever a realização não-objetivada da vida, consiste na suspensão da exterioridade de modo que as coisas só aparecem, fenomenologicamente, na visão de uma consciência a cuja imanência pertence o estar dirigido para algo. Já no programa heideggeriano isso é concretizado por meio de uma hermenêutica da facticidade, a partir de uma orientação pelo modelo da filosofia prática, temática que será analisada a partir do capítulo seguinte.

é experienciado nele (*conteúdo*); 2) pelo 'como' originário em que é experienciado (*referência*); 3) pelo 'como' originário em que o sentido de relação é executado (*realização*). Estas três direções de sentido (sentido de conteúdo, relação e de realização) não devem ser tomadas como estando simplesmente umas ao lado das outras. Fenômeno é a totalidade de sentido segundo estas três direções. A fenomenologia é a explicação desta totalidade de sentido, ela fornece o 'logos' dos fenômenos, 'logos' no sentido de 'verbum internum' (não no sentido do logicismo) (GA 60, 63p).

Heidegger descreve aqui os três aspectos da estrutura de sentido que devem ser levados em conta no momento de analisar o que é a experiência fáctica da vida: o sentido de conteúdo (*Gehaltsinn*), o sentido de referência (*Bezugssinn*) e o sentido de realização (*Vollzugssinn*). Contudo, para melhor compreendermos essa passagem e, a partir dela, respondermos a questão levantada, convém antes enfatizar que, em sua análise da experiência fáctica, Heidegger emprega um método, a fenomenologia, orientado pelo modelo da correlação intencional segundo o qual a realização da vida fáctica consiste em uma série de comportamentos ou atos referidos de diversos modos a um mundo (RODRÍGUEZ, 1994, 415-421.p). Essa influência pode ser constatada nas lições do semestre de inverno de 1921/22, quando o filósofo recorre ao verbo filosofar para definir o que é filosofia: "filosofia", diz Heidegger, significa "filosofar". O verbo "Filosofar" designa, assim, um determinado comportamento a respeito de algo (GA 61). Com a idéia de comportamento (*Verhalten*), indicada no uso do verbo filosofar, Heidegger expressa a articulação das três direções de sentido em uma alusão à estrutura semântica de todo comportamento intencional.

Todavia, para uma análise mais detalhada dessa questão, convém retomar alguns pontos. Para Heidegger, fenômeno designa a totalidade das direções de sentido em que uma experiência pode ser interrogada. Mas, o que Heidegger quer dizer, aqui, com o termo "sentido"? É importante destacar que será na obra *Ser e tempo* que Heidegger distinguirá de um modo mais preciso os termos sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*). Algumas passagens dos escritos do início dos anos 20 nos permitem afirmar, porém, que desde esse período, a noção de sentido já se delinea como uma estrutura mais profunda a partir da qual surgem as relações semânticas que caracterizam a rede de significações do mundo fáctico de cada existente⁹. Com o termo "sentido" (*Sinn*), Heidegger refere-se, assim, a uma compreensão geral que

⁹ Cf. GA 63, 96-98p. ; GA 56/57, 16-19p e GA 60, § 4.

descerra e fundamenta a si mesma e que nos possibilita compreender entes particulares. É nesse contexto que, na mencionada preleção sobre a fenomenologia da vida religiosa, Heidegger descreve esse conceito como uma estrutura originária do si mesmo que se articula segundo as três direções de sentido (*Sinnesrichtungen*) citadas. Tais direções formam o fenômeno em sua unidade e dizem respeito ao “estar referido a”, ao “que” da referência enquanto tal e ao modo como a referência é realizada¹⁰.

De acordo com essa interpretação, o sentido de conteúdo, isto é, o “que” da referência, diz respeito ao conteúdo significativo do campo fenomênico que é experienciado, enquanto o sentido de referência abrange os modos como esse campo é abordado. Já o sentido de realização (*Vollzugssinn*) se refere ao “como” formal, isto é, ao modo como a referência intencional é executada interpretativamente em situações concretas. Ou seja, o *Vollzug* é uma expressão que aponta para a ação de viver ou modo como a vida se realiza, sem reduzi-la a atos noéticos e tampouco os excluí-los. O *Vollzugssin*, portanto, possui uma posição privilegiada em relação aos demais sentidos porque ele determina o modo concreto em que se realiza a referência ao ente e como este se faz presente¹¹. Ao mesmo tempo, isso significa também que os entes não possuem um sentido independentemente do modo como nos relacionamos ou nos comportamos com respeito a eles. Além disso, afirmar que o sentido de realização possui uma posição privilegiada na interpretação da vida fáctica, significa dizer que a facticidade não é algo que se descerra para o sentido relacional

¹⁰ Para Heidegger, o sentido pleno de um fenômeno abarca seu caráter abarca seu caráter intencional de referência, de conteúdo e de realização. Nas anotações enviadas a Karl Jaspers (GA 56/57, 22-23 p), Heidegger destaca que tais aspectos devem ser tomados como sendo uma unidade, isto é, como um contexto estrutural, no sentido de uma estrutura a priori da própria existência. Desse modo, a fenomenologia de Heidegger tem em vista a existência no sentido do (eu) “sou”, que não se obtém de modo autêntico na opinião teórica, mas no caráter de realização do “sou”. Ou seja, Heidegger visa o elemento fáctico com o qual a vida é conduzida. Tal elemento é descrito nos textos desse período como sendo o “estar desperto do ser-aí para si mesmo” (GA 63, 19 p) que se realiza na medida em que se interpreta, comunica-se e conquista informações sobre si. Em *Ser e tempo* esse “estar desperto do ser-aí para si mesmo” será designado como sendo a compreensão (*Verstehen*), tal como veremos mais adiante.

¹¹ A caracterização do *Vollzugssin* como possuindo uma primazia em relação às demais direções de sentido é dominante nas obras do período de Freiburg (1919-23). No entanto, isso não significa que no período de Marburg (1923-28) tenha desaparecido. Segundo Bertorello, ocorre apenas uma mudança de perspectiva: “o foco de atenção está posto agora em um conceito mais amplo que ‘si-mesmo’, a saber, a temporalidade. (...) Esta ideia alcança seu máximo desenvolvimento e densidade teórica em *Ser e tempo* (SZ) e em *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), quando Heidegger descreve a *Zeitlichkeit* como o sentido do ser do *Dasein* e a *Temporalität* como a origem temporal dos modos de ser (BERTORELLO, 2008. 99p).

teórico como objeto; a clareza e atualidade da vida fáctica não são derivadas de uma reflexão sobre a vida, mas, antes, são executadas na própria vida, como realização do comportamento cotidiano. Conforme observa Figal (2007, p. 22-88), a hermenêutica da facticidade não é, para Heidegger, nenhuma arte da interpretação, mas uma articulação filosófica da vida em seu “sentido performativo”. *Performance* denota realização, execução, uma ação na qual algo ganha pela primeira vez efeito e realidade. Contudo, tal como veremos mais adiante, a ênfase no caráter de realização da vida fáctica, não significa que Heidegger pense em um movimento da vida que se oponha à tentativa de determiná-la ou de levá-la a conceito. Com o objetivo de tornar acessíveis as experiências originárias do ser-aí, as sentenças filosóficas empregadas pela hermenêutica filosófica possuem um sentido que não é a indicação de algo presente, mas uma indicação da possível compreensão das estruturas do ser-aí. Tais locuções não pretendem simplesmente reproduzir uma realidade presente neutra, mas estimular “a uma ação pessoal de reflexão ou interpretação, e, assim, à auto-aplicação” (GRONDIN, 2001, 170 p).

Sendo assim, da análise da passagem citada por Heidegger podemos dizer que o conceito de fenômeno aponta não apenas para uma forma especial de interrogar o ente, mas também para um modo como ele deve ser tomado em consideração. Ainda no que se refere aos conceitos de fenômeno e de fenomenologia hermenêutica, no curso do semestre de verão de 1923, *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, Heidegger escreve que existem diversos modos de algo se mostrar e só a um deles convém o nome “fenômeno”. Esse modo é o mostrar-se a si mesmo e a partir de si mesmo (GA 63, 67-70p). Mas em que se diferencia esse modo fenomênico, destacado por Heidegger, de outros modos de mostrar-se? Em primeiro lugar, é importante ressaltar que o que está presente neste modo fenomênico é o ente enquanto tal, e isso significa dizer que ele não está “representado (*vertreten*), seja de que modo for, nem considerado de modo indireto, nem tampouco reconstruído de alguma forma” (GA 63, 67p). Em outras palavras, a diferença reside no fato de que aquilo que se mostra representado por outra coisa ou visto a partir dela e através dela não se constitui como um mostrar-se fenomênico. Para que algo possa ser

considerado fenômeno, é preciso que seja interrogado segundo as suas mencionadas direções de sentido.

Assim entendido, o conceito de fenômeno serve de base para a compreensão da fenomenologia como interpretação da experiência do viver fáctico, que visa mostrar por si mesmo e em si mesmo aquilo que, em geral, mostra-se de modo indireto ou por meio de outra coisa. Ou seja, uma descrição fenomenológica não pretende nomear um conteúdo ou de uma região do ente, mas apenas oferecer uma indicação de um modo de interrogar o ente e de tomá-lo em consideração, abstando-se de dar uma caracterização material unívoca do investigado. Uma tal caracterização é uma tendência da ciência empírica, que tem por objetivo a determinação do ente em suas qualidades constatáveis. Já em uma “descrição”¹² fenomenológica, o que Heidegger considera decisivo para a interpretação e compreensão de algo vivenciado, encontra-se na sua determinação formal. Ao dizermos, por exemplo, que um automóvel é algo, estamos caracterizando essa experiência quanto ao modo como o seu conteúdo é considerado. A experiência cotidiana do automóvel foi transformada de um modo tal que passou a dominar um determinado comportamento, isto é, um determinado modo de pôr-se diante do conteúdo e de considerá-lo. Ou seja, nesse caso, a vivência do automóvel é de caráter teórico. O modo teórico de se referir põe o referido como objeto com características sempre presentes e que podem, por isso, ser determinadas, fixadas e constatadas por qualquer sujeito teórico. Este modo de considerar o ente, no entanto, é justamente o que Heidegger pretende evitar. Ao manter o conteúdo (*Gehalt*) com um caráter vago, a fenomenologia põe toda a atenção sobre o modo de referir-se a ele (*Bezug*) e sobre o modo de executar tal referência (*Vollzug*). Heidegger assinala, assim, que o que muda com a fenomenologia é a maneira de investigar as vivências. A descrição fenomenológica, portanto, não se caracteriza como um ocupar-se com este ou aquele tipo de entes, mas como um modo particular de perguntar, dirigir-se, apropriar-se e levar a conceito. Em resumo,

¹² Ao expor, no §7 de *Ser e tempo*, o conceito preliminar de fenomenologia, Heidegger emprega o termo “descrição”, mas o faz entre aspas, destacando que o termo não significa um modo de proceder como o que tem lugar, por exemplo, na botânica, mas, ao contrário, possui um sentido proibitivo: abster-se de uma caracterização do objeto de investigação em seu conteúdo quiditativo (*Sachhaltigkeit*). “Ciência dos fenômenos” significa, escreve Heidegger, “um modo *tal* de captar os objetos, que tudo o que se discuta acerca deles seja tratado em direta mostração (*Aufweisung*) e justificação (*Ausweisung*)” (SZ, 35 p.).

ao falar de fenômeno, Heidegger não visa definir o objeto temático da filosofia, mas somente o modo em que este, seja qual for, deve ser tomado, interrogado e levado à mostração.

Conforme expusemos anteriormente, a definição de filosofia indicada no uso verbal “filosofar” a evidencia como a atitude modal de um comportamento produtor de sentido. Mas como Heidegger define a instância produtora de sentido? Veremos nos capítulos seguintes, que a expressão utilizada por Heidegger para designar a fonte produtora de sentido é o “si-mesmo” (*das Selbst*). O “si-mesmo” é o “como” (*Wie*) originário a partir do qual se origina todo sentido. Ao abordar essa noção nas lições de 1919/20 *Problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger observa que o problema da realidade pode ser tematizado a partir de dois pontos de vista, sendo que cada um dos dois dá lugar a uma pergunta: “*como* é a realidade?” e o “*que* é a realidade?” De acordo com Heidegger, os conteúdos relativos à pergunta pelo *que* possuem sua origem na resposta pelo *como*. Ou seja, das duas formas de interrogação, a que Heidegger escolhe para colocar o problema da realidade é o modo, o *como* de sua mostração fenomênica. Em outras palavras, os traços descritivos dos entes no real surgem a partir do modo de ser que os determina. Esses modos de ser a partir dos quais os entes são descritos têm sua origem no “si-mesmo” concebido como um “eu” histórico que traz consigo um movimento de descerramento do mundo como horizonte total de manifestação dos entes em geral.

Poderíamos dizer também que a origem a partir da qual deriva o sentido é a subjetividade, mas não a subjetividade tomada como um sujeito epistemológico ao modo da filosofia moderna, mas, antes, compreendida como um “eu” histórico e singular que pode adotar diversas atitudes modais ou diversos modos de ser e que, por sua própria constituição, encontra-se inserido em um contexto temporal de significações. Esclareceremos essa questão ainda mais a fundo. Por hora, porém, é importante retermos aqui a idéia de que esta condição situada e fáctica do “eu” expressa aquilo que é peculiar e distintivo da vida humana: a sua facticidade.

1.1.2 A hermenêutica da facticidade e a destruição fenomenológica

Conforme vimos até o momento, o método fenomenológico de Heidegger não busca um acesso à realidade imediata por meio da teoria, mas procura, antes, realizar uma clara distinção entre atitude teórica e atitude fenomenológica. Para o filósofo, é justamente a primazia do teórico o que impede um acesso genuíno à esfera imediata da vida e suas vivências. Mas como é possível obter um acesso direto à esfera da vida fáctica? Como podemos passar da simples intuição das vivências à descrição de seu conteúdo? De acordo com Heidegger, em lugar de buscar um critério absoluto de evidência, é preciso ter em vista a finitude e a historicidade de todo esforço cognitivo. Para isso, a fenomenologia deve vincular-se à hermenêutica, o que ocorre especialmente a partir das lições sobre *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, de 1923 (GA 63).

A partir dessas lições, a pergunta central do pensamento de Heidegger se converte explicitamente na questão ontológica acerca do sentido do ser. Lembremos que o projeto de uma ontologia fundamental consiste em pensar as condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia e, por essa razão, Heidegger não pode se deter em uma ontologia histórica em particular e adotá-la como modelo para sua investigação. De acordo com Heidegger, todos os elementos originários que fundamentam a possibilidade de um despontar de uma ontologia, não podem possuir uma natureza arbitrária qualquer, mas precisam se encontrar, desde o início, em relação com o ente a partir do qual a pergunta acerca do ser se mostra como possível. Isso significa que a questão acerca das condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia depende, inicialmente, de uma análise do modo de ser desse ente, isto é, da existência fáctica ou ser-aí. Heidegger quer encontrar na própria existência fáctica a via de acesso ao ser e às suas diversas significações. Assim sendo, nessas lições, Heidegger inicia sua análise apontando para o fato de que a existência humana, por seu próprio caráter de ser, é “aí” (*ist da*), ou seja, é ela mesma - no modo de seu ser mais próprio - o “aí”. Porém, o fato da existência “ser si mesmo”, isto é, de ser definida como a que “em cada caso é a própria, a minha” (GA 63, 7p), não implica isolá-la naquilo que, visto de fora, seria um indivíduo (*solus ipse*), mas em ser a própria

existência enquanto que “aí”, enquanto que consiste nesse “aí”. E o termo hermenêutica designa o modo unitário de abordar, focar, acessar, interrogar e explicitar a facticidade. Nas palavras de Heidegger:

A hermenêutica tem a tarefa de tornar acessível cada específico ser-aí (em seu caráter de ser) a este mesmo ser-aí, em compartilhá-lo, declará-lo, em ocupar-se com a auto-alienação, pela qual o ser-aí é atingido. Na hermenêutica forma-se para o ser-aí uma possibilidade, a de tornar-se e de ser entendedor para si mesmo (GA 63, 15 p).

A hermenêutica, segundo Heidegger, é a interpretação que a vida fáctica, isto é, que a existência própria de cada um (ou o ser-aí), faz de si mesma. Não se trata primeiramente de um método de conhecimento acerca de um determinado objeto, seja o homem ou a consciência, mas de um modo de ser do ser-aí. Trata-se de um auto-esclarecimento, que visa a tornar o ser-aí transparente para si mesmo, assumindo uma interpretação pessoal de si mesmo. Esse movimento hermenêutico de auto-interpretação, porém, está essencialmente determinado pelo fato de que o ser-aí se compreende de um modo equivocado ou distorcido, uma vez que está sempre encobrendo a si mesmo. O ser-aí se compreende a partir das coisas do mundo e, em vez de assumir uma interpretação própria de si mesmo, ele aceita a interpretação pública ou imprópria, que o libera do encargo do auto-esclarecimento.

Para um maior esclarecimento dessa interpretação pública que o ser-aí adota sobre si mesmo, convém esclarecer, a título de antecipação - como faz o próprio Heidegger -, dois importantes conceitos que surgem nessas preleções de 1923 e que reaparecerão na obra *Ser e tempo* como duas das estruturas e tendências fundamentais do ser-aí: os conceitos de falatório (*Gerede*) e de impessoal (*Man*) (GA 63, p. 62-63). Heidegger descreve o ser-aí como um ente que se move em um determinado modo de falar de si mesmo concebido pelo filósofo como uma forma pública e média na qual esse ente se mantém e se compreende a si mesmo. Nessa forma pública de falar de si se encerra uma pré-compreensão determinada que o ser-aí tem de si mesmo: trata-se do “como que” fundamental, em função do qual o ser-aí se refere a si mesmo. De acordo com Heidegger, esse dizer sem solo e sem base é, portanto, o “como” de um “já interpretado” (*Ausgelegtheit*) (GA 63, p.62). Esse já

interpretado, que constitui o espaço público, é o modo de ser do impessoal, “do ‘Se’ (*das Man*).

No decorrer de nossa investigação, exporemos com mais detalhes o falatório como o modo público do discurso. Para o escopo desse capítulo, porém, deteremo-nos na análise do impessoal, noção que requer para a sua compreensão uma breve retomada do modo como a filosofia moderna, em especial a interpretação do sujeito como auto-consciência elaborada por Descartes – e tratada mais rigorosamente por Kant – não como um problema especificamente ontológico, mas como algo que se mostra por si mesmo como evidente¹³. Para Heidegger, contudo, essa determinação do sujeito como consciência de si nada diz sobre o modo de ser do eu. É preciso, diz Heidegger, “uma reflexão explícita acerca de como o ser-aí pode ser determinado de um modo ontologicamente adequado” (GA 24). A partir de Descartes, a distinção entre *res cogitans* e *res extensa* se converte no fio condutor de toda a problemática filosófica. No entanto, ela não consegue esclarecer os distintos modos de ser dos entes, assim denominados, na sua diversidade e, menos ainda, subordinar essa diversidade, enquanto múltiplos modos de ser, a uma ideia originária de ser em geral. Em vez disso, a interpretação do ser foi desenvolvida com a visão posta no subsistente, isto é, no ente que não é o ser-aí, tendo em vista uma compreensão unitária da *res cogitans* e *res extensa* (GA 24). Mas é realmente “evidente” que o “eu” se dá a si mesmo, isto é, mostra-se a si mesmo, como uma camada intransferível e estável de propriedades substanciais? Podemos formular essa questão também do seguinte modo: como esse “eu” compreende a si mesmo cotidianamente? Ou, como esse “eu” faz a experiência de si mesmo?

Para responder a essas questões, Heidegger propõe analisar o modo em que o existir está presente para si mesmo, inclusive quando o eu não se dirige expressamente para si mesmo ao modo de um retroagir ou voltar atrás, denominado pela filosofia da consciência como percepção interna. O que Heidegger faz, na verdade, é propor um modo de operar fenomenológico: em vez de proceder com base nas noções e conceitos já estabelecidos de intencionalidade, de auto-consciência etc.,

¹³ Descartes escreve, em *Meditações*, que “é em si tão evidente que sou eu que duvido, que compreendo e que desejo que não há necessidade aqui de acrescentar nada como explicação”. (DESCARTES, R. *Meditações*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983. 22p. (Coleção os pensadores).

ele procede ao modo de um “estar dado”, isto é, perguntando pelo modo como está dado o sujeito pelo “eu”. Ao passarmos para uma descrição do modo como o sujeito está dado para si mesmo, ou seja, do modo em que se fenomenaliza para si mesmo, vemos que nos próprios comportamentos não só o objeto, mas também o ente intencional, estão desvelados. Mas, como? Segundo Heidegger, o “eu” está presente para o ser-aí, antes de toda reflexão. A reflexão, no sentido de um voltar-se atrás, é somente um dos modos de apreensão de si, mas não o modo primário de descobrir-se a si mesmo. O modo primário de o ser-aí descobrir a si mesmo é o mundo enquanto uma totalidade de significações já sempre aberta, a partir da qual se dá todo ente intramundano. Retornaremos mais adiante a essa questão. Por hora, porém, importa reter aqui que a expressão “mundo” (*Welt*) designa, para Heidegger, um espaço existencial, previamente constituído. O mundo, assim entendido, não é um somatório de entes presentes à vista, mas o horizonte originário de aparecimento dos entes em geral.

Esse horizonte de constituição de toda e qualquer experiência é descerrado pela compreensão como uma instância que projeta o campo de jogo em meio ao qual se estruturam as possibilidades existenciais do ser-aí. Todavia, a compreensão de si mesmo em que se movimenta o ser-aí se apresenta de modo impróprio, ou seja, de tal modo que ele não pertence a si mesmo, perdendo-se nos entes. O termo “impróprio” (*Uneigentlichkeit*) diz respeito ao fato de que tomamos a nós mesmos não a partir das possibilidades mais extremas e mais próprias de nossa própria existência, mas a partir dos entes com os quais nos ocupamos cotidianamente. Todavia, afirmamos anteriormente que o ser-aí se encontra imediatamente a “si mesmo” naquilo que ele realiza, que necessita, espera e evita, no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em sua ocupação. Ou seja, de início e na maioria das vezes, o ser-aí se compreende a partir do “mundo”¹⁴ - entendido como a totalidade que se encontra no interior do mundo - e de seu modo explicitado público. Isso implica dizer que aquilo com o que primariamente nos encontramos não são as “coisas mesmas” mas a

¹⁴ Ao usar o termo mundo (*Welt*) no sentido dos entes do mundo e não como uma estrutura ontológica, optamos aqui por utilizar a expressão, tal como faz Heidegger, entre aspas. Convém destacar, retomando a análise de Rivera (1997, 458p), que no modo inautêntico o ser-aí se compreende a si mesmo como se tivesse o mesmo modo de ser que os entes do mundo, ou seja, distorce seu próprio ser e oculta para si mesmo o que lhe é mais originário.

interpretação pública, familiar e cotidiana das coisas mesmas. E é essa interpretação pública que determina o que fazemos e como fazemos.

O mundo é dado, desde o início, como o mundo comum e isso quer dizer que nós não começamos como “existências individuais” ou “sujeitos individuais”, cada um com o seu mundo particular. Existir é um termo que deriva de *ek-sistir*, que significa literalmente “ser-para-fora”. *Eksistenz* é o que dá um passo à frente, para fora de si mesmo e se manifesta ao dar esse passo. O ser-aí é essencialmente um existente. Ou seja, é um ente que se constitui originariamente a partir de um movimento *ek-stático*. Essa dinâmica se confunde com o que Heidegger denomina descerramento (*Erschlossenheit*). A existência traz consigo um movimento de descerramento e liberação do mundo como campo de manifestação dos entes. Juntamente com o surgimento desse horizonte são liberadas as possibilidades fácticas do ser-aí. Convém ressaltar que o ser-aí não se apresenta primeiramente como um puro poder-ser para só depois se decidir por uma ou outra possibilidade disponível no mundo, mas, antes, ele é abruptamente jogado no mundo que é o seu e é somente a partir de modos determinados de ser que ele conquista o seu poder-ser. Jogado de maneira abrupta em um determinado mundo fáctico, o ser-aí assume comportamentos a partir de orientações que recebe do mundo circundante. Contudo, de início e na maioria das vezes, esse ente não se vê em um modo próprio de realização de si mesmo. Ao contrário, sua existência se perfaz muito mais a partir de uma plena absorção na esfera pública da impessoalidade.

O ser-aí não se mostra, assim, como um si-mesmo em articulação com o seu caráter radical de poder-ser, mas vai determinando o seu ser, paulatinamente, por meio de orientações dadas no mundo fáctico que é o seu. Na medida em que se descobre em um mundo, ele, imediatamente, se vê perdido de si mesmo em possibilidades existenciais. A sua existência se desdobra primeiramente no horizonte interpretativo regulado pelo impessoal (*das Man*). Em outras palavras, isso quer dizer que, de início e na maioria das vezes, nos vemos jogados no mundo comum do impessoal, no qual fazemos e pensamos o que se faz e se pensa. A partir do horizonte dessa autoridade anônima exercida pelo impessoal, entregamo-nos a um estado interpretativo que, incessantemente, regula nossas possibilidades de sentir, de

compreender e de falar, desonerando-nos dessa responsabilidade. Entregues ao impessoal, já não sentimos, compreendemos e falamos a partir de uma relação direta com os entes e os demais seres-aí, mas a partir do já sentido, do já compreendido e do já falado. Não sou eu que decido para que serve uma caneta, um cinzeiro ou um copo. Nem alguém em particular. É o impessoal que decide. O fenômeno do impessoal mostra que o ser-aí não é um eu ou ego no sentido já analisado da filosofia moderna. Mesmo assim, é importante salientar que se trata de um si mesmo, porém, não de um si mesmo próprio, mas do próprio-impessoal (*Man-selbst*). Isso significa dizer que, mesmo absorvido pelo impessoal, o ser do ser-aí se caracteriza como “sempre meu” (*je meines*). O que acontece é que *imediatamente* eu não “sou” “eu” no sentido do si mesmo próprio, mas sou os outros ao modo do impessoal. É a partir do impessoal e como impessoal que estou imediatamente “dado” a mim “mesmo”.

Assim, o que a fenomenologia hermenêutica busca analisar é o modo em que o ser-aí se tem a si mesmo no que diz respeito a seu ser e o modo segundo o qual se categoriza e compreende a si mesmo. Contudo, vimos até aqui que o ser-aí tem a tendência a decair no mundo que é seu e a interpretar-se a partir do impessoal. Ou seja, o ser-aí tende a mergulhar numa perspectiva da tradição, mais ou menos explicitamente assumida que, além de lhe retirar a capacidade de se guiar por si mesmo, nega-lhe a possibilidade de assumir o modo de ser de um questionar “histórico” (*Geschichtlichkeit*). Mas o que significa, para Heidegger, um “interrogar enquanto histórico”? Analisaremos essa questão ao mesmo tempo em que procuraremos responder o modo como a hermenêutica procura executar a sua tarefa de interpretação da facticidade.

Recordemos que, desde a análise da doutrina de Duns Scotus, Heidegger almeja recolocar a questão fundamental da metafísica do Ocidente: a pergunta acerca da unidade do ser na multiplicidade de seus significados. O filósofo procura mostrar que a questão acerca da unidade da determinação de ser que perpassa todos os seus múltiplos significados conduz à pergunta acerca do sentido do ser. No contexto dessa investigação, Heidegger procura não apenas distinguir ontologicamente um ente de uma classe especial de outro ente, mas também mostrar o ser do ente cuja existência pertence à compreensão de ser. Para Heidegger, faz-se necessário não apenas

começar a partir do “sujeito”, mas perguntar também se e *como* o ser do sujeito tem que se determinar como ponto de partida da problemática ontológica em geral.

