



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens

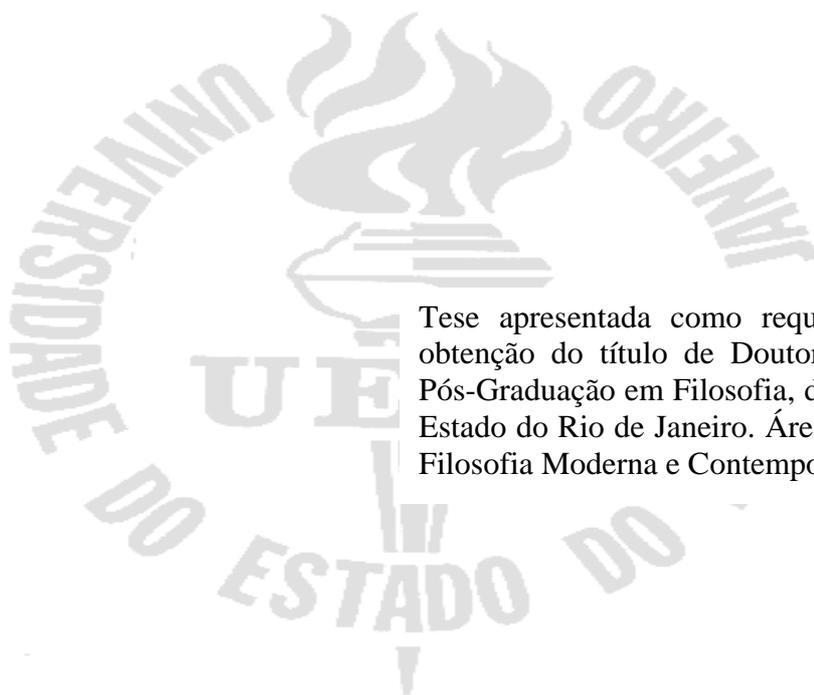
A tese de Heidegger para a origem de metafísica

Rio de Janeiro

2011

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens

A tese de Heidegger para a origem de metafísica



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.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Casanova

Rio de Janeiro

2011

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

H465t Kahlmeyer-Mertens, Roberto Saraiva
A tese de Heidegger para a origem da metafísica/ Roberto
Saraiva Kahlmeyer-Mertens. – 2011.
136 f.

Orientador: Marco Antonio Casanova.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

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

CDU 1(430)

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

Assinatura

Data

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens

A tese de Heidegger para a origem de metafísica

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: 25 de fevereiro de 2011.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Dr^a. Izabela Aquino Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Dr^a. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Prof. Dr. Richard Fonseca
Fundação Getúlio Vargas - FGV

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

A Marco Antonio Casanova, mestre e companheiro no caminho da filosofia

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, *Maria Genelva Santos de Lima*, cujo apoio e paciência foram cruciais para a conclusão desta pesquisa;

ao Professor e amigo *Richard Fonseca*, cujo olhar rigoroso ajudou a dar perfil a esta tese;

à Professora *Izabela Bocayuva* que, com intuição e delicadeza, contribuiu com o refino das ideias deste trabalho;

à Professora *Ana Feijoo* cuja presença paciente e compreensiva tornou o desfecho desta pesquisa suave e cheio de êxito.

Fenomenologia, hermenêutica e metafísica não são três pontos de partida filosóficos diversos, mas o próprio filosofar.

Hans-Georg Gadamer

RESUMO

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. *A tese de Heidegger para a origem de metafísica*. 2011. 136 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

O tema da pesquisa é a tese de Heidegger para a origem do pensamento metafísico. O presente tema parte do pressuposto de que o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) entende que a metafísica esteja ligada a um modo de comportamento criador de “hipostasias”. O conceito de hipostasia denota o comportamento de tomar a consciência e os objetos como entes simplesmente dados, comportamento observado no cotidiano mais imediato e no pensamento filosófico tradicional (metafísico). Assumimos como problema a seguinte questão: como, segundo Heidegger, se origina o modelo teórico da metafísica?; como subproblema: como a metafísica se vê comprometida com o comportamento hipostasiante? A pesquisa possui os seguintes objetivos: a) determinar como o modelo teórico da metafísica se originaria desse comportamento hipostasiante; b) avaliar em que grau o modelo teórico da metafísica está comprometido por tal comportamento. Nosso trabalho atuará em caráter expositivo, com o método descritivo próprio à fenomenologia. Tem, primeiramente, a tarefa de apresentar os pressupostos que permitem a caracterização da referida tese enquanto tema; depois, define seus termos para, partindo desses, reconstituir seus argumentos. Essa reconstituição, por sua vez, só se realiza unindo os indícios deixados em documentos que testemunham o interesse do filósofo pelo tema e antecipam a formulação mais elaborada da tese em *Ser e tempo* (1927). (Isso delimita o campo da presente pesquisa entre alguns dos principais textos da produção do filósofo na década de 1920). Deste modo, reconstruir a tese heideggeriana sobre a origem da metafísica implica reconstituir o modo com o qual o comportamento hipostasiante atua na filosofia tradicional criando crises. Essa metodologia (exposição reconstrutiva) busca, portanto, explicitar o esforço de Heidegger por mostrar que a metafísica é resultado de uma série de descuidos (*Versäumnis*) que podem ser identificados no interior da história da filosofia. O tema e problema de nossa pesquisa se justificam por trabalharmos com a questão que desde cedo motivou as investigações heideggerianas acerca do sentido do ser, o que não só inaugurou o diálogo do filósofo com a tradição metafísica, quanto provocou desdobramentos e modulações integrantes da obra de Heidegger. E ainda, por, ao nos ocuparmos do tema da origem da metafísica, buscamos esclarecer como é possível que algo assim com a filosofia seja possível.

Palavras chave: Origem do pensamento metafísico. Heidegger. Comportamento hipostasiante. Descuido. Metafísica. Hermenêutica fenomenológica.

ABSTRACT

The research theme is Heidegger's thesis of the origin of metaphysics. This theme assumes that the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976) understands that metaphysics is connected to a mode of behavior creator of "hypostasis." The concept of hypostasis denotes a behavior that takes conscientiousness and objects as simply given, behavior observed in everydayness and thought in philosophical tradition (metaphysical). We assume the problem: how, according to Heidegger, does the theoretical model of metaphysics arise?, and the subproblem: how metaphysics is compromised by the hypostatic behavior? The research has the following objectives: a) determine how the theoretical model of metaphysics would be originated from this hypostatic behavior; b) assess to what extent the theoretical model of metaphysics is compromised by such behavior. Our work will make an exhibition of this theme with the descriptive method of phenomenology. The work has primarily the task of presenting the assumptions that allow the characterization of that argument as an issue; then to define its terms, leaving them to reconstruct its arguments. This reconstruction, in turn, can only be achieved by uniting clues, left in documents that testify to the philosopher's interest in the subject and anticipates the more elaborate formulation of the theory in *Being and Time* (1927). (This limits the field of this research of some of the key texts of the production of the philosopher in the 1920s). Thus, the reconstruction of the Heidegger's thesis about the origin of metaphysics involves reconstitution of the way in which the hypostatic behavior operates on the traditional philosophy creating crises. This methodology (reconstructive exposition) seeks to clarify Heidegger's effort to show that metaphysics is the result of a series of oversights (*Versäumnis*) identified in the history of philosophy. The theme and problem of our study is justified by the work with the issue that motivated the early research on the Heideggerian sense of being, which not only opened the dialogue of the philosopher with the metaphysical tradition, but also led to developments and modulations of members of Heidegger's work. And yet, for we turn to the issue of the origin of metaphysics we seek to clarify how it is possible that such a thing is possible with the philosophy.

Keywords: Origin of metaphysics. Heidegger. Hypostatic behavior. Oversight. Metaphysics. Phenomenological hermeneutics.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	ONTOLOGIA FUNDAMENTAL COMO PONTO DE PARTIDA PARA O EXAME DA ORIGEM DA METAFÍSICA	24
1.1	A ontologia fundamental de <i>Ser e tempo</i>	24
1.2	Analítica existencial como elaboração da questão ontológica	27
1.2.1	<u>Ser-aí e compreensão de ser</u>	29
1.2.2	<u>Ser-aí e poder-ser</u>	30
1.2.3	<u>Ser-aí e existência</u>	34
1.2.3.1	Mundo e facticidade.....	38
1.3	A fenomenologia do ser-aí como hermenêutica da facticidade	43
1.4	O projeto de destruição das ontologias: Desconstrução e redução	47
2	DA GÊNESE PRÁTICA DAS SIGNIFICAÇÕES EM <i>SER E TEMPO</i>	52
2.1	Descrição fenomenológica do mundo fático	53
2.1.1	<u>Mundo como totalidade referencial</u>	54
2.1.2	<u>Mundo como o domínio pré-teórico da ocupação utensiliar</u>	60
2.1.2.1	Circunvisão.....	62
2.2	Da gênese prática das significações na totalidade conjuntural	67
2.2.1	<u>Conformidade: constituição e deixar-ser</u>	68
2.2.2	<u>Significação e significância</u>	73
2.3	Discurso como expressão da significância do mundo fático	77
3	A TESE DE HEIDEGGER PARA A ORIGEM METAFÍSICA	84
3.1	De uma tematização deficiente da facticidade	85
3.1.1	<u>Da ruptura com a lida utensiliar</u>	92
3.1.1.1	Aprofundamento do problema de ruptura com a lida utensiliar, à luz da interpretação fenomenológica dos gregos.....	96
3.2	A origem da metafísica como resultado de um “descuido”	102
3.3	Da parcialidade da ruptura teórica e do papel metafísico das estruturas prévias	106
4	CONCLUSÃO	115
	REFERÊNCIAS	125

INTRODUÇÃO

Linhas diretrizes para a investigação para a investigação sobre a origem da metafísica

A tese heideggeriana acerca da origem do pensamento metafísico é o tema da presente pesquisa. Esse tema envolve inúmeros pressupostos que serão – cada um a seu tempo – apresentados aqui. Há, entretanto, uma pressuposição que não pode ser adiada por ser pré-requisito ao prosseguimento desta introdução, a saber: *a constatação de que o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) entende que a metafísica está atrelada a um modo de comportamento que engendra “hipostasias”*. Inicialmente, hipostasia deve ser entendida como o resultado de uma atitude que pressupõe naturalmente a distância entre a consciência e seus objetos, ou ainda, entre quem conhece e o ser do que é conhecido. Partindo de um ponto de vista fenomenológico, Heidegger identifica uma tendência do comportamento humano para criar hipostasias, comportamento não apenas observado no cotidiano mais imediato, mas também no pensamento filosófico tradicionalmente consolidado, quer dizer, na metafísica.¹ Demarcada essa posição, nossa pesquisa toma para si o seguinte problema: *como, segundo Heidegger, se origina o modelo teórico da metafísica?* Um desdobramento desse problema ainda pode ser assumido como subproblema: *como a metafísica se vê comprometida com o comportamento hipostasiante? É remontando a esses problemas que também nossos objetivos são formulados: o escopo principal de nossa pesquisa é determinar como o modelo teórico da metafísica se originaria desse comportamento hipostasiante; especificamente, avaliar em que grau o modelo teórico da metafísica está comprometido por tal comportamento. Firmando esses objetivos, vemos afastados os riscos de objeções que reputariam nossa temática*

¹ No período da obra de Heidegger delimitado por nossa pesquisa, os conceitos de metafísica, ontologia e filosofia são praticamente equivalentes. É isso que nos garante o próprio filósofo quando, em seu *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (1923), nos diz que: “No uso linguístico moderno, dizer ontologia equivale à teoria de objetos, e, a princípio e formalmente, ela vem coincidir com a ontologia antiga (‘metafísica’)” (HEIDEGGER, 1988, p.2). É, portanto, como sinônimos, que utilizamos esses termos em nossa pesquisa, sem qualquer prejuízo para a mesma. Em *Ser e tempo* (1923), ontologia (bem como metafísica) é entendida como investigação em geral do ser dos entes (Cf. HEIDEGGER, 1993). Com este mesmo sentido, os termos podem ser observados até o final da década de 1920, em textos como *O que é metafísica* (1929), obra na qual Heidegger (1967a) afirma que: “A metafísica estabelece, sobretudo, o ente enquanto tal na totalidade”. (p.207) Ao apresentar propositalmente tais termos sem maiores especificidades, Heidegger tem em conta o *modus operandi* da metafísica (como veremos, um comportamento que pressupõe a distância entre o ente que conhece e o que se deixa conhecer), o que faz com que esses sejam denotados em sentido tradicional. Em *Ser e tempo*, Heidegger não tem por propósito primordial uma exegese dos argumentos vigentes em determinadas ontologias históricas (ainda que encontremos análises sobre Descartes e Kant no interior dessa obra). Isso torna para o autor, a bem dizer, prescindível a referência pontual à história da filosofia. Por extensão, também em nosso trabalho, os referidos termos serão utilizados obedecendo ao sentido que Heidegger tem em vista em sua investigação, medida que resguarda sua proposital generalidade e a não referência histórico-filosófica.

demasiado abrangente ou generalista, pois, muito pelo contrário, nos ocupamos estritamente de um único tema, a já dita *tese heideggeriana acerca da origem do pensamento metafísico* (e dos problemas dela decorrentes).

Com enfoque *temático*, nosso trabalho operará em caráter *expositivo*. Isso em nada deprime, porém, seu rigor investigativo, se o que metodologicamente chamamos de exposição conservar a atenção escrupulosa para o processo *descritivo* dos fenômenos próprio ao cânon da fenomenologia (esta entendida como “psicologia descritiva das vivências puras”) (HUSSERL, 1961, p. 21). Teríamos, portanto, em primeiro lugar, a tarefa de *apresentar* os pressupostos que permitem a caracterização da referida tese enquanto tema; depois de fazermos isso, precisaríamos *definir* seus termos para, partindo desses, *reconstituir* seus argumentos. Tal reconstituição, por sua vez, só se realizará unindo os indícios deixados em documentos que testemunham o interesse do filósofo pelo tema e antecipam a formulação mais elaborada da tese em *Ser e tempo* (1927).² Isso, por si só, delimita o campo da presente pesquisa entre alguns dos principais textos da produção do filósofo na década de 1920.³

A reconstrução aqui proposta, entretanto, não se resume em “montar” uma tese à maneira de um *artesanato refinado*. Um esforço como esse, mesmo intrínseco a si, seria certamente digno de consideração enquanto empreitada laboriosa. Entretanto, quando a filosofia é o que está em questão, qualquer trabalho se reveste de adicional relevância, quando o elemento filosófico é o parâmetro que o motiva, e quanto mais claramente e precisamente seu sentido for expresso. Portanto, afirmamos que reconstruir a tese heideggeriana sobre a origem da metafísica implica reconstituir o modo com o qual o comportamento hipostasiante atua na filosofia tradicional criando seus impasses e crises. Essa metodologia (exposição reconstrutiva) busca, portanto, explicitar o esforço de Heidegger por mostrar que a metafísica é resultado de uma série de descuidos (*Versäumnis*) já em sua origem, descuidos estes que repercutem tradicionalmente, podendo ser observados no interior da história da filosofia. *Isso é o que confere sentido à presente reconstrução, preservando-a de ser considerada um mero exercício literário.*

Julgamos que essa seja a mais distinta justificativa que nosso trabalho poderia receber. Entretanto, se esta ainda não for suficiente para convencer ou, ao menos, persuadir o

² Neste trabalho, optamos por privilegiar de modo geral as *fontes primárias* dos textos de nossa bibliografia *sempre que esses estivessem disponíveis*. Esta conduta criteriosa se justifica pelo simples motivo de atender aos requisitos de rigor e fidedignidade da pesquisa científica.

³ A saber: Interpretação fenomenológica de Aristóteles (1922), Ontologia: Hermenêutica da facticidade (1923), O sofista (1924-25), Prolegômenos para uma história do conceito de tempo (1925), Ser e tempo (1927) e Conceitos fundamentais da fenomenologia (1927-28).

leitor mais resistente sobre a relevância de nossa pesquisa, que se acrescente, então, que ao tomarmos para nós tal tema e problema, trabalhamos na proximidade da questão *que desde cedo motivou as investigações heideggerianas acerca do sentido do ser*, o que não só inaugurou o fecundo diálogo do filósofo com a tradição metafísica, quanto emulou desdobramentos e modulações integrantes da obra de Heidegger (2009). E ainda, que ao nos ocuparmos do tema da origem da metafísica (com base no filósofo) buscamos *esclarecer como é possível que algo assim com a filosofia tenha efetivamente lugar* (CASANOVA, 2009).

Tendo introduzido as linhas diretrizes de nosso trabalho, clarificando, inclusive, como o tema se delimita, nos vemos em contato com o período no qual Heidegger se vê envolvido de maneira mais direta com a fenomenologia husserliana. Afinal, foi de Edmund Husserl (1859-1938) que Heidegger teve a indicação de que o comportamento hipostasiante (enquanto atitude originalmente ingênua que pressupõe que sejamos sujeitos previamente estabelecidos em um mundo submisso ao trato objetivo) tem origem na atitude natural. *Também com Husserl, nosso filósofo aprendeu que hipostasias criam aporias*, e que estas – para a visada fenomenológica – constituem inconsistências fundamentais. É exatamente por esses motivos que nos vemos diante da necessidade da exposição de alguns elementos do projeto fenomenológico husserliano, além de apresentar os demais pressupostos da filosofia de Heidegger adotadas em nossa investigação.⁴

Apresentação dos pressupostos filosóficos de nossa investigação

A fenomenologia de Husserl, apoiada na noção de *intencionalidade*, se edifica tendo em vista a correspondência que uma figura de consciência sempre possui com o fenômeno que objetivamente se lhe encontra contraposto, mas que só se constitui em meio ao acontecimento da intencionalidade (HEIDEGGER, 1992). Consciência é sempre consciência de algo, é sempre “na percepção de um percebido, na imaginação de um imaginado, na enunciação de um enunciado, no amor de algo amado, [...] no desejo de um desejado etc” (HUSSERL, 1962, p. 168). A correlação desses dois polos em questão descreve fundamentalmente a impossibilidade de atos de consciência que se façam na ausência de

⁴ Coerentemente ao nosso tema e problema, as referências a Husserl não se devem a um interesse intrínseco a sua obra; buscam pontuar qual o papel influente e decisivo que a fenomenologia husserliana tem para a filosofia de Heidegger. Com as menções a Husserl, demarcamos modos com que, ora semelhantemente, ora diferentemente, os autores se movem em atitude fenomenológica; ressaltamos que a questões que promovem Heidegger não são centrais na investigação de Husserl.

objetos; do mesmo modo, ela também implica a impossibilidade de campos objetivos sem a correlação com fenômenos psíquicos (HUSSERL, 1963). Ao contrário do que isso possa sugerir, porém, não nos vemos aqui diante do risco de um relativismo: um relativismo que pressupusesse que qualquer conhecimento dos objetos estaria ao sabor dos modos plurais com os quais consciências diversas conhecem. No âmbito de suas *Investigações lógicas*, a fenomenologia de Husserl se move na sutil fronteira entre a lógica e a psicologia,⁵ descrevendo que o conhecimento possível dos entes se encontra intimamente ligado a atos da consciência fenomenológica e não consistindo, portanto, em um produto de representações de um sujeito que trava relação com objetos exteriores (NUNES, 1986). Ao dizer, então, que objetos são *imanes* à consciência (HUSSERL, 1966) o autor busca reatar, fenomenologicamente, o laço da consciência com o conhecimento objetivo possível, grifando a relação intencional de base indicativa de que todo conhecimento é constituído (conhecido) em atos de conhecer, ou ainda, que todo “ato de conhecer é uma objetivação do ente na medida em que ele é *na* consciência” (LAUER, 1955, p. 80). É justamente esta imanência que nos afasta de um inconveniente relativismo; é igualmente ela que garante à fenomenologia o conhecimento metódico, absolutamente fundado em evidências fenomenológicas (não teórico-empíricas) dos objetos; nesses termos se traduz a apoditicidade típica, importante e largamente explorada no interior do projeto husserliano de uma filosofia rigorosa.

Para que a fenomenologia auferisse tal certeza apodítica, foi preciso que Husserl investisse na estrutura da intencionalidade. Originada na Escolástica medieval, esta noção, anos antes, havia sido reapropriada por Franz Brentano (1944) em sua *Psicologia de um ponto de vista empírico* (1864). Ali, a intencionalidade permitiria a referência a conteúdos de consciência, objetos imanes classificados à luz dessa psicologia descritiva como *fenômenos psíquicos*. Seguido de perto por seu discípulo Karl Stumpf (1848-1936), Brentano concentra-se em atos psíquicos como representações, juízos e emoções; no entanto, ao fazer isso, deixa inexplorada aquela estrutura de base: Brentano negligencia o que seria seu achado mais precioso do ponto de vista fenomenológico.⁶ Ao ater-se à intencionalidade, Husserl valoriza nela, em contrapartida, o que ficou impensado em seus predecessores; ele mostra que a intencionalidade propicia clareza quanto à constituição de campos de aparição dos objetos, estes que não se manifestam mediante representação, mas na intuição de suas idealidades, isto é, aparecendo tal qual é dado, o objeto evidencia o que em si mesmo há de mais essencial.

⁵ Veja-se mais a este respeito em Husserl (1974).

⁶ Por este motivo não se pode vincular Brentano, tampouco Stumpf (conforme erroneamente se tem feito), à fenomenologia; a associação mais plausível a ambos é à *psicologia descritiva*.

Assim, para Husserl (1950), o modo com que intencionalmente a consciência atua permite, verdadeiramente, a percepção dos objetos (LAUER, 1955). Ao desenvolver o conceito de intencionalidade, Husserl pode agora evidenciar (trilhando as vias do método fenomenológico) evidenciar que as vivências da consciência em atitude natural têm esta estrutura fenomenal obstruída, tomando, por conseguinte, os campos objetuais abertos pela intencionalidade de maneira confusa e simplificada (quadro que se estende, até mesmo, para as investigações com pretensões psicológicas). A fenomenologia indica que essa ambiguidade adquirira proximidade tamanha a ponto de ser tomada como “natural”. De igual modo, esta atitude também desconsidera reiteradamente o elemento intencional que a fenomenologia tem em vista, assumindo, assim, uma postura ingênua com relação ao objeto, qual seja: aquela que nos leva à sólida convicção de que o conhecimento é constituído a partir da relação empírica de um sujeito autônomo (dado *a priori* e dotado de aparato psíquico) com entes de presença constante, independente e reificável. Husserl (1961, p.11) indica que uma análise fenomenológica, tendo por tarefa a elucidação de conceitos lógicos fundamentais (como o da intencionalidade), encontra “dificuldades extraordinárias” justamente por mover-se na contramão das atitudes naturalmente hipostasiantes, por colocar-se desde o princípio em uma postura *anti-natural* (HUSSERL, 1956).

A análise rigorosa da intencionalidade, de um ponto de vista fenomenológico, permite-nos compreender o caráter transcendente dos atos de consciência e, a partir desses, os campos nos quais os entes já se mostram desde sempre como correlatos noemáticos à consciência (GANDER, 2001). Daí, *suspender* os efeitos hipostasiantes e obstrutivos da atitude natural, *decompor* conglomerados de atos de consciência em caracteres intencionais primitivos, *descrever* a essência pura e transcendental das vivências e *analisar* os laços necessários que a consciência possui com seus objetos são tarefas precípua da fenomenologia husserliana (HUSSERL, 1962). Heidegger, entretanto, entende que há algo de urgente ainda em pauta: aprofundar o achado fenomenológico que é a intencionalidade, levando-o a uma instância mais radical do que teria pensado Husserl.

Não disposto a aderir aos rumos da fenomenologia transcendental dados por seu mestre ainda na década de 1910, com o *Ideias*,⁷ Heidegger entende que mais importante do que tratar a gênese e as operações transcendentais de uma subjetividade sintetizadora de vivências seria compreender as ligações de sentido que denotam a implicação entre o polo equivalente à consciência e seus correlatos. Partindo do ente, na medida em que esse se

⁷ *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura* (1910-13). Cf. Bibliografia.

evidência à consciência em atitude fenomenológica, a fenomenologia pode aqui deslindar a malha de referências que esse ente possui junto aos demais; ainda, toda a conjuntura com a qual ele é conforme. Assim, o referido conjunto total de remissões aos objetos (totalidade referencial) e o movimento de estruturação em campos objetuais (totalidade conformativa) subministram, mediante correlação intencional, o ente a estes relacionado: seu correspondente fático é uma figura de consciência, indispensável à delimitação de campos fenomenológicos de mostração dos entes. É assim que a *facticidade* entra em cena. Essa noção (presente em boa parte da obra de juventude de Heidegger, embora entendida com variações de período para período de sua obra), refere-se, nesse momento, ao modo com o qual os entes são compreendidos como significativamente entes, e às posturas e comportamentos possíveis em um certo horizonte ainda a ser detalhado.⁸

Com a facticidade, Heidegger inscreve a intencionalidade neste horizonte que constitui o espaço no qual os entes já sempre se manifestam, assim como o contexto de significado historicamente consolidado do qual os mesmos logram as determinações de seu ser. Doravante, o esforço de Heidegger por compreender a facticidade, tomando as “vivências”⁹ mais imediatas como matéria de interpretação, é o que motivará a sua hermenêutica da facticidade. Tal hermenêutica fenomenológica tratará, a princípio, dos campos objetuais intencionalmente inaugurados em que ocorrem modos de relação nos quais os entes não se mostram apenas como *dados de antemão*, mas como *à mão para o uso*. É seguindo as indicações da lida com os utensílios (entes de uso) que se torna possível um movimento de descrição e análise desses campos de uso, que remontam ao mundo como horizonte de manifestação possível dos entes.¹⁰ Ela parte do modo como nos comportamos mais imediatamente junto aos entes, já sempre orientados pelo sentido que a facticidade *aí* constituída nos fornece; ela se constitui a partir do modo com que nos movimentamos desde sempre em um conjunto de significados consolidados; da maneira com a qual, nestes contextos de significado, nos ocupamos de problemas e lhes oferecemos soluções; da maneira com a qual, com uma semântica fáctica historicamente estabelecida, interpretamos a nós mesmos e aos demais entes e perguntamos com pretensões filosóficas sobre o nosso ser e sobre o ser dos entes que nos cercam.