Com essa finalidade, Heidegger realiza uma análise acerca do modo como a filosofia moderna - sobretudo o pensamento kantiano - concebe o ser do “sujeito” ou do “eu”, em oposição à realidade (que aqui quer dizer efetividade, subsistência). Ao realizar esse questionamento, e enfocando a posição kantiana sobre o problema da interpretação da subjetividade¹⁵, Heidegger procura mostrar que um ente não se torna objeto por si mesmo para depois requerer um sujeito, mas apenas na objetivação, *mediante* um sujeito (GA 24). Ou seja, só há objetos para um sujeito que objetifica. O objeto não traz consigo uma relação do sujeito com ele, mas, antes, o próprio relacionar-se pertence à constituição de ser do sujeito. Essa relação, essa intencionalidade, está subentendida, portanto, no conceito de sujeito. Heidegger aponta, assim, para o fato de que a relação com um objeto não deve ser pensada como uma ligação acidental com um sujeito em virtude da subsistência fortuita de um objeto, mas, sim, como algo que pertence à existência do “sujeito”. Existir significa *ser comportando-se com o ente* (GA 24). Pertence à constituição essencial do ser-aí existir em um modo tal que se está sempre com outro ente. E é justamente porque esse ente se relaciona compreensivamente com o seu próprio ser e se compreende a partir dos entes que vêm ao seu encontro no mundo que ele se converte no fio condutor da pergunta acerca do sentido do ser em geral.

No entanto, em cada um de seus modos de ser e, portanto, também na compreensão de ser que lhe é próprio, o ser-aí cresce dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. A partir da tradição, esse ente se compreende a si mesmo e às suas possibilidades. E isso só ocorre porque o ser-aí é um ente

¹⁵ No curso de Marburg do semestre de verão de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger analisa as determinações ontológicas, apresentadas por Kant, para a caracterização do “eu” como *personalitas moralis* e aponta para o fato de que Kant não coloca a questão fundamental do modo de ser da pessoa como fim. Na mesma análise Heidegger procura mostrar que, com respeito à *personalitas transcendentalis* (ao “eu penso”), Kant expõe, de modo negativo, a inaplicabilidade das categorias da natureza para o conhecimento ôntico do “eu”, mas deixa sem mostrar, porém, a impossibilidade de qualquer outra classe de interpretação ontológica do “eu”. Do mesmo modo, para Heidegger, Kant não toma como um problema ontológico a totalidade originária entre as três determinações da pessoa (*personalitas moralis, transcendentalis e psychologica*). Além disso, Heidegger ressalta que na interpretação do sujeito partindo da autoconsciência (prefigurada por Descartes) a determinação primária do sujeito como *epoché* é subsumida na consciência de si, mostrando-se como algo que já não se apresenta como um problema especificamente ontológico, mas como algo que é por si mesmo evidente. Segundo essa concepção, a *res cogitans* é um eu que se relaciona, mediante a sua característica fundamental de “ser consciente”, com um conteúdo do qual se é consciente. (GA 24, 163-199 p.)

determinado pela historicidade (*Geschichtlichkeit*)¹⁶. Essa historicidade do ser-aí é a constituição ontológica do “acontecer” desse ente, isto é, é o caráter de “acontecimento” do existente humano. Em outros termos, uma auto-reflexão que não estiver dirigida para um eu abstrato, mas para a plenitude de seu próprio ser “si-mesmo”, o encontrará historicamente determinado. Para Heidegger, não tem sentido falar de uma consciência pura ou de um sujeito transcendental, uma vez que a consciência é intrinsecamente temporal, isto é, as experiências da vida fáctica acontecem em um mundo histórico articulado significativamente. Por essa razão Heidegger não pode estar de acordo com a redução fenomenológica, proposta por Husserl.

Segundo Husserl, é necessário desconectar todas as concepções teóricas que nos impedem uma descrição dos fenômenos tal como eles se manifestam à consciência. Heidegger, ao contrário, considera que pôr entre parêntesis a história, só serve para encobrir os prejuízos que operam em toda descrição que se vale de conceitos. De acordo com Heidegger, um acesso positivo ao fenômeno do qual deve se ocupar primariamente a fenomenologia requer uma dissolução das camadas sedimentadas dos campos de problematização originários de possibilidades abertas pelo passado e o descobrimento de novas possibilidades que permanecem latentes no pensamento anterior. Mas qual é o fenômeno primário a que Heidegger se refere? O fenômeno não é outro senão o ser. Trata-se do projeto de uma ontologia fundamental, um projeto que pergunta pelas condições de possibilidade de toda ontologia e que requer, para a sua realização, uma desconstrução crítica da gama de significações sedimentadas no presente. Esse projeto depende da análise do ser de um ente que se comporta teórica e praticamente a partir do horizonte aberto pela ontologia sedimentada no presente. É nesse sentido que a elaboração da questão do ser deve retirar do questionamento histórico a orientação para indagar acerca de sua própria

¹⁶ A expressão *Geschichtlichkeit* deriva de *geschehen*, que significa acontecer. A historicidade (*Geschichtlichkeit*) designa o caráter de acontecimento próprio do ser-aí. Em *Ser e tempo*, sobretudo no capítulo V da segunda seção, Heidegger realiza uma vasta análise acerca da distinção entre a história como acontecer (*Geschehen*) e a historiologia (*Historie*) como saber. Cabe destacar que o saber histórico (*Historie*), isto é, o modo de ser do “descobrir histórico”, só é possível enquanto modo de ser do ser-aí que questiona justamente porque, esse ente é determinado, no fundamento de seu ser, pela historicidade. A esse respeito, Heidegger ressalta que a ausência de saber histórico não é prova alguma ‘contra’ a historicidade do ser-aí, mas uma prova a seu favor enquanto um modo deficiente desta constituição ontológica. (SZ, 373-378 p.).

história, isto é, deve tornar-se historiológica (*historisch*). Isso porque é somente por meio da apropriação positiva do passado que ela pode chegar à plena posse de suas mais próprias possibilidades de questionamento. Ou seja, por requerer uma prévia explicação do ser-aí em sua temporalidade e historicidade, a pergunta acerca do sentido do ser é levada por si mesma a entender-se como investigação historiológica (*Historizität*).

Contudo, conforme vimos, a interpretação preparatória das estruturas fundamentais do ser-aí revela que a historicidade desse ente pode permanecer encoberta para ele próprio, do mesmo modo como pode também ser descoberta de alguma maneira e se tornar objeto de um cuidado especial. Assim, se a historicidade permanece encoberta para o ser-aí, e enquanto ela assim permanecer, lhe é também negada a possibilidade de questionar e descobrir factualmente a história. O primeiro parágrafo de *Ser e tempo* parte dessa tese quando, ao tratar da necessidade da repetição explícita da pergunta acerca do ser, afirma que essa questão caiu no esquecimento. O esquecimento da questão do ser resulta da permanência inquestionada, ao longo de toda a tradição filosófica, de um fundo de conceituação ontológica, a saber, a determinação do ser compreendido a partir de um horizonte temporal específico: o tempo presente.

O projeto de *Ser e tempo* parte desse esquecimento e, já no início da obra, Heidegger aponta para o fato de que o mundo grego permanece debitário de uma facticidade histórica não tematizada. Segundo Heidegger, também o mundo medieval, dominado por um corpo doutrinal grego já consolidado, não consegue alcançar um caminho alternativo de reflexão. Já o mundo moderno, ao reduzir a totalidade à dicotomia sujeito-objeto e ao se orientar por certas regiões particulares de ser como o ego, o sujeito, o eu, a razão etc., o faz também de modo inquestionado, isto é, não interroga tais regiões no que diz respeito ao seu ser e à estrutura de seu ser e, como conseqüência disso, também não se dá conta do caráter tardio de uma tal dicotomia. No §6 de *Ser e tempo*, Heidegger ressalta que a tradição não torna acessível o que ela lega, mas, de início e na maioria das vezes, o encobre e o converte em coisa óbvia, obstruindo, assim, o acesso às fontes originais de onde foram gerados os conceitos e as categorias transmitidas ao longo da história da filosofia. Daí a

necessidade de uma hermenêutica crítica da facticidade que seja capaz de dissolver este encobrimento originário.

Mas de que modo a hermenêutica executa essa tarefa? Essa tarefa é o que Heidegger chama de destruição (*Destruktion*) da história da ontologia. Mas para uma compreensão adequada do significado da destruição, convém esclarecermos ainda alguns pontos importantes acerca do projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental. Em primeiro lugar, o que Heidegger tem em vista com esse projeto? Lembremos que desde suas primeiras lições, Heidegger demonstrou a necessidade de tratar do problema da unidade do ser para além da multiplicidade das categorias ônticas. A partir daí, o filósofo desenvolve o seu programa destacando a importância da questão acerca da possibilidade mesma de todas as ontologias tradicionais. De acordo com Casanova (2009, p. 79), a expressão “fundamental” significa, para Heidegger, que o seu projeto filosófico pretende realizar uma investigação para além do âmbito de uma ontologia positiva¹⁷, descendo até o fundamento mesmo das ontologias em geral e examinando como elas retiram desse fundamento a sua própria determinação.

De acordo com nossa análise anterior, dado que a compreensão de ser, pressuposta em todo comportamento intencional, é própria de um ente particular, isto é, do ser-aí, uma investigação que tem por objetivo pensar as condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia depende, inicialmente, da análise do modo de ser desse ente. Todavia, a análise do modo de ser do ser-aí deve levar em conta, conforme observamos anteriormente, que, de início e na maioria das vezes, esse ente se compreende a si mesmo e às suas possibilidades a partir do mundo, e que essa compreensão de si próprio em que ele se movimenta apresenta-se de modo inautêntico, ou seja, mostra-o como se ele não pertencesse a si mesmo, perdendo-se

¹⁷ Para Heidegger, uma ontologia positiva (ou regional) diz respeito ao âmbito de investigação do ser ou natureza de, por exemplo, números, espaço ou uma obra da literatura. As indagações e descobertas não-filosóficas da matemática, da geometria ou da filologia são ônticas (*ontisch*), isto é, são indagações preocupadas com entes, não com o seu ser. Já uma ontologia (*ontologisch*) geral é designada usualmente, desde o emprego aristotélico do termo, como o estudo geral dos entes. Heidegger, contudo, reservará o termo “ontologia” a uma investigação teórico-conceitual do ser enquanto tal. Para isso, o filósofo toma como ponto de partida uma análise do ente (o ser-aí) que possui o privilégio ôntico de possuir uma compreensão implícita e pré-conceitual do ser dos entes, isto é, de ser pré-ontológico (*vorontologisch*). Nesse sentido, a ontologia fundamental de Heidegger assume como tarefa inicial analisar o ser desse ente como uma preparação para a questão fundamental sobre o sentido do ser. Assim sendo, podemos dizer também que se trata de uma ontologia fundamental porque as ontologias regionais e todas as ciências são modos de ser do ser-aí e pressupõem o acesso pré-ontológico deste ente aos demais entes.

nos entes. Além disso, tendo em vista que a questão consiste primeiramente em acessar de um modo genuíno o ser-aí fáctico, então se faz necessário desenvolver um método que seja capaz, em primeiro lugar, de reconduzir o olhar do ente para o ser desse ente. Para designar uma tal recondução, Heidegger adota um termo central da fenomenologia husserliana, que é a *redução fenomenológica*. Quanto ao uso desse termo, Heidegger adverte, no curso do semestre de verão de 1927, em Marburg, que o mesmo foi empregado “valendo-se da expressão, mas não de seu conteúdo” (GA 24, p. 34). O conceito husserliano de redução fenomenológica é descrito por Heidegger como o “método de recondução do ver fenomenológico que parte da atitude natural própria do homem que vive no mundo das coisas e das pessoas até a vida transcendental da consciência e suas vivências, nas quais se constituem os objetos como correlatos da consciência” (GA 24, p. 35). Husserl parte da suspensão da atitude natural e da concentração em nosso próprio ego e seus estados. Já a redução fenomenológica de Heidegger toma como ponto de partida a experiência fáctica do ente para chegar até a compreensão de ser desse ente. Contudo, em lugar da relação de um sujeito cognitivo consigo mesmo, isto é, em vez da auto-consciência, o método de Heidegger parte da interpretação de uma compreensão pré-ontológica do ser e, com isso, da explicação dos nexos de sentido em que a existência cotidiana se encontra desde sempre.

Trata-se, assim, da análise de um ente (o ser-aí) que não pode se desprender de sua “atitude natural” como se essa estivesse previamente à sua disposição. Heidegger realiza, deste modo, uma mudança de perspectiva que constitui o núcleo fundamental da fenomenologia: enquanto a filosofia da consciência, centrada no conhecimento, adotava como paradigma o esquema sujeito-objeto, isto é, a perspectiva de um sujeito observador situado frente a um mundo entendido como a totalidade dos entes, para Heidegger, a constituição das vivências subjetivas dos campos intencionais, assim como as possibilidades de determinação dos entes em geral, deve ser pensada a partir do acontecimento do mundo circundante, no interior do qual esses entes efetivamente se mostram. Heidegger não nega a intencionalidade mas a enraíza em uma esfera ainda mais originária: o mundo compreendido como

semântica histórica fáctica, isto é, como o horizonte originário de mostraçãõ dos entes em geral, prévio a toda e qualquer possibilidade de acesso aos entes.

Nas palavras de Heidegger, a redução fenomenológica significa “a recondução do ver fenomenológico a partir da concepção, sempre concreta, de um ente até a compreensão do ser desse ente (projetada sobre o modo de seu ser desvelado)” (GA 24, p. 47). Trata-se, pois, de um projetar-se, um voltar-se para o modo em que o ente está desvelado. O ser, diz Heidegger, deve ser compreendido em um “livre projeto” (*Entwurf*)¹⁸. Heidegger designa esse momento de projeção de um ente, previamente dado, sobre seu ser e suas estruturas como *construção fenomenológica*. A construção fenomenológica significa, deste modo, a condução positiva ao próprio ser, condução que toma como ponto de partida, através da descrição das estruturas do ser do ser-aí, o mundo compreendido como horizonte semântico, isto é, como semântica histórica fáctica.

Contudo, conforme já foi por nós antecipado, para se chegar à *construção* da teoria do ser, é preciso realizar, ao mesmo tempo, uma *destruição* das ontologias tradicionais em uma necessária articulação com a desconstrução crítica dos campos significativos sedimentados que já se encontram, desde o princípio, presentes no mundo fáctico de cada ser-aí. Tal lida destrutiva com a semântica sedimentada constitutiva de cada mundo histórico é, pois, outro importante componente do método fenomenológico hermenêutico. O método da fenomenologia, portanto, não se esgota com os momentos de redução e de construção fenomenológica. A reconquista do horizonte originário de mostraçãõ dos entes, exigida em uma interpretação conceitual do ser, demanda também a destruição das redes significativas calcificadas veiculadas por meio da facticidade (CASANOVA, 2009, p. 87). O termo alemão correlato da palavra “destruição”, análogo ao emprego usual em português, é *Zerstörung*.

¹⁸ Para Heidegger, o termo “projeto” não designa um plano ou projeção particular mas, antes, é a condição de possibilidade de qualquer plano ou projeto particular. Veremos de modo mais detido, no segundo capítulo, que “projeto” significa ser jogado para adiante, isto é, para o futuro. Isso significa dizer que o ser-aí sempre projeta a si mesmo com vistas às suas possibilidades. Como um projeto jogado, o ser-aí se encontra desde o início imerso em possibilidades específicas a partir das quais vai, pouco a pouco, tomando contato com a semântica fáctica sedimentada do mundo que é o dele. Jogado em um mundo fáctico, o ser-aí já se encontra, assim, desde o princípio, entregue a caminhos impessoais e impróprios. Contudo, como o ser-aí é a sua possibilidade, ele pode “escolher” a si mesmo e se conquistar ou pode se perder e nunca ou apenas “aparentemente” se conquistar. Em outros termos, ele pode permanecer em uma compreensão imprópria de si a partir do que se faz, se diz e se deve fazer, ou apropriar-se de si como um deixar-se despertar a partir da perda no impessoal, isto é, como um ato decidido (*Entschluss*) que se projeta a si mesmo na compreensão. (SZ, 296-300 p.)

Heidegger, no entanto, evita essa expressão em favor do termo derivado do latim, *Destruktion*, o qual, segundo o filósofo, deve ser compreendido como um retorno desconstrutivo (*abbaue*) às fontes a partir das quais os conceitos tradicionais foram criados. Juntamente com a redução e a construção, a destruição tem como finalidade descerrar novamente as experiências originárias do ser-aí, as quais, conforme escreve Grondin (2001, p. 169), “espreitam por detrás das categorias transmitidas, e, entretentes, mal reassumidas, da tradição ontológica”.

De acordo com Heidegger, para que se possa colocar a questão acerca do ser, é preciso levar em conta que essa questão possui uma história que se confunde com a própria história do pensamento ocidental. Não se trata, porém, de uma história das opiniões doutrinárias acerca do ser, mas sim da história das sedimentações de determinações do ser do ente na totalidade, sedimentações que se confundem com os diversos projetos históricos de mundo. A destruição, assim, deve buscar nos modos de colocação e resolução dos problemas filosóficos dos filósofos da tradição, os indícios dos mundos fáticos nos quais eles estão radicalmente inseridos. Casanova assim comenta acerca dessa questão:

Não é a simples existência histórica de um caminho de tematização da questão do ser que torna o diálogo com a tradição indispensável, mas antes o fato de ser a própria tradição que abre historicamente o campo e os limites para a colocação da questão. O passado possui uma atuação constante sobre o presente, uma vez que determina o modo como o presente pode se constituir (CASANOVA, 2009, p. 81).

Ou seja, o diálogo com a tradição é indispensável porque toda e qualquer tentativa de resolução dos problemas filosóficos parte sempre da tradição. Desse modo, o decisivo não é simplesmente assumir o horizonte hermenêutico de colocação da questão acerca do ser no interior da tradição, mas ir ao seu encontro mediante um comportamento crítico-destrutivo da consistência legada por essa mesma tradição. Nas lições de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger destaca que os três momentos fundamentais do método fenomenológico, a redução, a construção e a destruição, devem ser pensados em uma unidade necessária para a realização da tarefa da filosofia. Ainda que na explicitação de Heidegger essas instâncias sejam apresentadas como momentos sucessivos do método fenomenológico, elas se superpõem e se interpenetram. De acordo com o filósofo, a

destruição pertence à construção. Em outras palavras, a construção é levada a cabo, necessariamente, por meio de uma apropriação de certos conceitos da tradição que aponta para o momento positivo da conquista de horizontes conceituais originários.

1.2 **A noção de ser-no-mundo e o caráter de poder-ser do ser-aí**

De acordo com a análise precedente, ao apontar o acesso a um ente que tem a capacidade de se autocompreender como sendo a tarefa fundamental da fenomenologia hermenêutica, Heidegger introduz uma mudança de perspectiva na filosofia, fundada na compreensão. Segundo o filósofo, a metafísica buscava determinar o ser dos mais variados gêneros de entes à luz de uma determinada compreensão de ser. Tal compreensão, no entanto, nunca chegou a se tornar objeto de investigação sistemática por parte da metafísica. A questão filosófica fundamental, para Heidegger, não reside, pois, na pergunta por qual horizonte de sentido o ser deve ser compreendido, mas, antes, consiste na interrogação acerca de como é possível a compreensão do ser. Segundo o filósofo, tal compreensão do ser constitui a própria essência do homem.

Contudo, Heidegger evita as expressões “existente humano”, “ser humano” ou “homem” uma vez que tais determinações conceituais colocam o ente que deve ser investigado já de antemão dentro de uma determinada concepção categorial, seja como “animal racional” ou “criatura de Deus”. Com tais definições, explica Heidegger, “prescreve-se a descrição de uma perspectiva determinada, sem que com ela se recuperem os motivos originários de tal perspectiva” (GA 63, p. 23). Para o filósofo, uma reflexão filosófica radical sobre o ser desse ente deve prescindir de todo orientar-se por idéias determinadas do ser-homem, estejam de modo exposto, encoberto ou implicitamente desenvolvidas. A questão que Heidegger coloca, desde o início, é a pergunta pelo sentido do ser e se o ser do “existente humano” é descrito e analisado é porque nesse ente se situa o lugar, o “aí” (*Da*) onde o ser (*Sein*) se desvela. O *Da* (aí) possui uma dimensão ontológica, isto é, não expressa um sentido físico ou geográfico de uma coisa dentro de outra. Ser-aí não significa ocupar um lugar, mas abrir-se ao ente. O ser-aí é a sua abertura, a sua revelação. Trata-se do “aí” onde o ser se coloca

como questão. E se o que está em questão no ser desse ente (o ser-aí) não é apenas o seu próprio ser, mas o ser em geral, ele não poderá interrogar sobre o ser sem se implicar a si mesmo na interrogação, isto é, sem perguntar sobre as suas próprias estruturas de existência, pois é nelas e não por meio de um sujeito teórico neutro que o ser se põe em questão.

Mas como, então, Heidegger descreve esse ente? A análise existencial revela o ser-aí como “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*). Heidegger quer indicar com essa expressão que se trata de uma estrutura unitária. A partícula “em” de ser-em (*In-Sein*) possui o sentido de “habitar em”, de estar familiarizado de um modo imediato com o mundo de nossas ocupações diárias e com os outros com os quais tratamos cotidianamente. Para Heidegger, não nos encontramos primariamente com as “coisas mesmas”, mas com a interpretação pública, familiar e cotidiana das mesmas. Desde as lições do semestre de pós-guerra de 1919, escritos que anunciam a transformação hermenêutica da fenomenologia, Heidegger propõe refletir sobre o fato de que no mundo que nos circunda o significativo é o que se mostra imediatamente, sem nenhum desvio intelectual. Heidegger se refere ao âmbito de um mundo previamente descerrado que, de alguma maneira, já sempre se mostra familiar e conhecido. A análise se centra na ideia de uma imersão pré-temática no mundo, isto é, de uma absorção a-teórica no mundo, que dispensa a necessidade de ter que separar artificialmente a região dos atos da consciência e o âmbito do mundo como tal.

Mas, o que significa “mundo” no contexto da expressão “ser-no-mundo”? Segundo Heidegger, o esclarecimento do conceito de mundo é uma das tarefas mais básicas da filosofia. Ao fazer essa declaração, Heidegger acrescenta que até hoje tal conceito não foi reconhecido pela filosofia. Antecipando algumas objeções, o próprio filósofo pergunta: Mas o início mesmo da filosofia antiga não se caracteriza pelo questionamento acerca da natureza? A ontologia tradicional não se desenvolveu a partir de sua orientação primária e unilateral para o subsistente, para a natureza? Como podemos, então, afirmar que até hoje o fenômeno do mundo foi ignorado? (GA 24). Heidegger formula tais questões para, a partir delas, esclarecer que o mundo não é a natureza e tampouco é o subsistente. A natureza concebida seja como cosmos, seja como universo, ou mesmo os entes tomados em conjunto, animais, plantas e

homens, também não são o mundo. O conjunto total dos entes diz respeito a intramundaneidade e não ao mundo. O fato de designarmos a natureza e o que nos circunda como intramundano pressupõe já que compreendemos o mundo. Isso porque, para Heidegger, o mundo não é algo posterior que calculamos como resultado da soma de todos os entes, mas, ao contrário, é prévio. Afirmar que o mundo é prévio significa dizer que é algo que desde o início se mostra desvelado em nós mesmos, isto é, em todo ser-aí, antes de toda apreensão deste ou daquele ente. Heidegger faz a seguinte observação a respeito do conceito de mundo:

O mundo, na medida em que é o já previamente desvelado, é algo com o que não nos ocupamos, algo que não apreendemos, algo que, pelo contrário, é tão compreensível por si mesmo que nos esquecemos totalmente disso. O mundo é o que já de antemão está desvelado e a partir do qual voltamos ao ente com o qual temos que tratar e com o qual nos confrontamos (GA, 208p).

O mundo, portanto, é aquilo que torna possível o aparecimento dos entes, é a condição de possibilidade de aparição dos entes. Antes da experiência do ente já se compreende o mundo. O mundo é, desse modo, uma determinação de ser-no-mundo, um momento na estrutura do modo de ser do ser-aí. Contudo, dizer que o mundo é uma estrutura ontológica do ser-aí pode também suscitar a objeção de que se o mundo não é algo como uma presença à vista, se pertence ao ente que sou eu mesmo em cada caso, isto é, ao ser do ser-aí, então, é algo subjetivo. Tal objeção poderia ser expressa também na afirmação de que o mundo é subjetivo porque “pertence”, no sentido de algo que está no interior de outra coisa, ao ente que é no modo de ser-no-mundo. Ou, ainda, que o mundo é algo que é, por assim dizer, projetado de dentro para fora por um “sujeito”. No entanto, dizer que o mundo é uma determinação de ser do ser-aí significa que na medida em que o ser-aí existe, um mundo está já projetado, com seu ser, adiante dele (*ist ihm vorgeworfen*). Com o mundo em que me encontro jogado (*Geworfenheit*) desvela-se aquilo a partir do qual é possível descobrir os entes como presenças à vista.

A noção de “projeto” é decisiva para a compreensão do fenômeno ser-no-mundo na medida em que se mostra intimamente conectada à ideia de ser-aí como um ente marcado por seu caráter de jogado. Todo ser-aí é jogado em seu “aí”. A expressão “ser-jogado” (*Geworfenheit*) indica a facticidade da entrega de ser-aí.

Gadamer (2007) explicita essa questão ao analisar o conceito heideggeriano, aparentemente paradoxal, de uma “hermenêutica da facticidade”. Segundo Gadamer (2007, p. 118), se aceitarmos a hermenêutica como a arte de interpretar algo dotado de sentido, pode parecer um paradoxo a pretensão de interpretar a facticidade, uma vez que esse termo visa ao fato do fato, ou seja, a algo que não pode ser compreendido, mas que deve ser simplesmente acolhido como um fato. Heidegger, contudo, coligou o fato de sermos “jogados” no mundo - e de não sermos perguntados se queremos estar aí – a uma outra estrutura do ser do ser-aí: a compreensão no sentido de abertura de si mesmo como possibilidade. Mas o que significa falar, no contexto da análise do ser-no-mundo, em abertura de si mesmo, compreensão e possibilidade?

O termo “abertura” ou “descerramento” (*Erschlossenheit*) diz respeito ao fato de que o ser-aí está aberto ao mundo, aberto a si mesmo, aos demais entes e, sobretudo, aberto ao ser. O ser-aí abre o mundo em projeto. Ele se mantém numa totalidade aberta de significação a partir da qual se dá a compreender o ente intramundano, ele próprio e os outros. A compreensão deve ser tomada, deste modo, não no sentido de um entendimento ou capacidade teórica, mas sim de uma estrutura ontológica do ser-aí definida como um modo do descerramento desse ente. Heidegger atribui, assim, uma significação ontológica à compreensão ao articulá-la com a ideia de descerramento. Este é o sentido da compreensão: a condição suprema de tudo aquilo que pode ser experimentado pelo ser-aí, ou seja, a condição de possibilidade para todo o modo possível de ser do ser-aí.