⁸ Um detalhamento da facticidade desviar-nos-ia do propósito desta exposição introdutória. Conceituação mais substancial do conceito é encontrada no interior de nosso capítulo I.

⁹ Notifique-se que Heidegger, durante a década de 1920, abandona gradativamente o termo vivência no intuito de evitar os resquícios subjetivistas que a palavra ainda traz consigo.

¹⁰ Uma caracterização do referido horizonte não pode ser desenvolvida nesta introdução. Essa será oferecida no capítulo I e retomada pormenorizadamente no capítulo II.

Atento às palavras de ordem da fenomenologia (que propugnam o regresso à existência imediata e, por conseguinte, à orientação segundo seus fenômenos), tal hermenêutica permite que nos compreendamos como o único ente para o qual o ser pode constituir problema metafísico. Contudo, mesmo este modo de questionar, bem como as maneiras com as quais tal questão se desenvolve, se orienta por significados estabelecidos faticamente. Tal modo de questionar, herdado das diversas iniciativas de pensamento anteriores, nos é transmitido na forma de compreensões reduzidas que nos fornecem rotas que se tornaram tradicionais, nas quais encaminharíamos nossas interpretações. A hermenêutica fenomenológica, como preliminarmente apresentada, nos mostra, assim, que mesmo as posições filosóficas julgadas perenes se assentam em estruturas prévias determinantes dos significados fáticos dos entes no mundo. Isso nos legitima a afirmativa de que mesmo o pensamento metafísico, consignado numa dita “história da filosofia”, encontra-se lastreado na facticidade; afinal, também a metafísica partiria de posições, visões e concepções condizentes com significados de um mundo dado, estes que, da maneira com que estão consolidados, só facultam trânsito no interior das compreensões tradicionais (o que representaria um embotamento à compreensão dos entes como fenomenalmente se mostram). Apenas partindo desses pontos é que Heidegger pode recolocar em novas bases um tema que se confunde desde o princípio com o seu próprio caminho de pensamento: *a questão do ser*.

A questão do *ser* interessa ao filósofo desde 1907 (MAC DOWELL, 1993). O próprio autor reconhece que esta se faz presente desde suas primeiras e “desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia” (HEIDEGGER, 2009, p. 85), ajudadas pelo livro de Brentano sobre Aristóteles.¹¹ Essa questão, entendida como “a mais primordial e concreta entre todas” (HEIDEGGER, 1993, p.12), reincide, ora direta, ora indiretamente, como problema nos trabalhos que documentam a primeira fase de seu pensamento. Com a fenomenologia, Heidegger reforça a posição, galgada em seus estudos de lógica desenvolvidos na década de 1910, segundo a qual a retomada da questão ontológica não se efetiva por uma abordagem meramente lógica de temas e problemas. Heidegger sabe que um acesso revitalizante à metafísica não ocorreria trilhando a via crítica reaberta pelo neokantismo, que propunha reformá-la a partir de seus próprios expedientes. O filósofo aposta na fenomenologia como meio de garantir a recolocação da pergunta acerca do ser, no seu caso, agindo diferentemente da tradição. Assim, Heidegger não desenvolve uma nova teoria sobre a essência do ser, não perscruta supostas propriedades de um *ser* tratado objetivamente,

¹¹ *Sobre o múltiplo significado do ente segundo Aristóteles (1862)*. Cf. Bibliografia.

tampouco transige com modelos teóricos usados pela metafísica para desse tratar. Na ontologia fundamental de *Ser e tempo*, o que está em questão é o *sentido* do ser. Seguindo nossa apresentação até aqui, não é difícil compreender que o que está em pauta em meio a essa mudança de formulação do ser para o sentido do ser é por um lado a relação do ente com comportamentos do ente que compreende ser, comportamentos esses que nascem do abandono heideggeriano da terminologia subjetivista de Husserl. Por outro lado, uma vez que esses comportamentos possuem uma relação originária com o horizonte hermenêutico em que o mundo consiste, eles apontam para a compreensão do ser dos entes como tal.

Em suma, o ponto de partida para a investigação heideggeriana que busca a reelaboração da pergunta pelo ser (ontologia fundamental) não é outro que o exposto pela hermenêutica da facticidade. Esta investigação preliminar mostra-nos que tal ontologia precisa partir do único ente que compreende ser, o ente para o qual o ser disponibiliza seu sentido, podendo conceber a si próprio como também sendo; o ente para o qual (em sua vida fática) o ser pode se lhe apresentar como problema, cuja compreensão e questionamento que faz do ser são determinações do seu próprio ser (HEIDEGGER, 1993). O ente que possui o privilégio ontológico de compreender e questionar o ser é designado por Heidegger *ser-aí* (*Dasein*) (HEIDEGGER, 1993, p.12). Pensar o ato de questionar enquanto determinação do ser do ser-aí é algo ainda considerado na chave da intencionalidade, portanto, em moldes rigorosamente fenomenológicos.¹² Mais à frente, teremos a oportunidade de acompanhar o que isso significa propriamente. Por enquanto, é preciso insistir em uma exposição prévia do ente que pode formular a pergunta acerca do sentido do ser.

O ser-aí traz como traço de sua essência um modo de se relacionar com o ser na totalidade. Esse todo é chamado de “pré-ontológico”; e isso não apenas por anteceder qualquer comportamento teórico frente aos entes, mas por nele fundar-se a possibilidade das ontologias em geral. Assim, um exame do ser-aí expõe estruturas pré-ontológicas engendradas no seu existir, que evidenciam a existência como o lugar da determinação do sentido do ser.

A descrição e a análise fenomenológica das estruturas existenciais do ser-aí, na forma de uma *analítica existencial*, viabilizam o empreendimento da *ontologia fundamental*. Todavia, é preciso grifar que, além desta, dois outros projetos subordinados compõem as investigações ali programadas: a *hermenêutica da facticidade* (como se poderia presumir após a apresentação que, aqui, acentuou sua importância) e a *destruição da história da ontologia*,

¹² Isso foi identificado por Jean-Paul Sartre (1905-1980) quando, em sua ontologia fenomenológica, tendo em vista a dimensão do questionar fenomenológico, comenta que “em todo questionar nós nos temos em face do ser questionado”. (SARTRE, 1943, p.38).

atitude revisionista com a qual Heidegger pretende flexibilizar a maneira com que o ser foi historicamente interpretado. Esses três subprojetos gravitam em torno da ontologia heideggeriana, desempenhando, cada um, papel crucial em sua execução.¹³ Uma apresentação desses subprojetos, entretanto, só será oferecida no desdobramento de nossa pesquisa, quando tais noções, úteis à reconstrução aqui proposta (justamente por apresentarem muito do contexto de investigação de Heidegger), encontrarem ocasião oportuna para seu detalhamento.

Caracterização preliminar da tese Heideggeriana

A apresentação temática de elementos da filosofia de Heidegger elaborada até aqui é absolutamente imprescindível a um trabalho que pretende determinar como o filósofo formula a origem do pensamento metafísico em *Ser e tempo*, reconstruindo sua tese a respeito.¹⁴ Somente após a introdução de conceitos e demais pressupostos ao tema, podemos expor propriamente os termos do que vimos nomeando de *tese heideggeriana acerca da origem do pensamento metafísico*. Para esse terceiro momento expositivo de nossa introdução, vamos nos limitar esboçar o argumento em sua articulação conceitual, os pontos centrais a partir dos quais se seguirá a investigação proposta.

É “na analítica existencial do ser-aí que devemos procurar a ontologia fundamental, de onde todas as demais podem se originar” (HEIDEGGER, 1993, p. 14). Após esta afirmativa, não é difícil sustentar que Heidegger tem na analítica existencial uma via de acesso à ontologia fundamental, ao questionamento acerca da possibilidade de algo assim como uma compreensão de ser em sua articulação com o fato de o ser-aí ser o ente que se relaciona compreensivamente com seu ser.¹⁵ A importância desta análise está antes de tudo no fato de ela revelar que o ser-aí não possui propriedades essenciais, sendo marcado pelo caráter de poder-ser, pelas determinações de ser de si mesmo em relação com o espaço compreensivo de relação com o ser dos outros entes. Poder-ser, por sua vez, é uma expressão que tende naturalmente para o seu desdobramento na estrutura ser-no-mundo. As possibilidades de ser do ser-aí estão sempre em jogo apenas na medida em que ele existe no mundo, ou seja, apenas

¹³ Diante da impossibilidade da apresentação desses projetos no espaço desta introdução, reservamos tópicos para cada um desses no capítulo I.

¹⁴ A indicação do lugar da tematização deste conceito em nossa investigação pode ser conferido no tópico 4 desta introdução.

¹⁵ Cf. KAHLMEYER-MERTENS, 2007.

existindo no mundo o ser-aí se constitui, somente no mundo esse ente é. Mas o que significa mundo afinal? Em sua análise do caráter de poder-ser do ser-aí, Heidegger reestruturou a intencionalidade existencialmente, o que lhe permitiu também pensar o *ser-no-mundo* na chave intencional, uma vez que essa noção não traduz a condição de um ente que ganha lugar na interioridade de um espaço delimitado. Deste modo, também o ser-no-mundo é um habituar-se ao que se lhe mostra habitual, um familiarizar-se com o que vai se tornando paulatinamente familiar... É um existir tendo por correlatos os entes manifestos junto aos quais seu modo de ser se determina. Segundo o filósofo, na postura assumida pelo ser-aí, os entes do mundo se lhe vêm ao encontro como passíveis de apropriação como algo determinado; nesse registro de início e na maioria das vezes pré-ontológico, entes não se mostram como *objetos* (o que suporia um sujeito representacional para o qual eles ofereceriam resistência), tampouco como *coisas* (pressupondo um arcabouço ontológico ambíguo aos olhos da fenomenologia). Ao contrário, eles se mostram como utensílios, junto aos quais o ser-aí se comporta praticamente.¹⁶ O ser-aí se comporta com os utensílios e, junto a eles, determina seu ser. Dito de maneira ainda mais clara: *o ente que somos constitui a si mesmo a partir dos próprios comportamentos na facticidade de um mundo, bem como tais comportamentos abrem um campo de inter-relação com o ser dos entes intramundanos*. Este é um ponto digno de atenção na tese de que nos ocupamos, pois é justamente ele que permite indicar que o modelo teórico, típico da metafísica, tem origem nos comportamentos práticos do ser-aí.

Ao afirmarmos que o ser-no-mundo se comporta prática e irrefletidamente¹⁷ com os utensílios, pretendemos acentuar que tal lida utensiliar não é, de início, teórica. Inserido nos campos de uso dos utensílios, o ser-aí responde às requisições desses que lhe vêm ao encontro, comportando-se junto a eles de maneira imediatamente prática. São os referidos campos de uso do mundo que lhe fornecem as orientações para o comportamento conforme a esses entes que se lhe mostram como utensílios. Segundo Heidegger, o ser-no-mundo, ocupado praticamente com os utensílios, imerge nos horizontes utensiliares sedimentados, deixando-se absorver pela ampla e imbricada malha de significados constituída na interioridade desses “espaços de jogo”.

Imerso nas totalidades significativa e conformativa de um mundo específico faticamente constituído, o ser-no-mundo tem diante de si o horizonte fornecedor de todas as

¹⁶ Como já dissemos no início desta introdução.

¹⁷ A indicação do lugar da tematização deste conceito em nossa investigação pode ser conferido no tópico 4 desta introdução.

indicações necessárias e suficientes para as possibilidades ulteriores de interpretação. Este ponto – convém assinalá-lo – é importante para nossa tese, pois é dele que se origina, segundo Heidegger, a medida ou critério ontológico determinante da metafísica e de seu modelo teórico. Como vimos, o ser-aí se faz o ente que é ao passo que se comporta; do mesmo modo, é praticamente ocupado (em relação com os utensílios) que o ser-no-mundo se torna o ente que pode ser. Contudo, durante a ocupação com o utensílio, este ente tende a interpretar a si mesmo segundo a medida dada por seu correlato utensiliar (o próprio utensílio). Um utensílio é um ente dotado de propriedades que apenas são descobertas de modo prático, nos termos de Heidegger, de modo circunvisivo (HEIDEGGER, 1993). Assim, o ser-no-mundo interpreta a si mesmo como sendo também dotado de propriedades, ele tende a se interpretar ontologicamente como um utensílio. Tendo assumido o caráter ôntico do utensílio como critério para a sua própria determinação de ser, o ser-aí não faz mais distinção entre seu modo de ser e o dos seus correlatos: interpreta-se, a partir daí, mais um ente dotado de propriedades ente outros. São, por sua vez (como teremos condições de acompanhar exhaustivamente na tese) as posições, visões e conceptualizações sedimentadas na facticidade do mundo que permitem tal interpretação; essas mesmas estruturas hermenêuticas tornam ainda possível um agravamento deste quadro, ao facultar ao ser-aí pensar os utensílios (e a si mesmo) como entes dotados de propriedades essenciais, determináveis independentemente das circunstâncias de seus usos. É com vistas a esta descrição que Heidegger pode indicar que, no início e na maior parte das vezes, o ser-aí interpreta os entes intramundanos, os outros seres-aí e a si mesmo, orientado segundo critério estabelecido a partir dos entes, critério esse que visa nos entes caracteres ontológicos (como quiddidade e substancialidade) incompatíveis com seu modo de ser. Esta interpretação é a medida que a possibilita. Uma vez tomada como ocorrência natural, ela tem implicações decisivas quanto ao modo com que teoricamente os entes intramundanos e o próprio ser-aí serão abordados no interior da metafísica (como será visto).

A interpretação dos entes intramundanos e a do próprio ser-aí segundo a referida *medida ontológica* (= *critério ontológico*) pressupõe um afastamento do mundo, afastamento que resulta na ruptura da correlação imediata entre o ser-no-mundo e os utensílios junto aos quais ele, de início e na maioria das vezes, se comporta praticamente. É desse distanciamento que surge o teórico como um comportamento que pretende trazer auto-transparência ao ser-aí. A permanência dessa medida oriunda da utensiliaridade no comportamento teórico e sua adoção como critério ontológico de determinação dos entes, é isso o que poderíamos chamar de “contaminação”. A contaminação do comportamento teórico por este critério ou medida

ontológica permite ao ser-aí construir teorias, causais ou não, que deem conta de explicar todos os entes, mesmo o ser-aí, assim como toda a articulação dessas noções na rede significativa sedimentada da facticidade. É curioso observar que tal medida ontológica se origina no interior do prático, mas vige mesmo quando não é o prático que está em questão, o que nos permite afirmar que também o comportamento teórico se orienta segundo a medida contraída do prático (mesmo depois de o teórico já ter se constituído como um modelo consolidado, como vemos na metafísica). A consideração deste ponto atrai para nosso trabalho a tarefa de explicitação da influência que a medida ontológica prática acaba exercendo no interior do comportamento teórico.

O recurso ao teórico traduz a convicção metafísica de que a teoria seria capaz de permitir a determinação da essência de todo ente, sem que se precisasse incorrer nas incertezas, contingências e particularidades típicas da atitude prática (esta invariavelmente associada ao sensível). Todavia, com base no quadro descrito no argumento anterior, Heidegger indica que o modelo teórico (e, portanto, a metafísica que dele se serve) atua com critérios oriundos da prática. Isso nos garante a assertiva de que a metafísica, por mais que se pretenda teórica por excelência, cultivando em si a pretensão de distanciamento da cotidianidade, permanece operacionalizando elementos típicos do comportamento prático. Isso se explica devido ao fato de o comportamento teórico ainda se mostrar insuficiente para suspender por completo as estruturas hermenêuticas prévias determinantes da interpretação; deste modo, o horizonte da facticidade do ser-aí continua tão presente quanto atuante no comportamento teórico.¹⁸ É, portanto, tese sustentável com base em Heidegger, que a metafísica, em suas diversas tentativas de determinação teórica da essência dos entes, incorre em uma ingenuidade hermenêutica: a de lançar-se neste empreendimento, tomando critérios ônticos dados na utensiliaridade e movendo-se, portanto, na significância consolidada de uma facticidade utensiliar. Dizendo categoricamente: a metafísica se origina no bojo da referida contaminação.¹⁹

¹⁸ Este constitui ponto de significativa importância em nosso trabalho, pois, a partir desse argumento (que já parte da premissa heideggeriana de que existe uma “contaminação” do comportamento teórico por elementos da facticidade utensiliar) encontramos, também, a indicação de que o comportamento teórico continua a operacionalizar preconceitos cotidianos. Deste ponto, *grosso modo*, parte a crítica de Heidegger ao modelo teórico da metafísica, crítica esta que denuncia as limitações da metafísica em pensar a verdade do ente em seu caráter ontológico-fundamental, justamente por ainda mover-se no domínio de uma determinada facticidade (espaço constituinte de significância consolidada propícia à origem do referido critério ontológico que permite a assunção do ente como dotado de propriedades). (Cf. HEIDEGGER, 1993). Desdobramento desta temática será dado em nosso capítulo 3.

¹⁹ Um dado histórico pode ilustrar a tese de Heidegger: o primado metafísico do teórico em relação ao prático se apresenta desde o início do pensamento ocidental; é este primado que orienta inauguralmente a compreensão e o questionamento acerca da essência dos entes. *Aristóteles (como leitor de Platão) seria aquele apontado pela tradição como o melhor representante dessas premissas. Embora consagrada a leitura segundo a qual a filosofia aristotélica estabelece o primado do comportamento teórico em relação ao prático, temos na interpretação heideggeriana de Aristóteles a abertura para repensar tal primado, justamente por esta acenar para a possibilidade de se chegar ao teórico por meio do prático.* Tal

Roteiro de tarefas para a reconstrução da tese Heideggeriana

Após a apresentação dos termos da tese heideggeriana para a origem da metafísica, podemos agora adiantar as trilhas a serem seguidas e os passos a serem dados pela presente investigação.

No primeiro capítulo, interessa mostrar como o conceito de intencionalidade, oriundo da fenomenologia, permanece atuante na filosofia de Heidegger. Capítulo dividido em tópicos, reservamos o primeiro deles para uma caracterização da ontologia fundamental, que introduzirá os rudimentos da filosofia de *Ser e tempo*, projeto cujo propósito primeiro é a recolocação do problema ontológico. Com isso, temos o intuito de esclarecer como a temática do sentido do ser nos serve de “pano de fundo”. A caracterização da ontologia fundamental prosseguirá contemplando, ainda, os três subprojetos que a integram: *analítica existencial*, *hermenêutica da facticidade* e *a destruição da história das ontologias*.

Entre os referidos subprojetos, a *analítica existencial* é aquele sobre o qual concentraremos nossa atenção. Tal ênfase se deve ao fato de a analítica existencial ser condição para a ontologia fundamental. Essa afirmativa, entretanto, só obterá segura distinção após a exposição do ser-aí, o que faremos na sequência ressaltando conceitos de relevância ao nosso trabalho, tais como: a “compreensão”, o “poder-ser”, a “existência”, “ser-no-mundo” e a “facticidade”. Compreendido como o único ente aberto à possibilidade de compreender ser, o ser-aí seria, por conseguinte, o único capaz de colocar a pergunta por seu sentido; isso explica o fato de que a análise de sua existência peculiar seja o ponto de partida da “ontologia” de Heidegger. Para uma pesquisa que, como a nossa, pretende determinar a origem da metafísica segundo Heidegger, a caracterização da analítica existencial, bem como dos demais subprojetos, será importante. Afinal, todos eles deixam transparecer traços da intencionalidade, bem como permitem que identifiquemos a premissa heideggeriana segundo a qual as determinações ontológicas em geral se originam correlatamente aos comportamentos

interpretação é o que se nos revela por meio da estratégia de leitura utilizada por Heidegger ao traduzir teses da *Ética a Nicômaco* em contextos fenomenológicos. Julgamos que ao desenvolvermos uma análise das interpretações heideggerianas de Aristóteles em nosso trabalho, a reconstrução nele proposta indicaria desdobramentos da implicação da noção de primado teórico com o comportamento metafísico. O mesmo exercício nos revelaria o quanto conceitos da filosofia aristotélica podem ser interpretados em articulação com possibilidades existenciais do ser-aí, ponto que evidenciaria o compromisso da ontologia fundamental e seus respectivos subprojetos (hermenêutica da facticidade, destruição da história da ontologia e analítica existencial) na desobstrução desses conceitos capazes de serem reapropriados em bases fenomenológicas.

do ser-aí.²⁰ Essa terá destaque em nosso trabalho, pois é com base nela que, adiante, sustentaremos a tese de que a metafísica resulta de um comportamento “descuidado” do ser-no-mundo.

No segundo capítulo, trataremos da gênese prática das significações. A apresentação desse tema reforçará a tese suprarreferida, bem como complementará o repertório conceitual da analítica existencial utilizado por nós na presente pesquisa. Antes, contudo, de abordar a gênese das significações propriamente dita, pretendemos efetuar uma descrição do mundo fático. Esse procedimento possibilitará uma clarificação fenomenológica mais aprofundada do conceito de mundo (até então provisoriamente descrito) enquanto horizonte de realização do ser-aí; sua exposição como totalidade referencial (no interior da qual o ser-no-mundo se vê em *commercium* com os entes intramundanos) e a explicitação do modo pré-temático com o ser-no-mundo já sempre se ocupam faticamente (conceitos como o de “circunvisão” receberão neste momento análise atenta e circunstanciada).

Em um segundo tópico do mesmo capítulo, nossa intenção será fixar como Heidegger entende a determinação dos entes no âmbito das ocupações e como, a partir dos comportamentos práticos do ser-aí, os utensílios logram suas significações. A exposição desses pontos, relativos à gênese da determinação dos entes e, por conseguinte, de suas significações, nos impelirá a distinguir o que o filósofo chama de “totalidade conformativa” (conjuntura) e, em seguida, a “totalidade significativa” (significância). Ao tomar esses elementos sob nossa consideração, teremos a oportunidade de evidenciar o caráter complexo do mundo fático, bem como as estruturas ontológico-existenciais que o integram. Assim, conceitos referentes a esses pontos, como é o caso dos: “sentidos”, “significações”, “para-que”, “em-virtude-de...”, também receberão desenvolvimento. Neste mesmo passo, temos o intento de explicar como a estrutura da intencionalidade continua operante na analítica existencial, defendendo a tese de que o fato de a intencionalidade estar pouco visível (devido a Heidegger, no interior de seu exame do ser-no-mundo, tê-la reestruturado na forma existencial de compreensão voltada à complexidade do mundo) não significa, em momento algum, que o filósofo tenha perdido o interesse fenomenológico por esse paradigma fundamental.

Uma vez exposta a significância do mundo fático, tematizaremos o discurso. Abordaremos o discurso no terceiro tópico do referido capítulo, justamente por ser nesse que a significância do mundo do ser-aí expressa discursivamente suas compreensões e

²⁰ Notifique-se que esta tese é datada da década de 1920, não sendo mais a sustenta pelo filósofo após a dita “viragem hermenêutica” de seu pensamento.

interpretações. A caracterização do discurso exigirá que nos ocupemos de estruturas existenciais como a compreensão e a disposição para precisar como essas estruturas tomam parte na referida temática. Entretanto, a importância de tratar do discurso neste momento se faz patente pelo fato de o mundo possuir um laço linguístico originário, este conjugado todas as vezes em que nos movemos nas posições assumidas no cotidiano, como veremos detalhadamente. Esses pontos se revestem de importância, neste momento, dado a estarem ligados ao modo com os quais o ser-no-mundo interpreta a si mesmo, bem como aos demais entes (acreditamos que estes ofereçam insumos para tratarmos da problemática subsequente).

O terceiro capítulo será onde levaremos a cabo nosso principal escopo. Nesse momento central, clarificaremos a tese de Heidegger para a origem do modelo teórico da metafísica. Para tanto, reconstruiremos pormenorizadamente os passos integrantes da referida tese. Inicialmente, pretendemos sustentar, à luz da consideração fenomenológica, que o ser-aí ocupado com os utensílios permanece absorvido pela significância consolidada do mundo fático.²¹ Nosso trabalho será clarificar como, a partir desta posição prévia, o ser-no-mundo tende a interpretar-se conforme a significância comum à lida utensiliar; como ainda se explicitará, em tal interpretação, o ser-no-mundo toma a si mesmo – equivocadamente – como também um utensílio, portanto, como um ente dotado de propriedades. Nesse ponto, o “conteúdo” *equivoco* dessa leitura não só será denunciado quanto também explicitado em face da incompatibilidade que possui com o modo ontológico-existencial de ser do ser-aí. Apenas um dos múltiplos “descuidos” possíveis de serem enumerados no interior do referido capítulo, este será seguido por outro ponto do qual também nos ocuparemos.