A compreensão é, portanto, um elemento constitutivo da dinâmica de existência do ser-aí, elemento que instaura, a cada vez, o espaço existencial no interior do qual cada ser-aí realiza o poder-ser que é. Isso significa também dizer que o ser-aí só se determina em seu ser por meio de sua própria existência. O ser-aí não é um ente do qual podemos extrair características concebidas como “propriedades definitórias”. Ele é um ente cujas características constitutivas são sempre modos possíveis de ser, isto é, possuem o caráter de possibilidade. No entanto, as possibilidades existenciais desse ente não são como caminhos que se delineiam previamente de maneira extrínseca e que só são concebidos como modos possíveis

por não terem sido ainda atualizados. Ao contrário, as suas possibilidades existenciais são possibilidades de seu ser que surgem ao mesmo tempo em que se delimita o espaço de realização de seu ser. Assim sendo, o ser-aí só é efetivamente poder-ser porquanto já sempre descerrou compreensivamente o campo de jogo em meio ao qual uma série de coisas podem se mostrar como possíveis. Sob esse ponto de vista, Heidegger concebe o conceito de mundo como o horizonte de abertura dos entes, isto é, como um campo de jogo, descerrado pela compreensão, que nunca se mostra totalmente ilimitado, mas que sempre se constrói a partir dos limites fácticos relativos ao mundo de cada ser-aí (CASANOVA, p. 40-45).

1.3 As estruturas ontológicas do ser-aí: compreensão, disposição e discurso

De acordo com nossa análise anterior, a compreensão é a instância responsável pelo descerramento do espaço de jogo em meio ao qual se estruturam as possibilidades existenciais do ser-aí. Mas como o ser-aí se descobre em meio a tal descerramento? Conforme vimos, o ser-aí já sempre se encontra em um aí (*Da*), isto é, encontra-se em uma situação concreta que ele não produz e que Heidegger designa como descerramento. (*Erschlossenheit*). O ser-aí não é, pois, um ente fechado em si mesmo, mas, ao contrário, é um ente aberto ao mundo, cuja dinâmica de essencialização se perfaz por meio do existir. Em *Ser e tempo*, Heidegger distingue três elementos constitutivos dessa dinâmica existencial do ser-aí: a disposição (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*) (ZS, pp. 131s). A disposição aponta para o modo como o ser-aí a cada vez se descobre em meio ao campo de jogo descerrado pela compreensão. Literalmente, o termo alemão *Befindlichkeit* significa *encontrar-se de um certo modo*. Ou seja, expressa a idéia de que a cada momento em que o ser-aí é, ele já é desde um modo possível de encontrar-se. Tais modos possíveis remetem a tonalidades afetivas que viabilizam ao ser-aí existir em conexão com o descerramento de todo o espaço de jogo da convivência, afinando o espaço existencial da abertura e perpassando a própria convivência entre os seres-aí em geral.

Em outros termos, as tonalidades afetivas nos acompanham sempre, inclusive antes de todo ato de conhecimento ou ato reflexivo. A disposição descerra o ser-aí em sua condição de jogado (*Geworfenheit*) e o coloca diante do fato de que é e tem que ser em cada caso. Dito de outro modo, ainda que possamos modificar nossa vida de diversas maneiras, seja mudando de país, escolhendo outra profissão ou estabelecendo outras amizades, nada disso altera o fato de que temos que viver e dar a essa vida uma determinada forma. Assim entendido, as tonalidades afetivas se distinguem de todo sentimento ou vivência. Para além de um fenômeno de acompanhamento, elas são como uma atmosfera previamente dada que condiciona em cada caso a atitude e a disposição de cada ser-aí, possibilitando a esse ente tomar contato com o mundo, com os outros e com ele mesmo. A disposição apresenta uma estrutura ontológica co-originária com o fenômeno da compreensão, na medida em que é a compreensão que viabiliza ao ser-aí a assunção de suas possibilidades reais e efetivas, trazendo à tona o espaço mesmo de constituição de tais possibilidades. Ou seja, a compreensão encontra no interior do mundo fáctico os limites estruturais do espaço de jogo, no qual ela pode se conformar, em ressonância com a disposição que promove o processo de familiarização com a miríade de referências e de determinações medianas constitutivas desse mundo fáctico.

De acordo com nossa análise anterior, desde o horizonte de sentido prévio no qual nos encontramos faticamente jogados, os entes já são desde sempre compreendidos de antemão para só depois os vemos explicitamente *como* algo. Veremos mais detidamente essa questão no próximo capítulo. Por hora, a fim de elucidarmos o significado dessas três estruturas constitutivas do ser-aí, é importante termos em vista que os entes em geral, sejam uma caneta, uma mesa ou um automóvel, só se mostram como tais a partir de sua fixação como utensílios que *servem para* e dos usos derivados dessa fixação. Cada ente só se mostra *como tal* em meio a uma inserção prévia na *totalidade conformativa* (*Bewandtnis*) própria da lógica da utensiliaridade. O termo conformidade (*Bewandtnis*) designa tanto a propriedade ou a constituição de uma coisa, como a circunstância em que ela se mostra *como* algo. A *Bewandtnis* nomeia a determinação ontológica do ente intramundano.

Ao analisar o modo como os entes intramundanos se apresentam cotidianamente, Heidegger sustenta a tese de que um utensílio nunca impõe sua presença porque possui certas características já dadas e que determinam o seu “para-quê”, mas, ao contrário, é a partir de uma totalidade utensiliar previamente configurada que se estabelece a sua finalidade. Retornaremos a esse ponto, por enquanto convém nos atermos ao fato de que, para Heidegger, no momento em que os utensílios vêm ao nosso encontro, eles já sempre se perfazem em sintonia com uma totalidade referencial maximamente abrangente que funciona como o horizonte de constituição dos usos desses utensílios em geral. É a partir desse horizonte que o ente intramundano ganha o significado que lhe é pertinente.

A fim de aclararmos melhor o significado dessas estruturas, convém retomar de modo resumido alguns pontos analisados até o momento: o ser-aí é um ente marcado pelo caráter de poder-ser e isso significa dizer que todas as suas características são modos possíveis de ser, ou seja, são possibilidades que nascem junto com a delimitação do espaço de realização de seu ser. Esse espaço existencial é projetado pela compreensão que, ao mesmo tempo em que projeta o campo existencial, viabiliza o surgimento de caminhos e alternativas possíveis de realização do poder-ser de cada ser-aí. No entanto, a compreensão só projeta esse espaço existencial em sintonia com um processo de familiarização do ser-aí com seu mundo fáctico, promovido pela disposição. Dito de outro modo, a disposição expressa as tonalidades afetivas que revelam que o ser-aí já se encontra existindo em determinadas possibilidades reguladas pela totalidade conformativa.

No interior desse contexto, a estrutura designada como discurso (*Rede*) se perfaz não como um elemento extrínseco, mas como a “articulação significativa da compreensibilidade dispositiva do ser-no-mundo” (SZ, p. 161). Ou seja, o discurso é a articulação das possibilidades viabilizadas pela compreensão. Já o termo “significância” (*Bedeutsamkeit*), como veremos mais detalhadamente no decorrer do trabalho, designa o modo mais básico de relacionar-se do ser-aí com os entes, modo que se mostra como a estrutura formal do mundo e da mundaneidade. A abertura do mundo fáctico traz consigo uma significância sedimentada que se expressa como discurso. As possibilidades discursivas se mostram, assim, essencialmente

associadas a uma experiência anterior de abertura de um horizonte no qual os entes se mostram como os entes que são. Pensemos em um exemplo cotidiano. Posso solicitar um cinzeiro para depositar um cigarro. Ao fazer isso, escolho e articulo uma das significações desse utensílio surgidas no interior de um âmbito de compreensibilidade já previamente constituído. Ao formular a pergunta “Há um cinzeiro por aqui?” o faço a partir de um campo de possibilidades aberto pela compreensão, que projeta essa ação, entre uma miríade de outras atividades, como possível e desejada. Mas eu também posso, na falta de um cinzeiro, usar a tampa de uma lata para colocar o cigarro. Nesse caso, estou articulando uma significação distinta da habitual para a tampa. Mesmo o uso excepcional que faço desse utensílio é viabilizado pelo horizonte conformativo de uma ocupação determinada. No instante mesmo em que a interpretação articula uma possibilidade de compreensão, surge tal horizonte que torna possível o aparecimento de um ente específico *como* o utensílio que serve para o desempenho de uma ocupação determinada, no exemplo referido, *como* o utensílio que serve para depositar o cigarro.

Tendo em vista esse exemplo, podemos compreender mais claramente o sentido do termo “significância” como designando não o conteúdo específico de uma expressão, mas, ao contrário, como sendo o modo mais básico de descobrimento dos entes no interior de uma totalidade ontológica designada como mundo. As significações repousam sobre ligações referenciais, em meio às quais os entes intramundanos se mostram como os entes que são. Assim sendo, a significância aponta para uma estrutura semântica complexa inerente ao seu mundo determinado. Isso significa dizer que cada mundo possui a sua significância específica. No momento em que se dá a abertura do mundo também se dá a abertura da significância relativa a esse mundo. O ser-aí, portanto, não apenas lida com os entes a partir de orientações fornecidas pelas significações em sua articulação com a totalidade referencial, mas também se movimenta desde o início a partir de compreensões medianas de suas possibilidades existenciais.

Em suma, no mundo das ocupações cotidianas os entes intramundanos se mostram relacionados entre si e com um significado compreensível que depende do modo como cada ser-aí projeta sua existência. Isso significa dizer que os entes não

possuem um significado em si mesmo, pois podem significar algo distinto para alguém que se projeta, por exemplo, como pedreiro, professor, esportista etc. Cada um desses projetos determina o *em-virtude-de* (*Woraufhin*) que fazemos uso de tais entes. Heidegger designa como “interpretação” (*Auslegung*) ao desenvolvimento dessa compreensão originária. Analisaremos na continuidade em que medida a interpretação possui a estrutura de “algo *como* algo”, um “como” que realiza uma pré-compreensão interpretante das coisas do meio.

2 O MUNDO DAS OCUPAÇÕES COTIDIANAS E A APROPRIAÇÃO CRÍTICA DA FILOSOFIA PRÁTICA DE ARISTÓTELES

A consulta de material bibliográfico disponível em nossa época revela que durante os cursos universitários dos primeiros anos de docência em Freiburg (1919-1923) e Marburg (1924-1928), Heidegger estabeleceu um diálogo constante com diferentes obras de Aristóteles, tais como a *Metafísica*, a *Física*, a *Retórica* e, sobretudo, a *Ética à Nicômaco*¹⁹. Isso nos permite afirmar que Heidegger encontrou no filósofo grego subsídios importantes para o desenvolvimento de seu projeto de uma ontologia fundamental. Tendo isso em vista, o objetivo deste segundo capítulo consiste em analisar em que medida Heidegger assimila e transforma produtivamente alguns aspectos da obra aristotélica relacionados com o comportamento prático e dinâmico do ser-aí. Nossa análise se centrará, assim, na investigação acerca da reapropriação heideggeriana do conceito aristotélico de sabedoria prática, bem como na explicitação de alguns conceitos – como o cuidado (*Sorge*), a ocupação (*Besorge*), o mundo circundante (*Umwelt*), a decadência (*Verfallen*) cotidiana e o discurso impessoal – considerados decisivos para a elucidação de nosso tema central acerca da origem dos significados e da instância de surgimento dos conceitos e enunciados filosóficos.

Como vimos anteriormente, o que Heidegger tem em vista com o projeto de uma ontologia fundamental é a pergunta pela possibilidade mesma de todas as ontologias tradicionais e, para isso, ele toma como ponto de partida de sua investigação, uma análise do ser de um ente - o ser-aí - que possui uma primazia ôntica em relação aos demais por trazer consigo uma compreensão implícita e pré-conceitual do ser dos entes. Trata-se, pois, de uma ontologia fundamental porque todas as ontologias regionais e todas as ciências são modos de ser do ser-aí e pressupõem o acesso pré-ontológico desse ente aos demais entes. Heidegger procura, desse modo, desvelar as estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí no contexto de uma destruição fenomenológica. E é nesse contexto que o filósofo apresenta, por meio de uma apropriação crítica de alguns conceitos e noções da

¹⁹ Cf., entre outros, Adrian (1999), Caputo (1994), Buren (1994), Courtine (1990) ou Kisiel/Buren (1994).

filosofia prática de Aristóteles, uma mudança de perspectiva na interpretação mesma do pensamento aristotélico.

É sabido que a filosofia de Aristóteles se apresenta como uma filosofia extremamente ordenada, isto é, como uma visão integrada, que se subdivide em áreas específicas. Assim, de um modo bastante sucinto, podemos dizer que o *corpus aristotelicum* apresenta um exame metódico de três modos de saber: *theoria*, *poiesis* e *práxis*, e que tais modos correspondem, respectivamente, às atividades humanas: *epistéme*, *téchné* e *phrónesis*. O conceito de *theoria* alude ao sentido grego de contemplação desinteressada da verdade. Isso significa dizer que a postura teórica é desempenhada com vistas a ela mesma e não possui nenhuma extensão em direção a um outro âmbito que concretizaria a sua significação mais própria. Já a *poiesis* refere-se a uma atividade humana fundada em um “saber fazer”. Ou seja, enquanto o saber teórico não é definido por ter objetivos práticos ou fins imediatos, a *poiesis* se caracteriza como um saber produtivo (ou uma sabedoria prática) que depende da ação para produzir aquilo ao que ela se destina. Os gregos não distinguiam entre a atividade do sapateiro e a do escultor, considerando ambos como tipos de *téchné*. Do mesmo modo como a música e a pintura, também a arquitetura, a medicina ou a olaria são, para Aristóteles, *téchnai*.

Do mesmo modo, Aristóteles distingue três domínios de entes aos quais correspondem os três tipos de saber mencionados: os entes naturais, que possuem o princípio de sua mobilidade em si mesmos, os “entes técnicos” que só vêm-a-ser a partir da interferência da produção humana e um ente desprovido de imobilidade que dá suporte à mobilidade de todos os outros entes. Esse ente que foi tradicionalmente chamado de “motor imóvel” é denominado por Aristóteles como divino (θεῖον) (CASANOVA, 2009, p. 68). No que diz respeito aos primeiros, isto é, aos entes naturais, Aristóteles afirma que a “natureza, no sentido primário e estrito, é a essência das coisas que possuem em si mesmas, como tais, uma origem de movimento”²⁰. Isso significa dizer que aquilo que define as coisas naturais é o fato de as suas transformações ocorrerem em função de um princípio interno, independente de

²⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1015 a.

qualquer elemento extrínseco. Há, contudo, aqueles entes que encontram sua transformação devido a um agente externo a eles. Esses são os “entes técnicos”. Em *Ética à Nicômaco*, Aristóteles comenta que

Toda arte tem o caráter de fazer nascer uma obra e busca os meios técnicos e teóricos de criar uma coisa que pertence à categoria do que pode ser ou não e cujo princípio reside na pessoa que o faz e não na obra realizada. Pois a arte não diz respeito ao que existe ou se produz necessariamente, não mais do que ao que existe por efeito da simples natureza, já que todas as coisas desse tipo têm em si mesmas seu princípio (ARISTÓTELES, 4; 1140a).

Nessa passagem, Aristóteles destaca a dependência, no que se refere aos entes técnicos, de um princípio externo em seu caráter contingente e contrapõe tal modo de ser ao caráter necessário dos entes naturais, que possuem em si mesmos o princípio de suas transformações. É possível perceber, portanto, uma hierarquia entre essas categorias de entes, que mostra os entes naturais em uma posição superior em relação aos entes técnicos. Já o ente divino é apresentado como se encontrando em uma condição ainda mais elevada em relação aos entes naturais, uma vez que se trata de um ente – o Ser Imóvel ou Ser Perfeito (*Théos*) - que não possui mobilidade e é sempre. Com isso configuram-se dois âmbitos distintos: um da teoria e outro da práxis, à qual a técnica serve como uma espécie de pressuposto, na medida em que lhe é provedora de meios de subsistência. A dimensão técnica, de acordo com a passagem citada, “pertence à categoria do que pode ser ou não”, tendendo a ser desvalorizada com relação tanto ao saber prático, que tem o seu grande objetivo na prudência (*frônesis*), quanto ao saber teórico, puramente contemplativo, desinteressado.

No livro II da *Ética à Nicômaco* (X, 4; 1104a), Aristóteles esclarece que a virtude ética deve ser pensada como a “justa medida” que a razão impõe às paixões, aos sentimentos e às ações que dela decorrem, os quais, sem a razão, tenderiam precisamente a um ou a outro excesso. Segundo essa concepção, a felicidade (*eudaimonia*) consiste na justa medida da justiça. Trata-se, pois, de um modo de ser do homem e depende da conseqüente maneira com que ele se relaciona com as coisas. Para o filósofo grego, a felicidade decorre da contemplação da verdade, fruto do conhecimento em seu nível mais elevado, e que constitui aquele tipo de vida que, em grau supremo e perfeito, é próprio do divino. A partir desses esclarecimentos,

analisemos a seguinte passagem acerca da atividade teórica como a forma mais elevada de vida:

Se (...) se reconhece que a atividade do intelecto se distingue por dignidade na medida em que é uma atividade teórica, se não visa a nenhum outro fim além dela mesma, se tem o prazer que lhe é próprio, se, enfim, em conexão com essa atividade, manifesta-se o fato de ser auto-suficiente, de ser uma espécie de lazer, de não produzir cansaço, o tanto que é possível a um homem e o tanto que se atribui ao homem feliz: então, por consequência, esta será a perfeita felicidade do homem, quando abranger toda a duração de uma vida, uma vez que não há nada de incompleto entre os elementos da felicidade. Mas uma vida como essa será demasiado elevada para o homem, pois ele não viverá assim como homem, mas na medida em que há nele algo de divino; e quanto mais esse elemento divino supera a variada natureza humana, tanto mais sua atividade supera a atividade conforme ao outro tipo de virtude. Se, portanto, comparado ao homem, o intelecto é uma realidade divina, também a atividade segundo o intelecto será divina em comparação à vida humana. Mas não se deve dar crédito aos que aconselham o homem, por ser homem e mortal, a limitar-se a pensar coisas humanas e mortais; ao contrário, na medida do possível, precisamos nos comportar como se fôssemos imortais e fazer de tudo para viver de acordo com a parte mais nobre que existe em nós. De fato, embora sua massa seja pequena, seu poder e seu valor a tornam muito superior a todas as outras. (ARISTÓTELES, 1177b - 1178a)

Podemos perceber, nessa passagem, que, para Aristóteles, a vida dos deuses é integralmente feliz por sua atividade contemplativa, ao passo que os existentes humanos só são felizes na medida em que lhes compete uma semelhança qualquer com aquele tipo de atividade. Mas isso não responde o porquê, para os gregos, o ente que é sempre, o imóvel, é considerado como possuindo uma distinção máxima, como o verdadeiramente real. A resposta, para Heidegger, está no conceito grego de ser como presença constante. Na preleção de 1924-25, intitulado *Platão: o sofista*, Heidegger (GA, 19) empreende uma análise sobre a filosofia prática de Aristóteles na qual afirma que a primazia da sabedoria teórica (isto é, a compreensão da atividade teórica como sendo a mais elevada, superior) sobre a sabedoria prática se deve ao conceito trans-histórico de ser como o que é sempre, como o imóvel, ou seja, como presença constante. De acordo com Aristóteles, a sabedoria teórica (σοφία) é a forma mais elevada de vida exatamente porque ela coloca o homem em contato como o ente supremo, com o divino. Contudo, Heidegger observa que na medida em que o homem é mortal, torna-se impedida a sua permanência junto ao imutável, junto ao divino. Para Heidegger, a sabedoria teórica, tal como é pensada por Aristóteles, é um modo de ser do homem, uma possibilidade de vida que deve estar voltada para o que é sempre, para o ente supremo. Já a sabedoria prática (φρόνησις) parece relegada a um nível

inferior por se mostrar associada a entes que se alteram incessantemente, isto é, a entes móveis.

Tendo isso em vista, a questão que Heidegger coloca é que a mortalidade do homem torna inviável a sua permanência junto ao que é sempre, afastando-o de uma possibilidade concreta de unificação plena com o imutável. Segundo Heidegger, se o saber teórico se mostra em última instância inconciliável com o modo de ser próprio do homem, então, a suposição acerca do saber teórico como sendo a determinação mais elevada do ser do existente humano não pode nascer senão de uma desconsideração acerca do modo de ser desse ente. Para o filósofo, o homem não pode se manter de modo incessante em sua ligação com aquilo que é sempre, visto que uma tal relação só pode ser pensada entre dois entes que possuam essa mesma natureza. Apenas um ser dotado de uma substancialidade eterna poderia alcançar uma contemplação pura da verdade concebida como presença constante e imutável. Mas o decisivo aqui é que o saber prático adquire outra ênfase na interpretação de Heidegger. Na medida em que o saber prático se mostra como o saber que é obtido por meio da experiência e que possibilita ao existente humano decidir o que precisa ser feito no interior de uma determinada situação, conformando-se, ao mesmo tempo, com a essência de um ente finito, ele acaba por se revelar como uma dimensão que torna possível a reconciliação entre verdade e finitude (CASANOVA, 2009, 68-70p).

Para Heidegger, Aristóteles não apenas prescinde de uma tematização acerca do saber prático e do teórico a partir de um questionamento prévio acerca do ser do ente que possui esses dois modos de ser, como tampouco investiga as condições de possibilidade de tais saberes. Segundo o filósofo, desde o princípio, Aristóteles parte de uma medida ontológica própria ao mundo fáctico que é o dele e a partir desse pressuposto ontológico considera os diversos modos de saber concernente aos entes em geral. Mas qual é esse pressuposto? É o pressuposto de que o ser é presença constante, é aquilo que constantemente permanece. A partir dessa perspectiva, o existente humano se mostra como um ente voltado cognitivamente para a apreensão do ser dos entes e que pode alcançar uma tal apreensão no interior da constituição de enunciados que revelam o que o ente é ou não é, ou seja, no interior da constituição da proposição mostradora. Esse primado da teoria em relação à prática é colocado em

questão por Heidegger, no §13 de *Ser e tempo*, ao afirmar que o conhecimento teórico é um modo derivado do ser-em. Quanto a isso, Heidegger ressalta que

Se perguntarmos agora o que é que se mostra quando o próprio conhecimento é fenomenicamente constatado, teremos que afirmar que o conhecimento mesmo se funda de antemão em um já-ser-junto-ao-mundo, que constitui essencialmente o ser do ser-aí. Esse já-ser-junto-ao-mundo não é um mero permanecer boquiaberto observando um ente que não faz mais que estar presente. O ser-no-mundo como ocupação está *absorvido* no mundo do qual se ocupa. Para que o conhecimento como determinação contemplativa de um ente presente à vista que está-aí se torne possível, é preciso que ocorra previamente uma *deficiência* do afazer que se ocupa do mundo (SZ, 61p).

Heidegger destaca, assim, o caráter de ser-junto-ao-mundo (*Schon-sein-bei-der-Welt*) que, de acordo com nossa análise precedente, é uma expressão que indica a condição de jogado (*geworfen*) do ser-aí. A expressão “ser-jogado” (*Geworfenheit*), como vimos, está intimamente associada ao conceito de “facticidade”, uma palavra que a antecede em preleções anteriores, como em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, e que, conforme vimos, descreve o fato de que o ser-aí é um ente que se encontra jogado no mundo e que se experimenta a si mesmo na disposição. Como ser-jogado, o ser-aí é lançado dentro do modo de ser do projeto (*Entwurf*). Ele é suas possibilidades e nelas projeta a si mesmo. Contudo, o ser-aí não pode projetar o que quiser uma vez que está limitado pela sua posição em meio aos entes, isto é, pela facticidade de seu mundo. Ou seja, o ser-aí sempre se encontra em um determinado contexto de ação. Tal contexto de ação se mostra como um horizonte ontológico sedimentado, um horizonte descerrado pela compreensão que incessantemente prescreve os limites a partir dos quais ela precisa trabalhar.

Esse horizonte ontológico descerrado pela compreensão perfaz, na concepção heideggeriana, o sentido primordial do conceito de mundo. A constituição de mundo implica o aparecimento de uma infinidade de entes intramundanos. No momento em que o mundo fático se descerra, os entes intramundanos vêm ao encontro do ser-aí e requisitam dele um modo de se ocupar com os entes (CASANOVA, 2006). Tal como Heidegger expõe em *Ser e tempo*, o ser-aí não possui uma relação originariamente teórica com os entes intramundanos, com os outros seres-aí e consigo mesmo (SZ, 67-72 p). De início e na maioria das vezes, o ser-aí se mostra, ao contrário, como um ente que se comporta de maneira prática em relação

aos entes em geral. O ser-aí não figura no mundo entre outras coisas, o seu modo de ser fundamental é o cuidado (*Sorge*), no sentido de “tratar com” (*Umgehen*) os entes intramundanos, com os demais seres-aí e consigo mesmo (GA 63, pp. 100s). Analisaremos a seguir mais detidamente o conceito heideggeriano de cuidado, procurando mostrar em que medida podemos dizer que, do mesmo modo em que a frônesis aristotélica é uma tarefa por meio da qual o existente humano aplica o saber prático segundo as exigências do momento, o mundo fáctico não depende da teoria para que os entes sejam descobertos como são e podem ser. Imerso nos campos de uso, o ser-aí tem todas as condições de responder de maneira plena às requisições apresentadas pelo mundo.

2.1 A frônesis aristotélica e o conceito heideggeriano de cuidado

Desde os cursos universitários de 1919, Heidegger começa a refletir acerca das estruturas ontológicas da vida fáctica em conexão com os conceitos aristotélicos de *práxis* e de *frônesis*, que apontam para a mobilidade inerente à vida fáctica, mobilidade refletida no verbo *sorgen* enquanto “cuidar”, “tomar conta de”, “preocupar-se com”. Contudo, são nos escritos posteriores, como no curso do semestre de inverno de 1921/22, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (GA 63)²¹, que Heidegger analisará de modo mais sistematizado as três características fundamentais da alma, propostas por Aristóteles: *theoria*, *poiésis* e *práxis*, juntamente com as suas formas correspondentes de conhecimento: *epistéme*, *techné* e *frônesis*. A partir dessa análise, Heidegger estabelece importantes níveis de correspondência entre essas noções e algumas determinações ontológicas do ser-aí fundamentais para a compreensão do projeto da analítica existencial. Algumas dessas correspondências se dão, respectivamente, entre ente utensiliar e *poiesis*, presença à vista e *theoria* e entre cuidado e *práxis*. A *poiesis*, conforme vimos, refere-se a uma atividade de produção e manipulação, cuja finalidade é a fabricação de artefatos e utensílios. A *theoria*, por sua

²¹ Outros textos importantes que evidenciam o interesse de Heidegger pela filosofia prática de Aristóteles, além do escrito citado, são a preleção do semestre de inverno de 1924/25, *Platão: o sofista* (GA 19), os cursos do inverno de 1925/26, *Lógica: a pergunta pela verdade* (GA 21) e a preleção de 1926, *Os conceitos fundamentais da filosofia antiga* (GA 22).

vez, é um saber procedente da observação e descrição cuja finalidade consiste em reter teoricamente os ser dos entes. Já a *práxis* diz respeito a uma ação dirigida ao êxito sob a orientação da prudência (*frônesis*).