É na segunda porção do capítulo que deveremos proceder à evidência de que o ser-aí, envolto em uma metábase fundamental que o leva a se autointerpretar como um ente detentor de propriedades substanciais, ainda adota esse padrão ambíguo como “critério ontológico” a partir do qual prosseguirá interpretando a si bem como aos demais entes. Confiando em que este seja medida adequada para determinar o ser dos entes da totalidade, o ser-no-mundo passa a desconsiderar o modo prático com o qual as determinações se definem assumindo o comportamento teórico como modo de operar a referida medida ontológica.

Num terceiro passo, buscaremos evidenciar que, uma vez assumida a medida ontológica como natural e inclinado a usá-la ao comportar-se teoricamente, o ser-aí pode construir teorias explicativas acerca do modo de ser dos entes conforme o mundo fático no

²¹ Aceita-se aqui a posição de Husserl (1966) segundo a qual “a vida cotidiana é ingênua” (p.130). Aproveitaremos, assim, as considerações husserlianas sobre a atitude natural (enquanto função intencional) para endossar o argumento que construiremos a partir de Heidegger.

qual estes estão inseridos. Resultado drástico destes descuidos, estamos convencidos de que o chamado modelo teórico da metafísica está geneticamente ligado a essa ocorrência. Assim, é acompanhando esses pontos que atingiremos nosso objetivo precípua de *determinar como o modelo teórico da metafísica se originaria desde o comportamento hipostasiante*, respondendo, igualmente, ao problema gerador de nossa investigação.

Tendo elaborado o roteiro de tarefas responsável pela reconstrução prevista em nosso trabalho, o seguinte sumário anuncia sua divisão:

- 1 ONTOLOGIA FUNDAMENTAL COMO PONTO DE PARTIDA
PARA O EXAME DA ORIGEM DA METAFÍSICA**

- 2 DA GÊNESE PRÁTICA DAS SIGNIFICAÇÕES EM *SER E TEMPO***

- 3 A TESE DE HEIDEGGER PARA A ORIGEM DA METAFÍSICA**

1 ONTOLOGIA FUNDAMENTAL COMO PONTO DE PARTIDA PARA O EXAME DA ORIGEM DA METAFÍSICA

Se nos concentrarmos na reconstrução da tese de Heidegger sobre a origem da metafísica em *Ser e tempo*, será necessária a apresentação dos traços mais insinuantes do projeto heideggeriano de uma hermenêutica-fenomenológica, apenas esboçados em nossa introdução. A apresentação de alguns dos propósitos, dos principais pressupostos, dos conceitos fundamentais e dos argumentos desse projeto seria capaz de clarificar sua relação com o escopo de nossa investigação. Para tanto, temos, aqui, o objetivo de apresentar, contextualizadamente, alguns desses elementos no interior do projeto filosófico desenvolvido em *Ser e tempo*; essa exposição temática dará corpo ao presente capítulo de nosso trabalho, fornecendo elementos necessários ao desenvolvimento de nosso tema e problema. Cientes dos riscos que repetições como essas oferecem, reconhecemos entre eles o de discutir evidências, retomando pontos que poderiam ser considerados triviais no nível de nossas discussões e, por isso mesmo, dispensáveis; outro, ainda, que inspira maior precaução, é o de recair em leituras esquemáticas que reduziriam tal tarefa à aplicação de “fórmulas batidas” e reprodução dos argumentos de comentadores que, num primeiro momento, prestaram reconhecido serviço à divulgação das ideias de Heidegger, mas cujos trabalhos não acompanharam os desdobramentos interpretativos das mesmas nas décadas seguintes.²² Atentos a estas tendências, assumimos os riscos de nosso posicionamento, insistindo na tarefa da apresentação por entendê-la necessária à delimitação do tema e problema no âmbito de *Ser e tempo*.

1.1 A ontologia fundamental de *Ser e tempo*

A intenção de formular o problema acerca da *questão ontológica* se perfaz como uma retomada do sentido do ser. Esta consta em *Ser e tempo* desde a epígrafe extraída do diálogo *Sofista*, de Platão (na qual se admite a insolubilidade do problema e a necessidade de sua revisão em face da diferença entre ser e ente). Nos parágrafos introdutórios da referida obra (§ 1-8.), Heidegger frisa que o “ser” não é um ente. E se não for bastante clara toda a exposição reiterada dos preconceitos tradicionais feita ali pelo filósofo alemão (preconceitos

²² Esta nossa avaliação tem em vista intérpretes como Langan (1966), Richardson (1967), Taminioux (1995), Vycinas (1961) e Waelhens (1971).

que diriam “o ser” como o conceito mais universal, autoevidente e indefinível) (HEIDEGGER, 1993) é possível experimentar a impossibilidade de definições do que seja o ser, uma vez que, pressuposta ou expressamente, sempre precisaríamos recorrer a ele mesmo para efetuar qualquer proposição a seu respeito. O obstáculo às proposições determinantes do ser em sua efetividade não parece, entretanto, um problema solucionável com os novos recursos da epistemologia moderna, nem uma dificuldade causada por uma lógica insatisfatória das conexões e conteúdos cognitivos dessas proposições, a ser positivamente esclarecida por meio da depuração da linguagem metafísica (CARNAP, 1932). Não se trata, assim, de erro ou incerteza, mas da indeterminação apresentada pelo próprio *ser* tão logo apropriado como conceito. Tal indeterminidade, porém, não seria bastante para que Heidegger (e a filosofia a partir dele) preterisse investigações filosóficas a respeito do tema, prejulgando-as estéreis e colocando em seu lugar os afazeres pragmáticos da vida cotidiana. Uma apreciação do percurso histórico da metafísica, efetuada desde o ponto de vista que tanto Heidegger quanto Husserl enfocam a filosofia, nos permite perceber que todas as suas investidas para a determinação do ser, de certo modo, foram insuficientes. Esta avaliação se respalda no fato de que um exame rigoroso dessas investidas (mesmo se consideradas frutos da lavra de “gênios criadores”) (HUSSERL, 1955, p.55) revela sempre alguma ingenuidade ou uma má compreensão restante quanto ao objeto questionado, em cada um de seus momentos (HUSSERL, 1955).

É diante deste cenário que vemos Heidegger propor em *Ser e tempo* uma ontologia. A *ontologia fundamental* é uma investigação fundada em bases predominantemente fenomenológicas que visa a conduzir a discussão acerca da necessidade explícita de se repetir a questão do ser e do seu sentido.²³ Contudo, pretender definir a investigação heideggeriana dessa maneira é incorrer em uma *vulgata*, se não pela repetição enfadonha da formulação, pela opacidade que esta oferece aos não familiarizados com o pensamento de Heidegger, o que faz com que da afirmativa pouco se compreenda. Acrescente-se a isso o fato de tal formulação ainda poder acarretar a ambígua impressão de que, ao falar num exame *fundamental* do ser, o filósofo conservaria a compreensão ôntico-categorizante que a metafísica em seu percurso histórico tem desse ser; que o filósofo pretenderia investir, uma vez mais, em uma ontologia aos moldes tradicionais, reformando ou potencializando seus velhos expedientes; sugerir-se-ia, assim, que com a qualificação de fundamental esta ontologia teria novas divisas, chegando a invocar, com Heidegger, foros de megaontologia

²³ Os conceitos de ontologia e de ontologia fundamental serão oferecidos logo adiante. Cf. tópico 1.2.

(quem sabe, sujeita à alcunha de *Magna metaphysica*). Evitando essa ambiguidade, vejamos que falar de *sentido* do ser faz toda a diferença da ontologia fundamental frente às demais investigações sobre o ser.

Ao reservar significados distintos dos da tradição aos termos de seu projeto filosófico, Heidegger pensa o *ser* (ao invés de um “conteúdo” ontológico de acepção categorial) como o *modo com o qual os entes são sempre compreendidos enquanto tais em determinada circunstância*. Ora, falar de compreensão envolve sempre o que é compreendido. E não apenas isso, pois envolve, igualmente, o modo como algo é compreendido. Antes de ser caracterizada como uma estrutura fundamental do existente humano ligada ao modo deste humano relacionar-se com os entes nos domínios de seu mundo (formulação que exigiria de nós todo um caudal de conceitos que ainda não tivemos condição de introduzir), (REIS, s/d) a compreensão deve ser pensada como a abertura na qual algo é compreensível *como algo* (HEIDEGGER, 1993). No aberto da compreensão, os sentidos que nela se estruturam permitem que o ente seja compreendido *enquanto* ente. Compreensão e sentido são estruturas indicativas de que o compreendido é sempre compreendido por alguém. Trata-se, aqui de uma indicação fenomenológica que nos evidencia que o compreendido é objeto de uma compreensão, da mesma maneira que toda compreensão é sempre compreensão de um objeto. Formula-se, assim, o princípio de correlação intencional entre consciência-fenômeno, este que Husserl bem soube apropriar de Brentano para apresentar em termos fenomenológicos que, intencionalmente, qualquer fenômeno é sempre fenômeno para uma consciência, e nunca apenas um fenômeno de algo, no sentido kantiano. Para Heidegger, não chegamos a esta evidência por uma operação lógico-causal: é o próprio ente que nos revela sua implicação com uma figura de consciência. Ao nos defrontarmos com essa figura correlata aos entes, para a qual os mesmos se apresentam, será necessário nos determos nos modos deste encontro, pois é neste que os entes se apresentam enquanto tais. Indicar o ente “enquanto tal” significa que este é compreendido como o ente que é; disso podemos depreender que compreensão de ser é possível e que, por conseguinte, necessariamente há o ente capaz de compreender seu sentido.

Compreensão e sentido referem-se a este ente que se correlaciona com os entes em geral, o ente que, no âmbito do pensamento de Heidegger, corresponderia, *lato sensu*, à experiência humana. Para este, compreensão é a abertura na qual ele próprio se descerra (HEIDEGGER, 1993). Compreensão é, assim, o aberto no qual o existente humano pode ser, “espaço” que resguarda a *compreensão de ser* como a possibilidade mais própria a este ente. Sentido, por sua vez, é compreendido por Heidegger como o que remonta ao modo projetivo

com o qual o existente humano é ao existir (como ainda veremos detalhadamente). Descerrada a compreensão, sentidos possíveis se projetam neste aberto, estruturando a manifestação dos entes de modo a sustentar seus significados. Destarte,

O aberto na compreensão, o compreendido é já sempre acessível de um modo tal que nele se pode destacar expressamente seu ser “como o quê”. O “como” expõe a estrutura da expressividade de uma compreensão; ele constitui a interpretação. [...] A articulação do compreendido na aproximação interpretativa dos entes, no fio-condutor do “algo como algo” (HEIDEGGER, 1993, p. 149).

Dizendo de maneira mais clara: “sentido é a perspectiva projetada a partir da qual ocorre a qualificação de algo como algo [...]” (REIS, s/d, p.143). Em conexão com as noções anteriormente esclarecidas, o ser é este que é sempre compreendido como o ser de um ente determinado; tendo seu sentido abarcado pela compreensão. Assim, ser é referente à compreensão de ser, de modo a só *ser* a partir do compreender.

Ao afirmarmos que falar em sentido de ser faz toda a diferença, intentamos mostrar que, ao contrário das ontologias tradicionais (que trataram o ser como uma abstração sujeita aos procedimentos categorizantes e aos rigores da lógica), a heideggeriana se volta para pensar o ser em seu sentido. Com isso, a problemática ontológica, tradicionalmente focada na dualidade *ser-ente* e expressa em fórmulas canônicas como “o que é (ser)?” (*tí estin*) ou “o que é o ente?” (*tí tò ón*), tem em *Ser e tempo* seu eixo deslocado, edificando-se necessariamente em torno deste que possui compreensão de ser, portanto, enfocando a co-pertinência entre *ser-compreensão de ser*. É possível acrescentar, assim, que apenas a partir de uma compreensão de ser um questionamento a seu respeito é possível ou, ainda, somente porque se compreende ser é que tem sentido perguntar por seu sentido. É diante dessa possibilidade que uma ontologia se torna empreendimento novamente procedente (justamente por ser, segundo Heidegger, uma análise deste ente que compreende o ponto de partida para se pensar como podem surgir todas as ontologias) (HEIDEGGER, 1993). Diante de todo o dito até aqui, não seria difícil entrever que recolocar a pergunta acerca do ser requer que partamos do ente que compreende o ser.

1.2 **Analítica existencial como elaboração da questão ontológica**

A ontologia fundamental é a tentativa de recolocar a questão acerca do sentido do ser em geral reelaborando essa que é a questão fundamental de toda ontologia (HEIDEGGER,

1993). A ontologia fundamental é uma investigação *com bases predominantemente fenomenológicas* que tem na compreensão do sentido de ser o ponto de partida necessário. Portanto, ela depende do único ente capaz de compreender tal sentido. O ente que compreende o sentido de ser foi referido no tópico anterior como coincidente com a experiência humana. Heidegger indica que a liberação do horizonte no qual o ente se mostra como compreensível depende do esclarecimento da possibilidade da compreensão de ser em geral (HEIDEGGER, 1993), e que essa possibilidade é pertencente a este ente, doravante designado *ser-aí (Dasein)*.²⁴ Tal procedimento, que envolve a compreensão ontológica, só se deixa esclarecer radicalmente caso o ente que a possui seja interpretado originalmente na perspectiva de seu ser. Esta tarefa elabora-se por meio da descrição e análise fenomenológica das estruturas existenciais do ser-aí, na forma de uma *analítica existencial*. Dizendo categoricamente, a análise do ser-aí é o que torna viável a elaboração radical do questionamento do sentido do ser: o empreendimento da *ontologia fundamental* tem como via de acesso a analítica existencial (NUNES, 1986). O exame concernente ao ser-aí (analítica existencial) constitui *Ser e tempo* e, embora apresentado como etapa preparatória ao projeto da ontologia fundamental, é o que dá corpo à parte publicada da obra.²⁵

São-nos conhecidas tentativas de explicitação do termo ser-aí por diferentes vias. Análises com acentos filológicos buscam resgatar sua denotação considerando nuances de significado, inclusive na linguagem cotidiana para, associativamente, chegar ao uso feito por Heidegger (DREYFUSS, 1995; INWOOD, 2002). Outros exames, histórico-filosóficos, noticiam sua utilização na filosofia clássica alemã; esses, ora menos, ora mais detidamente (DUBOIS, 2004; NUNES, 1986) se prestam a evidenciar o significado imediato de mero “haver” ou “existir”, que o termo tem naquele contexto diverso do de *Ser e tempo*. Também os intérpretes-tradutores discutem o significado do termo ao discutirem a tradução mais elucidativa para o que está em jogo no vocábulo alemão *Dasein*.²⁶ Reconhecendo a importância da preocupação didática dos comentadores na apresentação do ser-aí, evitaremos estas posições julgando conquistar maior compreensão do fenômeno em questão ao abordá-lo no âmbito indissociável de sua temática, junto ao trabalho concreto de descrição

²⁴ Apresentado provisoriamente como ente com caráter ontológico de poder-ser, uma caracterização pormenorizada do ser-aí será fornecida no item 1.2.2 deste capítulo, fornecendo elementos que permitirão ganhar mais clareza também quanto o presente tópico.

²⁵ *Ser e tempo* apareceu parcialmente publicado em 1927, na separata ao volume 8 do *Anuário de fenomenologia e pesquisa fenomenológica (Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung)*. As duas outras partes anunciadas do tratado nunca foram publicadas.

²⁶ No que concerne aos problemas de tradução do termo *Dasein* para o português, uma nota elucidativa pode ser encontrada em Casanova (2008).

fenomenológica oferecido pelo próprio Heidegger. Para tanto, nos concentraremos em uma caracterização do ser-aí em três atos: *ser-aí e compreensão de ser*, *ser-aí e poder-ser* e *ser-aí e existência*.

1.2.1 Ser-aí e compreensão de ser

Entrevendo a importância que a compreensão de ser tem para a ontologia fundamental a partir tão somente do que foi visto até aqui, saímos desta para uma primeira abordagem do ser-aí. Heidegger se refere ao ser-aí como o ente “que nós mesmos a cada vez somos” (HEIDEGGER, 1993, p.7); tal ente, em meio a outros, pode compreender o sentido do ser. Ao afirmar que o ser-aí que somos pode compreender o ser, Heidegger tem em vista o fato (*factum*) de já nos movermos sempre em alguma compreensão do que “ser” significa. E ainda que esta compreensão imediata e espontânea não nos seja conceitualmente clara, o filósofo insiste em seu *fato* (HEIDEGGER, 1993). Depreendemos, assim, que a compreensão de ser não é uma ocorrência fortuita ao ser-aí; e isso se confirma quando Heidegger indica que a compreensão de ser é um “momento ontológico” do ser-aí (HEIDEGGER, 1993, p.9).

Enquanto ente que compreende ser, o ser-aí tem certa relação com seu próprio ser, característica que só reforça sua diferença frente aos demais entes. Compreender-ser é traço de sua essência, pois, enquanto o compreende, o ser-aí é este aberto ao ser e, nesta experiência, tem em jogo sua determinação ontológica. “Isto significa, explicitamente, o ser-aí se compreende em seu ser, isto é, sendo” (HEIDEGGER, 1993, p.12). Com essa explicitação do nexos ontológico existente entre ser-aí e compreensão de ser, ganhamos proporcionalmente clareza quanto ao fato de “a questão explícita de seu sentido, e a tendência para seu conceito” (HEIDEGGER, 1993, p.6) brotarem a partir da compreensão de ser. Como comportamento do ente que compreende ser, tal questionamento traria em si mesmo um modo próprio de ser (HEIDEGGER, 1993). Isso porque a compreensão e o questionamento do ser são sempre e apenas feitos a partir de uma experiência de sentido do ser, esta dada ao ser-aí, na medida em que ele *é-aí*. Deste modo, no empenho de compreender ser e questioná-lo, o ser-aí conjuga neste questionar seu ser; isso qualifica o ser-aí como item na baila da investigação heideggeriana, item sempre designativo do que ele próprio é, em face do ser. Daí, Lévinas (1995) afirmar: “É porque o homem compreende ser que ele interessa à ontologia. O estudo do homem vai revelar-nos o horizonte no interior do qual se coloca o problema do ser, pois é nele que *se dá a compreensão do ser*” (p.131).

Heidegger admite, entretanto, que a prerrogativa de compreender e questionar o sentido do ser (traço ontológico do ser-aí) não é suficiente para a elaboração de um questionamento teórico explícito acerca do sentido do ser (= ontologia fundamental) (HEIDEGGER, 1993). A compreensão que o ser-aí tem do ser é vaga e mediana. Contudo, nela encontramos o primeiro e único ponto de apoio que o filósofo tem para sua ontologia. Isso significa que esta compreensão, enquanto um fato de ser, é o que fornece a base fática para o início dos trabalhos da hermenêutica-fenomenológica do ser-aí. Tendo isso em vista, o autor pode, então, prescrever os passos necessários para o seu projeto filosófico: “Elaborar a questão do ser quer dizer, portanto: tornar transparente um ente – o questionador – em seu ser. O questionar dessa questão, como modo de ser de um ente, se encontra essencialmente determinado pelo que nela é questionado – pelo ser” (HEIDEGGER, 1993, p.7). Tornar transparente o ente que questiona para que, por meio dele, o sentido do ser seja explicitado, dependerá, por um tempo, da concentração de todos os esforços da investigação na “descrição fenomenológica adequada do ser-aí com vistas a seu ser” (= analítica existencial) (HEIDEGGER, 1993, p.7).

1.2.2 Ser-aí e poder-ser

A clareza quanto à tarefa de tornar transparente o ente questionador, em pauta na analítica existencial, é obtida ao passo que esta investigação nos fornece indícios a serem seguidos. Não bastassem estas indicações fenomenológicas, Heidegger se respalda nos saldos das investigações anteriores a *Ser e tempo*, que lhe serviram de preparativos. Esses resultados vêm reforçar que uma investigação filosófica, como a presente, deve partir dos “termos do ser-aí humano fático enquanto tal” (HEIDEGGER, 1976, p.20). Ponto de arrancada definido, a meta deste projeto é o descobrimento fenomenológico do ser deste ente (NUNES, 1986), de modo a ir ao ser através do ser-aí (CORVEZ, 1961, p. 3). Esta tarefa esbarra, todavia, em algo que poderia sugerir um obstáculo metodológico, a saber: a “indigência” do ser-aí. Esta se faz notar mediante a evidenciação de que a primeira abordagem do ser-aí pouco dele auferiu. Até aqui, o único dado positivo que temos do ser-aí é o fato de sua compreensão de ser; no mais, qualquer propriedade a ele atribuída parece não resistir a uma inspeção rigorosa.

Diante disso, o exercício de trazer transparência ao ser-aí mais teria a ganhar com sua caracterização negativa; daí vemos que o ser-aí não corresponde ao modo de ser da mera *coisa* (HEIDEGGER, 1993), uma vez que, implícito nesta noção, aparentemente neutra, está

um arcabouço ontológico ambíguo no qual, sem dificuldade, identificaríamos as propriedades realidade e “coisidade” (categorias influentes nas ontologias tradicionais na medida em que interferem em suas interpretações metafísicas do ser). Tomando estritamente, o ser-aí “não é um ente que ocorre entre outros” (HEIDEGGER, 1993, p.12), um que possuiria entidade ou quiddidade (*quidditas*), de sorte que nem a designação de *ente* (entendido como elemento de um domínio objetivo) traduz precisamente o modo de ser do ser-aí. A negativa dos argumentos anteriores cabe, por extensão, à interpretação derivada de ente enquanto “criatura” (*ens creatum*), sustentada pelas ontoteologias veterotestamentária e neotestamentária. O ser do ser-aí tampouco se constitui como *animal rationale*, pois, para Heidegger, “esta determinação não é apenas a tradução latina do *zōon lōgon ekhon* grego, mas uma interpretação metafísica”(HEIDEGGER, 1967, p.153) que remonta, uma vez mais, à ideia de substancialidade expressa na chave do *genus supremum-differentia specifica* (HEIDEGGER, 1988). Por fim, mesmo a denominação de *objeto* resulta inadequada para uma caracterização rigorosa do ser-aí, isso porque a palavra objeto pressupõe algo posto ou lançado defronte a um sujeito para quem esse algo impõe resistência (GADAMER, 2006). O pensamento que naturalmente julga poder assumir essas premissas move-se ainda no interior da dicotomia sujeito-objeto, expondo-se a todas as implicações metafísicas que o modelo tradicional oferece.

Após este *sed contra*, perguntas se impõem; entre elas, as que desejam saber: o que nos autoriza caracterizar o ser-aí como este que é “pobre” de determinações? O que restaria do ser-aí após este “esvaziamento” das propriedades que lhe deu a tradição?

Em resposta à primeira questão, diríamos que é a fenomenologia das *Investigações lógicas*, de Husserl, devidamente apropriada por Heidegger, em *Ser e tempo*, que permite as afirmações acima. Tratada como um método, pelo primeiro, e como atitude atenta aos indicadores formais dos fenômenos, pelo segundo, a fenomenologia se recusa a acolher as premissas dogmáticas que reproduzem um modo de interpretação hipostasiada do real oscilante entre as tendências realista e idealista (psicologista) da filosofia. Em vez da tomada arbitrária de um desses dois partidos, temos os dois filósofos se esforçando por encontrar um fundamento absolutamente seguro para verdadeiramente basear uma construção filosófica sólida (HUSSERL,1992). A recusa, necessária a esta tarefa, é o que Husserl, com a terminologia de seu *Ideias*, chamaria de *epoché*. Gesto inaugural, decisivo e contínuo, a *epoché* fenomenológica suspende a validade de conteúdos das duas referidas tendências teórico-hipostasiantes. Entretanto, no âmbito das *Investigações lógicas*, tal suspensão ainda se

opera por meio da *redução*: principal ato metódico da fenomenologia husserliana que reconduz a consciência ao fenômeno, tornando nítida a correlação intencional entre ambos.

Para Husserl, contudo, é a consciência que coloca as hipostasias sob o efeito da *epoché*, neutralizando, assim, os efeitos desviantes (hipostasiantes) das intuições ingênuas dos fenômenos, possíveis desde a atitude natural da consciência. Para um Heidegger tão intransigente quanto atento ao *modus operandi* da fenomenologia, conservar a subjetividade (ainda que refinadamente pensada como subjetividade sintetizadora de “vivências psíquicas na unidade de seu fluxo”) (HUSSERL, 1962, p.145) é expor-se ao risco da noção de sujeito realojar-se sub-repticiamente nessa, de modo que seria possível indicar que, na fenomenologia de Husserl, esta noção, “enquanto não passar por uma elucidação prévia de sua determinação ontológica fundamental,” (HEIDEGGER, 1993, p.46) reteria ainda um resquício subjetivo.²⁷ É por isso que Heidegger não vacila em aplicar a *epoché* sobre a consciência husserliana, colocando “entre parênteses” também a propriedade de sujeito a ela residual Benedito Nunes (1986) não só chama atenção para esta operação, como também a resume nos seguintes termos:

Considerando que a fenomenologia era o método da crítica do conhecimento, Husserl ainda indagava sobre a possibilidade de que o conhecimento saísse de si mesmo para alcançar “um ser que não se pode encontrar no quadro da consciência”. Ora, a intencionalidade não justifica semelhante formulação. O sujeito é excêntrico e sai permanentemente para fora de si mesmo. Mas é o Dasein (ser-aí) que circunscreve, pela compreensão de ser, a relação do sujeito com os objetos concretizada no conhecimento. Desse ponto de vista, a redução heideggeriana atinge o eu (ego) transcendental, como unidade monádica que existiria em contínua evidência para si mesmo, no qual Husserl, que bem próximo ficou de Kant, e mais ainda de Descartes, reinvestiu, tomando por modelo o *cogito* cartesiano, o sujeito transcendental da filosofia moderna. Colocando entre parênteses o eu assim concebido, a *epoché* de Heidegger suspende a certeza do *cogito* em que se baseou a fenomenologia enquanto ciência filosófica rigorosa (NUNES, 1986, p. 69).

Como vemos aqui, o efeito da *epoché* heideggeriana suspende mesmo a validade da consciência (*ego, cogito*), esta, que ainda resguardava um atributo substancial, é passível de ser apontada como uma última determinação metafísica do ente que antes caracterizamos negativamente como ser-aí. O alcance dessa redução vai além de transferir a problemática para outro âmbito (o da antropologia filosófica, por exemplo), tampouco consiste na tentativa heideggeriana de criar uma correspondência direta entre o ego transcendental e o ser-aí, como pensou Husserl.²⁸ Heidegger, por mais de uma vez, rechaçou esta interpretação

²⁷ Para Kelkel e Schérer (1982) a evidência de um resquício subjetivista na fenomenologia de Husserl é algo confirmado pela atitude do próprio filósofo, quando investe na fundamentação deste eu puro, não empírico, lançando-se numa reflexão transcendental que conferirá a sua fenomenologia feição idealista.

²⁸ Isso se afirma, pois em sua leitura de *Ser e tempo*, ainda em 1927, Husserl via no projeto da obra apenas a tentativa de “transpor ou fazer passar a clarificação fenomenológica constitutiva de todas as regiões do ente, e do universal, à região total do ‘mundo’ sobre o plano antropológico; assim, toda a problemática é uma troca: o ser-aí corresponde ao ego, etc”.

(HEIDEGGER, 1967a), buscando ressaltar que, no seu recunho à fenomenologia, ser-aí não é apenas uma palavra para substituir consciência, tampouco a representa: trata-se de um ente pensado num contexto radicalmente diverso do antropológico e mesmo do da fenomenologia transcendental. Isso nos oferece ensejo para responder a segunda pergunta colocada (referente ao que restaria do ser-aí após a suspensão das propriedades atribuídas a ele pela tradição).

A *epoché* estendida à consciência põe-nos diante da evidência de um espaço fenomenal constituído no interior do qual o ser-aí se relaciona de maneira pré-temática com os fenômenos; antes disso, encontraremos a expressão do ser-aí como poder-ser (NUNES, 1986). Dizer que o ser-aí pode ser não significa que ele *tenha* possibilidades. Heidegger nos assegura que “ele não ‘tem’ a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada” (HEIDEGGER, 1993, p.43). Desta feita, apenas se entendêssemos as possibilidades como recursos contingenciais dispostos como em um rol para uso do ser-aí, encontraríamos o ser-aí como figura substancial que assumiria eventualmente uma ou outra dessas possibilidades; do mesmo modo, apenas pensando o poder-ser como um silo abastecido de possibilidades com as quais o ser-aí se revestiria ocasionalmente, teríamos possibilidades ônticas. Essas duas interpretações não traduzem este traço “essencial” do ser-aí, como Heidegger nos faculta dizer:

Ser-aí não é um simplesmente dado que tem, adicionalmente, o poder de ser alguma coisa. Ele, primariamente, é possibilidade de ser. Cada ser-aí é o que pode e o como pode-ser possível. A possibilidade essencial do ser-aí pertence a modos característicos de ocupação no “mundo”, de preocupação pelo outro e, nisso tudo, o já sempre poder-ser si mesmo. O poder-ser existencial de cada ser-aí difere sempre da possibilidade lógica vazia como a contingência de um ente simplesmente dado, com o qual isto ou aquilo pode se “passar”. Como categoria modal do simplesmente dado, a possibilidade significa o *ainda não* real e o *nem sempre* necessário. Ela caracteriza o *apenas* possível (HEIDEGGER, 1993, p.143).

O poder-ser é possibilidade primordial do ser-aí, constituindo, assim, não só a primeira, mas sua “determinação mais originária e mais positiva” (HEIDEGGER, 1993, p.144). Somente por ser fundamentalmente poder-ser é que o ser-aí é possível. Afirmativas como essas realçam a diferença do ente que compreende ser frente aos demais que simplesmente são; reforçam, também, o fato de esse ente ter compreensão de ser e, por conseguinte, compreender o modo de seu próprio ser. Ora, compreender o próprio ser é um modo de, sendo, relacionar-se com o mesmo, e é antes por isso (e não por algum afeto subjetivo-volitivo) que “o ser-aí se constitui pelo caráter de ser meu, segundo este ou aquele modo de ser” (HEIDEGGER, 1993, p.43). Podendo ser, as possibilidades concretas de ser do

(HUSSERL, 1993, p.14) É preciso dizer, entretanto, que os equívocos de tomar ser-aí por subjetividade não eram generalizados, mesmo nesses momentos de recepção.

ser-aí são conjugadas. Tem-se, portanto, em jogo o ser deste ente que se compreende atavicamente ligado à tarefa de se apropriar de si próprio, do ente que tem compromisso com seu ser. Assim:

O ser-aí é, em essência, disposto já em determinadas possibilidades e, como poder-ser, que é, deixou passar tais possibilidades pondo-se a doar continuamente as possibilidades de seu ser, pegando-as ou deixando-as. Isso diz: o ser-aí é em si mesmo possibilidade de ser entregue a sua responsabilidade, é, de um extremo ao outro, *possibilidade lançada*. O ser-aí é a possibilidade de ser livre *para* o poder-ser mais próprio. A possibilidade de ser é, nela mesma, transparente em diferentes modos e graus de possíveis (HEIDEGGER, 1993, p.144).

Ao falarmos que o ser-aí se relaciona com seu próprio ser, apropriando-se de suas possibilidades, o que se deseja grifar é o *ter de ser* deste ente, pois o ser-aí possível *ainda não* é o ente que pode ser, enquanto apenas possibilidade: “é ontologicamente inferior à realidade e à necessidade” (HEIDEGGER, 1993, p.144). Dizendo categoricamente: o ser-aí, enquanto poder-ser, é em cada caso sua possibilidade e, para além disso, nada.²⁹

1.2.3 Ser-aí e existência

Seguindo as pistas fornecidas pelo fenômeno do ser-aí, a descrição de seu modo de ser se apoia nas noções de compreensão e poder-ser. Daí, tomado como o ente que tem compreensão de seu ser e, por isso mesmo, comprometido em uma relação com o mesmo, o ser-aí é aquele genuinamente marcado pelo caráter modal da possibilidade (HEIDEGGER, 1993).

Sem que chegue a configurar a abstração lógica de um poder-ser, que num primeiro momento seria substancialmente vazia e no outro se resolve pelo próprio ser, incessantemente o ser-aí *é-para* uma possibilidade. Ou, como o próprio Heidegger nos diz:

Ser-aí não é um simplesmente dado que tem, adicionalmente, o poder de ser alguma coisa. Ele, primariamente, é possibilidade de ser. Cada ser-aí é o que pode e o como pode-ser possível. [...] O poder-ser existencial de cada ser-aí difere sempre da possibilidade lógica vazia como a contingência de um ente simplesmente dado, com o qual isto ou aquilo pode se “passar”. Como categoria modal do simplesmente dado, a possibilidade significa o *ainda não* real e o *nem sempre* necessário. Ela caracteriza o *apenas* possível. Ela é ontologicamente inferior à realidade e à necessidade. A possibilidade como existencial, por outro lado, é a determinação mais originária e mais positiva do ser-aí; ela, de início, só pode ser, bem como a existencialidade, abordada como problema (HEIDEGGER, 1993, p.143-144).

²⁹ Heidegger (1993): a propósito disso, o filósofo afirma que “essencialmente o ser-aí e sua compreensão não são simplesmente dados, ele ‘é’ em seu ser no sentido de existência” (p. 144).

Em tal dinâmica de realização, o ser-aí é este que já sempre contrariou seu poder-ser assumindo uma possibilidade existencial determinada. Descreve-se, desta maneira, o caráter extático do ser-aí, pois é em seu incessante *ser-em-relação-a...* que este se faz. O ser-aí não é um ente previamente constituído em seu ser, ele se constitui no movimento excêntrico do existir. Existência deve ser, assim, entendida em caráter verbal estrito. A excentricidade atuante dessa experiência humana foi traço característico que Heidegger certamente teve em conta na adoção do vocábulo ser-aí para nomear tal experiência. O que poderia ser somente uma especulação se confirma mediante a análise do termo que (menos motivado por um interesse linguístico-etimológico e mais por um fenomenológico) nos indica que o “-aí” (“Da-”), dimensão ôntica, neste caso indicativo de um local ao ser-aí (*Dasein*), está para o “-ex-” da existência, tal como o “-ser-” (“-sein”), sua dimensão ontológica, corresponde diretamente ao “-sistere” do *ex-sistir*: é no *aí* dado na existência que o ser-aí se experimenta situado (FIGAL, 2005). Dito isto, compreendemos que o ser-aí conquista seu ser mediante a existência fática, de sorte que, se há algo de essencial ou próprio ao ser-aí, este algo é o existir ou, dizendo com o filósofo:

A “essência” deste ente está em ter de ser. A quiddidade (essentia) deste ente, na medida em que dela se possa falar, deve ser concebida em termos de seu ser (existência). Além disso, a tarefa ontológica indica que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional existência. Para a ontologia tradicional, existência designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de ser-aí. Evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa *ser simplesmente dado* para designar existência e reservando-se existência como determinação ontológica exclusiva do ser-aí. A “essência” do ser-aí está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas ou esta ou aquela “aparência” de um ente simplesmente dado. As características constitutivas do ser-aí são sempre e em cada caso modos possíveis de ser e somente isso (HEIDEGGER, 1993, p.42).

Por mais que na descrição do parágrafo anterior esteja claro o caráter dinâmico da existência do ser-aí, a ressalva da citação não nos é demasiada. Ela vem reiterar que: 1. o ser-aí é um existente, 2. o ser-aí não é um simplesmente dado, 3. a existência do ser-aí não é a *essentia*. A passagem citada ainda torna possível explicitar a reelaboração dos termos ser-aí (*Dasein*) e existência (*Existenz*), feita por Heidegger. Essa explicitação, por si só, faria jus ao título deste tópico.

Em alemão (língua de nosso autor), as palavras em questão têm significado equivalente. Sem pretender notícia filológica extensa, registremos que o termo ser-aí (*Dasein*) está presente na filosofia clássica alemã (aparecendo nos escritos de Kant, Jacobi e Hegel), denotando a *presença fática de um ente subsistente por si só*; no registro cotidiano da língua,

sem o acento erudito da filosofia, o termo conserva esse significado, sendo usado corriqueiramente toda vez que se deseja indicar a *simples presença de algo*. (KLUGE, 2002) O significado canônico de existência (*existentia*) enquanto *um mero haver* é, assim, comum a ambas, em ambos os casos. No entanto, são exatamente esses termos que Heidegger utiliza para designar a experiência não só diversa, mas a *inversa* da referida, a saber: *a dinâmica da existência de um ente que não é simplesmente dado*. O significado desta afirmação fica ainda mais evidente ao recorrermos à carta que Heidegger escreve ao seu exegeta francês Jean Beaufret,³⁰ na qual o autor reforça a oposição entre a ex-sistência do ser-aí e a concepção metafísica de *existentia*:

A ex-sistência, pensada ex-staticamente, não coincide, nem quanto ao conteúdo, nem quanto à forma, com a *existentia*. Ex-sistência significa a determinação daquilo que o homem é no destino da verdade do ser. *Existentia (existence)* diz, ao contrário, *actuality*, realidade efetiva, diferindo da simples possibilidade enquanto idéia (HEIDEGGER, 1967, p. 158).

Ao invés de apenas evitar os termos, temendo a interferência de seus significados usuais consagrados, Heidegger os repete no intuito de, confrontando-se a esses significados tradicionais, elucidar sua determinação ontológico-fundamental. Para tanto, será necessário “destruir” as noções de ser-aí e existência. Destruir os significados da tradição não significa arrasar seu legado³¹ para poder, posteriormente, desconsiderá-lo (isso seria uma forma de negligenciar os problemas ainda latentes na filosofia). O procedimento, aqui, consiste em “descamar” a matéria teórico-conceitual historicamente assentada e sobreassentada na compreensão de ser vigente nesses conceitos; trata-se, portanto, de descobrir possibilidades originárias ocultas desses termos no significado tradicional de *existentia*. Como saldo deste movimento, temos que “a desconstrução heideggeriana do termo ser-aí é imediatamente acompanhada de uma reinterpretação do próprio sentido da noção de existência” (CASANOVA, 2006, p. 14). A ressignificação das noções de ser-aí e existência decorre desta subversão da tradição, subversão que consiste precisamente em “[...] uma restrição inicial do termo ser-aí para o homem: só homem é essencialmente ser-aí porque apenas ele se acha no ponto de imbricação de ser e mundo” (CASANOVA, 2006, p. 12).

Ora, sendo a existência do ser-aí dinâmica, é possível entrever que essa imbricação não seria mera justaposição de partes. Ao existir, o ser-aí se projeta para as suas possibilidades; o projeto compreensivo da existência é, assim, o comportamento com o qual o

³⁰ *Carta sobre o humanismo (1946)*. Cf. Bibliografia.

³¹ Como ainda se mostrará de maneira mais clara no tópico 1.4, deste capítulo.

ser-aí é para suas possibilidades enquanto possibilidades (HEIDEGGER, 1993). A existência projeta o ser que o ser-aí pode ser às possibilidades do seu aí descerrado por meio da compreensão; no projetar-se para o seu aí, engendram-se os campos de realização ontológico-existencial do ser-aí. Trata-se aqui do surgimento de “espaços de jogo” nos quais são decididas as suas possibilidades fáticas.³² Assim, o ente que possui o modo de ser do projeto essencial tem a compreensão ontológica como constitutiva de seu ser (HEIDEGGER, 1993). O leitor atento identificará nesta exposição elementos da fenomenologia de Husserl. Transcrito para a problemática ontológico-existencial, o que aqui se descreve corresponde, indiscutivelmente, ao ato de se transcender intencionalmente ao fenômeno e, nesse “estar referido a...” (HEIDEGGER, 1976, p.28), constituir campos vivenciais (HUSSERL, 1962). Diríamos, mesmo, que apesar das referências que Heidegger faz ao ser como um *transcendens*, (HEIDEGGER, 1993) mormente fundamentadas na doutrina escolástica, é a tópica do descritivismo fenomenológico husserliano que se expressa nesse conceito. Ainda que a fenomenologia de Heidegger ganhe a feição de analítica da existência e, na descrição dos fenômenos constituídos no interior dos espaços de jogo do ser-aí, se incline sensivelmente para uma filosofia prática, a estrutura de base da intencionalidade continua atuante no interior da compreensão do ser-aí. Esta evidência fenomenológica dá o que pensar.³³

Para o momento, todavia, o importante é antes de tudo caracterizar o ser-aí em sua existência no cômputo da analítica existencial. É possível avaliar, entretanto, que tal tarefa não estaria completa sem a exposição de *mundo* e *facticidade*, duas das principais estruturas ontológico-existenciais do ser-aí, até aqui implícitas.³⁴

³² Sartre assinala que é no projeto que o ser do ser-aí alça sua positividade. Para o filósofo, o projetar do ser-aí é o lançar-se para além de si transcendendo o nada a caminho do condicionamento (da determinação). Comentando Heidegger, o francês avalia que o conceito de projeto na filosofia heideggeriana descreve o ser-aí “em termos positivos que mascaram todas as negações implícitas. O ser-aí é ‘fora de si, no mundo’, ele é um ‘ser das lonjuras’, é ‘cuidado’, é ‘suas próprias possibilidades’, etc. Tudo isso vem dizer que o ser-aí ‘*não é*’ em si, que ele ‘*não está*’ a uma proximidade imediata de si mesmo, que ‘transpassa’ o mundo na medida em que se põe como *não sendo em si e não sendo o mundo*.” (SARTRE, 1943, p.54)

³³ A noção de *intencionalidade* transparece em diversos momentos de *Ser e tempo*, na lida com os intramundanos, tanto em sua utensiliaridade, quanto em seu caráter de dado; nas relações de impessoalidade e mediania cotidiana... Mesmo nas obras tardias do autor, tal estrutura fenomenológica se mostra na forma de vestígios em conceitos como o de *acontecimento-apropriativo* (*Ereignis*).

³⁴ A apresentação dos conceitos de *mundo* e *facticidade* (efetuada no subtópico que se segue) ocorrerá aqui em caráter provisório, acrescentando os elementos suficientes para o prosseguimento de apresentação do ser-aí em sua existência. Tal passo tem o objetivo principal de integrar a exposição da analítica existencial como elaboração da questão do ser (iniciada no tópico 1.2); visa a introduzir, secundariamente, elementos que serão desenvolvidos de maneira detalhada durante a temática da gênese prática dos significados, que terá lugar no capítulo 2 deste trabalho.

1.2.3.1 Mundo e facticidade

Que elementos teríamos disponíveis para iniciar uma apresentação das noções que dão título ao presente tópico? Seria coerente perante a investigação de Heidegger tomar o mundo e a facticidade como temas de uma dissertação que desconsideraria a ordem desses fenômenos no interior da análise fenomenológica do ser-aí? O mundo, bem como a facticidade, se acha presente para o ser-aí em sua existência, porém não no sentido de algo que pudesse ser entendido (e mesmo exposto) por uma apreensão teórica. Qualquer conduta investigativa que se proponha realmente a tratá-lo de forma temática se distancia da atitude fenomenológica que possibilita uma lida acurada com estes fenômenos no interior da existência do ser-aí, para assumir, na maioria dos casos, a posição típica das ontologias ou mesmo das epistemologias (HEIDEGGER, 1976). Ciente disso desde a época em que redigiu o relatório informativo de suas atividades de pesquisa a Paul Natorp,³⁵ Heidegger indica que: “O estado de interpretação do mundo é faticamente aquele em que se encontra a vida (existência) mesma.” (HEIDEGGER, 1976, p.23). Assim sendo, nossa apresentação destes tópicos não pode partir senão da descrição da existência e, naturalmente, da consideração atenta dos conceitos a esta ligados na obra de Heidegger.

Como vimos, o ser-aí é um ente que tem sua essência no existir, pois é no exercício da existência que este assume o ser que pode-ser. A existência do ser-aí possui caráter dinâmico; ela se revela como o projetar-se para suas possibilidades em espaços de realização constituídos no contínuo exercício de ser a cada instante. É enquanto possibilidade lançada, no interior dos espaços de realização descerrados pela compreensão, que encontramos o ser-aí. Há aqui, portanto, uma dependência primária entre o ser-aí e esses espaços de realização, dependência que se esclarece a partir do modo com que o ser-aí se relacionará com seu próprio ser nesta abertura. No mesmo descerramento fático ainda se mostra para o ser-aí o ente intramundano (o que implica uma primeira referência ao horizonte de sua descoberta). (HEIDEGGER, 1992a). O ser-aí se posta diante desses entes que circunstancialmente já se lhe apresentam como passíveis de uso. Seguindo as orientações emergentes da própria “circunstancialidade”, o ser-aí corresponde a essas requisições, de início e na maior parte das vezes, comportando-se de maneira prático-utilitária junto aos entes. A ocupação com esses entes (doravante designados *utensílios*) é prática, o que significa dizer que, de início e na

³⁵ *Interpretação fenomenológica de Aristóteles (1922)*. Cf. Bibliografia

maioria das vezes, não há uma orientação teórica para o comportamento junto a esses entes, sendo o comportamento utensiliar pré-temático. Assim:

este ente (o utensílio) não é, portanto, objeto de um conhecimento teórico do ‘mundo’, é o usado, o produzido etc. O ente que vem ao encontro é visto como pré-temático [...] O ente fenomenologicamente pré-temático, neste caso o usado, o que se acha em produção, se faz acessível ao transferirmo-nos para tais ocupações (HEIDEGGER, 1993, p.67).

Nas ocupações junto aos utensílios, indelevelmente marcadas pelo prático, e apenas possíveis na abertura da compreensão na qual se constituem campos de realização, determinam-se as estruturas de ser (não propriedades quiditativas dadas de antemão) do ente que se mostra num registro de uso; por outro lado, define-se o ente que, tendo seu ser em jogo, concretiza certas possibilidades fáticas na medida em que se comporta junto aos entes. De forma que o ser-aí já sempre se ocupa prático-utilitariamente com o ente intramundano e se encontra desde o princípio referido aos demais utensílios de um “contexto de uso”, fato que se explica devido a cada utensílio, em sua utensiliaridade, referir-se a outros.³⁶ Essa imbricação referencial se elucida nessa recorrente formulação de *Ser e tempo*:

[...] O utensílio é sua utensiliaridade e se expressa sempre *desde* sua pertinência a outros utensílios: utensílios de escrita, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram, inicialmente, por si para só então preencher o quarto como uma suma de coisas reais. O que nos vem imediatamente ao encontro, ainda que não tematicamente apreendido, é o quarto que, ao seu modo, não é o “entre quatro paredes” no sentido geométrico de espaço, mas o utensílio de moradia. A partir dele se indica a “instalação” e nessa, a “unidade” de cada utensílio. *Antes* deles uma totalidade utensiliar já é descoberta (HEIDEGGER, 1993, p.68).

Mais do que uma totalidade utensiliar, a passagem citada nos mostra uma totalidade de referências na qual utensílios se reportam a utensílios, e declaram suas serventias, aplicações, manejos, finalidades e negócios.³⁷ Isso significa que, na totalidade de referências entre entes e seus propósitos, mais do que novos utensílios, estes entes *intramundanos* vêm ao encontro do ser-aí com o seu próprio *mundo*.³⁸ Assim se deriva que o utensílio que vem ao encontro do ser-aí possui relação ontológica com o mundo, fato que se confirma mediante a seguinte afirmação de Heidegger: “o mundo é em todo manual (utensílio) já sempre aí. O mundo já está previamente descoberto em tudo o que nos vem ao encontro, ainda que pré-

³⁶ É por isso que, para Heidegger, é no uso que o utensílio pode mostrar seu modo mais genuíno de ser. Pois o utensílio, em sua utilização, traz consigo o horizonte estrutural do mundo com o qual está conforme, constituindo-se como um ser-para... e não apenas na ocorrência da mera ‘coisa’, isenta de qualquer ligação com o mundo.

³⁷ Biemel (1950) possui um capítulo bastante elucidativo sobre esse ponto em seu livro. Cf. Bibliografia.

³⁸ As circunstâncias peculiares desta indicação, que envolvem certa lida deficiente com os utensílios, não cabem aqui.

tematicamente” (HEIDEGGER, 1993, p.83). O que anteriormente caracterizamos como *espaços de realização do ser-aí*, analisando-se em seu caráter próprio, equivale ao que, diante da evidência fática fornecida pelos entes, chamamos agora de *mundo*.³⁹ Indicar que a lida utensiliar nos subministra o mundo não significa afirmar, contudo, que o mundo seja, ele mesmo, um ente. Mundo é uma *região ontológica* (antes de qualquer derivação empírica na forma de espaço físico), na qual faticamente o ser-aí existe lançado à realização de suas possibilidades de ser na abertura de seu aí (BIEMEL, 1950); é, portanto, horizonte significativo primário sem o qual não existe o ser-aí, o que faz com que todo ser-aí seja necessariamente ser-no-mundo. Destarte, faz sentido a afirmação heideggeriana de que o mundo é horizonte de mostraçã dos entes, uma vez que “os entes só podem se mostrar porque mundo se dá” (HEIDEGGER, 1993, p.72). Mundo é o horizonte existencial sedimentado (espaço no qual existindo de maneira ôntica, o ser-aí conquista sua dimensão ontológica) e limitador (dando limites fáticos ao projeto da compreensão), do existir enquanto tal (TROTIGNON, 1982).

No mundo engendram-se estruturas que, abordadas pela análise do ser-aí, são chamadas de existenciais. O “ser-em”, “ser-com”, “ser-junto”, “manualidade”, “espacialidade”, “cotidianidade”, “temporalidade” e “historicidade” são apenas algumas destas estruturas constitutivas. Dentre estas, algumas possuem papéis cruciais em *Ser e tempo*: é o caso dos existenciais mundanidade e facticidade.⁴⁰

A mundanidade é o existencial que caracteriza o ser-aí como um ser-no-mundo. Tal designação cabe estritamente ao ser-aí, denotando seu caráter mundano; da mesma forma, temos nesta estrutura a expressão do modo com que ontologicamente o mundo se manifesta ao ser-aí (HEIDEGGER, 1993). Muito mais que uma interface entre o mundo e tal existente, a mundanidade nos remete ao conjunto de seus existenciais (é por isto que serve exclusivamente ao ser-no-mundo, não cabendo aos demais entes, para os quais, como sabemos, se reserva a designação de “intramundanos” e “pertencentes ao mundo”). Ela própria é um existencial, o que significa que, junto com outras estruturas do mesmo modo de ser, integra um todo chamado “existencialidade”. Por meio desta, ficam evidentes os limites da unidade fundamental que é o ser-aí, como um ente que existe em um mundo, conquistando seu ser à medida que realiza suas possibilidades de ser. O ser-aí é aberto a uma experiência de mundo, possuindo diversos modos possíveis de estar neste mundo, conjugando suas

³⁹ Quanto ao caráter pré-temático do uso, abordaremos de maneira satisfatória no interior do capítulo 2, quando a gênese prática dos significados terá lugar.