A prudência, portanto, dita em cada caso o modo adequado de comportar-se nas situações ou circunstâncias concretas e reais da vida. Para Aristóteles, a *frônesis* refere-se à capacidade de saber o que é necessário fazer em uma determinada situação. Essa capacidade ou sabedoria prática aumenta com a experiência. Alguém que possui *frônesis* é alguém que possui a capacidade de acolher as indicações que são dadas pela própria situação para que ele responda a essa situação de maneira adequada. Temos aqui uma das estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí fáctico e em cada caso próprio, que realiza suas possibilidades existenciais no nível básico do cuidado com as coisas e da preocupação com os outros. Nas preleções do início dos anos 20, Heidegger distingue três diferentes modos de tratar ou relacionar-se com o mundo: o mundo circundante em que lidamos objetivamente com os entes intramundanos (*Umwelt*), o mundo compartilhado intersubjetivamente com outros (*Mitwelt*) e o mundo pessoal das vivências do próprio ser-aí (*Selbstwelt*)²². De acordo com Heidegger, o que caracteriza o modo de ser mais fundamental do ser-aí é que em seu ser está em jogo o seu próprio ser. Conforme expomos no primeiro capítulo, o ser-aí é um ente marcado pelo caráter modal da possibilidade e, como tal, ele só se determina a cada vez em que coloca seu ser em jogo, antecipando-se a si mesmo e assumindo possibilidades específicas de realização. Por conseguinte, o ser-aí não pode desconsiderar absolutamente todo e qualquer modo possível de sua realização. Ele precisa, necessariamente, cuidar de suas possibilidades existenciais seja pela assunção de caminhos impessoais de existência, seja pela escuta à necessidade própria ao seu poder-ser singular. Veremos ainda mais detidamente em que se distinguem tais modos – impróprio e próprio – de realização da existência do ser-aí. Para a finalidade deste tópico, porém, importa destacar que o cuidado (*Sorge*) designa a estrutura ontológica fundamental do ser-aí, na medida em que envolve os três referidos modos de lidar ou relacionar-se com o mundo. Tais comportamentos formam

²² Mais tarde, em *Ser e tempo*, Heidegger abandona os termos *Mitwelt* e *Selbestwelt* em favor de *Mitsein* (ser-com) e *Dasein* (ser-aí).

parte de um saber pré-reflexivo ou pré-teórico que indica o modo essencialmente prático em que o ser-aí se relaciona originariamente com o mundo próprio, o mundo compartilhado e o mundo circundante. Convém ressaltar aqui que essas distinções, embora se mantenham no mesmo campo semântico, assumem em *Ser e tempo* outras denominações: *Fürsorge*, que assinala a preocupação com os outros seres-aí e *Besorgen*, que aponta para as mais variadas lidas do ser-aí com os entes em geral.

Heidegger, desse modo, enfatiza o potencial ontológico dessas determinações e altera a hierarquia que ocupa a sabedoria prática e a teórica na filosofia aristotélica. A *práxis* se eleva à estrutura ontológica fundamental do ser-aí, enquanto a *poiesis* e a *theoria* são duas modalidades constitutivas dessa estrutura que perfaz o conceito de “cuidado” (*Sorge*). Na preleção de 1923, *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, Heidegger já afirmava que o mundo do ente que somos nós é o que, “em princípio se manifesta no trato cotidiano da *práxis* (πράξις); em um sentido amplo, do *cuidado*” (GA 63, § 26). A radicalização da *práxis*, reformulando-a em parâmetros ontológicos, permite que Heidegger reconduza essa noção à ação originária e fundamental do cuidado do ser-aí. Para Heidegger, a dinâmica própria do cuidado diz respeito ao trato cotidiano que o ser-aí mantém com as vivências imediatas e circundantes e que o filósofo contrapõe com o ver contemplativo (*Himsicht*), isto é, com o modo teórico como nos detemos diante de algo para indagar o *que* ele é. Heidegger distingue, assim, duas modalidades de tratar com o mundo e aponta para o fato de que todo comportamento teórico é sempre tardio em relação à prática. Analisaremos a seguir em que medida o ser-aí aprende a agir da maneira correta não por meio de uma experiência reflexiva que ele possa ter do mundo circundante, mas a partir de campos sedimentados que oferecem todas as orientações para a construção do poder-ser que ele é.

Cabe destacar ainda que nos escritos de Heidegger da *Vorlesun* de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), é possível observar algumas indicações que apontam para um vínculo entre a modalidade teórica e a impropriedade. Tais indicações são oferecidas na exposição do sentido de dóxa, epistémé e frônesis, que são os conceitos com os quais Aristóteles descreve, na *Retórica*, a impropriedade e a propriedade da existência. Para Aristóteles, o homem é

um *zòion lògon échon*. Essa definição não é uma invenção arbitrária de Aristóteles. Ao contrário, ela expressa o modo em que os gregos compreendiam imediatamente a existência humana concreta. Segundo Heidegger, o equivalente para a facticidade contemporânea da definição grega era “o homem é um ser vivente que lê o jornal” (GA 18, 110p). Na interpretação de Bertorello (2007, 149p), essa formulação expressa uma intuição profunda de Heidegger: o fato de que a compreensão imediata do homem radica na cultura dos meios massivos de comunicação. Heidegger vê na definição de Aristóteles não apenas a expressão da convivência, mas destaca também o seu caráter discursivo e, com isso, a condição social do ser-aí.

Ao indicar a correspondência entre o termo “ocupação” (*Besorgen*) e o sentido da práxis aristotélica, Heidegger aponta para o fato de que a ocupação prática não está fora da linguagem, mas, antes, é levada a cabo em meio a uma determinada estrutura lingüística, que é o silogismo. Quando o ser-aí se ocupa de algo e o conduz para sua finalidade, o articula por meio da estrutura silogística “se...então...”. Essa definição aristotélica expressa a cotidianidade do ser-aí. Do mesmo modo que em *Ser e tempo*, nesses escritos Heidegger aponta para o fato de que quem fala na cotidianidade, isto é, o tipo de subjetividade que está implicada no modo em que os gregos concebiam o existente humano em sua facticidade imediata, é o sujeito impróprio de termo médio. De acordo com Heidegger,

O homem é no modo da convivência. O enunciado fundamental que eu mesmo, enquanto homem vivente em meu mundo, faço sobre mim, o primeiro enunciado em absoluto, a saber, “eu sou”, é, na realidade, um enunciado falso. Deve-se dizer: “eu sou o impessoal”. (...) Esse impessoal é o verdadeiro como da cotidianidade, da concreta convivência de termo médio. (GA 18, 64 p.) (destacado no original).

Nessa passagem, Heidegger destaca que o *como* da convivência concreta de termo médio é o impessoal. A “concreta convivência de termo médio” é o equivalente ao conceito grego de *dóxa* que, da mesma maneira, expressa o modo em que o mundo se abre na cotidianidade (GA 18, p. 138). Ou seja, refere-se à compreensão imediata que a vida humana tem de si própria por meio das opiniões que circulam na vida social. Heidegger traduz o termo *dóxa* pela expressão alemã *Ansicht Von etwas* (opiniões sobre algo). Mas Heidegger quer mostrar, sobretudo, a relação da *dóxa* com a *epistéme* como uma indicação do vínculo existente entre o modo de ser impróprio e

a modalidade teórica. A *dóxa* implica um “estar orientado” para a verdade uma vez que a opinião “tende a visar o ente desoculto em si mesmo” (GA 18, p. 142). O “sujeito” da *dóxa*, contudo, não é senão o “sujeito impessoal” da convivência.

Mas, se quem fala na *dóxa* é o impessoal, e a *dóxa* é o solo, o fundamento, da ciência, então, é possível estabelecer aqui um vínculo entre a modalidade imprópria e a teoria. Essa é a posição sustentada por Bertorello (2007, pp. 141-160), para o qual há uma estreita relação entre o modo de ser²³ impróprio e o comportamento teórico. Contudo, se para Aristóteles, a máxima possibilidade do homem reside na vida teórica, que descobre o domínio dos entes eternos, para Heidegger, os dois modos (*epistéme* e *sofia*) da verdade, que correspondem à vida teórica, desconectam o caráter de mobilidade do ser-aí (GA 19, p.167). Em suma, para Heidegger, o modo de ser próprio reside na *frónesis* e isso implica dizer que a vida teórica, dito de modo negativo, não expressa a propriedade. O comportamento teórico, para Heidegger, é um modo de ser que mascara, encobre, a vida humana e, por isso, não pode garantir o autêntico ponto de vista filosófico a partir do qual se enuncia a analítica existencial do ser-aí.

²³ Segundo Bertorello, o texto de Heidegger possui, expressamente, o sentido modal: “Ich bin der Sache gegenüber sicher gestellt. Deshalb habe ich *episteme* nur von Seiendem im Charakter des *aeí*.” (GA 18, 141 p)

2.2 A semântica do mundo fáctico

De acordo com Heidegger, a compreensão é a instância responsável pela abertura do espaço de jogo em meio ao qual se estruturam as possibilidades existenciais do ser-aí. Esse espaço não se configura como um âmbito ilimitado, mas como um campo de jogo que se articula com a facticidade do mundo do ser-aí. Em outras palavras, o próprio aparecimento desse espaço de jogo não ocorre de modo ilimitado, mas aponta para uma totalidade de significados que vêm à tona com o horizonte referencial de determinação do ser dos entes intramundanos em geral. Para Heidegger, portanto, é no interior da facticidade que a compreensão encontra os limites estruturais do espaço de jogo no qual pode efetivamente se conformar. Esse espaço de constituição de possibilidades possui uma ligação estrutural com o conceito de significância (*Bedeutsamkeit*). Heidegger usa o termo “significância” para referir-se ao mundo fáctico tomado como totalidade conformativa de relações referenciais.

Contudo, para que possamos compreender o significado desse conceito e sua articulação com as noções de compreensão e de mundo fáctico, convém retomarmos alguns pontos já analisados. O ser-aí é essencialmente poder-ser, ou seja, as suas características constitutivas não são propriedades de um ente presente à vista, mas são sempre modos de ser. Enquanto um ente marcado pelo caráter de poder-ser, o ser-aí carece de uma instância, a compreensão, que retira de seu mundo as orientações fundamentais para a construção do seu projeto existencial. Essa necessária articulação da compreensão com o mundo fáctico de cada ser-aí envolve, por sua vez, uma imersão inicial no horizonte da cotidianidade e a assunção de uma dinâmica existencial que se dá a partir de estruturas sedimentadas com as quais o ser-aí pode contar e nas quais pode confiar. Em outros termos, é a partir de uma familiaridade com o seu mundo fáctico que a compreensão projeta o campo de jogo ou espaço existencial do ser-aí. O que está em jogo aqui é o modo como inicialmente o ser-aí se vê tocado pelos entes a partir dessa abertura previamente constituída. Segundo Heidegger, os entes intramundanos nunca se apresentam primeiramente para o ser-aí como objetos de uma contemplação teórica, mas se mostram, antes,

como entes que se dão de antemão articulados com uma certa lida prática específica e que, por isso, recebem a denominação de utensílios (*Zeug*).

Ao ser do utensílio pertence a cada vez uma totalidade utensiliar. O utensílio é essencialmente “ser-para”, ou seja, o copo é usado *para* beber líquidos, a caneta *para* escrever, a cadeira *para* sentar etc. Na estrutura “ser-para” reside uma referência a algo. Isso significa que no momento em que o utensílio vem ao encontro do ser-aí, ele traz consigo, originariamente, uma relação referencial que orienta a constituição do seu uso. Heidegger destaca que a totalidade utensiliar possui, além disso, uma certa anterioridade em relação à própria utilização e estabelecimento dos utensílios. Mas o que importa aqui é que o ser-aí recebe do próprio modo de sua manifestação as indicações necessárias sobre o modo de realização de seu uso. Isso implica dizer que ao deparar-se com o utensílio, o ser-aí não necessita de nenhum recurso teórico para a sua determinação como tal. Enquanto não retirarmos o utensílio de sua articulação com a dinâmica da ocupação, isto é, enquanto estivermos plenamente imiscuídos no campo aberto de realização da ocupação, e não interrompermos a conformidade do utensílio com a atividade à qual ele se destina, ele permanece sendo o que é.

Além disso, é preciso que se dê uma fixação, isto é, uma sedimentação juntamente com a constituição dos campos de uso para que se torne possível usar um utensílio como é próprio a esse ente. Uma cadeira, por exemplo, é um utensílio que serve para sentar. Ao dirigir-me à escrivaninha, ergo com a mão a cadeira que a acompanha e a acomodo antes de sentar. Para que isso ocorra não é necessário o exercício de uma abstração teórica que determine o que é uma cadeira, no entanto é preciso que o campo de uso em que estou imersa seja um campo sedimentado. Ou seja, é preciso que esteja sedimentado o que uma cadeira é para que alguém a use. Se a significação de um tal utensílio não estivesse sedimentada, eu não teria como me valer da cadeira do mesmo modo como todos se valem. Seria preciso determinar o que é tal utensílio cada vez que fosse usá-lo. É nesse sentido que, para Heidegger, de início e na maioria das vezes, não lidamos com a realidade a partir de conceitos, mas a partir de uma familiaridade com os campos sedimentados nessa realidade.

Convém destacar também que o horizonte conformativo do mundo das ocupações, a partir do qual os entes ganham significado, depende do modo como o

ser-aí projeta sua existência. Isso significa dizer que assim como os utensílios são determinados a partir da constituição de certo “para-quê”, a própria totalidade conformativa que determina os seus modos de uso, remonta, por fim, a um “para-quê” junto ao qual não há mais nenhuma conformidade. Esse “para-quê” primário diz respeito ao ser do ser-aí e se mostra como um “em-virtude-de” (*Woraufhin*). Essa noção se confunde com o horizonte de sentido que serve de fundo de projeção e de princípio de compreensão (ESCUADERO, 2007, 5-151p). O mundo fáctico, entendido como significância, como a totalidade de ligações a partir das quais o ser-aí se dá a compreender previamente o seu ser-no-mundo, não encerra em si mesmo apenas a significação dos utensílios em geral, mas também uma série de compreensões medianas acerca dos mobilizadores estruturais e de outras noções acerca do ser-aí. Ou seja, além do surgimento das significações dos utensílios e do compartilhamento de compreensões medianas em geral envoltos na semântica cotidiana, faz-se necessário que certas instâncias funcionem como mobilizadores dos projetos existenciais dos seres-aí. O que o ser-aí precisa, por exemplo, para saber o que significa um automóvel ou mesmo uma cadeira é apenas possuir uma familiaridade com a totalidade conformativa na qual esses entes aparecem. Do mesmo modo, o que ele precisa para iniciar um projeto existencial com um automóvel ou uma cadeira é possuir algo em virtude do que o projeto existencial se realiza e pode se realizar. Em suma, a totalidade conformativa só é mobilizada estruturalmente em virtude de uma possibilidade específica do ser-aí, articulada com o seu caráter de poder-ser (CASANOVA, 2009, 99-100p).

Podemos dizer, assim, que a tese de que os significados dos entes decorrem do estabelecimento de uma totalidade conformativa inerente ao mundo das ocupações, permite a Heidegger sustentar que a nossa primeira relação com o mundo não é teórica, mas de lida, de trato. De acordo com essa concepção, o conhecimento teórico é uma transformação modal dessa relação semântica em que se movimenta o ser-aí. Ou seja, a relação teórica é uma modificação dessa experiência pré-temática com tudo o que o cerca. Segundo Heidegger, a teoria pressupõe uma abertura prévia do âmbito de compreensibilidade dispositiva que vem à tona a partir da significância

fáctica, isto é, a partir de uma totalidade de significações que se mostra como a instância originária da linguagem e dos significados em geral.

2.3 A compreensão como determinação fundamental do ser-no-mundo e as estruturas prévias da interpretação

Conforme destacamos inicialmente, a tarefa da hermenêutica da facticidade é definida por Heidegger como a interpretação que a vida fáctica faz de si mesma. O objeto da pesquisa filosófica é o existir humano na medida em que interrogado em seu caráter de ser. Ressaltamos que, no momento em que Heidegger leva a termo o questionamento acerca da própria constituição do espaço de manifestação dos entes em geral, o existir humano se mostra essencialmente como ser-aí, isto é, como um ente que se relaciona de maneira compreensiva com o seu próprio ser. Esse movimento hermenêutico de auto-interpretação, porém, está essencialmente determinado pelo fato de que a compreensão que o ser-aí tem de si mesmo permanece inexpressa. Ou seja, como “modo de ser”, a compreensão de seu próprio ser se mostra atemática ou oculta para si mesma. O problema da hermenêutica consiste, pois, em encontrar uma interpretação que dilua esse encobrimento originário e que torne transparente para si mesma a própria estrutura compreensiva.

Essa estrutura, como vimos, diz respeito a um entendimento cotidiano a partir do qual interpretamos os entes em geral como “coisas” para esta ou aquela utilidade. A esse respeito, GRONDIN (2001.p.160-163) escreve que o termo grego correspondente à palavra “coisa” é *pragma*, uma expressão que surge do contexto da práxis, do trato cotidiano com os entes. Esse caráter imediato da noção de compreensão, que indica menos um saber do que uma habilidade ou um poder, pode ser tematizado a partir interpretação heideggeriana das vivências que, tal como vimos no início deste trabalho, recebeu forte influência do pensamento diltheyano. Recordemos que, para Dilthey²⁴, a vivência aponta para a lógica do acontecimento e implica, por isso, um modo de conhecimento não objetificante que se efetiva no cerne do existir singular. Embora sejam sempre singulares, as vivências encerram em si

²⁴ Cf. Gesammelte Schriften, VII, 1910.

uma conexão vital que transpassa o seu campo de constituição. Isso significa dizer que, para Dilthey (GS VII)²⁵, há uma instância, a compreensão, que é responsável pela articulação das vivências com as exteriorizações da vida. De acordo com a análise de Casanova (2009, p. 36), a compreensão produz uma “supressão do caráter estreito das vivências, articulando-as cada vez mais amplamente com o espaço comum do qual nascem as suas expressões”. Em outros termos, a compreensão é a instância que rearticula o singular com as expressões do espírito em seu tempo, isto é, com a visão de mundo característica de uma época. Essa noção de compreensão contribuiu diretamente com a elaboração da noção heideggeriana de compreensão.

Segundo Dilthey, nossas vivências se constituem já imediatamente como o resultado de nossa ligação com a visão de mundo que caracteriza a nossa época. Essa imediatidade, porém, tende a encobrir o espaço comum e a reduzir a visão de mundo a um olhar particular e unilateral. E a compreensão é o processo que possibilita o reconhecimento de algo da interioridade do outro a partir de sinais que são dados de fora, ou, ainda, a transferência do próprio si mesmo para o interior de um dado modelo de exteriorizações vitais. Heidegger, assim como Dilthey, pensa a compreensão em sua função de articulação do ser-aí com o mundo fáctico enquanto a base comum a partir da qual o ser-aí conquista todas as suas possibilidades existenciais. Contudo, ela possui um caráter tão imediato quanto o das vivências em Dilthey. E é essa imediatidade que faz com que ela seja pensada não como uma faculdade teórica, mas como uma característica ontológica responsável pela projeção do campo existencial a partir do qual o ser-aí conquista o seu poder-ser. Nas palavras de Dilthey, “o conhecimento está aí, está ligado à vivência sem reflexão. O conhecimento não tem nenhuma outra origem que não seja a própria vivência” (GS VII, 1910. p. 18). Isso significa também dizer que a vivência possui uma estrutura hermenêutica, que ela se auto-interpreta (GADAMER, 1965. p. 286-313).

De um modo semelhante, a compreensão em Heidegger é concebida como articulada com a visão de mundo entendida como mundo fáctico compartilhado. Heidegger, contudo, funda essa articulação no comportamento existencial descerrador

²⁵ A partir de agora indicaremos a obra de Dilthey “Gesammelte Schriften” pela sigla “GS”, seguido do volume em números romanos.

de mundo que é próprio do ser-aí. O comportamento descerrador diz respeito ao fato de que a compreensão projeta o campo de realização do poder-ser do ser-aí ao mesmo tempo em que abre o campo daquilo que pode ser interpretado, trazendo à tona uma miríade de caminhos que já contam desde o início com a semântica sedimentada do mundo fáctico e que são, por sua vez, expressão dessa semântica.

Mas a pergunta que surge desse contexto, tendo em vista o caráter imediato da noção de compreensão, é: como a fenomenologia pretende interpretar o modo em que o viver se tem a si mesmo no que se refere a seu ser? De acordo com Heidegger, a hermenêutica da facticidade deve partir, de início, da apropriação da própria situação hermenêutica. Para Heidegger, nós não podemos adotar nenhum tipo de comportamento, nem mesmo a pura reflexão teórica, que não implique um determinado modo de situar-se a partir de um horizonte de sentido já previamente dado. Não existe um puro ver teórico, um puro reflexo neutro do que é. Nesse sentido, a situação hermenêutica se define como uma posição ou situação a partir da qual se dirige nossa visão e um horizonte até onde chega tal visão e dentro do qual se move o que ela aspira ver. Conforme vimos anteriormente, para Heidegger toda vivência se inscreve em uma realidade já sempre interpretada de algum modo, isto é, em um horizonte de sentido familiar e, portanto, já sempre pré-compreendido, ainda que atematicamente. Heidegger designa “interpretação” (*Auslegung*) a esse desenvolvimento posterior da compreensão que se apropria do compreendido tornando-o exposto ou explícito. Ao modo mais elementar de interpretação que se dá na vida cotidiana, Heidegger chama “circunvisão” (*Umsicht*)²⁶. A circunvisão consiste, pois, em um modo particular de apropriação ou compreensão do ser-aí em sua lida com os utensílios e abarca o horizonte imediato em que se realiza o cuidado.

Mas é no §32 de *Ser e tempo*, que Heidegger afirma de modo mais explícito que aquilo que torna possível a interpretação de algo é o sentido, que ele define como sendo “o horizonte do projeto estruturado pela posição prévia (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*) e conceptualidade prévia (*Vorgriff*), horizonte a partir do qual algo se torna compreensível como algo” (SZ, 150p). O que Heidegger quer dizer é que o sentido é

²⁶ Heidegger faz uma distinção entre esse modo fundamental de acesso aos entes em geral e o modo de ver contemplativo (*Hinsicht*), isto é, a observação de algo em termos basicamente teóricos e abstratos.

aquilo com base no qual podemos interpretar algo *como* algo. Trata-se, em outros termos, de uma projeção de uma totalidade conformativa a partir da qual o fenômeno vem ao nosso encontro, a partir do qual interpretamos o ente *como* algo. A esse momento estrutural Heidegger denomina “posição prévia”. Essa interpretação, porém, é sempre acompanhada de uma perspectiva, de um recorte segundo o qual o ente se mostra para nós. Ou seja, ao olhar para o ente, esse ente se mostra sempre a partir de uma perspectiva que orienta as possibilidades de relações com ele. Heidegger chama “visão prévia” a essa interpretação que dá àquilo que é tomado pela “posição prévia” seu primeiro recorte em direção a uma determinada possibilidade de interpretação. Além disso, a interpretação desse ente sempre parte de uma “conceptualidade prévia”, isto é, de uma determinada estrutura conceitual que está a disposição da interpretação. A “conceptualidade prévia” aponta para o fato de que só podemos interpretar os entes a partir dos conceitos que estão à nossa disposição. Só podemos falar sobre o ente se possuímos uma conceptualidade sedimentada no tempo que é o nosso. Mas o decisivo desse ponto é que, para Heidegger, a fim de que possamos interpretar os fenômenos de maneira correta, exige-se que primeiro se torne transparente tais estruturas prévias da compreensão pelo esforço crítico por uma autocompreensão da própria situação hermenêutica.

Contudo, a afirmação de que é preciso começar por uma autocompreensão da própria situação hermenêutica traz consigo uma conhecida objeção: se a interpretação se movimenta no interior do já compreendido e se nutre disso, então, se move em um círculo. Segundo Heidegger, há um círculo, mas não se trata de um círculo vicioso e, sim, de um círculo hermenêutico. Ou seja, não se trata de um círculo que tenha que ser eliminado para instalar “qualquer objetividade desprovida de existência” (GRONDIN, 2001, 166p), mas de um círculo no qual se deve entrar de maneira adequada. E a primeira e fundamental tarefa da interpretação consiste em livrar da obviedade a posição prévia, a visão prévia e a conceptualidade prévia e trazê-las para o ponto de partida da interpretação. É preciso, pois, entrar no círculo hermenêutico e elaborá-lo para si mesmo, a fim de levar à interpretação nossas próprias concepções. Isso deve ser feito por meio de uma lida destrutiva com as estruturas prévias, apropriando-se novamente de tais pressupostos interpretativos e desconstruindo as

camadas sedimentadas da terminologia conceitual a fim de reconduzi-las às suas experiências originárias. Sobre a objeção do círculo, Heidegger destaca que “ver nesse círculo um círculo vicioso e buscar como evitá-lo, ou pelo menos ‘senti-lo’ como imperfeição inevitável, significa mal compreender radicalmente a compreensão” (SZ, p. 153).

Para o filósofo, portanto, a pretensão de eliminar todos os pressupostos, numa apreensão absoluta e intemporal da verdade, evidencia um desconhecimento das condições da compreensão. Recordemos que, mediante o método das reduções, Husserl acreditava que seria possível atingir a própria coisa e construir de modo rigoroso a ciência filosófica. Para isso, Husserl procurava um ponto de partida absoluto por meio da suspensão de todos os pressupostos e teorias e de cuja suspensão restaria como dado indiscutível a consciência como fluxo de vivências com suas estruturas intencionais, universais e invariáveis. O ponto vulnerável da concepção husserliana, segundo Heidegger, está na distinção entre o eu transcendental e absoluto e o eu fáctico e empírico. Para Heidegger, é precisamente a vida fáctica, tal como se mostra previamente a qualquer tentativa de explicação ou redução que se deve dirigir a análise fenomenológica. Sobre isso, Heidegger comenta, referindo-se à intuição de essências da fenomenologia como fundada na compreensão existencial, que “não é possível decidir alguma coisa acerca desse modo de ver antes de ter obtido os conceitos explícitos de ser e de estrutura de ser, única forma possível de que possa haver fenômenos em sentido fenomenológico” (SZ, p. 147). No tópico seguinte analisaremos as noções de discurso, de impessoal e de decadência, procurando mostrar em que medida o ser-aí se mostra entregue a uma forma de interpretar as coisas, própria da linguagem cotidiana.

2.4 A linguagem cotidiana e o domínio do impessoal

No capítulo anterior, nós procuramos analisar de um modo sucinto a articulação entre as estruturas ontológicas do ser-aí: compreensão (*Verstehen*), disposição (*Befindlichkeit*) e discurso (*Rede*). Dessa análise vimos que o ser-aí a cada vez se descobre em meio ao campo de jogo descerrado pela compreensão. Co-originária com a compreensão, a disposição aponta para o fato de que a cada momento em que o ser-aí é, ele já é desde um modo possível de encontrar-se. Os modos possíveis de encontrar-se do ser-aí remetem a tonalidades afetivas que viabilizam a esse ente existir em conexão com o descerramento de todo o espaço de jogo da convivência. Ou seja, as tonalidades afetivas nos acompanham sempre, inclusive antes de todo ato de conhecimento ou ato reflexivo. Segundo Heidegger, é no interior do mundo fáctico que a compreensão encontra os limites estruturais do espaço de jogo, no qual ela pode se conformar, em ressonância com a disposição que promove o processo de familiarização com a miríade de referências e de determinações medianas constitutivas desse mundo fáctico (CASANOVA, 2009). Ainda de acordo com o que tivemos oportunidade de acompanhar, os entes já são desde sempre compreendidos a partir do horizonte de sentido prévio no qual nos encontramos faticamente jogados para só depois os vermos explicitamente *como* algo. Cada ente só se mostra *como tal* em meio a uma inserção prévia na *totalidade conformativa* (*Bewandtnis*) própria da lógica da utensiliaridade. No interior desse contexto, a estrutura designada como discurso (*Rede*) se mostra como a articulação das possibilidades viabilizadas pela compreensão, isto é, como uma totalidade de relações significativas. A abertura do mundo fáctico, viabilizada pela disposição em conexão com a compreensão, traz consigo uma significância sedimentada que se expressa como discurso. Heidegger denomina significância a uma tal estrutura semântica complexa inerente à cada mundo fáctico específico.