⁴⁰ Heidegger descreverá ampla e pormenorizadamente a constituição existencial do ser-aí na primeira parte de *Ser e tempo*.

possibilidades a partir do exercício da existência. Este ente é sempre um ser “em-um-mundo”, mas não no sentido de estar alocado no “interior” de um espaço fisicamente finito denominado mundo. *Em-mundo* significa uma constituição existencial deste existente e, segundo Heidegger, é uma “*expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 1993, p.54). No mundo, o ser-aí é junto aos demais entes meramente presentes, junto aos quais se comporta. Assim, *já-ser-junto-ao-mundo* é um modo com o qual o ser-no-mundo constitui-se essencialmente, não como um simplesmente dado, mas a partir de ocupações mundanas.

A estrutura existencial *já-sempre-em-um-mundo* põe-nos diante da facticidade. Com diferentes significados na obra de Heidegger (com nuances mesmo nos trabalhos da década de 1920, dos quais nos servimos), é preciso definir que a acepção que interessa à analítica existencial é a de facticidade como *modo de constituição dos comportamentos do ser-aí no horizonte fático do mundo*. Facticidade, assim, é sempre a facticidade de um mundo, dado a expressar a situação de um ser-no-mundo;⁴¹ por outro lado, o que quer que comece de um comportamento do ser-no-mundo se constitui faticamente. Assim,

a multiplicidade destas formas pode ser exemplificada mediante a seguinte indicação: ter que fazer com algo, produzir, tratar e cultivar algo, aplicar-se a algo, perder ou abandonar algo, empreender, averiguar, questionar, considerar, discutir, determinar... Essas maneiras de ser-em têm o modo de ser da ocupação [...]. Maneiras de ocupar-se são também modos deficientes de negligenciar, descuidar, renunciar, relaxar, e todos os modos de “nada além de” no tocante às possibilidades de ocupação (HEIDEGGER, 1993, p.56-57).

O conceito (que durante algum tempo expressou o próprio ser-aí, dado a facticidade indicar a veiculação originária ao *aí* da experiência humana) é definido por Heidegger como a “nossa própria existência em cada ocasião” (HEIDEGGER, 1988, p.21) formulação concisa que encontra variante em *Ser e tempo*, na forma de “caráter de fato do ser-aí, com o qual o ser-aí é o que é sempre e a cada vez” (HEIDEGGER, 1993, p.56). Enquanto caráter factual do ser-aí com o qual este sempre é, a facticidade possui parentesco ontológico com as possibilidades do ser-aí e com sua existência projetiva ao mundo. A facticidade constitui-se, em verdade, como o “lastro” para os comportamentos do ser-aí (já sempre operados num contexto de significado consolidado, do qual o ser-aí ganha suas determinações ontológicas), e o solo a partir do qual os entes podem ser apropriados como utensílios. Isto ressalta a decisiva importância que os comportamentos têm na economia do ser-aí, a ponto de podermos afirmar que o ser-aí se determina faticamente pela maneira com a qual se ocupa com certos utensílios, ao se comportar adequadamente às determinações de certos campos de uso (deste

⁴¹ Veja-se a este respeito Dreyfus (1995) e Richardson (1967). Cf. Bibliografia.

modo, a intencionalidade se faz presente nos comportamentos existenciais do ser-aí). Em suma, o ser-aí é este que se comporta em vista dos sentidos de uma existência faticamente determinada. Após isso, atentemos para o fato de o ser do ser-aí corresponder sempre ao fenômeno que ele constitui. Inserido em limites, traduzido em consolidações e em referências cunhadas na existência, o ser-aí está longe de ser um fato ou ocorrência crua, dado em *prima facie*, não correspondendo também à condição objetiva e verificável de *res facti*: “E então a ‘fatorialidade’ do fato própria ao ser-aí é, em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência factual de um tipo de pedras” (HEIDEGGER, 1993, p.56).

No entanto, de início e na maioria das vezes, é como coisa dada que o ser-aí se compreende. Isso porque (como vimos anteriormente), absorvido na ocupação com os entes, o ser-aí toma a si mesmo como mais um simplesmente dado. Tendo como modo de ser o poder-ser, o ser-aí é o ente que guarda na compreensão de si, não apenas a possibilidade de clarificação de seu ser, mas também a do seu próprio obscurecimento (FIGAL, 2007). Diante desta segunda possibilidade, também modos deficientes de ser pertencem à existência fática do ser-aí; assim, negligenciar, vacilar, renunciar, relaxar, e todos os modos de “nada além de” (HEIDEGGER, 1993, p.57) são modos de realização deste ente. Sendo assim, na facticidade de seu mundo, o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, é esse que se dispersa e até se abandona nas muitas ocupações mundanas. Isso ocorre devido a (ocupado junto aos entes) o ser-no-mundo se ver de tal modo implicado na fatorialidade do ente intramundano que passa a compreender-se “ligado em seu ‘destino’ ao ser do ente que lhe vem ao encontro em seu próprio mundo” (HEIDEGGER, 1993, p.56). Compreender seu ser mais próprio no sentido de uma certa ‘fatorialidade simplesmente dada’ não é, todavia, um acidente. Heidegger identifica esta propensão a deixar-se absorver pelo mundo como “o destino mais íntimo que afeta a vida (existência) fática. A maneira de assumir este destino – quer dizer, o modo como o destino ‘é’ – deve ela mesma ser tomada como um elemento constitutivo da facticidade” (HEIDEGGER, 1976, p.23).

A facticidade é uma estrutura discreta que não se evidencia ao ser-aí absorvido em suas ocupações. Esta determinação de ser só é apreendida, inclusive *como questão*, à luz da análise fenomenológica dos fundamentos do ser-aí, da “[...] análise desta experiência e de suas pressuposições e diversos aspectos” (FIGAL, 2005, p.67).

A descrição (e análise) fenomenológica adequada das estruturas ontológico-existenciais do ser-aí, na forma de uma *analítica existencial*, viabiliza o empreendimento da *ontologia fundamental*. Entretanto, ao partir do ser-aí, como aquele que compreende e questiona o sentido de ser, a investigação ganha sentido inequívoco de hermenêutica. Isso não

é casual, pois o projeto fenomenológico de análise do ser-aí, antes mesmo de ganhar a feição conhecida, recebeu elementos hermenêuticos oriundos das pesquisas desenvolvidas por Heidegger nos primeiros anos da década de 1920. O acento hermenêutico que a investigação do sentido do ser ganha em certo momento põe-nos em contato com dois outros projetos filosóficos integrantes do programa de estudos compreendido na ontologia fundamental. Embora subprojetos, estes não se enquadrariam na qualificação de meros protótipos, mas constituem etapas igualmente decisivas na execução da ontologia heideggeriana. A importância desses momentos sincrônicos à analítica existencial nos exige uma apresentação ao menos suficiente da *hermenêutica da facticidade* e da *destruição da história da ontologia*, como veremos, respectivamente, nos tópicos que se seguem.

1.3 A fenomenologia do ser-aí como hermenêutica da facticidade

De fato, devemos começar com o que nos é evidente, entretanto coisas são evidentes em duas acepções: algumas o são relativamente a nós, outras sem uma qualificação. É plausível, então, começar pelas coisas evidentes para nós.

Aristóteles, Ética a Nicômaco

Uma apresentação, ainda que sumária, dos termos da investigação heideggeriana acerca do sentido do ser (e do seu projeto viabilizador, que é a analítica existencial) deixa patente o influxo que Husserl possui sobre Heidegger, mesmo após sua síntese crítica frente à fenomenologia husserliana. Convertida em fenomenologia, a ontologia de Heidegger ganha caráter *fundamental*. Tal predicado se deve ao princípio da *intencionalidade*, cujo alcance permite relacionar o ser aos campos objetivos intencionalmente constituídos, universo de condições do encontro com os entes (como possível a partir da fenomenologia de Husserl) (REIS, s/d.) (Re)inscrita no domínio originário do existir, a intencionalidade revela o ente que tem o ser por correlato, ente que, compreendendo o ser, tem em sua correlação com o mesmo sua própria condição ontológica. A fenomenologia nos põe, assim, diante do ente que pode elaborar a pergunta acerca do sentido do ser (NUNES, 1986). O exame do ser-aí, entretanto, traz em si um gesto que não é apenas fenomenológico. Partir do ente que compreende ser para questionar seu sentido e, ainda, indagar pelas condições que tornam possível a colocação desta questão intimamente implicada à possibilidade do surgimento das ontologias (e leia-se, aqui, da origem da metafísica) (CASANOVA, 2009) é gesto que Heidegger aprendera mais com Aristóteles do que com Husserl. A acentuação hermenêutica transversalmente encontrada

em algumas das principais obras do grego⁴² recrudescer na obra de Heidegger principalmente após o reencontro desta noção e de seus fundamentos nas leituras que o filósofo faz da obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911), esta que teria exercido influência “enormemente rica e estimulante” (GADAMER, 2007a, p.16) sobre a filosofia de Heidegger. Para Gadamer (1975), bem como para Figal, “desde que a hermenêutica entra em jogo no jovem Heidegger, ela é pensada como um contraprojeto em relação à fenomenologia de matiz husserliano” (FIGAL, 2007, p.23).

Da hermenêutica psicológica de Dilthey, Heidegger parte para a hermenêutica-fenomenológica tomando a evidência de que todo compreender, interpretar e, mesmo, questionar é condicionado por uma situação previamente estatuída (GADAMER, 2007a). Heidegger indicará, assim, que existem estruturas que determinam as condições básicas para a interpretação do que quer que seja. As ditas estruturas hermenêuticas prévias indicam que todo interpretar já se dá em função de situações e pretensões condicionadas por: uma *posição prévia*, que é um ponto apropriado e fixo; uma *visão prévia*, sentido da visada determinante de algo como algo; e de uma *conceptualização prévia*, horizonte conceitual predeterminado no qual pretensamente se move cada interpretação. Deste modo, um pôr-prévio, um ver-prévio e um conceber-prévio estão atuantes quando, partindo da compreensão do ser-aí, se questiona o sentido do ser e condições fáticas que o ser-aí possui para tal questionamento (HEIDEGGER, 1993). Tais indagações “implicam a necessidade de *pressupor* (MAC DOWELL, 1993). No que costuma ser tratado por *tese da pressuposição* (REIS, s/d) reside a intuição do “círculo hermenêutico”. Este, *grosso modo*, consiste no procedimento que parte de alguma compreensão do que se pergunta para, por meio do perguntar, se chegar ao nível da verdade do perguntado. Por meio deste, obtêm-se as condições fundamentais e essenciais de realização do interpretar (e do questionar) (LÈVINAS, 1995). Daí, “o decisivo não é sair do círculo, mas conduzir-se ao seu interior de maneira certa. Esse círculo de compreensão não é um cerco no qual se movimentaria qualquer tipo de conhecimento. Ele é a expressão da *estrutura-prévia* existencial do ser-aí” (HEIDEGGER, 1993, p.153). Mais especificamente, a tese da pressuposição faz com que o círculo hermenêutico sirva à ontologia do ser-aí; daí se afirmar que qualquer relação com o ser só ser possível partindo da compreensão (pressuposição de) que o ser-aí que somos tem do ser (REIS, s/d). Para Gadamer, a utilização que Heidegger faz do princípio da circularidade hermenêutica no âmbito ontológico-existencial torna possível pensar o círculo segundo a finalidade ontológica de explorar a pré-

⁴² É o que pode conferir especialmente nas obras *Da interpretação* e *Ética a Nicômaco*, esta última citada como epígrafe encontra-se referenciada em nossa bibliografia.

estrutura da compreensão, o que já revelaria que “este círculo possui um sentido ontológico positivo” (GADAMER, 1975, p. 251). Reconhecendo nesta estrutura hermenêutica uma intenção ontológica e considerando-a no registro da tese da pressuposição, Heidegger parte para os desdobramentos da ontologia fundamental.

Do mesmo modo que compreender o ser não é suficiente para constituir uma analítica existencial, a compreensão de ser, aqui, ainda não basta para elucidar seu sentido no âmbito da facticidade do ser-aí, de sorte que seria necessário um procedimento capaz de tornar pensáveis as condições de sua experiência, e isso de maneira conceitual. Uma *hermenêutica da facticidade*,⁴³ em vista da compreensão de ser, parte da evidência de que o ser-aí já nasceu e se criou segundo interpretações vigentes e por ele irrefletidamente assumidas. Assim, o ser-aí compreende a si e a tudo segundo a experiência das concepções tradicionais. Essa compreensão revela e orienta suas reais possibilidades, o que significa que o ser-aí (bem como seus contemporâneos) parece já ter seu destino preparado por interpretações prévias que, de início e na maior parte das vezes, determina sua forma de pensar e agir (HEIDEGGER, 1993, p. 20). Isso já havia sido ensejado (na caracterização da facticidade efetuada no tópico anterior deste trabalho), quando vimos que, em sua existência fática, o ser-aí tende a deixar-se absorver por comportamentos habituais seguindo as orientações que deles emergem, de modo a ter seu destino afetado por esses fatores. Heidegger acrescenta clareza sobre esse traço característico da facticidade do ser-aí, acenando para o fato de que, ao herdar as interpretações tradicionais, o ser-aí passa a ter compreensões simplificadas, ou mesmo, “encurtadas” da facticidade:

A manifestação mais inequívoca desta característica ontológica se evidencia na tendência da vida fática (facticidade) simplificar as coisas. Nesta dificuldade de fazer-se a cargo de si mesma, torna-se patente que a vida – conforme o sentido fundamental de seu ser e não em sentido de uma propriedade acidental – é um fenômeno realmente complexo. Se a vida fática é propriamente a que é neste tipo de existência complexa e difícil de assumir, então o modo verdadeiramente adequado de aceder a ela e de manter aberto este acesso tão só pode consistir em reconhecer essa pesada carga que arrasta a vida (HEIDEGGER, 1976, p. 19).

⁴³ Em *Ser e tempo*, são proporcionalmente poucas as referências que Heidegger faz à facticidade (nenhuma referência explícita é feita à hermenêutica da facticidade), haja vista a sumária conceituação que o filósofo nos fornece do referido fenômeno: “Chamamos de *facticidade* a fatorialidade dos fatos do ser-aí, com a qual o ser-aí é, sempre e em cada caso, o ente que é.” (HEIDEGGER, 1993, p.56.) Ora, se dependêssemos dessa indicação para apreendermos a importância desta estrutura existencial na economia do referido tratado, certamente não daríamos importância a capítulos decisivos desta obra e nos inclinaríamos a lê-la priorizando momentos esparsos do texto sob as lentes simplistas das ditas *filosofias da existência*, como não é raro ver. A reduzida ocorrência do conceito, se comparada a outros termos-chave que aparecem consideravelmente mais no texto de Heidegger (talvez explicada pelo fato de Heidegger tomar por leitores de *Ser e tempo* o público que constituía audiência das preleções apresentadas entre 1922-1926, nas quais os referidos conceitos não só eram constantes quanto frequentes, podendo ter suas incidências atenuadas em *Ser e tempo*), não significa, entretanto, que a temática da facticidade esteja inibida nessa obra; muito pelo contrário, ela constitui parte substancial da primeira seção do tratado, sobretudo quando, ainda na apresentação do método e sumário da investigação, a encontramos embutida no parágrafo referente à *destruição da história da ontologia* (§6.).

A hermenêutica da facticidade tem, então, a tarefa de interpretar originariamente a vida fáctica: ela é uma *análise que a facticidade faz de si mesma* (FIGAL, 2007). Ela busca sobretudo interpretar a existência complexa da facticidade, de modo a esclarecer a sua objetividade específica (libertando-a das autointerpretações simplórias efetuadas a partir do que herda) e o escopo da referida hermenêutica (HEIDEGGER, 1993). Assim, “Hermenêutica da facticidade é uma realização insigne da própria facticidade; ela é a clarificação expressa de um ser que é em si clarificado [...]” (FIGAL, 2007, p. 23). Dando ênfase ao papel que este subprojeto tem na “ontologia do ser-aí”, poderíamos reformular a ideia anterior do seguinte modo: Hermenêutica da facticidade busca clarificar o que, na existência fáctica do ser-aí, lhe fora apenas legado, e o que nela permanece irrefletido, para, então, trazer compreensivamente tudo o quanto for fáctico ao nível de sua compreensão, grifando as articulações que este ente tem com o ser. (HEIDEGGER, 1988) É com isso em mente que nos diz Heidegger (1988, p.15):

a hermenêutica tem o trabalho de fazer a existência própria de cada momento acessível em seu caráter de ser à existência mesma, de comunicá-la, de clarificar o distanciamento de si mesmo que afeta a existência. Na hermenêutica se configura a possibilidade de chegar a compreender-se e de ser este que compreende. [...] Hermenêutica não é uma espécie de análise movida por uma curiosidade artificialmente tramada que endossaria a existência. [...] a relação entre hermenêutica e facticidade não é a que se dá entre a apreensão de um objeto e o objeto apreendido, ao qual aquela somente teria que ajustar-se, sendo que o interpretar mesmo é um como possível distintivo do caráter de ser da facticidade. A interpretação é algo cujo ser é do próprio viver fáctico. Se chamarmos, ainda que impropriamente, a facticidade de “objeto” da hermenêutica [...] diremos que esta, a hermenêutica, estaria assim em seu próprio objeto (grifo nosso).

Para uma investigação que visa ao sentido do ser, tendo a facticidade diante de si – convém assinalar –, não se pode prescindir das posições, da conceptualidade e dos sentidos prévios das interpretações legadas acerca do ser. Contudo, isso não significa que a hermenêutica da facticidade simplesmente tomaria para si uma dessas interpretações sedimentadas tais como consignadas tradicionalmente; fizesse isso, permaneceria movendo-se nos circuitos que a metafísica engendrou historicamente em seu esforço por tornar pensável o ser. Deste modo, ao invés de um posicionamento propício a uma interpretação do sentido do ser, nos veríamos aderidos a uma das muitas correntes de interpretação do problema ontológico, i.e., nos submeteríamos (ainda que não tivéssemos exata clareza sobre isso) ao *cânon* interpretativo de certa ontologia, seja ela a antiga, a medieval ou a moderna. Em vista dessas considerações,

[...] a hermenêutica fenomenológica da facticidade, na medida em que assinala a tarefa de desfazer o estado de interpretação herdado e dominante; de expor os motivos cativos, de descobrir as tendências e as vias implícitas, – posto que pretende contribuir à possibilidade de uma apropriação radical da situação atual, e esta é atinente à atenção sobre as categorias concretas dadas previamente – retorna desconstrutivamente às fontes motivadoras originárias de toda interpretação. *O cumprimento dessa tarefa hermenêutica só se dá através da destruição.* (HEIDEGGER, 1976, p.31)

Dito isso, passemos à consideração mais atenta desta estratégia de destruição.

1.4 Do projeto heideggeriano de destruição das ontologias históricas: desconstrução e redução

Após o desenvolvimento de uma “hermenêutica da facticidade” (que toma para si a responsabilidade de esclarecer as modalidades com as quais se constitui o existente que compreende e questiona o sentido do ser), a investigação que reelabora esta questão se dirige a pensar o cenário do qual partem as interpretações históricas que o ser-aí faz do ser e de si mesmo. Vemos, assim, a implementação de um projeto comprometido com a história das iniciativas e sucessos do pensamento ontológico e as suas consolidações tradicionais. Intimamente relacionado à hermenêutica da facticidade, Heidegger chamará de *destruição da história da ontologia* o procedimento que preconiza a libertação do ser dos lastros que o atinham às interpretações da tradição. Como é possível antever, tanto este quanto o projeto anteriormente apresentado criam condições para elaboração da ontologia fundamental projetada por Heidegger (especificamente em seu propósito de indicar como é possível que algo como as ontologias tenha surgido). Os mesmos projetos são igualmente indispensáveis à reconstrução da tese de Heidegger sobre a origem da metafísica em *Ser e tempo*, escopo de nosso trabalho.

Este procedimento é emergencial, uma vez que a hermenêutica da facticidade nos permite enxergar que (em seu modo de compreender o ser e a própria facticidade) o ser-aí já sempre o fez situado por interpretações prévias destas noções; isto porque o ser-aí nasceu e constantemente se move no interior de interpretações destas que irrefletidamente herdou. Sob os influxos dessas interpretações (consagradas pelo tempo, na forma de “leituras clássicas”) o ser-aí interpreta a si mesmo, em boa medida, segundo a tradição. Tais posições tradicionais, mais do que marcos do passado, atuam condicionando os modos de pensar e agir no presente do ser-aí (e dos seus contemporâneos), de sorte que a tradição não só determina atualidade deste ente, como também governa o seu destino, antecipando-se às suas possibilidades. (HEIDEGGER, 1993)

Acontece, porém, que a tradição, enquanto perspectiva hegemônica, tende a legar ao ser-aí sempre menos do que possui. Explicamos: nas muitas sínteses reprodutivas da história, os pontos consolidados a partir das iniciativas de sucesso na história da ontologia passam por simplificações, tendo suas nuances (que os caracterizavam como conceitos no interior de um contexto) arrefecidas, e o brilho de seus significados embotado. O resultado disso é a geração de versões ambíguas e reducionistas do seu espólio, de forma que, de início e na maioria das vezes, o que é decisivo nos saldos da filosofia nos chega trivializado e, mesmo, adulterado. Isso contribui para que permaneça obstruída a proveniência originária dos conceitos e interpretações da tradição. (HEIDEGGER, 1993) Como se vê, uma destruição da história da ontologia se encontra ante a tarefa desafiadora de confrontar-se com interpretações dominantes que possuem atrás de si uma rica história de elaboração. De modo que qualquer aproximação compreensiva de noções e problemas constantes nesta história já nos reporta aos modos com que a tradição põe, vê e concebe essas noções e questões. (HEIDEGGER, 1992) A destruição dos conceitos históricos não deve ser encarada como uma revisão do estado em que se encontram as ontologias, pois não se trata de passar em revista a história da ontologia para, depois, apreciar o que foi feito do ser, em celebrados sistemas filosóficos e nas iniciativas destacadas de cada época. Tampouco está em jogo a retomada da metafísica na tentativa de, usando seus próprios recursos, intensificar este pensamento. Isso se confirma quando Heidegger, ainda em seu *Interpretação fenomenológica de Aristóteles (1922)*, nos assegura que:

A confrontação destrutiva com sua história não é para a investigação filosófica um simples procedimento destinado a ilustrar como eram essas coisas anteriormente, nem encarna o momento de passar ocasionalmente em revista o que os outros “fizeram” antes, nem brinda a oportunidade de esboçar entretidas perspectivas acerca da história universal. A destruição é mais bem pensada como o único caminho por meio do qual o presente deve sair ao encontro de sua própria atividade fundamental; e deve fazê-lo de tal modo que da história brote a pergunta constante de até que ponto se inquieta o presente mesmo por apropriação e pela interpretação das possibilidades radicais e fundamentais da experiência. (HEIDEGGER, 1976, p. 20-21)

A passagem descarta as incompreensões que pensam a destruição como uma afetação jovial ou iconoclasta que pretenderia romper com a tradição, niilificando-a. Uma destruição daquilo que foi legado, realizada em meio a um retorno histórico-crítico à tradição, trata-se, portanto, de libertar hermeneuticamente o ser dos *preconceitos* que, ao longo de séculos de reproduções alijadas, se consagraram e que obstruem seu sentido, impedindo que o ser seja abordado no horizonte propício ao questionamento ontológico-fundamental que é pauta de *Ser e tempo*. (HEIDEGGER, 1988) Trata-se, porém, “da tentativa de conquistar por

detrás da tradição problemáticas originárias que remontam a tradição e de tornar compreensível a possibilidade para tanto a partir do ser do ser-aí.”(FIGAL, 2007, p. 24)

Heidegger nos mostra que a destruição (*Destruktion*), ou a “desconstrução” (*Abbauen*), como tratada no interior de sua preleção *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1923), vem afastar as interpretações ambíguas, as leituras com falsas pretensões de evidência e, finalmente, os influxos desviantes exercidos pela tradição. Isso porque a tradição constituiu-se como uma suma conceitual autossuficiente contra a qual precisamos voltar nossos esforços se estivermos interessados no compreender propriamente dito.”(FIGAL, 2007) Assim,

desconstruindo criticamente a tradição, não resta possibilidade de extraviar-se em problemas só aparentemente importantes. “Desconstruir” quer dizer aqui: retornar à filosofia grega, a Aristóteles, para ver como o que era originário decaiu e permanece encoberto, e para ver como nós estamos em meio a essa decadência. Em correspondência à nossa posição, trata-se de voltar a configurar de novo a posição originária, quer dizer, uma posição em que a correspondência a uma situação histórica diferente é outra e, ao mesmo tempo, a mesma. (HEIDEGGER, 1988, p. 76)

O documento nos mostra que o projeto *crítico-destrutivo* de Heidegger se opera em dois âmbitos de tematização: *um primeiro*, negativo, no qual se abalam as consolidações interpretativas tradicionalmente empedernidas, e se removem elementos obstrutivos da clareza quanto ao horizonte do qual pode partir, originariamente, a reelaboração da questão do ser (desconstrução crítica do *acervo da antiga ontologia* de modo a dirimir ambiguidades que ofereciam o risco de nos colocar na trilha de problemas pseudo-importantes).”(FIGAL, 2007, p. 24) *um segundo momento*, positivo, no qual, seguindo os indícios revelados pela ação destrutiva, se reconduz as interpretações do ser às fontes de onde seus conceitos foram originariamente projetados (rearticulação das ontologias históricas ao horizonte estruturante de onde se originam sua conceptualidade própria). (REIS, s/d) Um exemplo concreto deste procedimento nos é dado pelo filósofo, quando, na preleção *O Sofista* (1924-25), Heidegger nos mostra que apenas destruindo as interpretações tradicionais do texto platônico e tentando apropriar-se dos aspectos determinantes do ser-aí do sofista no interior da facticidade grega é que o comportamento sofístico pode incontornavelmente se mostrar como aquele que:

era efetivamente uma proeminente força espiritual do mundo grego, a partir desse inquestionável poderoso ser do comportamento do sofista; isso, ao mesmo tempo, deixa claro que aquilo em relação ao que ele se comporta, aquilo com o que ele lida como sofista, é a ilusão e o engodo. [...] Assim, a partir da concreção e da facticidade do ser sofístico, a partir da existência de algo assim como um sofista, com certeza, para uma consideração que se encontra em um nível mais elevado, vem à tona o fato de que o não-ser, a ilusão, o engodo, é. (HEIDEGGER, 1992, p. 163)

Na citação, vemos que a destruição de um capítulo da história da ontologia (no caso, a ontologia antiga, platônica) nos permitiu a recondução ao modo concreto e genuíno com o qual o *sofista* se realiza faticamente, no interior de seu próprio mundo. Além da de Platão, as ontologias de Aristóteles, Descartes e Kant são estações privilegiadas nas destruições programadas pela ontologia fundamental. (REIS; DUBOIS, 2004) Essas leituras (especialmente a dos três últimos, anunciadas em *Ser e tempo*, mas apenas realizadas nos anos subsequentes a esta obra), uma vez elaboradas, fazem com que a filosofia desses autores destoe sensivelmente do costumeiro, o que motiva, principalmente nos intérpretes, o estranhamento frente às imponentes interpretações de Heidegger.⁴⁴ Tão adequada quanto justificada no programa da ontologia fundamental, a aplicação de um procedimento hermenêutico-fenomenológico, não obstante diferenças específicas, guarda a intuição da redução fenomenológica husserliana. Para Husserl, (HUSSERL, 1989) a redução transcendental (também operada em níveis) neutraliza os enunciados que pressupõem a certeza do mundo, permitindo que este mesmo se mostre em toda sua transparência para, então, ser reduzido (reconduzido) à consciência na condição de correlato noemático (diferentemente de Heidegger, para quem a destruição – na ausência de uma consciência, também submetida à *epoché* – reconduz a compreensão do ser-aí ao solo originário de sua proveniência, a saber: aos projetos do seu ser).