Todas as possibilidades discursivas se mostram, assim, essencialmente associadas a uma experiência prévia de abertura de um horizonte no qual os entes se mostram como os entes que são. O significado compreensível desses entes depende do modo como cada ser-aí projeta sua existência. No que se refere, porém, ao espaço

em que o ser-aí pode colocar em jogo o seu poder-ser, ressaltamos que o modo como o ser-aí conquista incessantemente a si mesmo é a sua plena auto-inserção atemática no mundo enquanto um horizonte ontológico sedimentado. No entanto, de início e na maioria das vezes, o ser-aí não se vê em um modo próprio de realização de si mesmo. Sua existência se perfaz, ao contrário, a partir de uma plena absorção na esfera pública do impessoal. Jogado em um mundo, o ser-aí se vê perdido de si mesmo em possibilidades impróprias de existir que passam a decidir o que ele é e pode ser. O marco conceitual aqui esboçado parece trivial, mas se nos detivermos em nossa análise um pouco mais na noção de possibilidade, veremos que é bem mais complexo. Sem pretender aprofundar um exame da noção de possibilidade existencial, destacamos o seu aspecto mais fundamental segundo o qual as possibilidades são habilidades, competências que o ser-aí pode desempenhar. Estar em uma dada característica significa, assim, ser capaz de um desempenho específico. As determinações dos existentes humanos são, em conformidade com isso, características de habilidade, diferentemente de características de estados (qualidades ou atributos). Somente se abstrairmos de sua especificidade ontológica, o ser-aí pode ser descrito como portador de propriedades.

Tal especificidade ontológica pode ser vista como a instituição a partir habilidades ou competências que são instâncias de padrões responsivos e recognitivos (HAUGELAND, 1982; BRANDON, 1992). Em outros termos, as habilidades são delineadas no sentido de “papéis” normativamente estruturados por regras²⁷. Esse aspecto implica uma dimensão coercitiva na padronização, uma dimensão em cujo contexto os “outros” também seguem ou são capazes de seguir as normas definidoras de ações responsivas (REIS, 2001, pp. 119-120). Na interpretação de John Haugeland (1982, p. 17-18), o impessoal é elaboradamente organizado e estruturado porque as normas que o constituem são altamente interdependentes. O ponto decisivo aqui é que aquilo que está normatizado não são, estritamente falando, instâncias atuais de comportamento, mas, ao contrário, disposições para comportar-se, dependendo das circunstâncias.

²⁷ Autores como Haugeland (1982), Guignon (1983) e Dreyfus (1991) utilizam a noção de papel, noção que, em nossa interpretação, deve ser empregada com restrições na Ontologia Fundamental, mas que pode ser uma indicação de interpretação a ser avaliada.

Ao “estar perdido” no impessoal, Heidegger chama “decadência” (*Verfallen*). A *Verfallen* não é algo estático, mas, ao contrário, diz respeito ao movimento que leva o ser-aí a absorver-se no mundo e a interpretar-se a si próprio a partir dos entes intramundanos. A “decadência” expressa esse irromper na convivência, na medida em que essa é conduzida pelo falatório (*Gerede*), curiosidade (*Neugier*) e ambigüidade (*Zweideutigkeit*). Contudo, para que possamos analisar essa noção em sua importância para a compreensão do tema da linguagem cotidiana, é importante retomarmos alguns pontos. Conforme apontamos no tópico anterior, o sentido básico do termo circunvisão (*Umsicht*) indica o fato de o ser-aí se relacionar com os entes intramundanos de início e na maioria das vezes em meio à dinâmica de uso e não por meio de uma lida teórica. A reflexão e a tematização teórica só acontecem quando ocorre uma perturbação nessa dinâmica da utensiliaridade, uma perturbação que impossibilita levar a termo plenamente a lógica da ocupação. Mas se, de início e na maioria das vezes, não lidamos com os entes por meio de alguma capacidade cognitiva, o que torna possível a movimentação na dinâmica de utilização de cada coisa em seu contexto utensiliar? De acordo com Heidegger, é a circunvisão enquanto um modo de visualização que abrange o horizonte imediato do mundo circundante a partir do qual nos ocupamos com os utensílios que torna possível a ação oportuna ante as mais variadas situações da vida cotidiana.

Assim, pois, a circunvisão orienta o estabelecimento da lógica da ocupação, viabilizando o descobrimento do que está à mão como algo que “serve para” e preservando, ao mesmo tempo, as relações intrínsecas a essa descoberta. Todavia, afirmar que o ser-aí se compreende de início e na maioria das vezes a partir da lógica da ocupação, não significa dizer que esse ente passa o tempo todo imerso em atividades com utensílios. O ser-aí descansa no sentido de interromper o manuseio com o repouso ou com a sua finalização. Quando isso ocorre, os significados que emergem da totalidade conformativa não desaparecem simplesmente, mas, ao contrário, a rede de referências é estendida para o interior do descanso, conservando-se simultaneamente vigente. Perde-se, nesse momento, apenas o vínculo com a dinâmica de produção ou de utilização com vistas a um fim. O que acontece aqui é uma libertação da circunvisão perante a lida prática que não promove o surgimento de

um novo tipo de visão, mas que, de outro modo, amplia o seu campo de atuação. Pertinente a esse ponto, Heidegger destaca que também surge do processo de abertura do mundo circundante – condicionando o modo como os entes intramundanos vêm ao encontro do ser-aí –, uma dinâmica de aproximação e de afastamento. Ou seja, há uma relação de proximidade em meio à constituição dos usos específicos, no entanto, tal proximidade não é produzida pela fixação ideal de espaços simplesmente dados entre o ser-aí e os utensílios. Ela nasce, ao contrário, do processo mesmo de abertura do mundo circundante que instaura os diversos lugares e as mais diversas relações espaciais e que se estende incessantemente em meio ao aparecimento de novas dinâmicas utensiliares. A proximidade inerente a cada relação com os utensílios, porém, precisa ser constantemente quebrada para que se instaure uma nova aproximação.

Em nome dessa nova aproximação ocorre um distanciamento do utensílio. A elucidação dessa dinâmica de aproximação e afastamento nos remete ao fenômeno da curiosidade (*Neugier*). No momento em que se interrompe o uso dos utensílios, tem lugar uma nova atitude do ser-aí em relação aos entes em geral. Ele se projeta para a conquista de um modo de visualização desses entes como entes, os quais parecem conquistar, nesse momento, uma determinada independência com respeito aos diversos usos possíveis. Essa independência, contudo, não acontece de fato uma vez que não ocorre uma ruptura radical ante a lógica da ocupação. O que ocorre é uma interrupção que se mantém articulada com o distanciamento e que faz surgir novas possibilidades de realização da dinâmica de ocupação. O que é decisivo aqui é que a circunvisão sai do âmbito do que está à mão, direcionando-se para o que está alheio e distante. Importa também ressaltar que há uma opacidade ontológica em relação ao ser dos entes que não se suprime no interior dessa dinâmica. Em outras palavras, permanece totalmente oculto para nós o que os entes propriamente são e isso de tal modo que se nos for perguntado sobre o ser dos entes só poderíamos responder com um gesto que apontasse para eles. Isso significa dizer que na dinâmica de aproximação e afastamento, a circunvisão continua aproximando e delimitando a espacialidade sem estabelecer nenhuma apropriação originária do ser dos entes. Ao não nos atermos ao ser dos entes, acabamos por nos restringir ao modo como eles

faticamente se apresentam, isto é, ao modo como eles se circunscrevem em meio à lógica da ocupação e que só são considerados em função das configurações já sedimentadas que a cada vez assumem. Nas palavras de Heidegger,

a curiosidade liberada não se preocupa em ver para compreender o visto, isto é, para entrar em uma relação de ser com a coisa vista, mas busca o ver tão somente por ver. Ela busca o novo apenas para saltar novamente deste novo a outra coisa nova. Neste ver, o cuidado não busca uma apreensão das coisas e tampouco estar na verdade mediante o saber, mas procura nele possibilidades de abandonar-se ao mundo. Por isso a curiosidade está caracterizada por uma típica *impermanência* no imediato. Tampouco busca, por conseguinte, o ócio de uma permanência contemplativa, mas a inquietude e excitação do sempre novo e das mudanças do que vem ao encontro. Em sua impermanência, a curiosidade se ocupa da possibilidade constante de *dispersão* (SZ, 172-173p).

Heidegger distingue, nessa passagem, dois momentos constitutivos da curiosidade: a *impermanência* e a *dispersão*. Esses dois momentos, a impermanência entendida como a incapacidade de permanecer no mundo circundante e a dispersão para novas possibilidades, fundam a terceira caracterização essencial desse fenômeno, a saber, o *desamparo*. A curiosidade se encontra em toda parte e em parte alguma, revelando-se, assim, como um constante desenraizar-se que leva a termo somente jogos de aproximação. Tais jogos revelam a ausência de uma morada onde a curiosidade pudesse enfim serenar. Essa atitude característica da curiosidade inviabiliza incessantemente a própria possibilidade de um outro tipo de visão do ente. De acordo como é formulada por Heidegger, essa atitude não apenas se diferencia radicalmente da consideração admirada do ente, como impede o acontecimento da admiração ao difundir a força de um modo desenraizado de ver dos entes.

Outra determinação existencial decisiva para a constituição da cotidianidade mediana é o “falatório” (*Gerede*). Heidegger inicia o § 35 de *Ser e tempo* destacando que a expressão “falatório” não deve ser tomada em um sentido pejorativo. Segundo Heidegger, terminologicamente, “falatório” designa um fenômeno positivo que constitui o modo de ser da compreensão e da interpretação do ser-aí cotidiano. De acordo com o filósofo, “cotidianamente o discurso se expressa e já sempre se expressou (*ausgesprochen*) em palavras. O discurso é linguagem (*Sprache*)” (SZ, 167p). Para bem compreendermos tais afirmações, lembremos que, para Heidegger, a articulação entre compreensão e facticidade traz à tona o âmbito do que é compreensível, isto é, o âmbito daquilo que pode se mostrar como dotado de sentido. Esse âmbito se perfaz

como totalidade de significados (ou significância), trazendo consigo o acontecimento de uma certa dimensão de linguagem. Sendo assim, no que foi expresso na linguagem subjaz a cada vez uma compreensão e interpretação. Na sua condição de ter-sido-expresso (*Ausgesprochenheit*), a linguagem traz em si o acontecimento da compreensão do ser-aí. Do mesmo modo que a linguagem, esse acontecimento também não está simplesmente presente como um ente presente à vista. Seu ser, ao contrário, é também ao modo do ser-aí.

Heidegger afirma ainda que o ter-sido-expresso da linguagem assegura, no todo articulado de suas conexões de significação, uma compreensão do mundo aberto e co-originariamente com ela, uma compreensão da co-existência dos outros e do ser-em a cada vez próprio. Contudo, Heidegger afirma também que, em virtude da compreensibilidade mediana já implícita na linguagem expressada, o discurso comunicado pode ser compreendido em boa parte sem que o ouvinte se ponha em uma versão originária de compreensão acerca do que trata o discurso (SZ, 168-169p). Ou seja, mais do que compreender o ente do qual se fala, presta-se ouvidos só ao falado enquanto tal. Esse último – o falado enquanto tal – é compreendido, enquanto que o *acerca do que* se fala só é superficialmente ou mais ou menos compreendido. Aponta-se, assim, para o “mesmo”, diz Heidegger, mas porque se compreende o dito na medida em que todos se movem na mesma medianidade. O ouvir e o compreender, desse modo, ficam fixados previamente no falado enquanto tal, fazendo com que a comunicação já não compartilhe a originária ligação ontológica com o ente sobre o qual se fala, movendo-se simplesmente no falar um com o outro e na preocupação com o falado (SZ, p. 168). Isso permite a Heidegger afirmar que na medida em que o discurso já foi desde sempre expresso e o ser-aí cotidiano vive imerso nele, o discurso mediano se mostra como uma repetição exaustiva dessa expressão originária. De acordo com Heidegger, “uma vez que o falar perdeu ou nunca alcançou a primária relação de ser com o ente do qual se fala, ele não se comunica na forma da apropriação originária do ente, mas pela via de uma difusão e repetição do dito” (SZ, p. 168). A esse modo de ser característico do compreender e do interpretar cotidiano, Heidegger designa “falatório” (*Gerede*).

Convém enfatizar que tal experiência originária do ter-sido-expresso do discurso, ao encerrar em si a mostraçãõ do ente de que é discurso, funda, ao mesmo tempo, o fenômeno da comunicação. A comunicação, portanto, não é promovida por uma capacidade intelectual do ouvinte de apreender o conteúdo significativo das proposições expressas e de responder adequadamente as requisições dialógicas. Uma tal intelecção de significações proposicionais é que, ao contrário, já sempre pressupõe a abertura de mundo, isto é, de um horizonte significativo a partir do qual o discurso se expressa e o ente vem à tona como o ente que é. Em outros termos, em meio à interação comunicativa, o ouvinte se encontra lançado em uma experiência conjunta de visualização do ente. Contudo, no interior da cotidianidade mediana, os entes intramundanos em geral perdem suas determinações ontológicas próprias e passam a ser, a princípio, homogeneizados a partir de uma subsistência por si. Ou seja, os entes passam a ser, desde o princípio, considerados como entes presentes à vista e possuidores, ao mesmo tempo, de propriedades definitórias.

Assim sendo, a análise de Heidegger revela estas duas atitudes do ser-aí em relação aos entes em geral, o falatório e a curiosidade, como sendo absolutamente determinante para a constituição da cotidianidade mediana. Tais atitudes, porém, não são os únicos modos de ser da compreensão e interpretação do ser-aí cotidiano. Juntamente com a curiosidade e o falatório, também a ambigüidade (*Zweideutigkeit*) caracteriza o modo como o ser-aí se comporta cotidianamente em relação aos entes. Como vimos, no contexto de uma incessante repetição do discurso já expresso no momento de abertura do mundo fáctico, o ser-aí salta de uma elocução para outra sem nunca interromper esse movimento em nome de uma relação livre com os fenômenos aos quais as palavras se referem. De modo semelhante, a curiosidade é constituída essencialmente por uma ligação com o ser dos entes que nunca se mantém em uma aprofundamento desse ser. Na medida em que é levado pela curiosidade a buscar o distante e alheio, o ser-aí imerge em uma dinâmica contínua de aproximação desses entes e de ocupação com seus traços medianamente constituídos. O ser-aí se vê, assim, sempre disperso em novas possibilidades sem nunca vivenciar uma permanência duradoura em alguma delas. Dessa característica comum ao falatório e à curiosidade surge um peculiar estado de coisas em que

“qualquer um não apenas conhece e discute o presente e o que acontece, mas qualquer um já sabe mesmo falar sobre o que vai suceder, sobre o ainda não presente, mas que, ‘na realidade’, deveria fazer-se” (SZ, 173p). Heidegger assim descreve o fenômeno da ambigüidade (*Zweideutigkeit*) da interpretação pública, que perpassa essencialmente a estrutura projetivo-existencial do ser-aí. Por intermédio do falatório e da curiosidade, o ser-aí acaba por relacionar-se ambigüamente com suas possibilidades ontológicas, construindo a si mesmo por meio de uma lida tática com o que acontece e deixando, assim, de construir o espaço de jogo para a realização do poder-ser que ele é. É a partir das orientações previamente dadas no projeto impessoal de seu mundo que ele realiza o seu poder-ser.

Absorvido no mundo fáctico em que se encontra cotidianamente jogado, o ser-aí irrompe, assim, na convivência regida pelo falatório (*Gerede*), curiosidade (*Neugier*) e ambigüidade (*Zweideutigkeit*). Ao se ver abruptamente jogado em seu mundo fáctico, o ser-aí é imediatamente projetado para o horizonte transcendental que viabiliza a abertura do entes intramundanos em geral. Tais entes, na medida em que o discurso sedimentado se expressa, apresentam-se em sua significação própria trazendo à tona a totalidade conformativa em que vigoram as referências utensiliares inerentes à dinâmica da ocupação. Essa dinâmica não traz consigo apenas a lida com os utensílios. Ela também nos projeta para o interior da convivência e cria um elo incontornável com os outros seres-aí. O estado de decadência no mundo da ocupação não se perfaz a partir de uma experiência de total isolamento, mas, ao contrário, o ser-aí já se encontra jogado em um mundo fáctico compartilhado. De início e na maioria das vezes, o ser-aí decai no interior da convivência mediana e recebe dela as orientações para a estruturação da lógica da ocupação.

A convivência prescreve o tipo de ocupação que deve ser empreendida, o que é desejável em meio à dinâmica de ocupação e em virtude de que ela deve ser realizada. O ser-aí se desonera, assim, da responsabilidade de assumir seu poder-ser mais próprio, adotando caminhos impessoais de existência oferecidos desde o princípio pela convivência mediana. Não sou *eu*, no sentido do si-mesmo próprio, que atualizo possibilidades interpretativas do mundo e de mim mesmo a partir do campo de jogo de meu poder-ser mais próprio, mas “sou” os outros sob o modo do impessoal.

É o impessoal que delibera de maneira estável o que cada coisa é e em virtude do que elas podem entrar no projeto particular de cada ser-aí. Cabe ressaltar que esse caráter próprio aos campos existenciais projetados pelo impessoal perfaz em muito o significado heideggeriano de mundo como horizonte ontológico sedimentado. No descerramento do campo do que é existencialmente interpretável vem à tona uma miríade de caminhos, ou modos possíveis de existir, que já contam desde o princípio com a semântica sedimentada do mundo fáctico. Tais caminhos são ao mesmo tempo expressão dessa semântica na medida em que surgem como atualizações de possibilidades significativas que já se encontram dadas desde o início na facticidade.

2.5 A verdade como desocultamento

De acordo com o que tivemos oportunidade de acompanhar, a linguagem teórica do conhecimento já sempre pressupõe o mundo fáctico como instância originária de surgimento da linguagem e das significações em geral. Essa tese resulta da tentativa, por parte de Heidegger, de apreender compreensivamente o fenômeno da vida fáctica a partir de um diálogo com a filosofia prática de Aristóteles. Conforme vimos, por meio de uma lida destrutiva com a filosofia aristotélica, Heidegger aponta para o problema da finitude humana como sendo aquilo que inviabiliza uma permanência incessante do existente humano junto ao que é sempre, isto é, ao “motor imóvel” que, de acordo com o pensamento aristotélico, dá suporte à mobilidade de todos os entes. Segundo Heidegger, o homem, como um ente finito, não pode se manter incessantemente em sua relação com aquilo que é dotado de uma substancialidade eterna porque uma tal relação só é pensável para entes que possuam a mesma natureza. Heidegger observa que essa incompatibilidade decorre de uma desconsideração acerca da essência propriamente dita do homem, uma desconsideração que se deve, por sua vez, à concepção grega de ser como presença constante. Para bem compreendermos esse ponto, recordemos que, para Aristóteles, o homem é um ente dotado de uma propriedade específica, o *logos*, que torna possível a ele alcançar a verdade. Já o que é passível de conhecimento, segundo o filósofo grego, é *necessariamente* tal como é. Ou seja, o que é passível de

conhecimento é *sempre* assim; é aquilo que nunca não foi e que nunca não será. É *constantemente* assim; é o propriamente ente (GA 19, p. 33). Na opinião de Heidegger, essa concepção não pode dar conta da facticidade e temporalidade de um ente que deve ser pensado como possuindo a sabedoria teórica e a prática como possibilidades de seu ser. Não pode dar conta porque se trata de uma concepção que repousa sobre uma vinculação entre ser e tempo, uma vinculação que aponta para o ser como presente “no” tempo, ou seja, como pensado a partir de um de seus modos, a saber, o momento presente. Trata-se, pois, de uma compreensão prévia do ser como presença à vista (*vorhanden*).

Segundo Heidegger, foi a partir de uma orientação por essa compreensão de base do sentido mesmo de ser, isto é, do ser compreendido como presença constante, que Aristóteles estabeleceu a sabedoria teórica como a forma mais elevada de vida e relegou a sabedoria prática a um modo inferior de desvelamento dos entes, isto é, a uma forma secundária de verdade. Essa primazia da sabedoria teórica foi determinante para o surgimento de conceitos e interpretações tradicionais acerca da verdade como conformidade da coisa e do intelecto. Heidegger, contudo, recusa tais interpretações que, segundo ele, restringem e reduzem, de um modo unilateral, o *logos* à sua dimensão proposicional e categorial, conferindo primazia à predicação e ao juízo. O objetivo de Heidegger é mostrar que a teoria tradicional da verdade concebida como “adequação”, isto é, como uma relação de correspondência entre a representação e o representado, deriva mais originalmente da concepção da verdade como “desvelamento”. Nas palavras de Heidegger,

Que o enunciado *seja verdadeiro* significa que descobre o ente em si mesmo. Enuncia, mostra, “permite ver” o ente em seu estado de descoberto. O *ser-verdadeiro* (verdade) do enunciado deve ser entendido como um *ser-descobridor*. A verdade não tem, pois, em absoluto, a estrutura de uma concordância entre conhecer e objeto no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto) (SZ, 218p).

De acordo com essa passagem, uma proposição é verdadeira porque ela desvela, mostra, faz ver o ente no seu ser-descoberto. A definição heideggeriana da verdade da proposição como ser-descobridor é uma apropriação original do conceito grego de *aletheia* como o que se mostra, o ser desvelado, tirado de seu velamento. Assim concebida, a verdade como ser-descobridor é apontada por Heidegger como

um modo de ser do ser-aí. A proposição, portanto, só é possível sobre a base de uma abertura prévia que é condição de possibilidade de todo e qualquer enunciado. Na preleção de 1925/26 (GA 21, 188p), ao analisar as condições de possibilidade de uma proposição falsa, Heidegger ilustra essa questão com o exemplo de um arbusto que é confundido com um cervo. O filósofo descreve uma situação em que, ao caminhar por um bosque escuro, ele visualiza entre os arbustos algo que se move e que parece vir em sua direção. Isso o leva a concluir que se trata de um cervo. Contudo, ao se aproximar ele percebe que se tratava de um arbusto e que, portanto, havia realizado um juízo falso. Heidegger expõe, assim, as três condições de possibilidade da falsidade: em primeiro lugar, para que possamos emitir algum juízo é preciso que previamente os entes venham a nosso encontro, ou seja, é preciso que haja uma abertura prévia de mundo; em segundo lugar, o fato de o cervo ser interpretado como “algo” que vem ao meu encontro supõe que esse “algo” já é compreendido de algum modo; e, em terceiro lugar, esse “algo” surge em um contexto – o mundo circundante – no interior do qual é possível aparecer algo como um cervo. O mundo circundante, isto é, o horizonte de significações que caracteriza cada mundo específico, se move em um espaço compreensivo previamente aberto que limita as possibilidades de visão. No interior desse espaço – ainda acompanhando o exemplo oferecido por Heidegger –, em meio aos arbustos de um bosque alemão, é altamente improvável que possa aparecer o rei da Pérsia ou a raiz quadrada de doze.

Tal como foi destacado por Tugendhat, a concepção heideggeriana de verdade como desvelamento, que vale tanto para uma proposição falsa quanto para uma verdadeira, não pode ser considerada um tratado completo sobre a verdade uma vez que, entre outras dificuldades apontadas, não responde à pergunta se uma proposição pode ser falsa ou verdadeira. Conforme seu comentário, Heidegger definiu a verdade de uma proposição, baseando-se em Husserl para quem uma proposição é verdadeira se “mostra o ente *tal como* ele é em si mesmo”. Mas, o que se entende aqui por ente? Pergunta. A expressão “tal como” diz respeito a um estado-de-coisas que corresponde ao enunciado inteiro ou se tem em mente o objeto sobre o qual o enunciado diz algo? De acordo com Tugendhat (1996, p.183-184), não faz sentido dizer que a proposição mostra o estado-de-coisas de que algo é *tal como* é, uma vez que esse é

simplesmente o estado-de-coisas que é expresso no enunciado e, como tal, só é um fato se a proposição for verdadeira, isto é, se for mostrada como “realmente” é. Caso contrário, o estado-de-coisas não é um fato. Considerando objeções como essa, alguns comentadores advertem para o fato de que, para Heidegger, o que está em questão é o fundamento da adequação, ou seja, é o caráter ontológico da relação de conformidade entre a representação e o representado. Heidegger quer destacar que as proposições falsas pressupõem um âmbito de verdade aberto tanto quanto as verdadeiras. Esse âmbito é chamado também de “sentido” (*Sinn*). É o sentido que sustenta a verdade das proposições.

A questão não é afirmar que a proposição pode ser falsa, mas examinar as condições de falsidade, que poderão conferir a essa uma certa primariedade. Um juízo falso, provocado pelo engano dos sentidos ou por uma precipitação, impede que a coisa se manifeste tal como verdadeiramente é. Do ponto de vista da análise lógica, podemos dizer das proposições que são falsas, verdadeiras, corretas ou incorretas. No entanto, a verdade dos enunciados, juízos ou proposições é um modo derivado e fundado no acontecimento originário do desocultamento da verdade. Assim sendo, a distinção entre verdade e falsidade no nível das proposições, decorre de um “partilhar que se efetua na órbita da conduta de um ente temporal e histórico que é livre para fundamentar – dar razão, desencobrando de suas aparências o ente no meio do qual se encontra e sobre o qual se projeta”²⁸. No tópico seguinte analisaremos a distinção heideggeriana entre o “como” da interpretação hermenêutico-existencial e o “como” apofântico, tendo em vista as considerações recentes acerca do sentido originário do *logos*, que se manifesta no plano de uma abertura pré-predicativa, isto é, uma compreensão imediata do mundo.

2.6 Do *como* hermenêutico ao *como* apofântico

De acordo com o que tivemos oportunidade de acompanhar, a elaboração da pergunta pelas condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia parte do

²⁸ Cf. STEIN, E., 2004; INWOOD, M., 2002; ESCUDERO, J. A., 2001; Citação de NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e tempo*. 2004. p.43.

questionamento de um ente que possui em sua constituição algo assim como compreensão de ser. A análise das determinações específicas desse ente, porém, não acontece a partir do nada ou de um ponto isento de perspectivas, mas, ao contrário, acontece no interior de um campo sedimentado que orienta o comportamento desse ente a partir dos entes que aparecem imersos em contextos que são contextos práticos. No interior desse campo sedimentado, tomado como uma totalidade referencial, os entes intramundanos, os outros seres-aí e as situações do mundo cotidiano não aparecem originariamente como objetos percebidos, mas como entes revestidos de um significado concreto. Segundo essa concepção, nós não conhecemos, por exemplo, uma caneta em sua plenitude como um objeto à nossa frente, enquanto ela está aí; a caneta enquanto caneta. Nós nunca percebemos apenas a caneta; ela é sempre interpretada como um objeto de uso determinado, um utensílio que serve para escrever. Isso significa que, assim como a proposição, também nossa compreensão possui a estrutura de *algo como algo*. Para Heidegger, portanto, há dois modos de compreender: o compreender de uma proposição e o compreender anterior, hermenêutico, no qual se dá o sentido que sustenta o comportamento teórico. O primeiro, conforme o filósofo, possui sua origem ontológica precisamente nessa interpretação compreensiva.