A recondução proporcionada pela destruição repercute tanto nas compreensões do ser-aí quanto na história da filosofia como um todo, fato que ressalta, uma vez mais, que a destruição não é um empreendimento aniquilante ou desqualificador da tradição. Ao contrário, o projeto desconstrutivista no interior da ontologia fundamental não tem por propósito um saltar por sobre a tradição, pois é dela que a atitude crítico-fenomenológica deve partir. Retomar os conceitos para reconduzi-los ao seu horizonte próprio, refundando um questionamento ontológico, depende inexoravelmente do diálogo com a história da filosofia e da historicidade do existente humano que a esta subjaz. Heidegger nos legitima esta avaliação quando, em *Ser e tempo* (1927), assevera que:

⁴⁴ Isso gera dois desdobramentos imediatos: *num primeiro*, tais interpretações despertam grande admiração e interesse filosófico. Estas leituras, sobretudo a dos gregos, durante algum tempo alimentaram os rumores em torno do “jovem filósofo revolucionário que estava desempenhando o papel de assistente junto a Husserl” (GADAMER, 2007a, p.16); os mesmos rumores sobre Heidegger faziam com que Max Weber e Werner Jaeger, mestres representantes do que havia de mais excelente na cena acadêmico-universitária alemã, retornassem aos bancos da sala de aula para assistir a suas lições (Cf. GADAMER, 1976); *por outro lado*, no caso de algumas interpretações de *Kant e o problema da metafísica* (1929) – principalmente no que tange à interpretação da dita “revolução copernicana” como uma virada da filosofia de Kant ao ser – tais leituras geraram a rejeição mesmo dos neokantianos mais arrojados (Cf. CASSIRER, 1981), que reputaram a leitura como tão estranhas quanto errôneas.

[...] somente através da apropriação positiva do passado se chega à posse plena das possibilidades mais próprias do questionamento. A questão do sentido do ser é levada a conduzir a si mesma a sua compreensão histórica em concordância ao seu próprio caminho, requerendo uma explicação prévia do ser-aí em sua temporalidade e historicidade. (HEIDEGGER, 1993, p.20)

Esta posição é idêntica à encontrada na preleção *Conceitos fundamentais da fenomenologia (1927-28)*, o que só reforça que apenas por meio da destruição da ontologia é que se “pode assegurar plenamente a maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos”, (HEIDEGGER, 1988, p. 23) de sorte que ela se revela como a possibilidade de sua apropriação positiva da tradição filosófica.

A apresentação dos projetos da hermenêutica da facticidade, da destruição da história das ontologias, bem como a introdução de elementos e caracterizações efetuadas neste capítulo tiveram por finalidade a ambientação do cenário da ontologia fundamental, terreno em que se delimita o tema de nosso trabalho: a tese heideggeriana acerca da origem do pensamento metafísico. Apenas de posse desses elementos será possível partir a descrição da gênese prática dos significados, etapa necessária na realização da reconstrução aqui pretendida.

2 DA GÊNESE PRÁTICA DAS SIGNIFICAÇÕES EM *SER E TEMPO*

O presente capítulo possui caráter propedêutico, bem como o anterior. Diferentemente do primeiro, no capítulo que ora se inicia, não nos ocuparemos com a caracterização do projeto da ontologia fundamental, nem do que poderia ser associado às “questões de método” da investigação filosófica heideggeriana. (HEIDEGGER, 1992) Daqui, avançaremos à apresentação de conceitos e ao desenvolvimento de contextos que nos conduzirão ao tema e problema centrais de nosso trabalho. A reconstrução da tese de Heidegger acerca da origem da metafísica depende, assim, da *descrição da gênese prática das significações*. Posto que é com vistas a essa que poderemos explicitar que o descuido de interpretar reificadamente o ser-aí (e assumir esse modelo padrão para interpretar o ser dos entes em geral, como faz a metafísica) só é possível no horizonte significativo do mundo, próprio ao ser-no-mundo. Dedicar um capítulo a esta tarefa justifica-se dado à necessidade de mostrar que as significações aqui em pauta não se enraízam na cognição de um sujeito que os atribuiria aos entes mediante nomeação (como preconiza o nominalismo na linguística);⁴⁵ tampouco, que existiriam as significações enquanto propriedades inatas e imanentes aos entes, que poderiam ser enunciadas categoricamente (como sustenta certa “teoria dos juízos”, na lógica).⁴⁶ Nosso intento é mostrar que as significações de um ente nascem do comportamento prático do ser-no-mundo, ou seja, que estas significações têm gênese nas ocupações do ser-aí no interior da totalidade de referências estabelecida entre utensílios. A descrição fenomenológica de como se originam as significações dos entes na interioridade do mundo tem importância em nosso trabalho por revelar que significações não são categorias passíveis de conjugação no registro hegemonicamente teórico do pensamento metafísico. Para atingir tal objetivo específico, tomamos a direção dada pelo próprio Heidegger, quando este nos indica que o “ser-no-mundo – e isso vale também para as significações dos entes intramundanos que lhe são correlatos – deverá primeiramente ser esclarecido a partir do ponto de vista de seu momento estrutural ‘mundo’”. (HEIDEGGER, 1993, p. 63)⁴⁷

⁴⁵ Além desse, Sartre (1943) ainda menciona o nominalismo físico-matemático de Henri Poincaré (1854-1912).

⁴⁶ Esta é considerada superficial por nosso filósofo, dado a ele entender o juízo como um “ligar ou separar representações e conceitos” (HEIDEGGER, 1993, p.159).

⁴⁷ Afirmação semelhante pode ser encontrada em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Cf. HEIDEGGER, 1988.

Ao nos lançarmos em uma descrição do mundo fático, sobretudo agora que estamos cientes do papel desempenhado pela *hermenêutica da facticidade* e pela *destruição da história da ontologia* na ontologia fundamental,⁴⁸ é possível entrever que tal descrição não trilhe outro caminho que o fenomenológico. Afinal, a partir da consideração atenta aos referidos projetos, sabemos que qualquer assomo de resposta imediata à pergunta sobre o que seja o mundo incorreria, invariavelmente, em uma atitude reificante que adulteraria seu caráter fenomenal. Isso porque interpretar o mundo como algo apreensível pela via teórica, como algo tematicamente explicável, como algo objetivamente definível a partir de uma perspectiva empírica, bem como usar fórmulas ônticas para retratá-lo, seria novamente lançar mão dos recursos que as ontologias tradicionais disponibilizam para fins de fixação categórica e demonstração. Destarte, qualquer um que se proponha a agir deste modo “erra sobre a constituição do ser-aí que é o ser-no-mundo, *saltando por sobre* o fenômeno do mundo para, em seu lugar, tentar interpretar o mundo a partir do ser dos entes intramundaneamente dados” (HEIDEGGER, 1993, p.65). Deste modo, arrolar os itens (ou campos) supostamente integrantes do mundo é ainda permanecer a um passo da descrição do mundo, consistindo, portanto, em uma tarefa ôntica (meramente ligada aos entes), pré-fenomenológica (alheia à estrutura ontológica do fenômeno em foco) e irrelevante aos nossos propósitos (bem como aos da investigação de Heidegger, em *Ser e tempo*). A descrição do fenômeno mundo é o que veremos a seguir.

2.1 Descrição fenomenológica do mundo fático

Oferecido no capítulo anterior,⁴⁹ um esboço do conceito de mundo adiantou elementos responsáveis pela caracterização preliminar deste fenômeno em sua interface com o ser-aí. Lembramos, à guisa de retrospectiva, que o mundo foi apontado como: 1. uma região ontológica, na qual o ser-aí existe lançando-se à realização de suas possibilidades na abertura de seu aí; 2. o horizonte de mostraçã dos entes, na medida em que esses só podem se manifestar como pertencentes a um mundo; 3. espaço existencial sedimentado e limitador fático da dinâmica existencial; 4. um ambiente no qual se originam as muitas estruturas existenciais abordadas na analítica existencial; e 5. horizonte significativo primário do ser-aí.

⁴⁸ Expostas no capítulo anterior (Cf. tópicos 1.3 e 1.4).

⁴⁹ Cf. o subtópico 1.2.3.1, do capítulo I.

Além disso, foi preciso retornar ao distinto ensaio de Biemel (1950), para recordarmos que Heidegger, em *Ser e tempo*, também se refere ao mundo como “[...] um caráter do próprio ser-aí” (HEIDEGGER, 1993, p.64). Todavia, essas indicações, em se tratando de uma descrição fenomenológica do mundo, são mais pontos de chegada do que portos propícios a uma partida. De onde arrancar, então, para tal tarefa? Essa descrição (enquanto investigação fenomenológica) precisará partir dos entes intramundanos para, só então, irradiar ao mundo, o que não significa ater-se exclusivamente à condição ôntica desses entes. A tarefa exigirá de nós (uma vez que, enquanto seres-aí, estamos no início e na maioria das vezes imersos na familiaridade do mundo) uma atitude fenomenológica capaz de explicitar esse horizonte de mostração fenomenal dos entes. Apenas assim serão possíveis notas mais características capazes de esclarecer a constituição desse fenômeno.

2.1.1 Mundo como totalidade referencial

A partir do horizonte constituinte de seu mundo, o ser-no-mundo existe. O caráter projetivo desta existência abre campos que possibilitam comportamentos específicos correspondentes a entes específicos. É no interior desses campos (integrantes do mundo fático, aberto pela compreensão do ser-aí) que os entes intramundanos são encontrados de maneira qualificada entre os *múltiplos modos de seu ser* (a saber: como ente simplesmente dado, como objeto do conhecimento, utensílio, ser vivo, existente, entidade numérica, nação etc). É apenas de maneira ontologicamente determinada que o ente que vem ao encontro do ser-no-mundo se torna passível de apropriação na chave do *algo como algo* (registro hermenêutico-existencial que apresenta o ente compreendido “como algo”, por exemplo: “ente *como* utensílio”, “ente *como* ser-vivo”). Traço determinado na correlação intencional que possui com o ser-no-mundo, é, portanto, como utensílios (entes à mão para o uso) que os intramundanos se apresentam de início e na maioria das vezes ao ser-no-mundo, sempre e em cada caso. Isso porque, segundo Heidegger (1993), junto aos intramundanos, o ser-no-mundo está sempre lançado a princípio em uma dinâmica de ocupação. O filósofo reserva o termo ocupação (*Besorge*) para designar um modo existencial possível ao ser-no-mundo, modo com o qual este existe praticamente junto aos entes passíveis de apropriação utilitária. Esses comportamentos podem ser: uma ação (sendo este um negociar, um aplicar-se, um comprometer-se, um afirmar etc.), bem como tudo quanto poderia dar o entender de uma

inação, por exemplo: o ócio, a lassidão, o descomprometimento ou a renúncia de tarefas. Todos estes modos de agir se configurariam como modos de ocupação.⁵⁰

É a própria dinâmica ocupacional, somada à evidência desses campos de uso, que nos indica que a lida utensiliar não é auto-centrada (quer dizer, não é autônoma, de sorte que a ocupação com um utensílio nunca possui um fim em si mesmo, sendo, na maior parte das vezes, voltada a um propósito diverso da própria ocupação). Assim, é novamente oportuno refletir sobre se um ente que ora se apresenta como um utensílio possuiria sua utensiliaridade substancialmente dada, para além de sua utilização prática. Dito isso, cabe a pergunta: *poderíamos pretender fenomenologicamente que um utensílio, como um livro, possua alguma propriedade que o caracterize enquanto tal, para além de sua utilização?* Heidegger (1993) responde a esta pergunta sem dar vez a dúvida: “Estritamente, *um* utensílio nunca ‘é’.” (p. 68) Para esta sentença existem, pelo menos, duas interpretações inteiramente plausíveis:

Nossa primeira interpretação da sentença heideggeriana, segundo a qual um utensílio nunca *é*, destoa sensivelmente do modo com que ela é comumente interpretada. Para estes, a frase é claramente uma menção ao fato dos utensílios sempre aparecerem junto a outros. Não descartamos esta interpretação, mas, neste momento, buscamos pensar o “nunca ‘é’” no sentido do *caráter utensiliar deste ente não ser substancialmente constituído*. Isso porque, quando tradicionalmente se afirma que uma coisa seja, são pressupostas as noções de coisidade, substancialidade e realidade. No presente caso, estas noções esboçariam uma compreensão ôntico-categorial do utensílio (HEIDEGGER, 1993). De um ponto de vista fenomenológico, uma compreensão categórica do ente utilitário não poderia ser acolhida pela analítica existencial senão na condição de objeto de questionamento explícito (HEIDEGGER, 1993). O problema presente na compreensão substancial é que, ao utilizá-la para caracterizar a utensiliaridade do utensílio, ela se mostra inteiramente “desprovida da compreensão da manualidade” (HEIDEGGER, 1993, p. 69) do ser-no-mundo, o que desqualifica o caráter de *à mão para o uso* deste ente. Assim, em lugar da manualidade (existencial referente ao manejo útil), se acreditaria poder determinar o que seja um utensílio exclusivamente por seus caracteres físico-materiais e outros aspectos decorrentes de sua produção (NUNES, 1986), o que desconsidera o fato de que qualquer propriedade ou característica utensiliar se determina apenas mediante uso. Para Heidegger (1993), “a lida adequada ao utensílio é o único modo em que este ente pode mostrar-se genuinamente em seu ser” (p.69). Isso significa que

⁵⁰ Nos casos acima, o estar ocupado em se esquivar das ocupações, ou ainda, um ocupar-se por se desocupar.

qualquer definição pretensamente fenomenológica do utensílio deve se manter atenta à ocupação útil, uma vez que é esta – antes mesmo de qualquer outra que se pretenda apoiar na experiência empírica, ou mesmo teórico-empírica, para, então formular juízos lógico-categóricos – que viabilizaria enunciados como: *o livro é portátil* ou *o martelo é pesado demais para esta tarefa...* Heidegger endossa essa premissa, quando nos diz que:

O que a lógica tematiza como enunciado categórico, por exemplo, “o martelo é pesado”, já é entendido antes de qualquer análise sempre segundo uma compreensão “lógica”. Inadvertidamente, se pressupõe como “sentido” da sentença que a coisa-martelo tem a propriedade do peso. Na ocupação “de início” não há enunciados como estes. Ao invés disso, [...] tem-se maneiras específicas de interpretação que, em relação ao mencionado “juízo teórico”, poderiam se expressar assim: “o martelo é pesado demais”, ou ainda: “pesado demais”, ou bem: “o outro martelo!” O modo originário do interpretar não está em uma enunciação teórica, mas na ocupação-circunvisiva que descarta ou troca uma ferramenta inapropriada ao uso “sem gastar uma só palavra” (HEIDEGGER, 1993, p. 157).

É na lida com o utensílio que estes revelam suas “propriedades” utensiliares; assim, é na ocupação mesma que os utensílios vão paulatinamente se mostrando enquanto os utensílios que são. São, portanto, das ocupações com os próprios utensílios que qualquer enunciado em caráter avaliativo pode partir, não se fundamentando, em última análise, no conhecimento de propriedades apreendidas.⁵¹ Assim, dizendo com Heidegger:

O “assinalar” do sinal, o “martelar” do martelo não são propriedades desses entes. Não são, em absoluto, propriedades, se com este termo (manual) designamos a estrutura ontológica de uma possível determinação das coisas. O manual é, em todo caso, apropriado ou inapropriado e, nestas, suas “propriedades” estão, por assim dizer, ligadas, do mesmo modo que o ente simplesmente dado, enquanto modo possível de ser de um manual, está latente a manualidade (HEIDEGGER, 1993, p. 83).

Para que o contrário disto chegue a ser assumido, seria preciso desconsiderar o caráter de à mão do utensílio, que se apresenta ao ser-no-mundo sempre inserido em campos de uso (tomando o utensílio como um ente simplesmente dado), fato decorrente de “uma determinada desmundanização do mundo” (HEIDEGGER, 1993, p.65). Apenas mediante esta sucessão de negligências um utensílio poderia ser considerado como algo que se alinhasse à suposta categoria de ser simplesmente dado, possuidor de propriedades como valor ou utilidade (BRANDOM, 2005). Contrariamente a esta posição, a fenomenologia com Heidegger considera o utensílio em campos utensiliares do mundo nos quais a utensiliaridade se constitui, sem perder de vista, portanto, o horizonte constitutivo que é o mundo. Após essa

⁵¹ Afirmar que a utensiliaridade do utensílio está atrelada ao uso não vem sustentar que o utensílio seja usado arbitrariamente, sem que nenhuma determinação de uso e de propósitos emergja de sua lida. A lida com um utensílio sempre ocorre em campos de uso com significações consolidadas que fornecem orientações para as ocupações em geral. Em nosso trabalho, reservou-se a abordagem dessa semântica específica no tópico 1.2, deste capítulo.

revisão crítica do entendimento tradicional do ser do utensílio, uma interpretação concentrada no “é” da oração (que diz que “um utensílio nunca é”) nos indica que o ser do utensílio não se dá ôntico-categorialmente.

Se, de um lado, a utensiliaridade não se constitui na substancialidade de uma coisa dada, não podem pretender legitimidade as premissas que buscam sustentar, por outra mão, que o modo de ser do utensílio lhe seja atribuído por um sujeito. Assim, aproveitando os termos do argumento anterior neste novo caso, diríamos: *não sendo substancial, a utensiliaridade do utensílio também não seria subjetivamente constituída*. Tal afirmativa se justifica, pois o caráter utensiliar do utensílio (como já vimos no parágrafo anterior) não se encerra em uma determinação estranha ao uso, não sendo, por sua vez, determinado por um posicionamento subjetivo (representação, juízo etc) que “decalcaria” a utensiliaridade sobre a nudez do ente como se esta fosse um atributo.

Em face desta última consideração e da exposição que a precedeu, a sentença heideggeriana em questão bem poderia ser reformulada, de maneira ainda mais clara, assim: *um utensílio nunca é algo para além de sua utensiliaridade*.

Num segundo momento, ao dizer “que *um* utensílio nunca ‘é’”, Heidegger indica que o ente dotado de *caráter utensiliar não é autonomamente constituído*. Dando ênfase ao “um” da oração (destacado com itálico no texto de *Ser e tempo*), o filósofo acena que um utensílio não se dá como um *factum*, em si mesmo. O utensílio remete sempre a algo diferente dele, reporta-se aos demais entes imersos em campos de uso. Os utensílios subministram, assim, a malha referencial sutil na qual se veem inseridos e integram; é nesse mesmo contexto, e apenas nele, que seu caráter de uso (utensiliaridade) é descoberto por um modo específico de dispor-se ao manejo (manualidade) pelo ser-no-mundo. Com isso, Heidegger evidencia que um utensílio está sempre enredado em uma plêiade de outros entes de mesmo modo de ser. Um utensílio, em tal circunstância, declara sua pertinência a entes correlatos na rede total de utilidades e serviços previstos no mundo; deste modo, os utensílios tornam nítido o enredamento ao qual pertencem. Esse é o contexto principal no qual a frase de Heidegger costuma ser interpretada. Importante, assim, é mostrar que o ente intramundano que, de início, vem ao encontro do ser-no-mundo é um utensílio, não por ser dotado de uma substancialidade possível de ser desvendada pela atitude teórica, *o seu caráter utensiliar provém do enredamento com outros utensílios*, como a citação nos mostra:

O ser do utensílio pertence desde sempre a uma totalidade utensiliar na qual este utensílio pode ser o que é. [...] As diferentes maneiras do “ser-para”, tais como serventia, contribuição, empregabilidade, manuseio constituem uma totalidade utensiliar. Na estrutura “ser-para...” permanece uma *referência* de algo para algo. [...] O utensílio é sua utensiliaridade e se expressa sempre *desde* a pertinência a outros utensílios: utensílios de escrita, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto (HEIDEGGER, 1993, p. 68).

Aqui, vemos o utensílio como o ente provido de utilidade, sendo, assim, um ente que sempre serve para uma tarefa, ou, como nos diz Heidegger (1993, p. 68): “o utensílio é essencialmente um ‘ser-para...’. A estrutura “ser-para...”, assim, é transitiva, pois aponta direta ou indiretamente a uma tarefa conjugada com uma série de outros utensílios. Isto quer dizer que, na ocupação, o utensílio se refere (e é referido) a outros utensílios integrantes de uma rede de referências. O utensílio, enquanto este que é sempre *algo para algo*, pertence intrinsecamente a uma *totalidade* composta também por entes similares. É, portanto, um manual sempre enredado naquilo que o autor chama de *totalidade utensiliar* (*Zeuganzes*).

O conceito de totalidade utensiliar pode ser ilustrado por intermédio do exemplo que se segue: imerso na mediania do cotidiano, o ser-no-mundo usa um livro. Simultaneamente, este livro se refere à luminária; o utensílio de iluminação faz referência aos óculos de leitura; estes, por sua vez, se referem aos olhos, que voltam a se referir ao livro. O livro faz referência à escrivainha que o apoia; esta, por sua vez, é referente aos demais utensílios que apara: marcador de páginas, espátula, lupa, caneta destaque de textos, lápis para escrever apontamentos, bloco de notas... também estes apetrechos, pertinentes à leitura estudiosa, estão correferidos nessa totalidade.⁵² Essa rede utensiliar se maximiza quando nela encontramos as referências que nos remetem ao usuário, à matéria-prima com que os utensílios são produzidos e aos relativos à produção e acessibilidade do utensílio. Esses indícios não só reforçam a evidência de que o ser-no-mundo ocupado nunca se vê ligado apenas a este único utensílio, mas denuncia que, mais que utensílios conjuntos, o manual em uso faz referência aos seres-aí correlatos desde campos de utilidade.⁵³ Mais do que uma primeira mostra da

⁵² Uma descrição da totalidade referencial, no que concerne à conformidade entre utensílios, poderia estender-se fornecendo refinamento aos aspectos abrangentes desta rede sutil. Impossibilitados de prosseguir nesta descrição no interior de nosso texto, incorrendo ali numa digressão, oferecemos aqui uma descrição mais detalhada daquele conjunto total. Assim: o *utensílio de leitura* livro se refere à escrivainha, que o sustém; o referido *utensílio mobiliário*, disposto no canto da parede ao lado da janela, refere-se a esta como *útil à luminosidade*; a janela refere-se às persianas, estas que são *utensílios moderadores* da intensidade de luz no cômodo; até mesmo o sol poderia ser utilmente apropriado, uma vez que sua luz incide no quarto de estudos (o astro seria referenciado enquanto *fonte de luz* usada proveitosamente na iluminação necessária à leitura). Mesmo a cama, *utensílio para repouso*, pode ser utensílio diretamente ligado à ocupação de ler, uma vez que apara os livros não usados no momento. À noite, quando ausente a luz natural, é a luminária que se refere diretamente ao livro (a janela e o sol, apenas indiretamente); assim, esse *utensílio de iluminação* elétrica, estrategicamente colocado à esquerda do livro, serve à leitura, fornecendo luz aos olhos, aos óculos de grau (*utensílio corretivo da vista*), e às páginas a serem lidas, e acompanhando o curso que os olhos fazem ao ler as alíneas, movimento este que, em nosso mundo (ocidental), orienta-se do Oeste para o Leste, o que só denota o quanto a totalidade referencial remonta a um arranjo “cósmico”.

⁵³ Com este comentário, visamos às referências aos aspectos decorrentes da produção do utensílio que, embora insuficientes para uma caracterização exclusivamente físico-material do utensílio, não devem ser desconsiderados, já que estão referidos

complexidade e coesão do todo referencial, o exemplo esboça a conformidade que resguarda a noção de totalidade utensiliar na qual este utensílio se instala, nos facultando dizer que um livro não é coisa que se mostre isoladamente. A passagem que apresentamos aqui, embora seja costumeiramente utilizada para ilustrar a espacialidade dos utensílios, se presta plenamente a mostrar que,⁵⁴

as “coisas” nunca se mostram, inicialmente, por si para só então preencher o quarto como uma suma de coisas reais. O que nos vem imediatamente ao encontro, ainda que não tematicamente apreendido, é o quarto que, ao seu modo, não é o “entre quatro paredes” no sentido geométrico de espaço, mas o utensílio de moradia. Desde ele se indica a “instalação” e nessa, a “unidade” de cada utensílio. *Antes* dele uma totalidade utensiliar já é descoberta (HEIDEGGER, 1993, p.68).

Não se dando separadamente, o utensílio na totalidade não é, também, um ente cujo caráter utensiliar seja dado por si mesmo e que, depois, seria agregado aos outros utensílios. A totalidade a qual Heidegger descreve é da ordem de uma conformidade, e não da justaposição. O uso do utensílio à mão descobre o manuseio, revelando-o em sentido amplo e não como a simples presença decorrente de uma visão puramente teórica, carente, por sua vez, da compreensão da manualidade, utensiliaridade, conformidade e, finalmente, da mundanidade do ser-no-mundo. É, portanto, na imbricação entre utensílio e totalidade referencial que os entes se determinam tais como são. Heidegger nos mostra, em sua exposição do mundo circundante,⁵⁵ que o que o ente é se constitui num *ser-para* inscrito na totalidade de

na rede de referências na chave do algo *para* algo. Considerando isso, temos que: “Na obra mesma se encontram referências a materiais”. (HEIDEGGER, 1993, p.70) Um exemplo nos permitirá ilustrar como a referência a aspectos materiais da produção nos coloca diante de seu produtor, bem como de seu usuário: eis que, por acaso, temos um livro diante de nós; ao manuseá-lo é possível perceber, dado a sua feição, que é antigo, pois a qualidade superior do papel é pouco comum nas publicações atuais, o gosto pelas ilustrações em bico de pena, a mancha gráfica e o feitio dos tipos são peculiares em textos de época. A forma compacta, o padrão da encadernação (capa dura, revestida de tecido, com adornos nas pastas e na lombada, e douração nos cortes), e os demais detalhes em estilo *Art nouveau* denotam um livro europeu. Os aspectos do livro nos remetem às suas características técnico-bibliográficas; identifica-se, então: uma data 1905 (uma anotação na falsa folha de rosto oferece data posterior), um local, uma casa editorial e seu conteúdo, indicado no título (um compêndio de poesias). Importante é grifar que as referências à fisionomia deste utensílio não se referem apenas a ele: reportam-nos, também, a todos os seres-no-mundo envolvidos em sua produção-uso. Daí, o conteúdo compendiado referenciar a seu organizador, que duplamente faz referência aos autores poetas do livro e aos leitores de poesia; do mesmo modo, o livro editado faz referência ao editor, que faz referência a possíveis interessados em sua publicação; as ilustrações fazem referência ao ilustrador, o texto impresso ao profissional gráfico que o imprimiu; os cadernos a quem os costurou; a capa ao capista... essas referências poderiam se estender, pelo lado do produtor, até ao lenhador que abateu a árvore cuja madeira forneceu celulose para o papel, ou ao apanhador que colheu o algodão que reveste sua capa; pelo lado do usuário, nada é mais referencial do que a dedicatória: “*Para nossa querida sobrinha Edith Anderson, no dia de sua crisma, do tio Robert e da tia Anna. Wittenburg, 5 de abril de 1914.*” Pelas mãos de tios, o livro passa à jovem leitora alemã... e, desde aí, as referências se desfiaram até mim, que adquiriu tal utensílio em uma livraria de usados, no Brasil.

⁵⁴ Tema explorado ao longo dos §§. 22-24 de *Ser e tempo*.

⁵⁵ A referida exposição está consignada entre os §§. 12-18 de *Ser e tempo*, que correspondem justamente à apresentação do *ser-no-mundo como constituição fundamental do ser-aí* e da *mundanidade do mundo em geral*. Conceitos chave para a analítica existencial como: ser-no-mundo, mundo, utensílio, manualidade, totalidade referencial, conjuntura e significância são introduzidos nesta parte da obra.

referências do mundo. Os elementos contidos nesta síntese nos permitem afirmar, adicionalmente, que *um utensílio nunca é extrínseco à totalidade utensiliar*.

2.1.2 Mundo como o domínio pré-teórico da ocupação utensiliar

As indicações de que um utensílio não é apreendido em sua suposta substancialidade de objeto (tampouco para a subjetividade de um sujeito), e que, por outro lado, nunca é por si só (seja isolado ou justaposto a outros entes, independentemente, portanto, das referências de uma totalidade utensiliar) nos impedem de interpretá-lo, igualmente, como ente apreensível prioritariamente pela via teórica. Isso porque, de um ponto de vista fenomenológico, não seria adequado supor que o comportamento teórico tenha primado sobre o prático. Para que isso acontecesse, seria preciso contar com um distanciamento do ser-no-mundo frente a seu próprio mundo e aos entes intramundanos, distanciamento este que abalaria a imediatidade familiar com que o ser-no-mundo se comporta neste horizonte (HEIDEGGER, 1993). Esta consideração, possível de ser perfeitamente respaldada em *Ser e tempo*, é uma “referência cruzada” à preleção anterior dedicada à interpretação fenomenológica do diálogo platônico *Sofista*. Nesse outro escrito, a teoria é mencionada como o ver de quem “visita uma festa, de quem frequenta os grandes jogos e festivais *enquanto espectador* [...]”. (HEIDEGGER, 1992a, p.65). Com esta indicação válida, vemos que, para interpretar teoricamente os utensílios e o próprio mundo, seria necessário portar-se como espectador (GADAMER, 2007b), isto é, colocar-se a certa distância do mundo, comportamento nitidamente incompatível ao assumido pelo ser-no-mundo cotidiano. Um mínimo de atenção fenomenológica para a lida que temos com os entes mostra-nos que, de início e em grande parte das vezes, é de maneira prática que nos comportamos junto aos utensílios. É preciso, assim, lembrar que, imerso nos campos de uso do mundo, o ser-no-mundo usa os entes intramundanos como utensílios. Destarte, antes de qualquer consideração teórica capaz de conhecer o ente de maneira ôntica e categórica, nós nos ocupamos praticamente com utensílios. É o que se expressa na seguinte passagem:

Na delimitação da presente análise, o ente pré-temático é o que se mostra na ocupação no mundo circundante. Este ente não é, portanto, objeto de um conhecimento teórico do “mundo”; é o usado, o produzido etc. O ente que vem ao encontro é visto como pré-temático a um “conhecimento” que, por ser fenomenológico, visa primariamente ao ser e, partindo dessa tematização do ser, cotematiza o ente em questão. Esta interpretação fenomenológica não é, pois, um conhecimento de propriedades ônticas dos entes, mas uma determinação da estrutura de seu ser. [...] O ente fenomenologicamente pré-temático, neste caso o usado, o

que se acha em produção, se faz acessível ao transferirmo-nos para tais ocupações (HEIDEGGER, 1993, p. 67).

O utensílio é o usado, é o produzido, sendo prioritariamente marcado pelo caráter prático. Este ente que nos vem imediatamente ao encontro ainda não é teoricamente apreendido. Ele é pré-teórico, já que não se entrega, de início, à apreensão teórica de algo sob a forma de objeto; pré-predicativo (na terminologia husserliana), não permitindo qualquer predicação senão a partir do uso, e pré-temático, pois também sua apropriação como objeto de uma temática pressupõe a abordagem teórico-cognitiva. Com isso, temos que o utensílio, durante a ocupação prática, não se mostra como objeto de um conhecimento construído ou deduzido a partir de elementos básicos, posteriormente assumidos como teoremas, premissas ou princípios. O utensílio não se dá para o ser-no-mundo como um ente subordinado a uma cognição que o apreenderia como uma coisa-utensílio, uma vez que o ser-aí, antes de qualquer consideração deste gênero, *usa* o utensílio (*martela* com o martelo; *lê* o livro). Reforça-se, assim, a evidência de que o ente que o utensílio é determina-se no uso; deixando orientar-se pelo uso, o utensílio, em sua utilização, remete implícita ou explicitamente para a totalidade do mundo no qual está referido, constituindo-se como um *ser-para* e não apenas na ocorrência do mero objeto, isenta de ligação com o mundo.

À fenomenologia (aqui pensada como “disciplina puramente descritiva que explora, pela intuição pura, campos de fenômenos”) (HUSSERL, 1989, p. 137) o utensílio não revela supostas propriedades e aspectos ônticos. Fenomenologicamente, o utensílio não é teorizado, predicado ou tematizado; ele é, antes, descrito em sua articulação prático-utilitária junto ao mundo, de modo a deixar transparecer sua constituição ontológica de utensílio (o que a fenomenologia husserliana, nesse mesmo contexto, talvez chamasse de *estrutura universal da experiência do objeto*) (HUSSERL, 1989). Endossando esta assertiva, Heidegger (1993) repete e acrescenta que “a lida compatível ao utensílio é o único modo em que este pode mostrar-se genuinamente em seu ser; p. ex.: o martelar com o martelo não *apreende* tematicamente esse ente como uma coisa que se faz presente a nós, nem sabe em absoluto de tal estrutura utensiliar” (p.69).

Aos acostumados a contar com o teórico-intelectivo para entender a lida utensiliar cotidiana, a explicitação heideggeriana do primado do comportamento cotidiano prático sobre o teórico causa perplexidade. É natural que tal incômodo resulte nas seguintes questões: como, então, seria o ente compreendido pelo ser-aí no mundo? O que restaria para orientar o ser-no-mundo em sua lida com os entes, uma vez que a teoria não tem prioridade na dita “lógica” mundana das ocupações? Como efetuar uma tarefa, banal que seja, em nosso

cotidiano sem que o teórico oriente o prático? A resposta às perguntas é simples: não é por não ser teórica, que a lida prática seria desorientada e improvável. Afinal,

o comportamento “prático” não é [...] desprovido de visão. Sua diferença para com o comportamento teórico não está em aqui se contemplar e ali se *atuar* e o atuar, para não ficar às cegas, se utilizaria de um conhecimento teórico. Ao contrário, a contemplação é originariamente um ocupar-se, assim como o atuar também tem *sua* visão. O comportamento teórico é uma mera visualização não circunvisiva. (HEIDEGGER, 1993, p. 69)

As ocupações com os utensílios (apenas possíveis nos campos de uso integrantes do horizonte que é o mundo) se concretizam de um modo tal que o comportamento prático se antecipa ao teórico. Isso ocorre, pois o ser-no-mundo dispõe da facticidade enquanto estrutura semântica consolidada que lhe permite movimentação em meio à pluralidade de serventias, aplicações, manejos, finalidades e negócios, relativos ao cotidiano. O modo com o qual o ser-no-mundo se move prática e irrefletidamente na facticidade do mundo circundante será exposto no subtópico que se segue.

2.1.2.1 Circunvisão

Quando afirmamos que o ser-no-mundo se comporta de maneira prática e irrefletida junto aos utensílios, pretendemos acentuar que, inserido nos campos de uso, o ser-aí responde às requisições desses que lhe vêm ao encontro, comportando-se junto a eles de maneira imediatamente prática. Deste modo, o ser-no-mundo poderia, mesmo, prescindir de um ver ou do contemplar passível de associação a um conhecimento teórico; afinal, segundo Heidegger, a utensiliaridade do ente à mão “não precisa ser apreendida por meio de uma explícita interpretação temática” (HEIDEGGER, 1993, p.150). Isso porque qualquer arranjo ou trânsito nos campos utensiliares é orientado pelo que Heidegger chamou, em nossa última citação destacada, de “visualização circunvisiva” (*Umsicht*) (HEIDEGGER, 1976, p. 21). Ao contrário da teoria, compreensão que enfoca e delimita abstrativamente aquilo que perscruta sem necessariamente considerar o mundo circundante, a “circunvisão” é um comportamento que permite ao ser-no-mundo acompanhar as orientações fornecidas pela totalidade dos utensílios, para deles se ocupar pré-teoricamente, correspondendo às muitas demandas do mundo, de maneira igualmente conforme.

O que acabamos de adiantar sobre o conceito de circunvisão – valendo especialmente em *Ser e tempo* – parece ter sido aperfeiçoado desde as primeiras preleções da

década de 1920, como se pode conferir em *Interpretação fenomenológica de Aristóteles*, obra em que se identifica o referido conceito em meio a uma terminologia ainda prototípica:

Na circunvisão, a lida é viva, ela conduz a lida e contribui para a sua sincronia. O cuidado (ocupação)⁵⁶ é circunspecto, e é de modo circunvisivo que ele se preocupa em garantir e acrescentar a familiaridade ao objeto da lida. Na circunvisão, o que é próprio à lida é apreendido enquanto algo..., orientado para... [uma direção], interpretado como... (HEIDEGGER, 1976, p. 21)

Também em sua preleção sobre o diálogo *Sofista*, de Platão, Heidegger faz menção à circunvisão. Em verdade, muito mais do que apenas menção, Heidegger dedica um parágrafo inteiro (§8.) à análise do referido conceito. Constituída por uma série de exercícios que visam a traduzir conceitos da filosofia grega⁵⁷ em contextos fenomenológicos, o texto da preleção traz a circunvisão associada – exaustiva e acertadamente – ao conceito aristotélico de “*phrónesis*”. Segundo as análises empreendidas pelo filósofo, a circunvisão seria um modo de ver que torna uma situação acessível, por mais diversas que sejam as circunstâncias nas quais as ações (*práxis*) ou atividades relativas à produção (*poiesis*). Como já adiantamos, a circunvisão não se perfaria por algum expediente teórico: ela aduz ao ver próprio que “envolve um certo concluir: se tal e tal coisa acontecem, se eu devo me comportar e ser de tal modo, então...” (HEIDEGGER, 1992a, p.49). Como Aristóteles, Heidegger pensa esta visão como o que favorece ao ser-aí uma certa familiaridade com seu próprio mundo, permitindo-lhe um comportamento adequado. Assim, com base em Aristóteles (apud HEIDEGGER, 1992a, p.52) a circunvisão seria um descerramento compreensivo “[...] do ser-aí humano de tal modo que eu aí disponho da transparência de mim mesmo”.⁵⁸ Por isso Heidegger afirmar, nas análises a esse conceito, que “o que se tem em vista é a si mesmo e o próprio agir.” (HEIDEGGER, 1992a, p.49). Isso significa que o comportamento prático (*práxis*), que implica o caráter ontológico do existir, acompanhado pela circunvisão, se refere ao ser do ser-

⁵⁶ Tomado estritamente, cuidado (*Sorge*) é uma estrutura existencial responsável fundamentalmente pelo modo de ser do ser-aí. Heidegger chega a dizer que, “em seu ser, o ser-aí é cuidado”, (HEIDEGGER, 1993, p.57) visto que é esse existencial que melhor denota que os comportamentos (ôntico-existenciários) deste ente possuem implicação ontológico-existencial. São derivados do conceito de cuidado os conceitos de ocupação (*Besorge*) e o de preocupação (*Fürsorge*), indicando respectivamente: a lida junto aos entes; o zelo com outro ser-aí. Esta distinção, contudo, ainda não é observada em textos como, p. ex. *Interpretação fenomenológica de Aristóteles* (1922), o que explica a utilização do termo “cuidado”, na citação, como “o caráter da lida que a vida fática tem com seu mundo” (Cf. HEIDEGGER, 1976, p.21), em sentido, portanto, assemelhado ao de ocupação.

⁵⁷ Embora anunciado como um curso sobre o diálogo platônico, ali Aristóteles é principal interlocutor de Heidegger, especialmente no que concerne ao livro VI, capítulo 5 de sua *Ética a Nicômaco* (contexto terreno em que se encontra a análise aristotélica da “*phrónesis*” (circunvisão).

⁵⁸ O trecho da *Ética a Nicômaco* (1140b 22) citado por Martin Heidegger pode ser confrontado ao oferecido aqui, com base na tradução canônica de David Ross: “A sabedoria prática, então, deve ser um estado de arrazoamento que nos leva à verdade no agir com vistas aos bens humanos”. (ARISTÓTELES, 1959, p.143)

aí, referindo-se à própria vida fática (*zoé*). Para Heidegger, nessa preleção sobre Aristóteles, “a *phrónesis* (circunvisão) é co-constitutiva da realização propriamente dita do agir mesmo” (HEIDEGGER, 1992a, p.52).

Fica claro, aqui, o quanto Heidegger valoriza o prático para explicar os modos de ocupação do ser-no-mundo no contexto de sua facticidade. Com esta postura, Heidegger conserva a tópica da fenomenologia husserliana não creditando em favor do comportamento teórico (em última instância debitário da atitude natural, como ainda veremos). Isso fará com que o filósofo se oponha às interpretações tomistas de Aristóteles, sobretudo a do *realismo crítico* (corrente filosófica que Heidegger reputa “um monstro epistemológico” que interpreta de modo inteiramente errôneo a situação fenomenológica tal qual se apresenta em suas fontes”). (HEIDEGGER, 1976, p.38). Como lembra Franco Volpi (s/d), abandonando a interpretação escolástica de Aristóteles, Heidegger distancia-se daquela que nos anos de sua formação o filósofo compartilhara para construir “um outro Aristóteles, desta vez todo e apenas ‘seu’, por meio do qual exprime seu pensamento.” (BERTI, 1997, p.103). As interpretações fenomenológicas de Aristóteles efetuadas por Heidegger não se atêm mais aos conteúdos “metafísicos” da obra do grego, antes reabilitam sua filosofia prática.⁵⁹ Isso justifica, como vimos acima, o filósofo conjugar conceitos como o de “*práxis*” (prática) e o de “*phrónesis*” (circunvisão, já em sentido apropriativo) em sua analítica existencial. Jesús Escudero (2010) tem, portanto, razão em afirmar que “o rechaço da atitude teórica em Husserl e a assimilação produtiva do pensamento ético (filosofia prática) de Aristóteles constituem dois ingredientes insubstituíveis da análise heideggeriana da existência humana.” (p. 49).

Tendo evidenciado a filiação prática do conceito de circunvisão, adicionalmente à caracterização, em *Ser e tempo*, é preciso ainda acentuar que a ocupação cotidiana junto ao utensílio permite que o comportamento prático seja familiar ao ser-no-mundo, enquanto ele estiver em meio aos campos de uso dos entes. Circunvisão e transparência são diretamente proporcionais quando em pauta estão os comportamentos práticos do ser-no-mundo. Pois, quanto maior for a abrangência da circunvisão, com maior familiaridade o ser-no-mundo lida com o utensílio e, por sua vez, melhor será seu desempenho prático ao seguir as referências da totalidade referencial (isso é o que se vê em Aristóteles: *Metafísica*, I, 1, 981a. 13s). (ARISTÓTELES, 1924) “A ocupação já é, como é, com base em uma familiaridade com o mundo. Nesta familiaridade, o ser-aí pode se deixar levar e absorver pelo ente intramundano que lhe vem ao encontro.” (HEIDEGGER, 1993, p. 76). Dito de outro modo, quanto mais

⁵⁹ Como se poderia fundamentar, sem dificuldades, com Sadler (1996), Brogan (2005) e Gadamer (2007).

atuante a circunvisão, menos se reflete ou problematiza o objeto de uso, mais destra é a performance junto ao utensílio (HEIDEGGER, 1993).

Conhecendo os textos de preleção que compõem o entorno a *Ser e tempo*, é possível avaliar o quanto Heidegger, ao tratar da circunvisão, se coloca em um estreito diálogo com os conceitos do pensamento aristotélico. Não bastasse a aproximação ao conceito de “phrónesis” (indicada anteriormente por nós), agora é um argumento da *Metafísica* que é apropriado aqui. Nesta apropriação, Heidegger pretende mostrar que nas ocupações com os entes (*práxis*) pode-se consolidar uma segurança (*empeiria*) junto às conexões referenciais dos utensílios. Deste modo, a estrutura da intencionalidade não é mais aquela que transcenderia diretamente ao ente que se mostraria na forma de objeto correlato: agora o ver intencional se faz em feixe para os múltiplos utensílios referenciados na rede. Heidegger assinala, assim, que conexão referencial modifica a maneira com a qual o ente é interpretado, de modo a fazer com que na circunvisão sua compreensão se torne mais própria (HEIDEGGER, 1993). E a compreensão do ente em meio à lida circunvisiva não é, portanto, dada segundo os supostos aspectos ou propriedades óticas dos entes; não é, diz Heidegger (1993), o compreender que se funda “na apresentação do aspecto da coisa, sobre cujo tratamento a ocupação é erigida” (p.51): trata-se de uma ocupação (*práxis*) cujo direcionamento não reside no ver teórico ou na contemplação (*theoria*), mas na experiência de quem sabe (*empeiria*) se mover na rede referencial do mundo. Heidegger tem isso em vista quando, em *Ser e tempo*, afirma que a ocupação prática é tanto mais destra quanto menos se “vê” o utensílio, e a fonte de inspiração para isso é indubitavelmente a *Metafísica* de Aristóteles (BERTI, 2002). Afinal, é ali⁶⁰ que se lê o seguinte: “Parece que, no que concerne à realização, a experiência (*empeiria*) não se distingue em nada da arte (*techné*), sim, vemos até mesmo que aqueles que dispõem da experiência chegam melhor à meta do que aqueles que só possuem o discurso (*lógos*) sem a experiência” (ARISTÓTELES apud HEIDEGGER, 2003, p.51). O propósito que Heidegger tem em vista ao ressaltar isso é mostrar que é na lida circunvisiva junto ao ente intramundano, em sua manualidade específica, que o utensílio em uso tem seu ser desvelado. Nesse contexto, Fígal (2005) acentua: “Não é, porém, em uma reflexão, mas sim na lida completamente não problemática que se revela o ‘modo de ser’ do utensílio [...]” (p.74). Determinado pelo seu uso possível, um ente é aquilo para que serve; do mesmo modo, é a manualidade do utensílio que define o que ele significa no horizonte significativo do mundo. Esta afirmativa nos

⁶⁰ O trecho da *Metafísica* (981a 5) citado por Heidegger pode ser cotejado com esta versão estabelecida a partir da edição em separata organizada e traduzida por Ross: “A prática pouco difere da experiência da arte, a experiência das coisas é frequentemente mais bem sucedida do que o conhecimento teórico”. (ARISTÓTELES, 1924)

favorece a ocasião para abordar, propriamente, a gênese prática das significações, escopo geral do presente capítulo.

Em se chegando, entretanto, ao fim deste subtópico, no qual se anunciou uma descrição do mundo fático, poder-se-ia questionar se ele cumpre o seu propósito. Afinal, no decorrer do texto, não há qualquer exposição ou definição do que seja o mundo, de modo a nos fornecer uma concepção heideggeriana de mundo. Seria natural esperar aqui a apresentação sistemática de elementos que nos permitiriam uma concepção do modo com que, arquitetonicamente, o mundo se estruturaria.

Rejeitamos esta possível objeção ao lembrar que a descrição proposta neste subtópico é *fenomenológica*. Assim sendo, em uma investigação como a de Heidegger (e, por extensão, também na nossa), não é possível pretender uma descrição teórica do mundo a partir de estruturas e conceitos, a menos que estes sejam *fenomenológicos*. (BIEMEL, 1950) O fenomenológico, aqui, vem nos lembrar que qualquer coisa que se aproxime de um conceito de mundo (uma vez que não se quer abdicar desse conceito) precisa ter gênese a partir do referido fenômeno; e isso porque conceitos fenomenológicos e suas respectivas significações são indicadores formais dos fenômenos⁶¹ e dos campos de dação dos fenômenos (HEIDEGGER, 2010). Considerando isto, e tendo em vista, como também Sartre (1943) viu, que o mundo fático “[...] é o complexo sintético das realidades utensiliares em que elas se indicam umas às outras segundo círculos mais e mais vastos em que o homem se faz anunciar a partir do complexo que ele é” (p. 53), uma descrição fenomenológica do mundo precisaria seguir as referências dos ditos campos fenomenais, delineando seu caráter mais originário. Deste modo, evita-se (pelos motivos apresentados ao longo do presente subtópico) o pressuposto tradicional de que um modelo teórico-explicativo, típico das ontologias vulgares (BRANDON, 2005) nos forneceria a estruturação fundamental ao conhecimento de um ‘objeto’ como o mundo (HEIDEGGER, 2010). Certo de que o mundo não é algo que se apresente objetivamente a um sujeito que, por sua vez, seria capaz de ter concepções de mundo, Heidegger não nos apresenta nenhuma concepção ou teoria acerca do mundo. Dito de outro modo: *a analítica da existência do ser-no-mundo não nos oferece qualquer “concepção” ou teoria heideggeriana sobre o mundo* (CASANOVA, 2009).