Mas, até que ponto a proposição é um modo derivado da interpretação? E mais: de que modo a estrutura do “como”, constitutiva da compreensão e da interpretação, é modificável? Para responder a essas questões, convém retomar alguns pontos importantes analisados por Heidegger no parágrafo 33 de *Ser e tempo*. Heidegger começa analisando as três significações que permitem definir a proposição como uma “mostração que determina e comunica” (SZ, p. 155). De acordo com Heidegger, uma proposição significa primeiramente “mostração” no sentido em que deixa o ente aparecer sob o modo de ser da utensiliaridade. Trata-se de um enunciado mostrador que nasce no interior da totalidade conformativa. A segunda significação, apontada por Heidegger como outro momento da estrutura da proposição, é a “predicação”. Na predicação determina-se um dos modos específicos de o ente se mostrar. Quando afirmamos, por exemplo, “o martelo é pesado”, estamos fixando o martelo enquanto pesado. Nessa segunda significação da proposição ocorre uma redução da visão para

o que se mostra enquanto tal. Contudo, o momento mais importante que perfaz a estrutura da proposição, segundo o filósofo, é a comunicação. Esse é o momento mais importante porque o mundo, para Heidegger, é sempre mundo compartilhado. O campo de manifestação é um campo de convivência. Mas isso não significa que, enquanto comunicação, a proposição não possua uma relação direta com a primeira e a segunda significação analisadas. Na comunicação, o objeto da mostra, uma vez determinado, pode ser finalmente partilhado com os outros sem que o ente, que está sendo mostrado e determinado, esteja próximo e visível a todos. Todavia, ao seguir sendo transmitido de uns para outros, aquilo que está sendo mostrado pode voltar a se ocultar. Tal como vimos na análise de um dos modos de ser da convivência mediana – a saber, a decadência no falatório –, o discurso comunicado pode ser compreendido sem que o ouvinte se ponha em uma relação originária com aquilo sobre o que recai o discurso. Ou seja, mais do que compreender o ente acerca do qual se fala, presta-se atenção apenas ao falado enquanto tal. A proposição perde, assim, a primária relação de ser com o ente de que se fala, não mais se comunicando na forma de uma apropriação originária do ente a não ser pela via de uma difusão e repetição do dito.

Mas, em que medida a proposição é um modo derivado da interpretação? O que se modificou na proposição? Segundo Heidegger, a proposição é uma mostra que determina e comunica. Trata-se, pois, de um comportamento, fundado na compreensão, que aponta para o modo de ser de um ente que se explicita *ek-sistindo*, ou seja, que se constitui a partir de um movimento *ek-stático*, desdobrando-se no interior de uma totalidade articulável de sentido. Assim entendida, a proposição se mostra como um modo de ser do ser-aí, um modo de ser decorrente de uma estrutura prévia de sentido na qual os entes intramundanos, o martelo, por exemplo, aparece inicialmente, como um utensílio. É quando ocorre uma perturbação radical na utensiliaridade em meio à qual o martelo se mostra como um utensílio que ele deixa de se manifestar a partir da malha referencial que sustenta o seu uso.

Assim, pela primeira vez, abre-se o acesso a um novo modo de comportar-se em relação ao ente. Por meio de uma visão contemplativa, o ente pode se ocultar enquanto utensílio. Aquilo *com que* lidávamos na dinâmica da ocupação se converte,

assim, em um “acerca de que” da proposição enunciativa teórica. O “que” do dizer determinante é extraído do ente que passou a se manifestar – após a ruptura com a utensiliaridade – como uma simples presença à vista. É nesse sentido que Heidegger afirma que a estrutura do “como” da interpretação experimenta uma modificação. O “como” já não diz respeito, em sua função de apropriação, a uma totalidade referencial. No que concerne às suas possibilidades de articular relações de referências, o “como” foi separado da significância que forma a visão de conjunto do mundo circundante, isto é, que constitui a compreensão imediata que temos dos utensílios em seu contexto de uso. A esse “como” da determinação do ente presente à vista, Heidegger chama “como apofântico”, enquanto que ao “como” originário da interpretação a partir de uma circunvisão, ele designa “como hermenêutico”. Acerca dessa estrutura do “como” da compreensão imediata, Robert Brandom (1992, p. 48) observa que “a apropriação de alguma região de utensílios como tendo uma certa significância é uma questão de comportamento público acerca de como a coisa é tratada ou como reagimos a ela. Não um ato mental”. A noção de subjetivo torna-se confusa quanto a categoria de “presença à vista”²⁹ é alcançada e, equivocadamente, tomada como ontologicamente primária.

Como vimos, o ser-aí pode assumir dois modos básicos de compreender. O primeiro e mais fundamental aponta para o sentido enquanto um horizonte compreensivo a partir do qual surgem as relações semânticas que caracterizam a rede de significações mundanas. “Sentido” (*Sinn*), para Heidegger, é o que transpassa e sustenta a constituição mesma daquilo que, a partir da compreensão, se mostra como articulável em uma interpretação. Mas como podemos analisar – tal como exige o projeto da hermenêutica da facticidade – essa compreensão que é prévia à linguagem predicativa? Na verdade, não é senão do interior de um discurso lingüístico

²⁹ Heidegger reconhece duas categorias de ser: *Zuhandensein* (ente utensiliar) *Vorhandensein* (ente presente à vista). *Vorhandensein* é uma expressão usada por Heidegger para designar as coisas que encontramos repousando de maneira neutra em si mesmas. Convém salientar que, embora *vorhanden* seja um ente natural e não um objeto de uso, qualquer objeto de uso pode se tornarem *vorhanden* quando se quebra e fica fora de uso. Do mesmo modo, os entes naturais podem não ser *vorhanden*, quando deles fazemos uso. *Vorhandensein* tornou-se “o conceito mediano de ser” (GA XXIV, 30 p). Nem tudo, porém, é *vorhanden*, e *Vorhandensein* não é o modo primário de ser. *Zuhandenheit* é anterior a *Vorhandensein* e isso significa dizer que aquilo com que nós em primeiro lugar e imediatamente nos deparamos são coisas de uso mais do que coisas neutras. Quando, por exemplo, vemos um Zeug, não o vemos primeiro como *vorhanden* para depois o interpretamos como “algo para...”. Tais distinções, decisivas para a compreensão do comportamento do ser-aí em relação aos entes, são apresentadas de um modo sucinto, mas bastante claro, por M. INWOOD (2002, 113-114p).

sedimentado que podemos falar sobre aquilo que é condição de possibilidade da linguagem. Não se trata, porém, de criar uma outra linguagem ou de realizar uma análise lógica dos enunciados que compõem o discurso lingüístico. Trata-se, sim, de realizar uma interpretação hermenêutico-fenomenológica de um modo tal que o conteúdo deixe de ser o elemento mais fundamental e passe a dominar um determinado comportamento, isto é, um modo de se pôr diante dele e de considerá-lo. Heidegger quer evitar justamente o modo de consideração próprio da atitude teórica que põe a referência como objeto com características sempre presentes e que podem, por essa razão, ser determinadas e constatadas por qualquer sujeito teórico. Tendo isso em vista, analisaremos no próximo capítulo o modo a fenomenologia leva a cabo uma tal explicitação categorial cujo objetivo é justamente evitar que a referência teórica e seus modos particulares de se realizar se imponham como óbvios. Juntamente com essa questão, analisaremos em que medida a estrutura significativa que articula a produção dos conceitos filosóficos reside no modo próprio de “ser-sempre-meu” do ser-aí e em que nível de modalidade é possível ganhar o ponto de vista constitutivo da atitude filosófica.

3 O MODO PRÓPRIO DE “SER-SI-MESMO” E A ORIGEM DE SENTIDO QUE ARTICULA OS CONCEITOS FILOSÓFICOS

De acordo com o que tivemos oportunidade de acompanhar, o projeto de uma ontologia fundamental parte de uma análise do modo de ser mais básico do ser-aí, modo em que ele se dá imediatamente na vida cotidiana, prévia a toda teoria ou reflexão filosófica. Vimos que, na cotidianidade, o ser-aí lida com a realidade a partir de uma familiaridade com a ontologia sedimentada nessa realidade. O ser-aí é um ente que já está sempre jogado numa estrutura fáctica, ele já sempre lida com a história a partir do discurso sedimentado no mundo fáctico que é o dele. Imerso no mundo fáctico, o ser-aí se deixa absorver pelo mundo de tal modo que ele se orienta pelo mundo, recebendo dele todas as orientações para construir o poder-ser que ele é. Quanto ao caráter de poder-ser do ser-aí, no § 9 de *Ser e tempo*, Heidegger escreve que “o ente, cuja análise constitui nossa tarefa, somos, em cada caso, nós mesmos. Em seu ser, esse ente relaciona-se com o próprio ser. (...) O ser desse ente é, em cada caso, *meu*” (SZ, p. 42). Dessa caracterização, seguem-se duas importantes conseqüências: a primeira diz respeito ao fato de que a “essência” desse ente consiste em seu “ter-que-ser” (*Zu-sein*). O seu ser é marcado pela modalidade da possibilidade. O ser-aí é um ente que só perfaz a dinâmica de sua essencialização por meio do existir. Todas as características destacáveis desse ente não são, portanto, “propriedades” presentes à vista de um ente concebido como uma simples presença à vista. As suas características são sempre modos de ser possíveis para ele. Aristóteles denominou “categorias” às características ou predicados que se aplicam a todos os entes, tais como substância, qualidade, quantidade etc. Heidegger, no entanto, evitou esse termo justamente porque o ser-aí não existe do mesmo modo que os outros entes. As características constitutivas do ser do ser-aí são, por isso, designadas “existenciais” (*Existenzialien*).

A segunda implicação está relacionada com a primeira e diz respeito ao fato de que se o ser que está em questão para o ser-aí, em seu ser, é sempre o *meu*, ele não pode ser concebido como a instância de um gênero ao modo de um ente presente à

vista. Daí que, em virtude do caráter de *ser-sempre-meu* (*Jemeinigkeit*) do ser-aí, a interpretação desse ente deve conotar sempre o pronome pessoal: “eu sou”, “você é”. Esse “eu”, portanto, não é uma *res cogitans*, uma “coisa pensante” ou uma presença à vista “sem mundo”, comparável, mas essencialmente distinta da *res extensa*, tal como concebe Descartes. Mas se esse “eu” não é uma “coisa” pensante, nem uma presença à vista, não cabe perguntar “o que” ele é, mas, sim, “quem” ele é. Sobre isso Heidegger escreve que

Ao dizer “eu” o ser-aí se expressa como ser-no-mundo. Mas, por acaso o eu cotidiano está visando a si mesmo como ser-no-mundo? Aqui é necessário distinguir. Ao dizer “eu”, o ser-aí aponta, sem dúvida, para o ente que é, em cada caso, ele mesmo. Mas a auto-interpretação cotidiana tem a tendência a compreender-se a partir do “mundo” das ocupações. Apontando onticamente a si mesmo, o ser-aí *se equivoca em sua visão* do modo de ser do ente que é ele mesmo. (...) No “eu” se expressa aquele si-mesmo que, de início e na maioria das vezes, *não* é o que eu propriamente sou (SZ, 321-322p).

Nessa passagem Heidegger destaca que, ainda que alguém fale e pense “eu”, esse alguém não precisa ser – necessariamente falando – um “si mesmo”. Ele pode estar (e de início e na maioria das vezes está) disperso no impessoal e, portanto, no próprio-impessoal (*das Man-selbst*), ou seja, não no si mesmo apreendido como próprio. Dizer que o ser que está em questão para o ser-aí é sempre o “meu” significa que, sendo meu, eu posso perdê-lo ou compreendê-lo, pois do fato de ser meu não resulta que seja próprio. É sempre meu na medida em que já sempre foi decidido pelo impessoal de que modo é meu e não no sentido de que ele mesmo, necessariamente, tomou a decisão. A decisão acerca de ser-aí já foi feita. No entanto, dizer que o mundo comum do impessoal é responsável por tudo o que o ser-aí faz e acredita não significa que, ao ser absorvido pelo impessoal, o ser-aí tenha perdido a capacidade de fazer escolhas, tal como de qual sapato usar em uma festa ou de qual faculdade cursar. Segundo Heidegger, o ser-aí sempre mantém a escolha de optar a partir do impessoal. A passagem ressalta também o fato de que, ao se perder no “mundo” da ocupação, o ser-aí é absorvido de tal modo pelo impessoal que se interpreta a si próprio em função de suas preocupações correntes. Ainda assim, conforme vimos no capítulo anterior, o ser-aí se ocupa de si mesmo, caso contrário, deixaria de ser “cuidado” (*Sorge*), cessando toda a “ocupação” (*Besorgen*) com o que quer que seja. Nesse sentido, o si-mesmo impróprio não significa a extinção do cuidado, mas apenas

uma “modificação” desse. Disso tudo, poderíamos perguntar: mas de que modo, então, o ser-aí pode experimentar a si mesmo em sua propriedade, isto é, em seu si mesmo apreendido como próprio? No tópico seguinte responderemos a essa questão por meio de uma análise que mostre em que medida sua resposta depende da decisão (*Entschlossenheit*) como um projeto que nasce a partir da suspensão do discurso sedimentado do mundo fáctico de cada ser-aí.

3.1 O ser-aí e a possibilidade de assunção plena de si mesmo

No § 27 de *Ser e tempo*, Heidegger coloca a pergunta acerca de *quem* é o ser-aí na cotidianidade mediana. De acordo com Heidegger, de início e na maioria das vezes, o ser-aí não concretiza o seu si-mesmo próprio, mas se confunde muito mais com um modo impessoal de existência. Como vimos, o ser-aí se vê, desde o início, disperso em uma lida medianamente sedimentada com os entes intramundanos em geral, assumindo ao mesmo tempo uma atitude ambígua em relação ao ente como um todo a partir da vigência de falatório e curiosidade. Essa lida sedimentada aponta para o compartilhamento, com os outros seres-aí, de um campo existencial homogeneamente planejado da convivência mediana. Não sou *eu* em última instância que, por meio de um projeto singular de existência, atualizo possibilidades interpretativas do mundo e de mim mesmo, mas é o impessoal que instaura os limites no interior dos quais essa interpretação precisa desde o princípio permanecer. Ou seja, é o impessoal que descreve o modo como o ser-aí deve existir de início e na maioria das vezes. Tal afirmação decorre do fato de que esse ente se mostra plenamente absorvido pela convivência mediana por meio da assunção de modos impessoais de uso dos utensílios e por meio do modo ambíguo com que vê e fala sobre os entes (CASANOVA, 2006, p. 98-99).

Jogado, desde o início, numa estrutura fáctica, o ser-aí já sempre se encontra atrelado à totalidade conjuntural fáctica da qual emergem primariamente as significações dos entes em geral e na qual ele toma contato, ao mesmo tempo, com a conceptualidade historicamente herdada. Tais significações e tal conceptualidade prévia descrevem, em sua articulação com o discurso, o espaço hermenêutico em que

os seres-aí de início e na maioria das vezes se movimentam. Em suma, o ser-aí, encontra na decadência no mundo fáctico um ocultamento de seu caráter de poder-ser. Apesar disso, ele não deixa de ser um poder-ser; ele apenas realiza o poder-se que é o dele em virtude do impessoal, que lhe fornece as determinações necessárias e suficientes para ser como se é. Mas, se é assim, como o ser-aí pode concretizar o seu si-mesmo a partir de necessidades próprias ao poder-ser singular que ele é?

A resposta a essa questão exige a retomada de algumas noções já analisadas no capítulo anterior: o em-virtude-de (*Worumwillen*) e a significância (*Beteutsamkeit*). O conceito de significância aponta para a unidade entre a totalidade de ligações referenciais que congrega em si uma miríade de significações utensiliares e a conceptualidade prévia historicamente herdada. Como vimos anteriormente, o fato de o utensílio aparecer sempre em conformidade com outros utensílios confere uma certa mobilidade às estruturas de tais referências. Essas, por sua vez, dependem de um “em-virtude-de”, isto é, de um mobilizador estrutural que repousa necessariamente sobre o ser-aí. Tais mobilizadores nada mais são do que as possibilidades oriundas do próprio modo de ser desse ente, como, por exemplo, a proteção, a segurança, o direcionamento, a previsibilidade etc. Sobre tais mobilizadores, Heidegger observa que

A totalidade conformativa mesma remonta, em última instância, a um para-quê junto ao qual já não há *nenhuma* conformidade, uma vez que ele mesmo não aponta mais para um ente dotado do modo de ser do manual intramundano, mas para um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo e a cuja constituição ontológica pertence a mundanidade mesma. Esse para-quê primário não é nenhum para-isso como o junto-ao-quê possível de uma conformidade. O “para-quê” primário é um em-virtude-de. Mas o em-virtude-de se refere sempre ao ser do ser-aí, para o qual está essencialmente em jogo em seu ser esse ser mesmo (SZ, 84-85p).

Nessa passagem Heidegger procura mostrar que é em virtude de uma possibilidade específica do ser-aí que a totalidade conformativa é mobilizada estruturalmente. Tal possibilidade possui uma ligação direta com o seu caráter de poder-ser. Para iniciarmos um projeto existencial, por exemplo, com uma caneta ou com um computador, precisamos não apenas saber para que servem tais entes, mas, além disso, precisamos possuir algo em virtude de que o projeto existencial pode se realizar. É por vir ao meu encontro juntamente com a totalidade conformativa que a caneta ou o computador se mostram como os entes que são. Mas é em virtude da

minha necessidade de exprimir algo com a caneta ou de organizar meus textos no computador ou mesmo de enviar uma correspondência que o computador e a caneta se inscrevem em meu campo de jogo existencial. Necessidade de expressão, de organização ou de comunicação, são necessidades que aparecem sempre essencialmente articuladas com o caráter de poder-ser do ser-aí³⁰.

Todas essas atividades que envolvem necessariamente utensílios dotados de significação e que se constituem incessantemente em função de uma significância e de mobilizadores estruturais sedimentados, não precisam surgir, necessariamente, a partir de uma dinâmica singular de realização. Mas, assim entendido, como, então, é possível uma articulação originária entre o ser-aí e a facticidade? Como o ser-aí pode experimentar a si mesmo em sentido próprio? De acordo com Heidegger, o descerramento do aí fáctico se dá sempre através de uma tonalidade afetiva. Ao analisarmos a constituição existencial do ser-aí, vimos que as tonalidades afetivas, em sua ligação com a disposição, colocam esse ente em sintonia com o mundo, viabilizando seu existir em conexão com o descerramento de todo o espaço de jogo da convivência. No entanto, ao mesmo tempo em que as tonalidades afetivas promovem uma articulação afinada com o mundo, elas também tendem, incessantemente, a absorvê-lo nas malhas referenciais complexas do mundo fáctico. Mas o que é preciso destacar aqui é que ao mesmo tempo em que as tonalidades trazem consigo a absorção no mundo fáctico, elas também trazem a possibilidade de sua supressão. Essa possibilidade é descrita em *Ser e tempo* por meio da análise de uma tonalidade afetiva fundamental: a angústia. A angústia nasce de um despontar do próprio caráter do ser-aí enquanto poder-ser. Para compreendermos bem essa questão, convém antes ressaltar que, na medida em que é sob o modo de ser cotidiano, ou seja, na medida em que sua existência se perfaz a partir da assunção do domínio absoluto do discurso impessoal, o ser-aí *ek-siste* sob o modo da fuga de seu ser mais próprio. Essa fuga acompanha sempre o ser-aí como um modo de realização de seu poder-ser. O ser-aí continuamente foge daquilo que também sempre o acompanha e que

³⁰ Na perspectiva de Figal (2007, 208p), é possível identificar a estrutura teleológica do agir, descrita por Aristóteles, na compreensão heideggeriana da ação, que se inscreve em uma determinação do em-virtude-de. Figal acrescenta, porém, que Heidegger não concebe o em-virtude-de, tal com faz como Aristóteles, enquanto a realidade vital o maximamente consumada como vida boa ou suprema felicidade. Para Heidegger, o ser-aí é o seu próprio em-virtude-de, uma vez que é definido como o ente para o qual em seu ser está em jogo este ser mesmo.

está sempre pronto a se abater sobre ele. Isso de que o ser-aí foge incessantemente, e que é o ante-o-que da angústia, é o seu si-mesmo ou, ainda, o seu caráter de poder-ser. Mas se é assim, aquilo ante o que o ser-aí se angustia não pode ser nada determinado. Ou seja, a angústia traz consigo uma situação de indeterminação radical. Essa situação é descrita por Heidegger a partir da menção à total insignificância do mundo.

A experiência da angústia, assim entendida, interrompe a tendência produzida pela decadência, provocando uma suspensão no movimento de fuga de si mesmo por parte do ser-aí absorvido no mundo das ocupações cotidianas. Mas o que a angústia revela, enquanto tonalidade afetiva fundamental, ao trazer consigo a possibilidade de uma quebra do domínio irrestrito do discurso cotidiano? Segundo Heidegger, a angústia revela ao ser-aí a possibilidade de assunção de si mesmo como cuidado. Lembremos que, para além de sua dinâmica existencial, o ser-aí não é essencialmente nada. Ou seja, tudo o que ele é precisa ser por ele conquistado como um modo de ser. Em outros termos, o ser-aí é um ente que não tem como não assumir de algum modo a responsabilidade pelo seu ser. No entanto, ele pode se desonerar dessa responsabilidade, transferindo-a para o impessoal. Sendo assim, tanto a assunção da responsabilidade pelo poder-ser que ele é, quanto a sua desoneração, são modos desse ente cuidar de seu ser. Esse caráter de incontornabilidade radical do cuidado é tornado manifesto pela angústia. Ao se abater sobre ele, a angústia traz à tona o nada constitutivo que ele é e abre espaço para a determinação desse ente como cuidado. Surge, então, como possibilidade a suspensão do domínio do discurso fáctico cotidiano e a rearticulação de si mesmo com o mundo a partir do poder-ser singular como aquilo em virtude de que o ser-aí é tudo o que é.

Vimos no Capítulo II (tópico 2.4), que a primazia do modo de ser impróprio e do existencial da impropriedade (*das Man*) significa a instauração de padrões de comportamentos existenciais, regulados social e intersubjetivamente (HAUGELAND, 1982; REIS, 2001). A singularização, isto é, a passagem para o modo próprio de ser si-mesmo, possui o sentido de uma alteração na relação com a regra dispositiva do padrão, por meio de uma relação explicitada com tal regra padronizante, que inclui

expressamente a formação de novas regularidades capazes de padronização e de uma nova explicitação. Isso não significa, porém, que o modo próprio se configure como um isolamento do mundo comum compartilhado e da coexistência com os outros, constitutivos do ser-aí (DUARTE, 2002, p.173), mas, ao contrário, é um novo comportamento em face de tal mundo comum, capaz de reconhecer a autoridade da regra impessoalmente padronizada, ou propor novas formações regulares, capazes de explicitação autorizativa (REIS, 2001, pp. 114-120). Esse processo de singularização do ser-aí, porém, encerra em si algumas noções que precisam ser esclarecidas para que possamos compreender o modo como pode se dar a possibilidade de assunção plena desse ente como o poder-ser que ele é. Tais noções, como veremos a seguir, são o ser-para-a-morte, a voz da consciência e a decisão antecipadora.

3.1.1 A morte como possibilidade extrema da existência e a decisão antecipadora

Conforme vimos, a possibilidade de realização do poder-ser próprio a cada ser-aí se confunde com um modo específico desse ente cuidar de seu ser, a saber, o cuidado marcado não pela desoneração de sua responsabilidade ante o poder-ser, mas sim pela assunção plena dessa responsabilidade. Para que essa assunção seja possível, porém, ele precisa encontrar uma experiência que seja compatível com o caráter único de sua dinâmica existencial. Ele precisa encontrar uma possibilidade que aponte para a sua finitude como elemento único da existência como um todo. Esse elemento único é o que Heidegger designa como “ser-para-a-morte”. De acordo com o que tivemos oportunidade de analisar, o ser-aí é um poder-ser que incessantemente conquista a si mesmo em sua dinâmica existencial. Originariamente, o ser-aí, não é coisa nenhuma no sentido de que ele não se acha previamente dado como uma simples presença à vista. Ele pode ser do modo como ele é ou de um outro modo; enquanto ele é, ele é a sua própria possibilidade. Nesse sentido, no ser-aí sempre há algo ainda “pendente”, isto é, que ainda não se concretizou. Isso significa que em sua constituição fundamental se dá uma permanente inconclusão.

Mas, como, então, o ser-aí poderia encontrar na sua existência mesma uma possibilidade de chegar a uma realização completa? Segundo Heidegger, é no ser-

para-a-morte que o ser-aí encontra essa totalização como possibilidade. No entanto, essa totalidade entitativa não significa um “não mais existir” no sentido de um não estar mais no mundo. A morte a que se refere Heidegger não é um fato. Esse conceito é indicado como um fenômeno existencial. O terminar de um ser vivo pode ser expresso como acabar, consumir, fenecer (*Verenden*). A chuva acaba. O caminho termina, o pão desaparece. O fenecer dos entes distintos do ser-aí como os animais ou as plantas é pura e simplesmente um acabar, perecer. O morrer de um animal ou planta não é previsto por esses entes. O morrer simplesmente chega e eles terminam. Para Heidegger, não podemos caracterizar adequadamente a morte como o fim do ser-aí por meio de nenhum desses modos de terminar. Isso porque, do mesmo modo como o ser-aí já é constantemente o seu “ainda não”, ele é também já sempre seu fim. Ou seja, o terminar referente à morte do ser-aí não significa “um ter chegado ao fim” do ser-aí, mas um “ser-para-o-fim” de parte desse ente. No entanto, cotidianamente, a morte não se revela, para o ser-aí, como uma experiência existencial. Ao contrário, a morte se apresenta para ele como um evento extrínseco que o atinge de modo irreversível. Assim entendida, a morte não se revela a esse ente em seu potencial desvelador. Tal como é descrito por Heidegger no §50 de *Ser e tempo* ao analisar a estrutura ontológico-existencial da morte, o potencial desvelador da morte reside no fato de que esse fenômeno da morte, em articulação a angústia, possibilita a singularização do ser-ai, trazendo à tona o todo fenomenal do ser-aí. De acordo com Heidegger, o todo fenomenal do ser-aí se mostra a partir da assunção antecipada do horizonte da mortalidade, ou seja, a partir de uma antecipação do futuro, que traz justamente o acontecimento vindouro da morte para o instante mesmo de concretização da dinâmica de realização do poder-ser. Na antecipação da morte indeterminadamente certa, o ser-aí se abre a uma constante ameaça que sempre emerge de seu próprio “aí”. Acerca da antecipação da morte e de sua relação com o fenômeno da angústia, Heidegger afirma que

Toda a compreensão se dá em uma tonalidade afetiva. A tonalidade afetiva põe o ser-aí ante sua condição de jogado, isto é, ante o ‘*factum-de-que-existe*’. Contudo, a tonalidade afetiva capaz de manter aberta a constante e radical ameaça de si mesmo que vai brotando do ser mais próprio e singular do ser-aí é a angústia. Estando nela, o ser-aí se encontra ante o nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia *pelo* poder-ser do ente assim determinado, abrindo dessa maneira a possibilidade extrema (SZ, 265-266p).

Nessa passagem, o filósofo retoma a análise do §40 de *Ser e tempo* acerca da tonalidade afetiva fundamental da angústia como um modo de abertura do ser-aí e ressalta que é sempre por meio de uma tonalidade afetiva que se dá o descerramento do “aí” fáctico. Segundo Heidegger, a absorção junto ao mundo da ocupação manifesta uma espécie de fuga do ser-aí ante si mesmo como poder-ser-si-mesmo-próprio. Ou seja, aquilo diante de que a angústia se angustia é inteiramente indeterminado, revelando-se assim como o “não é nada, não está em nenhuma parte”. Aquilo pelo que a angústia se angustia não é, pois, um *determinado* modo de ser, nem uma possibilidade do ser-aí. É o mundo enquanto tal; é o próprio ser-no-mundo que, enquanto compreensão se projeta essencialmente em possibilidades. Na angústia, o mundo nada tem a oferecer ao ser-aí remetido para o que ele é: ser-no-mundo. Ele se revela, nessa tonalidade afetiva, na sua incontornável solidão. A angústia isola o ser-aí tirando-o da decadência e lhe revelando a propriedade (*Eigentlichkeit*) e a impropriedade (*Uneigentlichkeit*) como possibilidades de seu ser³¹. Assim, em articulação com a morte, que singulariza radicalmente o poder-ser que o ser-aí é, a angústia o confronta com o seu caráter próprio enquanto poder-ser.

Convém destacar que, enquanto uma tonalidade afetiva fundamental, a angústia coloca o ser-aí ante si mesmo e ante o mundo sem necessidade de nenhum tipo de mediação reflexiva, satisfazendo, desse modo, a exigência metodológica de um acesso direto ao ser-aí em sua singularidade. Assim como o defeito de uma ferramenta revela a utilidade de um utensílio, a angústia provoca uma ruptura que revela a verdadeira natureza do ser-aí e de seu mundo. No entanto, diferentemente do defeito de um utensílio, a angústia provoca um rompimento e uma perturbação total. Mais do que revelar uma parte do mundo da ocupação desde seu interior, a angústia traz à tona o mundo na totalidade, abrindo o mundo enquanto tal e revelando sua total falta de fundamento. Em suma, a angústia isola o ser-aí e obstrui momentaneamente

³¹ É preciso, no entanto, evitar leituras maniqueístas ou moralizantes a respeito da teoria heideggeriana do impessoal e dos modos de ser impróprio e próprio. A propriedade não é um simples contraposto à impropriedade como também não é uma opção entre outras. O próprio é uma modificação existencial do impróprio. Não é possível decidir-se por ser impróprio. Ou seja, a decisão sempre se dá a partir de um horizonte de possibilidades já estabelecido. Os projetos dessa decisão não são produto de um indivíduo heróico que rompe com as barreiras ou padrões institucionais, mas dependem do modo *como* o ser-aí se desenvolve com tais barreiras e padrões estabelecidos pelo impessoal.

sua propensão à decadência, colocando-o ante a impropriedade e a propriedade de seu ser. Ao se abater sobre o ser-aí, ela o confronta com o seu poder-ser si mesmo próprio e total. Contudo, é voltando-se para a própria morte como a possibilidade mais extrema, antecipando-se a ela, que o ser-aí se compreende em seu poder-ser a partir dessa dupla possibilidade de realização de si mesmo.

Tal compreensão, em articulação com a angústia, coloca, pois, o ser-aí diante da escolha (*Wahl*) de escolher entre um modo de existência impróprio e um modo de existência própria. Nesse processo de decisão, o ser-aí se escolhe a si mesmo, podendo rearticular-se de outro modo com a facticidade. Ou seja, no momento de surgimento da decisão, que, como vimos, nasce de uma antecipação da morte e de uma escuta ao poder-ser mais próprio, não há mais nada que o discurso do mundo possa dizer ao ser-aí e ele precisa conquistar a si mesmo de outro modo. Ao invés dele se deixar absorver compreensivamente pela dinâmica do cotidiano e seguir sua existência sob o domínio do impessoal, ele pode se reconectar com o mundo trazendo à tona possibilidades tradicionais que estão sempre à espera de uma rearticulação em meio a um movimento de herança de seu mundo. As possibilidades herdadas chegam até o ser-aí pela assunção do que foi e continua sendo e em meio ao estabelecimento de uma dinâmica de temporalização³². É importante enfatizar, porém, que essa rearticulação com o mundo fáctico nasce singularmente de uma escuta ao seu poder-ser mais próprio e não se constitui senão a partir de uma atualização de arranjos possíveis do discurso cotidiano.

³² Convém destacar que é a partir do modo de realização da existência por meio da antecipação da morte futura que se alcança uma compreensão genuína do fenômeno do tempo. A antecipação traz à tona o futuro próprio e singular relativo ao ser-aí. Tal como Heidegger escreve na conferência *O conceito de tempo* (Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer, Tübinga, 1989, 19p) o ser-aí, concebido em sua possibilidade mais extrema, não é *no* tempo, mas é *o próprio tempo*. Essa afirmação se encontra em sintonia com a concepção de um tempo próprio, fruto da síntese entre passado e futuro, entre necessidade e possibilidade, no instante presente. Essa concepção de um tempo próprio, por sua vez, remonta-se às preleções do início dos anos vinte, nas quais Heidegger oferece uma reinterpretação ontológica do tema cristão da *parousia* das epístolas paulinas. Nesse contexto, a incorporação do termo "ser-em-cada-instante" (*Jeweiligkeit*) desempenha um papel central na distinção que Heidegger estabelece entre duas formas de temporalidade: a imprópria e a própria. A questão da temporalidade é um ponto culminante da obra *Ser e tempo*. Uma análise mais detida do fenômeno unitário da temporalidade, porém, excederia o escopo de nosso trabalho tendo em vista o nosso principal objetivo que é analisar a estrutura significativa que articula a produção dos conceitos filosóficos. Para isso, é importante termos em vista que, a partir do processo de decisão antecipatória, os momentos constitutivos do porvir, do passado e do presente se revelam não como momentos isoláveis ou uma sequência de instantes do tempo, mas como *ekstases* de um fenômeno unitário. Assim entendida, a temporalidade é ela própria exterioridade, é o desdobramento do próprio ser do ser-aí, o cuidado.

Essa “escuta ao seu ser mais próprio” diz respeito à voz da consciência, que mostra o ser-aí a si mesmo em sua possível propriedade. A voz da consciência é o desvelamento do ser-aí para si mesmo. Assim entendida, a consciência, para Heidegger, possui o sentido de uma chamada (*Ruf*). Como um “apelo”, a voz da consciência é colocada no âmbito do fenômeno do discurso. Ela convoca o ser-aí a responsabilizar-se por seu poder-ser mais próprio, intimando-o a despertar para o seu mais próprio ser-culpável (*Schuldigsein*)³³. Mas de que modo ela chama ao ser-aí? Quem é o emissor de tal chamado? Para onde ela chama o interpelado e o que ela dá a compreender? A voz da consciência chama o si-mesmo do ser-aí a sair de sua perda no impessoal. O modo como ela convoca ao ser-aí, porém, não se dá no sentido de uma faculdade da alma ou de uma espécie de percepção interna; a convocação da voz da consciência é um fenômeno discursivo. Ou seja, ela é algo que nos *diz* alguma coisa. No entanto, ela não fala sobre fatos do mundo, nem relacionado aos outros, mas sobre o ser-aí próprio. Trata-se de um tema sobre o qual não é possível a curiosidade; é algo que não é público, que não está submetido ao impessoal. Mas o que é dito nesse discurso? A consciência não diz nada determinado no sentido de que ela não é uma descrição, mas simplesmente uma interpelação que não propõe nada em específico, mas que chama o ser-aí para diante de si mesmo (diante de suas possibilidades) e apela para que esse ente assuma suas possibilidades de um modo próprio.

Nesse sentido, a voz da consciência não é um fenômeno normativo. Ela discursa no modo do silêncio e não oferece nenhum critério para uma decisão. O emissor do chamado da consciência não é um parâmetro extra-instancial como na teologia é a consciência. O emissor é caracterizado por Heidegger como um estranhamento de si mesmo, ou seja, a voz parte de uma condição ontológica do ser-aí. De acordo com Heidegger, na consciência, o ser-aí se chama a si mesmo. Mas, em que medida o ser-aí é, ao mesmo tempo, o interpelante e o chamado? Ele é o

³³ A noção de culpa não guarda, aqui, nenhuma relação com a doutrina cristã do pecado original. Heidegger refere-se, por meio dessa expressão, à incompletude originária do ser-aí enquanto poder-ser. Enquanto projeto, o ser-aí é um ente jogado *enquanto* si mesmo. Não *por* si mesmo, mas *em* si mesmo livre desde o fundamento para ser *este fundamento*. Assim, “ser culpado” refere-se ao “ser em débito” – ser uma carência, um não, uma negatividade – do próprio ser-aí, isto é, um débito que cada ser-aí tem para consigo mesmo, um débito que marca o sentido mesmo da noção ontológica de cuidado

interpelante enquanto angustiado por aquilo em que se irá tornar, face ao seu ser jogado, e é também o interpelado enquanto disperso no impessoal. O apelo procura retirar o ser-aí dessa dispersão e reuni-lo numa totalidade articulada que perfaz o projeto silencioso de suspensão do discurso sedimentado do mundo fáctico que é o dele.

Desse modo, a assunção plena de si mesmo é uma conquista que nasce da suspensão da semântica cotidiana em seu poder prescritivo. No momento em que o ser-aí se reúne com a possibilidade mesma de se decidir pelo seu poder-ser mais próprio, ele se depara com a voz silenciosa da consciência que abre um caminho possível de conquista de si mesmo como singular. Nesse processo, o ser-aí assume o débito ontológico que ele sempre tem para consigo ao projetar um campo singular de realização de si próprio. Como vimos, tanto a angústia quanto a morte estão envolvidas nesse processo na medida em que a angústia é a tonalidade afetiva que, na obra *Ser e tempo*, é apresentada como sendo a tonalidade afetiva fundamental que abre ao poder-ser a possibilidade de ser-para-a-morte, isto é, de compreender seu poder-ser mais próprio e extremo. Contudo, o que está em questão para Heidegger nessa obra não é descrever o que é preciso fazer para que um ser-aí se transforme em um ser-aí singular, mas, antes, ele quer analisar em que medida uma tal singularização traz consigo uma modulação nos campos de sentido de ser denominados por ele como “mundo” (CASANOVA, 2009, p. 138). Nosso objetivo, porém, não é tematizar essa questão – tão decisiva para o projeto da obra como um todo – que é a questão acerca da possibilidade de o ser-aí singular produzir uma transformação no projeto de mundo inerente ao seu mundo fáctico de tal modo que esse mundo experimentasse uma nova determinação. A questão por nós analisada passa por uma compreensão da possibilidade de assunção plena de si mesmo por parte do ser-aí, na medida em que a resposta para a nossa pergunta acerca do tipo de modulação ou modificação que esse ente precisa passar para ganhar o ponto de vista constitutivo da teoria filosófica requer uma explicitação prévia de um tal processo de singularização. Assim sendo, analisaremos a seguir a que nível semântico pertence a transformação a partir da qual se originam os conceitos e enunciados filosóficos.

3.2 A origem dêitica e modal do comportamento filosófico

De acordo com o que tivemos oportunidade de analisar até aqui, a compreensão projeta o campo existencial do ser-aí a partir de um em-virtude-de e de uma significância sedimentados. De início e na maioria das vezes, o ser-aí, absorvido compreensivamente pela dinâmica do cotidiano, conquista a sua existência em-virtude-do mundo fáctico que é o dele. Nesse contexto, singularizar-se significa conquistar a sua existência em-virtude-de si mesmo e a partir de uma rearticulação entre tais significações e os fenômenos originários. Ou seja, singularizar-se significa ver esses mobilizadores estruturais serem suspensos e não poderem desempenhar a função de articuladores do ser-aí. No interior desse processo, o ser-aí pode decidir-se – por meio da escuta ao poder-ser mais próprio – por seguir sua existência sob o domínio do impessoal, como pode escolher por se reconectar com o mundo trazendo à tona possibilidades herdadas que estão sempre à espera de uma rearticulação. Isso significa dizer que o si-mesmo próprio não promove, por meio de sua singularização, uma radical supressão do impróprio, mas apenas uma modulação de suas possibilidades específicas.

Uma tal articulação deve ser pensada em sintonia com um importante momento, por nós analisado, do projeto de uma hermenêutica da facticidade, a saber, a destruição fenomenológica. A idéia de uma lida desconstrutiva com a ontologia sedimentada no presente é fundamental para compreendermos a instância a partir da qual se originam os conceitos e enunciados filosóficos. Para isso, convém retomar o significado para o termo “origem” aqui utilizado. A compreensão de si mesmo que o ser-aí possui aqui e agora é o que indica a palavra “origem” (*Ursprung*). A origem, portanto, pode ser definida como a totalidade de significados que estruturam o mundo fáctico de cada ser-aí. No §67 de *Ser e tempo*, Heidegger caracteriza a origem do seguinte modo:

A originariedade de uma estrutura de ser não se confunde com a simplicidade e unicidade de um primeiro elemento constitutivo. A origem ontológica do ser do ser-aí não é ‘menor’ que o que dela procede, mas o excede de antemão em poder, posto que todo ‘proceder’ (*Entspringen*) é, no âmbito ontológico, degeneração (SZ, 334p).

Nessa passagem Heidegger descreve a origem ontológica em oposição à origem ôntica, definindo-a como a compreensão de ser que estrutura a intencionalidade dos comportamentos ônticos. Do mesmo modo que o termo “origem” (*Ursprung*), também a expressão *Ursprünglich*, traduzida como originário, primordial, ocorre com frequência em *Ser e tempo*. Assim também, Heidegger utiliza o termo “co-originários” (*gleichursprünglich*) para designar, entre outras estruturas, os fenômenos da compreensão, da disposição e do discurso como sendo aquelas estruturas que não se reduzem uma à outra, isto é, que se determinam reciprocamente. Mas o que significa, para Heidegger, dizer “que todo ‘proceder’ (*Entspringen*) é, no âmbito ontológico, degeneração”? Para bem compreendermos essa afirmação, é importante termos em vista que a origem é apontada por Heidegger como sendo o horizonte de compreensão pré-predicativa, um horizonte compreensivo que se mostra como o modo de ser primário e predominante do ser-aí fáctico.

Vimos no segundo capítulo (tópico 2.6) que a proposição se mostra como um modo de ser do ser-aí, um existencial derivado de uma estrutura prévia de sentido na qual os entes intramundanos aparecem, inicialmente, como utensílios. É quando ocorre uma perturbação radical na utensiliaridade que se abre pela primeira vez o acesso a um novo modo de comportamento em relação ao ente. Aquilo *com que* lidávamos na dinâmica da ocupação se converte, assim, em um “*acerca de que*” da proposição teórica. A estrutura do “como” da interpretação experimental, portanto, uma modificação. O “como” já não diz respeito, em sua função de apropriação, a uma totalidade referencial. No que concerne às suas possibilidades de articular relações de referências, o “como” é desligado da significância que forma a visão de conjunto do mundo circundante, isto é, que constitui a compreensão imediata que temos dos utensílios em seu contexto de uso. Assim entendida, a visão de conjunto do mundo circundante corresponde a um primeiro e mais fundamental modo de compreensão. Esse modo de ser primário é também apontado como sendo o sentido (*Sinn*) enquanto um horizonte compreensivo a partir do qual surgem as relações semânticas que caracterizam a rede de significações mundanas. Pois bem, Heidegger procurará mostrar que, ao afastar-se das suas condições de produção, o sentido se degenera.

Por essa razão, pode-se interpretar a teoria heideggeriana do significado como uma genealogia que adota como ponto de partida de sua análise as estruturas lingüísticas e a partir delas se remonta às suas condições de produção. Heidegger procura, com a análise fenomenológica, “deparar-se com as condições genéticas de um fenômeno e sua possibilidade” (GA 21, 198p). O sentido do termo “análise”, em Heidegger, não se limita, pois, aos conceitos ou à análise lógica, mas amplia-se para os fenômenos em um sentido propriamente filosófico na investigação de origens. Analisar, para ele, significa apresentar a gênese, uma apresentação que reconduz um fenômeno ao seu lugar de origem. Na obra *Ser e tempo* (GA, §69, 340p), Heidegger apresenta a noção de gênese ontológica distinguindo-a da gênese ôntica e definindo-a em termos da origem de um determinado comportamento a partir da compreensão de ser que estrutura a intencionalidade do comportamento em questão. Embora recuse uma concepção técnica do método filosófico, assim como a construção de uma sistemática filosófica erguida por meio de operações metodológicas comuns, o exame de origem está no centro das operações da fenomenologia hermenêutica (REIS, 2004, 5-7p).

Desde os escritos dos anos vinte, é possível perceber a existência de um princípio construtivo na fenomenologia hermenêutica. Tal princípio, juntamente com o momento destrutivo, revela também a apresentação de relações de derivação e modificação entre estruturas existenciais nos comportamentos em relação aos entes. Dessas relações de derivação, destacamos em nossa pesquisa a modificação do comportamento prático da ocupação cotidiana para o comportamento descobridor, que possibilita o conhecimento, a ciência, a descrição e a verdade enunciativa. Já desde esses escritos, Heidegger faz uso de uma série de expressões que trazem consigo a idéia de um movimento, processo ou transformação que parte de uma origem, tais como *Quelle* (fonte), *Ursprung* (origem), *Genesis* (gênese), *Herkunft* (procedência) etc. Mas o que se transforma nesse processo que parte de uma origem ou fonte? Segundo Heidegger, o que se transforma, em primeiro lugar, é o sentido. Assim sendo, se pudéssemos considerar o sentido de um ponto de vista estático, diríamos que há uma “origem” que se encontra no estado inicial de uma transformação, assim como também há uma “derivação”, entendida como o estado final de um tal processo. De

uma perspectiva dinâmica, porém, um surge do outro (BERTORELLO, 2008, p. 87-93).

Mas se um surge do outro, podemos falar em um processo recíproco de derivação? Essa questão é explicada por Heidegger (GA 56-57, 24p) ao afirmar que podemos derivar da origem o originado, mas que o contrário é um contra-senso. Isso não quer dizer, porém, que não podemos retroceder do originado para a origem. Cabe observar que Heidegger também se utiliza de uma série de termos que expressam o ponto de vista da derivação, como *Abkunft* (descendência), *Ableitung* (derivação), a partir de uma origem. Mas, como podemos retroceder do originado para a origem? A partir da idéia de que existem dois extremos de um mesmo movimento de transformação semântica que caracterizam a origem e a derivação, e que há um processo de objetivação que acarreta uma perda de sentido, podemos pensar na origem como possuindo uma instância que seria o lugar ou a fonte de sua produção. Essa instância é o “si-mesmo” (*das Selbst*) enquanto um “eu” histórico, que expressa a condição fáctica do ser-aí. Já as expressões usadas por Heidegger, como vimos no decorrer deste trabalho, para descrever a transformação semântica que percorre da origem ao derivado são desvivificar (*Entleben*), desmundanizar (*Entweltlichung*), tematização (*Thematisierung*), objetivação (*Objektivierung*). Essa última aparece com freqüência na maioria dos textos por nós analisados, sobretudo em *Ser e tempo*.

Tal transformação semântica pode ser identificada ao distinguirmos a origem e o originado, referidos por Heidegger, com o conceito formal de *como* (*Wie*) e o de *que* (*Was*) de algo. O que (*Was*) diz respeito à atitude teórica das ciências naturais, que visa estabelecer as determinações objetivas dos entes por meio da supressão do contexto mundano e histórico da experiência para fixar o conteúdo objetivo, o “que” das vivências, como, por exemplo, a cor, a resistência, o peso etc. Conforme analisamos no segundo capítulo de nosso trabalho, a proposição é apontada por Heidegger como um modo derivado da interpretação. Mas que tipo de transformação ocorreu na proposição? Recordemos que a proposição foi definida como uma mostração que determina e comunica. Trata-se, assim, de um comportamento, fundado na compreensão, que aponta para o modo de ser de um ente que se constitui a partir de um movimento *ek-stático*, desdobrando-se no interior de uma totalidade

articulável de sentido. A proposição se mostra, assim, como um modo de ser decorrente de uma estrutura prévia de sentido na qual os entes aparecem como utensílios. É quando ocorre uma quebra na utensiliaridade em meio à qual o ente se mostra *como* um utensílio que ele deixa de se manifestar a partir da rede referencial que sustenta o seu uso, abrindo-se o acesso a um novo modo de comportar-se em relação ao ente. Aquilo *com que* lidávamos na dinâmica da ocupação se converte, desse modo, em um “*acerca de que*” da proposição teórica. Nesse sentido, a estrutura do “como” da interpretação experimental sofre uma modificação. O “como” já não diz respeito, em sua função de apropriação, a uma totalidade referencial, uma vez que foi destacado da significância que constitui a compreensão imediata que temos dos utensílios em seu contexto de uso. Para Heidegger, portanto, há dois modos básicos de compreender: o compreender de uma proposição e um compreender anterior, hermenêutico, no qual se dá o sentido que sustenta o comportamento teórico. O compreender de uma proposição possui sua origem ontológica justamente nessa interpretação compreensiva. Assim, o *como* (*Wie*) originário é identificado por Heidegger como um comportamento, evidenciando seu pertencimento ao âmbito da modalidade e apontando para o caráter modal da concepção de uma produção de sentido.

A partir dessa consideração, podemos conceber a fonte de sentido como sendo os diversos comportamentos modais que o “eu histórico” pode assumir frente ao dito. O enunciado fundamental que enuncia a origem de uma tal estrutura de sentido é o “eu sou”. Assim entendido, esse enunciado possui um caráter “pré-teórico” (*vorthoretisch*), que se encontra em uma relação de oposição com o “teórico” (*das Theoretische*), o qual descreve o conteúdo do termo formal “derivação” (*Ableitung*), antes caracterizado como oposto a “origem”. No que se refere à essa distinção, Heidegger escreve que

Ao buscar a *gênese ontológica* do comportamento teórico, perguntamos: quais são, na constituição de ser do ser-aí, as condições de possibilidade existenciais necessárias para que o ser-aí possa existir no modo da investigação científica? O estabelecimento desse problema aponta a um *conceito existencial de ciência*. Distinto desse é o conceito “lógico” que compreende a ciência em função de seus resultados, e a define como um “conjunto de proposições verdadeiras, isto é, válidas, em que umas proposições se fundam em outras”. O conceito existencial compreende a ciência como uma forma de existência e, por conseguinte, como um modo de ser-no-mundo que descobre ou bem abre o ente ou o ser (SZ, §69, 357).

Heidegger assinala, nessa passagem, para dois modos de compreender os conceitos e enunciados: uma perspectiva existencial e um ponto de vista lógico. Enquanto esse último considera os conceitos e enunciados como um resultado, a analítica existencial os considera em termos de um processo. Ou seja, de acordo com Heidegger, a lógica analisa o conteúdo proposicional do enunciado sem levar em conta o processo semântico a partir do qual ele surge. É somente quando as condições existenciais de possibilidade de sentido se desconectam que se torna possível uma análise que considera apenas o conteúdo proposicional e a validade do enunciado. Tal como tivemos oportunidade de analisar a respeito de um dos modos de ser da convivência mediana, a saber, a decadência no falatório, o discurso comunicado pode ser compreendido sem que o ouvinte se ponha em uma relação originária com aquilo sobre o que recai o discurso. A proposição perde, desse modo, a primária relação de ser com o ente de que se fala, não mais se comunicando na forma de uma apropriação originária do ente que não seja pela via de uma difusão e repetição do dito. Desse contexto enunciativo opaco provém toda a compreensão não originária.

Assim sendo, é a partir de uma tentativa de recondução dos conceitos e enunciados filosóficos ao seu lugar de origem, que Heidegger elabora seu método fenomenológico cuja principal função é remeter os conceitos às fontes de onde surgiram e, ao mesmo tempo, escapar da estreiteza do ver lógico e do processo de perda de sentido. Entretanto, uma vez que a fonte de sentido foi apontada como sendo os diversos comportamentos modais que o “eu histórico” pode assumir frente ao dito e, ademais, que o sujeito epistemológico se mostra como uma modificação existencial do “eu sou”, tal metodologia precisa reconstruir a gênese de um determinado modo de “ver”³⁴ os entes a partir de uma referência fundamental ao si mesmo, ou seja, do sentido enquanto uma compreensão geral que descerra e fundamenta a si mesma. Nas preleções do início dos anos vinte, Heidegger afirma que

³⁴ Heidegger estabelece uma distinção, por nós mencionada nos tópicos anteriores, entre o ver circunvisivo (*Umsicht*), um modo de ver a-teórico, próprio da dinâmica da ocupação, e o modo teórico (*Himsicht*) como nos detemos ante os entes para analisá-los em suas propriedades. Convém destacar que Heidegger concebe esse último como uma transformação radical dessa visão pré-teórica.

o verbo filosofar designa um determinado comportamento a respeito de algo. Do mesmo modo, ao analisar o sentido como uma estrutura originária do si mesmo, o filósofo destaca o sentido de realização (*Vollzugssinn*) como sendo o “como” formal, isto é, o modo como a referência intencional é executada interpretativamente em situações concretas. Assim entendido, o *Vollzug* aponta para a ação de viver ou modo como a vida se realiza, conferindo ao *Vollzugssin* uma posição privilegiada em relação aos demais sentidos tendo em vista que ele determina o modo concreto em que se realiza a referência ao ente e como este se faz presente.

Assim, em conformidade com a concepção segundo a qual, enquanto execução do viver, a filosofia é uma possibilidade constitutiva do existir que só possui subsistência quando alguém se projeta e se sustenta nela (REIS, 2001, p, 611), Heidegger elabora uma doutrina acerca dos conceitos e enunciados filosóficos, a saber, a doutrina das indicações formais, segundo a qual tais conceitos e enunciados devem cumprir a função de remeter seus receptores tanto para as suas próprias situações hermenêuticas quanto para a de que os formula. Um conceito filosófico deve, de acordo com suas funções metodológicas (DAHLSTROM, 1994), apontar uma direção de apropriação, impedindo, ao mesmo tempo, que outras direções não examinadas em suas pressuposições, se imponham como óbvias. Do mesmo modo, um conceito filosófico possui a função de proporcionar uma reversão no modo cotidiano de conceitualização objetivante. Destaca-se, aqui, o componente dêitico da indicação formal. Segundo a posição de alguns intérpretes (BUREN, 1994; STREETER, 1997), a modalidade possui também um sentido dêitico que se manifesta na indicação do contexto enunciativo originário de onde surgem os conceitos e enunciados. De tais considerações, podemos dizer que o sentido de realização (*Vollzugssinn*), isto é, o modo como a referência intencional é realizada interpretativamente em situações concretas, pode ser equiparado a uma atitude dêitico-modal graças ao fato de que Heidegger o identifica com o si-mesmo como fonte de todo sentido. Mas qual é a transformação modal requerida para que o ser-aí se coloque em uma relação originária com aquilo sobre o que recai o discurso? De acordo com nossa análise acerca dos modos de ser próprio e impróprio, a impropriedade é aquela possibilidade em que o ser-aí entrega a responsabilidade de

seu ser ao impessoal em um movimento de fuga da própria finitude e negatividade. A impropriedade cumpre a função de obstruir e encobrir a facticidade, fazendo com que o ser-aí perca a possibilidade de uma consideração originária do sentido. É, portanto, o si-mesmo próprio que, ao assumir a responsabilidade por seu ser, decidindo-se (*Entschlossenheit*) por ser si-mesmo próprio, se mostra como o contexto enunciativo transparente, isto é, o ponto de vista modal a partir do qual é possível recorrer o sentido, podendo, a partir daí, atualizar novas possibilidades de interpretação que estavam soterradas pela presença do mundo fáctico.

Por fim, podemos concluir nossa tese acerca da produção dos conceitos e enunciados filosóficos, enfatizando que a análise dos textos de Heidegger, sobretudo da reapropriação crítica, por parte do filósofo, da filosofia prática de Aristóteles, possibilitou-nos afirmar não apenas que toda posição teórica é objetivante, mas que, para Heidegger, a origem da teoria reside na decadência, isto é, na impropriedade. Essa afirmação nos trouxe uma dificuldade, a saber, a questão sobre como justificar uma linguagem descritiva que ao mesmo tempo desse conta objetivamente das estruturas constitutivas do ser-aí, mas que não fosse uma linguagem objetivante (no sentido de que não se mostrasse encoberta ou deformada pela mediação da subjetividade imprópria). Nossa análise apontou para o fato de que o discurso da analítica existencial é uma metalinguagem não teórica, no sentido negativo do termo, mas, que pode ser, sim, objetivante. Podemos afirmar, contudo, que, para Heidegger, é possível um tipo de objetivação que não traga consigo um encobrimento e que seja capaz de dar conta das estruturas da vida fáctica. Como vimos, é a indicação formal (*formale Anzeige*) que cumpre essa função. A indicação formal expressa a possibilidade de um discurso sobre a própria vida, que não se mostra simplesmente como uma análise semântica da polisemia dos conceitos filosóficos fundamentais, mas que busca o contexto de onde surgem os predicados que descrevem originariamente tais conceitos, o qual, conforme tivemos oportunidade de analisar, é o si-mesmo. Ademais, para acessar tal contexto originário, vimos também que se faz necessário uma tarefa de destruição cujo sentido é delimitar e desconectar os predicados derivados (impróprios) da atitude teórica dos predicados originários. A estrutura discursiva que relata a passagem da impropriedade à propriedade não é

somente uma modificação existencial, é também uma análise que enuncia no “eu sou” a transparência de seu próprio ser, isto é, alude a um relato da vida sobre ela própria.

4 CONCLUSÃO

Buscando responder em que medida o ente designado por Heidegger como *ser-aí* (*Dasein*) se revela como sendo a estrutura significativa que articula a produção dos conceitos e enunciados filosóficos, optamos por realizar um percurso de estudos que nos possibilitasse analisar algumas noções consideradas fundamentais para a compreensão do problema acerca da origem dos significados em *Ser e tempo*. Ao perguntar pelas condições de possibilidade das ontologias, o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental, recorre a um método de análise semântica que trata os problemas da linguagem e da significação a partir de uma perspectiva genética que se encontra fortemente associada ao problema do caráter dêitico e modal dos conceitos filosóficos.

Tendo em vista essa questão, nosso trabalho parte, no primeiro capítulo, da crítica de Heidegger ao modelo de racionalidade e de seu intento em encontrar um conhecimento originário que não se desarticule das vivências singulares do existente que traz consigo a possibilidade do conhecimento. O filósofo empreende, de início, uma análise da doutrina escolástica das categorias que o conduz à pergunta acerca do modo de ser do conhecimento entendido ou como ato de julgar ou como conteúdo do pensar expresso na proposição. Embora admitindo que devia a sua compreensão acerca dos problemas lógicos modernos ao neokantiano Heinrich Rickert, Heidegger afirma que a sua teoria acerca da realidade como imanente ao sujeito transcendental carece de uma tematização do modo de ser da consciência transcendental. Heidegger passa, assim, a se centrar na tese de Edmund Husserl sobre a consciência pura como sendo uma interpretação que proporciona uma nova visão acerca da relação entre o problema das categorias e a subjetividade. É nesse contexto que se revela o interesse de Heidegger pela filosofia como possuindo a tarefa de simples “mostração” (*Aufweisung*) dos entes, sem projetar sobre eles conceitos ou doutrinas pré-estabelecidas.

No entanto, Heidegger afasta-se da concepção husserliana de intencionalidade ao questionar alguns dos pressupostos e conceitos que fundam essa doutrina, entre eles, as noções de “eu”, “objeto”, “ego”, “consciência”, e aproxima-se

do projeto filosófico de Wilhelm Dilthey, no qual o conceito de vivência, em sintonia com a compreensão enquanto espaço de rearticulação do singular com as expressões do espírito em seu tempo, abre uma possibilidade de resolução da dicotomia clássica entre o universal e o particular. Essa é uma concepção que passa a orientar o pensamento de Heidegger em sua busca por resolver o problema da unidade entre a singularidade dos atos do sujeito e a universalidade e o valor invariável do sentido conferido por tais atos. Mais tarde, porém, ele renuncia ao vocabulário da filosofia da vida de Dilthey e opta pelo da análise existencial, passando a conceber o ente que é intrinsecamente histórico como um ser particular ao qual lhe é reconhecido a prerrogativa da compreensão tanto do ser que é ele mesmo quanto do ser que ele próprio não é.

A partir dessas considerações, a primeira parte de nossa pesquisa procurou analisar a questão a partir da qual, segundo Heidegger, deve partir a análise filosófica: as vivências do mundo circundante. Para Heidegger, as vivências genuínas do mundo não possuem sua origem na esfera de objetos colocados diante de mim e que eu percebo, mas, ao contrário, elas surgem no interior de um horizonte de significados que articula o mundo fáctico em que eu vivo cotidianamente. Ocorre, assim, uma mudança de perspectiva que configura o núcleo da transformação hermenêutica da fenomenologia: a substituição do modelo de uma filosofia da consciência, fundamentada na percepção, pelo paradigma da filosofia hermenêutica baseada na compreensão. Nesse ponto da pesquisa procuramos mostrar que, já na fase inicial do pensamento de Heidegger, é possível perceber um deslocamento gradual do sujeito cognitivo para os contextos de ação da vida fáctica. Heidegger já começa a delinear a tese de que a origem das categorias não reside na simples contemplação própria da atitude teórica, mas se funda no caráter pré-teórico da própria práxis humana.

Segundo o filósofo, nós só podemos conhecer os entes porque já nos movemos em um horizonte de sentido prévio no qual nos encontramos, em cada caso, facticamente jogados. A partir desse horizonte prévio de sentido, os entes já são de antemão compreendidos. Em sua busca por encontrar na própria existência fáctica a via de acesso ao ser e às suas diversas significações, Heidegger parte da concepção de que o “eu” está presente para o ser-aí, antes de toda reflexão. A reflexão, no

sentido de um voltar-se atrás, é apenas um dos modos de apreensão de si, mas não o modo originário de descobrir-se a si mesmo. O modo primário de o ser-aí descobrir a si mesmo é o mundo enquanto uma totalidade de significações já sempre aberta, a partir da qual se dá todo ente intramundano. Todavia, a compreensão de si mesmo em que se movimenta o ser-aí se apresenta de modo impróprio, ou seja, de um tal modo que ele não pertence a si mesmo, perdendo-se nos entes. Surge daí a necessidade de uma hermenêutica crítica da facticidade que seja capaz de dissolver este encobrimento originário.

O ser-aí não é, segundo Heidegger, um ente encerrado em si mesmo, mas, ao contrário, é um ente aberto ao mundo, cuja dinâmica de essencialização se perfaz por meio do existir. Em *Ser e tempo*, Heidegger distingue três elementos constitutivos dessa dinâmica existencial do ser-aí: a disposição (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*). A compreensão projeta o espaço existencial de aparecimento dos entes ao mesmo tempo em que viabiliza o surgimento de caminhos e alternativas possíveis de realização do poder-ser de cada ser-aí. No interior desse contexto, a estrutura designada como discurso (*Rede*) se perfaz como a articulação das possibilidades viabilizadas pela compreensão, isto é, como uma totalidade de relações significativas. Nossa análise se centrou também na explicitação dessa totalidade no sentido de uma “significância” (*Bedeutsamkeit*) sedimentada que se expressa como discurso.

A partir de tais considerações, no segundo capítulo, procuramos analisar – a partir do pressuposto grego de que o ser é presença constante – o primado da teoria em relação à prática e o modo como essa questão é objetada por Heidegger. Para Heidegger, do mesmo modo em que a *frônesis* aristotélica é uma tarefa por meio da qual o existente humano aplica o saber prático segundo as exigências do momento, o mundo fáctico não depende da teoria para que os entes sejam descobertos como são e podem ser. Imerso nos campos de uso, o ser-aí tem todas as condições de responder de maneira plena às requisições apresentadas pelo mundo. Heidegger radicaliza o conceito de *práxis* ao reformulá-lo em parâmetros ontológicos e reconduzi-lo à ação originária e fundamental do cuidado (*Sorge*) do ser-aí. De acordo com Heidegger, a dinâmica própria do cuidado diz respeito à lida cotidiana que o ser-aí

mantém com as vivências imediatas e circundantes e que o filósofo contrapõe com o ver contemplativo (*Himsicht*), isto é, com o modo teórico como nos detemos diante de algo para indagar o *que* ele é.

Enquanto um ente marcado pelo caráter de poder-ser, o ser-aí carece de uma instância, a compreensão, que retira de seu mundo as orientações fundamentais para a edificação do seu projeto existencial. Essa necessária articulação da compreensão com o mundo fáctico de cada ser-aí envolve, por sua vez, uma imergência inicial no horizonte da cotidianidade e a assunção de uma dinâmica existencial que se dá a partir de estruturas sedimentadas com as quais o ser-aí pode contar e nas quais pode confiar. Em outros termos, é a partir de uma familiaridade com o seu mundo fáctico que a compreensão projeta o campo de jogo ou espaço existencial do ser-aí. Isso permite dizer que os entes intramundanos nunca se apresentam primeiramente para o ser-aí como objetos de uma contemplação teórica, mas se mostram, antes, como entes que se dão de antemão articulados com uma certa lida prática específica e que, por isso, recebem a denominação de utensílios (*Zeug*).

Como decorrência da tese de que os significados dos entes derivam do estabelecimento de uma totalidade conformativa inerente ao mundo das ocupações, Heidegger afirma que a nossa primeira relação com o mundo não é teórica, mas de lida, de trato. Em conformidade com essa concepção, o conhecimento teórico pode, então, ser concebido como resultante de uma transformação modal dessa experiência pré-temática com tudo o que nos cerca. Segundo Heidegger, a teoria pressupõe uma abertura prévia do âmbito de compreensibilidade dispositiva que vem à tona a partir da significância fáctica. A significância fáctica se apresenta, assim, como a instância originária da linguagem e dos significados em geral. Isso nos leva a concluir que nós não podemos adotar nenhum tipo de comportamento, nem mesmo a pura reflexão teórica, que não implique um determinado modo de situar-se a partir de um horizonte de sentido que já está previamente dado. Não existe, segundo Heidegger, um puro ver teórico, um puro reflexo neutro do que é. Por essa razão, a hermenêutica da facticidade deve partir, de início, da apropriação da própria situação hermenêutica, isto é, daquilo que torna possível a interpretação de algo. E, conforme vimos, isso que torna possível a interpretação é o sentido, que Heidegger define como sendo “o

horizonte do projeto estruturado pela posição prévia (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*) e conceptualidade prévia (*Vorgriff*), horizonte a partir do qual algo se torna compreensível como algo”³⁵.

Para Heidegger, o sentido é aquilo com base no qual podemos interpretar algo *como* algo. E a primeira e mais fundamental tarefa da interpretação consiste em retirar da obriedade a posição prévia, a visão prévia e a conceptualidade prévia, trazendo-as para o ponto de partida da interpretação. É preciso levar à interpretação nossas concepções por meio de uma lida destrutiva com as estruturas prévias para só assim podermos nos apropriar novamente de tais pressupostos interpretativos, desconstruindo as camadas sedimentadas da terminologia conceitual e reconduzindo-as às suas experiências originárias. Essa questão, como vimos, é retomada em sintonia com a análise de Heidegger acerca dos fenômenos do falatório da curiosidade e da ambigüidade como sendo absolutamente determinantes para a compreensão e interpretação do ser-aí cotidiano. É a convivência que prescreve o tipo de ocupação que deve ser empreendida, o que é desejável em meio à dinâmica de ocupação e em virtude de que ela deve ser realizada. O ser-aí se desonera, assim, da responsabilidade de assumir seu poder-ser mais próprio, adotando caminhos impessoais de existência oferecidos desde o princípio pela convivência mediana. Ou seja, não sou *eu*, no sentido do si-mesmo próprio, que atualizo possibilidades interpretativas do mundo e de mim mesmo a partir do campo de jogo de meu poder-ser mais próprio, mas “sou” os outros sob o modo do impessoal. É o impessoal que delibera de maneira estável o que cada coisa é e em virtude do que elas podem entrar em meu projeto particular.

No último capítulo, procurando focar o problema do modo próprio de ser si-mesmo como sendo a origem de sentido que articula os conceitos filosóficos, iniciamos nossa análise mostrando o modo como se dá o descerramento do aí fáctico. As tonalidades afetivas, em sua ligação com a disposição, colocam esse ente em sintonia com o mundo, viabilizando seu existir em conexão com o descerramento de todo o espaço de jogo da convivência. Mostramos também que, no entanto, ao mesmo tempo em que as tonalidades afetivas promovem uma articulação afinada com o

³⁵ ST, § 32, p. 175.

mundo, elas também tendem, incessantemente, a absorvê-lo nas malhas referenciais complexas do mundo fáctico. Destacamos ainda que, juntamente com a absorção no mundo fáctico, as tonalidades afetivas também trazem a possibilidade de sua supressão. Essa possibilidade é descrita por meio da análise de uma tonalidade afetiva fundamental: a angústia. Ao se abater sobre ele, a angústia traz à tona o nada constitutivo que ele é e abre espaço para a determinação desse ente como cuidado. Surge, então, a possibilidade de suspensão do domínio do discurso fáctico cotidiano e a rearticulação de si mesmo com o mundo a partir do poder-ser singular como aquilo em virtude de que o ser-aí é tudo o que é. A angústia isola o ser-aí tirando-o da decadência e lhe revelando a propriedade (*Eigentlichkeit*) e a impropriedade (*Uneigentlichkeit*) como possibilidades de seu ser. Em articulação com a morte, que singulariza radicalmente o poder-ser que o ser-aí é, a angústia é a tonalidade que pode confrontá-lo com o seu caráter próprio enquanto poder-ser.

No interior desse processo, o ser-aí pode decidir-se por seguir sua existência sob o domínio do impessoal, como pode escolher por se reconectar com o mundo trazendo à tona possibilidades herdadas que estão sempre à espera de uma rearticulação. Essa concepção, em articulação com a idéia de uma lida desconstrutiva com a ontologia sedimentada no presente, se mostrou fundamental para compreendermos a instância de produção dos conceitos e enunciados filosóficos, isto é, a sua origem. O conceito de “origem” (*Ursprung*) aponta para a visão de conjunto do mundo circundante, que corresponde a um primeiro e mais fundamental modo de compreensão. Esse modo de ser primário também é descrito por Heidegger como sendo o sentido (*Sinn*) enquanto um horizonte compreensivo a partir do qual são produzidas as relações semânticas que caracterizam a rede de significações mundanas. Ao afastar-se das suas condições de produção, o sentido se degenera.

Considerando as relações de derivação e modificação entre as estruturas existenciais, bem como a tarefa da fenomenologia de destruição que, tal como é apresentada, visa desfazer-se do estado de interpretação herdado e dominante remontando-se às fontes originárias que motivam toda explicação, podemos afirmar que a teoria heideggeriana do significado se mostra como uma genealogia que adota como ponto de partida de sua análise as estruturas lingüísticas e a partir delas se

remonta às suas condições de produção. Acerca dessas relações de derivação, destacamos a modificação do comportamento prático da ocupação cotidiana em um comportamento descobridor que possibilita o conhecimento científico, a descrição e a verdade enunciativa.

Mas o que é que se transforma nesse processo que parte de uma origem ou fonte? Segundo Heidegger, o que se transforma, em primeiro lugar, é o sentido. Assim sendo, se pudéssemos considerar a noção de sentido de um ponto de vista estático, diríamos que há uma “origem” que se encontra em uma situação inicial de uma transformação, assim como também há uma “derivação”, entendida como o estado extremo ou final de um processo. No entanto, de uma perspectiva dinâmica podemos afirmar que um surge do outro. Mas é possível retroceder do originado para a origem? A resposta a essa questão foi oferecida com o esclarecimento da noção de “si-mesmo” em sua relação com o caráter indicativo formal dos conceitos filosóficos, mais precisamente, com a análise de suas funções metodológicas.

A partir da idéia de que existem dois pontos ou direções extremas de um mesmo movimento de transformação semântica (que caracterizam a origem e a derivação) e que há um processo de objetivação que acarreta uma perda de sentido, podemos pensar na origem como possuindo uma instância que seria o lugar ou a fonte de sua produção. Essa instância é o “si-mesmo” (*das Selbst*) enquanto um “eu” histórico, que expressa a condição fáctica do ser-aí. A partir dessa consideração, torna-se mais fácil compreender em que medida a fonte de produção de sentido reside nos diversos comportamentos modais que o “eu histórico” pode assumir frente ao dito. O enunciado fundamental que enuncia a origem de uma tal estrutura de sentido é o “eu sou”. Assim entendido, esse enunciado possui um caráter “pré-teórico” (*vorthoretisch*), que se encontra em uma relação de oposição com o “teórico” (*das Theoretische*), o qual descreve o conteúdo do termo formal “derivação” (*Ableitung*), antes caracterizado como oposto a “origem”.

Também observamos, no decorrer de nosso trabalho, que em um dos modos de ser da convivência mediana, a saber, a decadência no falatório, o discurso comunicado pode ser compreendido sem que o ouvinte se coloque em uma relação originária com aquilo sobre o que incide o discurso. A proposição perde, desse modo,

a primária relação de ser com o ente de que se fala, não mais se comunicando na forma de uma apropriação originária do ente que não seja pela via de uma transmissão e reprodução daquilo que já foi dito. Desse contexto enunciativo opaco provém toda a compreensão não originária.

Assim sendo, é a partir de uma tentativa de recondução dessa perspectiva, que se encontra no ponto de partida, isto é, no lugar de origem de uma investigação, que Heidegger elabora seu método fenomenológico cuja principal função é remeter os conceitos às fontes de onde nasceram e, ao mesmo tempo, escapar da estreiteza do ver lógico e do processo de perda de sentido. Uma vez, porém, que a fonte de sentido foi apontada como sendo os diversos comportamentos modais que o “eu histórico” pode adotar frente ao dito e, ademais, que o sujeito epistemológico se mostra como uma transformação existencial do “eu sou”, tal metodologia precisou reconstruir a gênese de um determinado modo de “ver” os entes a partir de uma referência fundamental ao si-mesmo, ou seja, do sentido enquanto uma compreensão geral que descerra e fundamenta a si mesma.

Para tanto, Heidegger elabora uma doutrina segundo a qual os conceitos e enunciados filosóficos devem cumprir a função de reenviar seus receptores tanto para as suas próprias situações hermenêuticas quanto para a de que os formula. De acordo com essa concepção, um conceito filosófico precisa, em conformidade com suas funções metodológicas, apontar uma direção de apropriação, impedindo, ao mesmo tempo, que outras direções não examinadas em suas pressuposições, se definam como óbvias. Do mesmo modo, um conceito filosófico possui a função de proporcionar uma transformação no modo cotidiano de conceitualização objetivante. Destaca-se, aqui, o fato de que a modalidade possui também um sentido dêitico que se manifesta na indicação da situação de surgimento dos conceitos e enunciados. Essas duas funções, assim entendidas, permitem-nos reiterar a afirmativa de que a transformação modal requerida para que o ser-aí se coloque em uma relação originária com aquilo sobre o que recai o discurso é o si-mesmo próprio que, ao assumir a responsabilidade por seu ser, decidindo-se (*Entschlossenheit*) por ser si-mesmo próprio, se mostra como o contexto enunciativo transparente, isto é, o ponto de vista modal a partir do

qual é possível recorrer o sentido indo de encontro com sua própria atividade fundamental.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

_____. *Metafísica*, Tradução de Leonel Valandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969. 1015 a.

BERTORELLO, Adrián. *El límite del lenguaje: la filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

BRANDOM, Robert. Heidegger's categories in Being and time. In: DREYFUS, H; HALL, H. *Heidegger's: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1992. p. 45-64.

CARMAN, T. Husserl and Heidegger. In: N. BUNNIN; E.P. TSUI-JAMES. *The Blackwell Companion to Philosophy*. Cambridge: Blackwell, 2003. p. 918-991.

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
_____. *Nada a caminho. Impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phenomenologie*. Paris: Vrin, 1990.

CROWELL, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: paths toward transcendental phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001. p. 76-92.

DAHLSTROM, Daniel. Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. *Review of metaphysics*, 47, 1994. p. 775-795.

DESCARTES, René. *Meditações*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Coleção os pensadores).

DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1958. v.7.

DREYFUS, H. A. *A commentary on Heidegger's being and time, Division I*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1991.

DUARTE, A. M. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 7, n.1, p. 70-100, 2005.

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

ESCUADERO, J. Adrián. Fenomenología de la vida en el joven Heidegger: en torno a los cursos sobre religión 1920-1924. *Pensamiento*, v. 55, n. 213, p. 385-412. 1999.

_____. El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de la Aristóteles. *Logos*, p. 179-221, 2001.

_____. El programa filosófico del joven Heidegger: en torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. *Eidos*, n. 7, p. 5-151, 2007.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. v.4.

_____. *Wahrheit und Methode Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, 2. ed. Tübingen, 1965.

HAUGELAND, J. Heidegger on being a person. *Noûs*, 15-26, 1982.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

GUIGNON, C. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianopolis: Hackett Publishing Company, 1983.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tradução de F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. (Gesamtausgabe 1).

_____. *Wegmarken*. 2 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Gesamtausgabe 9).

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002. (Gesamtausgabe 18).

_____. *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Gesamtausgabe 19).

HEIDEGGER, M. *Logik: die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Gesamtausgabe 21).

HEIDEGGER, M. *Die grundprobleme der Phänomenologie..* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. (Gesamtausgabe 24)

HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt Endlichkeit Einsamkeit.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (Gesamtausgabe, 28 ,29).

_____. *Zur Bestimmung der Philosophie.* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987.(Gesamtausgabe 56-57).

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Gesamtausgabe, 58).

_____. *Phänomenologie des religiösen Lebens.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (Gesamtausgabe, 60).

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. (Gesamtausgabe, 61).

_____. *Ontologie Hermeneutik der Faktizität.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (Gesamtausgabe 63).

_____. *Introducción a la filosofía.* Tradução de M. J. Redondo. Madrid: Cátedra, 1999.

_____. *Introducción a la fenomenología de la religión.* Tradução de J. Uscatescu. México: Siruela, 2006.

_____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología.* Tradução de José G. Norro. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *Ontologia: hermenêutica de la facticidad.* Tradução de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão.* Tradução de M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, M . *Ser y Tiempo.* Tradução de Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Universitária, 1997.

HUSSERL. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen.* W. Biemel. Martinus Nijhoff, 1958.

_____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Husserliana. Haag: Martinus Nijhoff, 1973a. v.10.

HUSSERL. *Zur Phänomenologie der intersubjektivität.* Husserliana. Haag: Martinus Nijhoff. 1973b. v.15.

HUSSERL. *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. Von Elmar Holenstein, 1975.

_____. *Aufsätze und Vorträge*. Hrsg.: von Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. The Hague: Martinus Nijhoff, 1987. V.25.

_____. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. V.33.

_____. *Investigações lógicas*. Trad. J. Gaos. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Méditations cartésiennes*. Tradução de Pfeiffer e Lévinas. Paris: Vrin, 1953.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

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

LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Trad. Pere F. Abat. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

_____. Heidegger on meaning and reference. *Philosophy and social criticism*, v. 31, p. 9-20, 2005.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2. ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

_____. Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger, *Veritas*, v. 44, n. 1, p. 201-220.

LOTZE, Hermann. *Über den Begriff der Schönheit*. Leipzig, 1845.

MOURA, C. A. R. Husserl. *Significação e fenômeno*. Disponível em:

<<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doiPontos/article/view/5172/3889>>. Acesso em: 04 mar. 2011.

MULHALL, Stephen. *Heidegger and being and time*. London: Routledge, 1996.

NOVAES, Roberto. As moradas do humano: figuras históricas do homem ocidental no pensamento de Martin Heidegger. *Sofia* 02, p.89-99, 1996.

NUNES, Benedito. O último Deus. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 37-50, 1996.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do ser e tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

REIS, Róbson Ramos dos. O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. *Kriterion*, n. 104, p. 113-129, 2001a.

_____. *Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger*. *Veritas*, n. 46, p. 607-620, 2001b.

_____. Heidegger, a transcendência como jogo. *Praxis Filosófica*, v. 10, n. 11, p. 341-353, 1999.

RICKERT, Heinrich. *Die grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921.

RICOEUR, P. In: HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950. p. 300.

RIVERA, J. E. In: *Ser y Tiempo*. Tradução Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Universitária, 1997. p 458.

RODI, F. Dilthey's concept of structure within the context of 19th century science and philosophy, in: MAKKREEL, Rudolf; SCANLON, John. *Dilthey and Phenomenology, Center for Advanced*. Washington: University Press of America, 1987. p. 111.

RODRÍGUEZ, Ramón. Las categorías como indicadores formales. *Enrahonar/Monografies*: n. 6, 415-421p, 1994.

SAFRANSKI, R. *Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SÁNCHEZ, P. Redondo. El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en 'Introducción a la Fenomenología de la Religión'. *Pensamiento*, v. 57, n. 217, p. 3-23, 2001.

SCHNANÄDELBACH, Hebert. *Filosofía en Alemania 1831-1933*. Madrid: Cátedra, 1991.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1990.

STREETER, Ryan. Heidegger's formal indication: a question of method in *Being and Time*. *Man and World*, v. 30, p. 413-430, 1997.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TUGENDHAT, E.; WOLF, U., *Propedêutica lógico-semântica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. *Ser, verdad, acción: ensayos filosóficos*. Barcelona: Gedisa, 1998.

APÊNDICE – ABREVIATURAS DAS OBRAS CITADAS

OBRAS DE HEIDEGGER

- SZ *Sein und Zeit*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976). Trad. de Jorge Rivera: *Ser y Tiempo*. (Santiago de Chile: Universitária, 1997).
- GA 1 *Frühe Schriften. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978).
- GA 9 *Wegmarken*. F.-W. von Herrmann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976); inclui *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen, Platons Lehre Von der Wahrheit e Phänomenologie und Theologie*. Trad. E. Giachini e E. Stein: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002).
- GA 19 *Platon: Sophistes*. Hrsg. Ingeborg Schüßler (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992).
- GA 21 *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Hrsg. W. Biemel (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976).
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975).
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983). Trad. M. Casanova: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. RJ: Forense Universitária, 2003.
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*, Hrsg.: Bernd Heimbüchel (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987).
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg.: H.-H. Gander (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992).

- GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion.* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995). Trad. J. Uscatescu: *Introducción a la fenomenología de la religión.* México: Siruela, 2006.
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung.* Hrsg.: W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985). Trad. J. Escudero: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles.* Madrid: Trotta, 2002.
- GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Hrsg: Käte Bröcker-Oltmanns (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988).

OBRAS DE HUSSERL

- Hua II *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen.* W. Biemel. Martinus Nijhoff, 1958.
- Hua XIV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil.* Haag: Martinus Nijhoff, 1973a.
- Hua XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil.* Haag: Martinus Nijhoff. 1973b.
- Hua XIX/1 *Logische Untersuchungen. Vol. II/1.* Ursula Panzer. Martinus Nijhoff. 1984.
- Hua XIX/2 *Logische Untersuchungen. Vol. II/2.* Ursula Panzer. Martinus Nijhoff. 1984.
- Hua XVIII *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik.* Hrsg. Von Elmar Holenstein, 1975.
- Hua XXV *Aufsätze und Vorträge (1911–1921).* Hrsg.: von Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987); inclui *Philosophie als strenge Wissenschaft.*
- Hua XXXIII *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.