Uma descrição fenomenológica da constituição do mundo (na contramão dos preconceitos aderentes a uma atitude natural) deve acompanhar, portanto, as indicações que

⁶¹ Uma explicitação do conceito de indicação formal não cabe aqui. O conceito e sua doutrina no pensamento do jovem Heidegger tem sido objeto de investigação de Róbson Ramos dos Reis. Cf. Reis (2001), assim como Reis (2000); Reis (2004).

vêm junto aos utensílios nos próprios espaços utensiliares. Assim, ao explicitar os campos de ação abertos pelo projeto da existência, a consolidação semântica de uma facticidade, o modo com que se encontram os entes intramundanos *como* utensílios possíveis, a ocupação junto aos utensílios subordinada ao ser-para do comportamento prático, a totalidade referencial característica do mundo e também certos modos de lidar com o mundo circundante (HEIDEGGER, 1993), entendemos ter descrito o mundo, cumprindo satisfatoriamente nossa tarefa. Com isso, podemos partir para a exposição da gênese das significações em geral.

2.2 Da gênese prática das significações na totalidade conjuntural

Por mais que tenhamos levado a cabo uma descrição fenomenológica do mundo fático enquanto horizonte referencial, a descrição da rede de referência ainda não é suficiente se o que temos em vista é a exposição da gênese prática das significações em geral. Isso porque não basta indicar⁶² que: 1. os entes se mostram em campos de ação descerrados compreensivamente (intencionalmente); 2. na existência do ser-aí, sentidos se projetam, importam e “armam” esses campos de ação; 3. ações só são possíveis a partir de estruturas existenciais chamadas de sentidos (que os entes intramundanos já são sempre em um horizonte significativo de ação); 4. interpretado como utensílio, nesse horizonte, o ente é sempre um *ser-para...*, tendo sua utensiliaridade determinada mediante sua ocupação; 5. um utensílio se refere a outros em uma rede de referências (e a rede referencial subministra o mundo circundante); 6. a constituição utensiliar do ente disponível à mão é a referência; 7. as referências e a totalidade referencial são acompanhadas pela circunvisão, sendo esta (e não a teoria) a visão que permite orientar as movimentações na malha de referências, e 8. a malha de referências constitui uma totalidade referencial. Uma descrição do mundo circundante – se pretende realmente cumprir a tarefa de expor o movimento de auto-dação das significações no interior dos mencionados campos de uso – precisaria deslindar os modos com os quais as ocupações com os entes se constituem. Isso porque a exposição restrita às referências de ente para ente e a indicação sub-reptícia do mundo ainda não nos apresentaram os *mobilizadores estruturais* responsáveis pela “funcionalidade” do comportamento no mundo fático. Seria, então, necessário ponderar as perspectivas e os propósitos (respectivamente, *com-vistas-ao-que...* e *em-virtude-de...*) de nossas ocupações, os modos com os quais usualmente se conta

⁶² Como se fez até aqui, incluindo o capítulo anterior.

(facticidade) para essa prática, e a articulação originária (poder-ser) desses comportamentos sobre o ser-no-mundo. O esclarecimento desses pontos nos colocaria diante do caráter de conformidade constituinte do mundo.

Se, de início, o utensílio foi focado como o ente intrínseco aos campos de uso, tendo sua constituição utensiliar “indicada como referência” (HEIDEGGER, 1993, p. 83) a mesma referência agora é abordada como uma relação de conjunção⁶³ ou de ajustamento (NUNES, 1986). Longe de, com isso, incorrer em uma contradição; ressalte-se que utensílio e totalidade referencial mantêm entre si uma relação que constitui, agora, este conceito que surge denotando conformidade. Dizendo de maneira ainda mais clara: “Heidegger pensa a relação entre utensílios e totalidade referencial como uma relação de conformidade que responde simultaneamente pela definição do que os entes intramundanos são, ou seja, o que eles significam” (CASANOVA, 2009, p.96). Esta citação, embora breve, fala de maneira pregnante, pois prenuncia o caráter de conformidade da conjuntura e, igualmente, permite que entrevejamos o nexos entre ser e significação, pontos a serem explicitados no próximo subtópico.

2.2.1 Conformidade: constituição e deixar-ser

Abordando inicialmente o caráter conjuntural da conjuntura, vemos que o termo utilizado por Heidegger para designar conjuntura é “*Bewandtnis*”. Na língua do filósofo alemão, esta palavra denota tanto a *constituição* de uma coisa quanto as *circunstâncias* nas quais algo se mostra (HEIDEGGER, 1993). Ainda em estreita sintonia com essas duas entradas, o termo “*bewenden*” (do qual o primeiro deriva) conota *conformidade*.⁶⁴ Intérpretes de filosofia em língua portuguesa que somos, cabe ressaltar que a coerente tradução de *Bewandtnis* para o português como “conjuntura” contribui para expressar o que está em jogo no importante conceito: nas línguas de origem latina, a palavra conjuntura (*cum + junctus*) resguarda a ideia de um certo número de elementos de um conjunto que mantêm entre si uma determinada relação de referência. O termo foi observado pela primeira vez na astronomia, designando a posição relativa que, em determinado momento, ocupam, por exemplo, os

⁶³ Dizendo com o próprio autor: “O caráter de ser do manual é a *conjuntura*.” (HEIDEGGER, 1993, p.84) e ainda, “A conjuntura é o ser do ente intramundano [...]” (HEIDEGGER, 1993, p.85)

⁶⁴ Um maior detalhamento dos usos linguístico-filosófico e etimológico do vocábulo pode ser conferido, respectivamente, em Inwood (2002) e em Kluge (2002). Cf. Bibliografia.

planetas em sua gravitação no cosmos, ou as estrelas em suas constelações. Da astronomia, o termo foi transferido *per analogiam* para a economia, em que designa as relações dos diversos elementos de um sistema econômico (para nosso gasto, a “economia” do ser-no-mundo é o que está em questão). Ali, a conjuntura econômica é diversa em cada contexto (ÁVILA, 1967). Estrutura é o elemento dinâmico da circunstância econômica (devendo em analítica existencial ser apontado em seu caráter referencial em sintonia com existenciais como o ser-com, e o ser-junto); a conjuntura é elemento passivo (corresponde ao que se conforma em horizontes de ação nos quais ocorrem “o deixar ser de algo junto a algo”), (HEIDEGGER, 1993, p.84).⁶⁵ passivo em relação à estrutura que se modifica de acordo com as atividades que ocorrem especificamente em cada contexto (leia-se, em cada horizonte específico). Ora, essas considerações seriam objeto de mera curiosidade filológica, sem uma interpretação que as apropriasse no âmbito da hermenêutica fenomenológica heideggeriana; sem proveito, portanto, para uma investigação que “*não se faz, absolutamente*, segundo as regras da ‘lógica da consequência’” (HEIDEGGER, 1993, p. 315). Da exposição acima é possível derivar uma caracterização formal da totalidade conjuntural, como, o que conformam utensílios no contexto referencial de uso, estruturas responsáveis pela mobilização desses utensílios e o próprio ser-aí.

De início, Heidegger define a conjuntura como o ser do ente intramundano. Isso porque é fundamentalmente nessa conformidade que o ente *se libera ao seu ser*. Ora, mas o que esta expressão crítica significaria? Ela nos diz que, na conjuntura, o ente intramundano é visto em circunstâncias propícias das quais ele extrai as “qualificações” para que seja encontrado no interior de campos de ação como o ente que é. Isso quer dizer que é sempre na totalidade conjuntural que se constituem (ou se *conformam*) as condições necessárias para que se deixe ser (se deixe conformar) o ente de modo qualificado. Contudo, para Heidegger (1993, 85),

apreendemos este “deixar ser” ôntico em sentido fundamentalmente ontológico. Interpretamos desta maneira o sentido da liberação prévia do manual imediatamente intramundano. Previamente, deixar “ser” não diz a produção de algo que é trazido primeiramente ao seu ser, mas é descobrir, em sua manualidade, o que já está “sendo” para, então, deixar vir ao encontro o ente deste modo de ser. Este deixar ser “apriorístico” é a condição de possibilidade para que o manual venha ao encontro, de modo que o ser-aí, na lida ôntica com o ente encontrado, possa deixá-lo ser, em sentido ôntico. A compreensão ontológica, porém, do deixar-ser em conjunto encontra a liberação de *cada* manual como manual, faça isso onticamente em conjunto, ou faça isso, uma vez mais, sendo um ente que, justamente por isso, *não* tem onticamente algo em conjunto.

⁶⁵ Quanto ao caráter passivo da conjuntura, Figal (2005) ressalta que: “o deixar-ser não deve ser compreendido como uma realização, mas como um puro deixar”. (p.78)

Heidegger nos indica que o deixar ser ocorre, em cada caso, no conjunto dos utensílios, referências e ocupações; é, portanto, assim, que se deixa ser o ente, que se faz ver tal como é.⁶⁶ Ao dizer que, na conjuntura, o ente se mostra tal como *é*, não aludimos a propriedades ônticas do ente, tampouco pretendemos entender esse “deixar ser” como a produção do ente que, apenas a partir de agora, passaria a ser (possuindo propriedades ou determinações quiditativas). Ao contrário, com o deixar ser acenamos ao *para-quê* determinante de sua utilidade e ao *com-vistas-ao-quê* que justifica a sua aplicabilidade. Desejamos ressaltar, com isso, que o ente que se conforma na conjuntura comparece na dinâmica de uso (a conjuntura desempenha o papel de liberar o ente previamente inserido em um contexto que é prático). Assim, como já dissemos, é prática e conjunturalmente envolvido que o ente disponível ao uso se dá na *práxis* vital que condiciona seu ser.⁶⁷ Conjunturalmente, o ente é manuseável, o que significa dizer que tal deixar ser remonta à constituição do utensílio em sua manualidade. Deste modo, segundo Heidegger, é com o modo de ser do manual que o ente intramundano se revela na conjuntura, é como utensílio que o ente se faz na totalidade conjuntural. Vale, portanto, a ressalva: *cada utensílio só é, enquanto ente, imbricado na dinâmica utensiliar vigente na referida conjuntura* (HEIDEGGER, 1993, p. 149). Uma caracterização da imbricação do manual na conjuntura é o que Heidegger nos oferece aqui:

com este manual que nomeamos, portanto, de martelo, tem-se a conjuntura ao pregar; com este tem-se a conjuntura junto à fixação, com essa fixação tem-se a conjuntura junto à proteção contra as intempéries; essa ‘é’ em virtude do abrigo do ser-aí, ou seja, em virtude de uma possibilidade de seu ser. Qual seja a totalidade conjuntural sempre se delineia previamente em que conjuntura está o manual. Por exemplo, a totalidade conjuntural que constitui o que está à mão em uma oficina em sua manualidade é ‘anterior’ ao utensílio singular, do mesmo modo que a totalidade conjuntural de uma estância com todos os seus apetrechos e instrumentos (HEIDEGGER, 1993, p. 84).

Vemos, na passagem, como a conjuntura perpassa todas as ocupações do ser-no-mundo, de sorte que qualquer ocupação com um utensílio nos reporta à conformidade (como a

⁶⁶ Figal (2005) nos lembra, oportunamente, que: “[...] a conjuntura não diz *o que* algo é, mas *como o que* ele é”. (p.77)

⁶⁷ “Nesta afirmação não há racionalismo, nem a flor azul do mistério romântico, mas também não há pragmatismo.” Essa advertência de Bornheim (1983, p. 227), em contexto similar ao nosso, bem cabe para afastar as referidas tendências interpretativas. Depois das muitas investidas da fenomenologia husserliana contra a figura de um sujeito substancialmente constituído, talvez fosse até dispensável lembrar que não há na temática da dinâmica utensiliar a atuação de um sujeito que opera em moldes teóricos. Por outro lado, a ressalva vale para aqueles que são da opinião de que na temática da utilidade e significância do utensílio estão envolvidas noções míticas e ambíguas. (Cf. DESANTI, 1963). A advertência cabe ainda, e principalmente, para as interpretações pragmatistas que a obra de Heidegger tem recebido nos últimos anos. São conhecidos os esforços de Okrent (2005) em estabelecer o diálogo entre Heidegger e Dewey (e Russell), e a estratégia de leitura de Brandom (2005), que faz com que “*Ser e tempo* possa ser lido como um tratado pragmatista” (RORTY, 1991, p.31). Entretanto, pragmatismo, enquanto atitude metódica que se volta contra o intelectualismo e que toma as teorias (que nunca são rígidas) como instrumentos úteis e apenas verdadeiros se baseados na experiência e válidos para nos orientar na realidade prática (Cf. RORTY, 2000), é o que não há em *Ser e tempo*.

reconstituída na citação). Na circunvisão da lida ocupada, o ser-aí atua na complexidade do horizonte conjuntural junto aos utensílios que a ele se liberaram. No horizonte da conjuntura, em cada caso e especificamente, um ente é aquilo *para que* serve, de sorte que: “O manual é como tal descoberto em sua *serventia*, *empregabilidade*, *danabilidade*. A totalidade conjuntural desencobre-se como todo categorial de uma *possibilidade* da conjuntura do manual”(HEIDEGGER, 1993, p. 144). Assim, aproveitando o exemplo da citação em destaque, o ente chamado martelo é *para* martelar conforme o campo de uso no qual está inserido. Mas o martelar tem sempre um *em-vitude-de* na totalidade conjuntural; esse pode ser, por exemplo, o martelar *em virtude de* fixar um prego, de amassar ou de encaixar algo, ou de fazer barulho (notemos que o *para-quê* do utensílio nunca possui um fim em si mesmo, sendo, portanto, em acordo constante com os mobilizadores estruturais atuantes na conjuntura). Por sua vez, também os propósitos, considerados a partir de suas perspectivas, são intrínsecos à conjuntura. Daí: fixa-se o prego *com vistas a* instalar o toldo, amassa-se ou encaixa-se com vistas a ajustar algo, faz-se barulho com vistas a provocar ou protestar contra alguém... Atentem, o ente que o martelo é não é fruto de uma designação genérica; não decorre da qualidade inata de simplesmente dado, o martelo não é elemento que possa ser pensado como peça isolada que, uma vez juntada a outras (o prego, o toldo etc), agrega a um somatório de referências. Do mesmo modo, o mesmo ente não se dissolve num suposto “‘ser substancial’ dos entes intramundanos em um sistema de relações” (HEIDEGGER, 1993, p. 88). Dizendo categoricamente: o ente que um martelo é, só o é por libertar-se (conforma-se) intrinsecamente a campos de uso sedimentados, constituindo-se, portanto, em ocupações específicas em circunstâncias específicas do ser-no-mundo.

A despeito do apreço fenomenológico que motiva Heidegger a ater-se e a acompanhar as indicações dadas pelos utensílios na totalidade conformativa, ao descrever sua posição nessa conformidade, é possível notar que o filósofo também tem em vista a exposição das quatro causas presentes nos Livros I-II da *Física*, de Aristóteles. Fica claro, então, que, se por um lado, tratar da totalidade conformativa (e do utensílio nessa totalidade) é descrevê-la fenomenologicamente, por outro, não deixa de ser a apropriação interpretativa da *doutrina teleológica das quatro causas*, “sobre a qual Aristóteles baseia a metafísica” (JAEGER, 1967, p. 173).

Em Aristóteles, causa é o que indica precisamente a origem dos entes (ROSS, 1930), de modo que essas causas orientam as maneiras de conhecê-las, explicando *o que é e como é* determinado ente. Isso, devidamente apropriado pela analítica existencial heideggeriana, serve para tratar como o ente se determina enquanto tal, no mundo. No tocante à temática utensiliar,

a proximidade com a doutrina das quatro causas acaba sendo mais bem explicitada por Heidegger na conferência *A questão da técnica* (1953), muito posteriormente a *Ser e tempo*. Afinal, é nessa conferência que o filósofo nos indica que: “[...] onde impera a utensiliaridade, aí também impera a causalidade” (HEIDEGGER, 2000, p. 9). A partir dessa relação entre utensiliaridade e causalidade, é possível ressaltar na temática da conformidade a vigência das “causas primeiras” aristotélicas. Afinal, um utensílio na conjuntura está submetido à *causa materialis*, que diz respeito ao material, àquilo do que ele é feito (p. ex. a prata de um cálice ritualístico); também à *causa formalis*, a forma que lhe dá o aspecto que tem (neste caso, a forma de cálice que a prata recebe, forma esta que, em se tratando de um utensílio, corresponde à facticidade do mundo no qual ele se insere. A forma de um cálice, assim, remonta ao usuário capaz de manuseá-lo); à *causa efficiens*, o ator que produz o utensílio (assim, o cálice é resultado efetivo da ação eficiente do artífice que se ocupou praticamente de sua fabricação); a *causa finalis*, o fim, a finalidade com a qual o utensílio é usado. Em termos heideggerianos, o já apresentado “em-virtude-de...” (deste modo, o cálice é usado para uma libação em virtude de um rito).

É preciso chamar a atenção para o fato de que, para Aristóteles, do mesmo modo que para Heidegger, embora a matéria de um utensílio já lhe constitua alguma determinação, tal ente apenas se determina enquanto tal uma vez referido à forma que recebe com vistas a um fim (um *em virtude de...*). Assim: “As quatro causas são modos de copertinência referidos entre si” (HEIDEGGER, 2000, p. 10). Mais que a ideia de referencialidade, esta afirmativa nos coloca diante da totalidade conformativa; interpretação que se confirma quando o autor, fortalecendo a ideia de que cada utensílio só é em meio à conjuntura (HEIDEGGER, 1993) assevera: “a circunscrição define a coisa” (HEIDEGGER, 2000, p. 10). No que compete a Heidegger, o autor critica o fato de a tradição ter eleito uma das causas como aquela que teria primado sobre as outras. Assim, com a *causa efficiens* se praticam atos para se obterem resultados, trabalha-se na produção de coisas de modo a levá-las a efeito... daí, esta “determina modelarmente toda a causalidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 10) Uma afirmativa como essa acaba por ratificar o primado do comportamento prático (seja na forma de *techné* e ou de *poiesis*) sobre o teórico.⁶⁸

Após essa digressão que buscou mostrar o quanto Heidegger incorpora conceitos aristotélicos em sua filosofia, ressaltemos que:

⁶⁸ Como se viu no subtópico 1.1.2.1 deste capítulo; bem como na preleção sobre *O Sofista*. Cf. HEIDEGGER, 1992a.

[...] a totalidade conjuntural remonta, por fim, a um para-quê *sem* conjuntura, o que propriamente não é um ente sob o modo de ser do manual no interior de um mundo, mas um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição ontológica pertence a mundanidade. Esse para-quê primário não é nenhum para-isso, estabelecido como um junto-ao-quê possível de uma conjuntura. O ‘para-quê’ primário é em-virtude-de. Mas o em-virtude-de sempre diz respeito ao ser do *ser-aí*, para o qual em seu ser está sempre essencialmente *em jogo* esse ser mesmo.

A conjuntura aí presente é tão complexa e abrangente que nos reporta mesmo a um ente cujo modo de ser não se determina no todo conjuntural. Sem que seja ente determinado conjunturalmente, o ser-no-mundo, enquanto um ser dotado de caráter de poder-ser, vê-se implicado na conformidade, já que qualquer *para-quê*, *em-virtude-de...* ou *com-vistas-ao-que...* já diz respeito ao ente que se ocupa segundo suas possibilidades existenciais de realização ou, dizendo com Heidegger, “a liberação do intramundano mesmo libera este ente para *suas* possibilidades” (HEIDEGGER, 1993, p. 144). Destarte, abrigar-se, ajustar, provocar e protestar são ocupações articuladas ao caráter de poder-ser do ser-aí. É, portanto, por meio dos aludidos mobilizadores estruturais que Heidegger estabelece o nexa entre a facticidade do mundo circundante com o caráter de poder-ser do ser-aí, conceitos indispensáveis à constituição da totalidade conjuntural.

Tendo apresentado o caráter de conformidade da conjuntura, passemos, propriamente, à gênese das significações dos entes nesta conformidade.

2.2.2 Significação e significância

Ao considerar que o ser do utensílio se conforma entre a referência utensiliar, a facticidade sedimentada de um mundo e o poder-ser do ser-no-mundo, afirmamos que o ente é descoberto no interior da totalidade conjuntural (DREYFUS, 1995). Todavia, a conjuntura, ao subordinar uma totalidade de referências, envolve, também, um conjunto de significações. Isso quer dizer que, de igual modo, as significações se conformam no interior da totalidade conjuntural. Assim, no interior dessa conformidade: “Utensílios só significam conjuntamente com outros utensílios, a nossa utilização dos utensílios só é significativa porque a nossa atividade tem um em-virtude-de...” (DREYFUS, 1995, p.92)

Podemos dizer, agora, – de maneira expressa – que aquilo que perseguimos durante todo o presente capítulo, até aqui, sob a legenda de uma *gênese prática das significações*,⁶⁹

⁶⁹ Bornheim (1983) tem o mérito de ter sido um dos primeiros a dar importância ao tema da *gênese prática das significações* (nos termos assim formulados); certamente o primeiro a tratá-lo em língua portuguesa. Entretanto, o preço deste pioneirismo pode ser estimado, principalmente, em seu livro *Dialética – teoria e práxis*. Neste vemos o autor confundir os conceitos de

consiste no emergir das significações de cada ente a partir da conformidade das ocupações e dos *em-virtude-de...* conjunturalmente dados. Isso quer dizer que as significações de cada ente têm gênese no interior de campos de uso conformes à conjuntura. Assim, se na conjuntura o ente é *para o quê* serve, e, na mesma conjuntura, esse ente se desvela qualificadamente como utensílio, é da conformidade da totalidade conjuntural cortar que o ente utilitário logra sua *significação*.

Tratada no mesmo nível da conjuntura na tematização do mundo (NUNES, 1986), Heidegger (1993, p.87) entende por significação “o caráter remissivo dessas remissões às referências [...]”. O que isso significa certamente não fica mais claro sem um exemplo: para se saber o que um livro significa, *é necessário que sigamos os indícios que este utensílio nos fornece ao ser encontrado na totalidade conjuntural*. Ao acompanharmos familiarmente (circunvisivamente) essas indicações, na conjuntura com a qual esse utensílio é conforme, o ente livro se desvela qualificadamente tal *como é e significa*.⁷⁰ É, portanto, a conformidade que este ente possui com os conjuntos ocupacionais que permite saber o que fazer com ele, revelando pré-teoricamente sua significação. Por conseguinte, sabemos o que um livro significa não por o conhecermos teoricamente; compreendemos sua significação porque temos ciência de como nos ocupar dele, quer dizer, *sabemos seguir praticamente as “pistas” que emergem junto a ele da totalidade conformativa*. Assim, tudo o quanto precisamos saber sobre a significação do utensílio livro é dado precisamente nas totalidades referencial e conjuntural a partir das quais ele desde sempre é encontrado.

sentido e significado, optar por uma terminologia ainda inadequada (em muito caudatária do hegelianismo e do marxismo) para tratar, p. ex., a ocupação, a totalidade referencial e a facticidade (o autor se refere a esses conceitos, respectivamente, pelos termos *práxis, relação e concretude*), e asseverar que na obra de Heidegger “não há lugar para o pensamento da práxis” ou que em *Ser e tempo* “a dimensão ontológica da práxis não chega sequer a ser aventada” (p.89). Essas imprecisões e problemas conceituais, certamente impossíveis de endossar sem severas restrições, em parte se explicam pela ausência de publicações dos textos de Heidegger (sobretudo as preleções, que sempre são muito elucidativas) contemporâneos a *Ser e tempo*. Na época em que Bornheim escreve (1950-70), havia pontilhados, mesmo em língua alemã, alguns poucos textos do filósofo datados da década de 1930. Essa escassez é noticiada por MacDowell (1993) e confirmada por uma informação dada oralmente por Olinto Pegoraro. Com todos os problemas aqui ressaltados, o livro de Bornheim não é de todo desqualificável; há ali intuições ainda úteis e originais para se tratar aquilo que o autor chamou de “a práxis e a gênese do sentido” (p.226). Uma fonte mais atual digna de recomendação sobre o tema é Dreyfus (1995), dado ao autor detalhar com proficiência esta temática.

⁷⁰ Figal (2005) notifica que Heidegger teria tomado o conceito de *significação* das *Investigações Lógicas* de Husserl, ainda que Heidegger nesse momento pretendesse marcar seu distanciamento frente à fenomenologia husserliana. Em Husserl, o conceito seria utilizado na caracterização dos atos expressivos e (como não poderia deixar de ser, em se tratando de fenomenologia) tomado na chave da intencionalidade. Figal, no entanto, entende que a possível associação com a intencionalidade seria considerada um problema para Heidegger, pois: “Com a ideia de referência e de conjuntura, o paradigma de uma intencionalidade ligada a objetos já tinha sido finalmente por ele abandonado.” (p. 86) Figal deve ser contestado, pois, por mais que Heidegger (2003), em sua preleção sobre o *Sofista* (é provavelmente esse texto que Figal tem em vista ao fazer seu comentário), afirme que o ser-no-mundo se volta à conexão referencial, é preciso lembrar que o mundo é um horizonte intencional complexo e sintético, e que esta é a visão que acompanha essa multiplicidade, embora seja um “ver intencional multifacetado” (p.51.), ainda é *intencional*. (Cf. introdução de nossa tese) Portanto, Heidegger, no contexto em discussão, não abdica – em absoluto – da estrutura fenomenológica da intencionalidade.

Dizer isso significa que o ser-no-mundo está, de início e na maioria das vezes, familiarizado com o contexto em que ele interpreta os utensílios. Adicionalmente, é preciso dizer que essa sintonia plena (familiaridade) com a qual o ser-aí se move no mundo não cobra dele um entendimento teórico dos entes que se constituem na intramundandade. Pelo contrário, pretender um entendimento pela via teórica do que seja um utensílio, além de apresentar uma compreensão desarticulada da conjuntura, não nos oferece ensejo à apropriação utilitária. Dizendo de outro modo: apreender intelectivamente, recorrendo ao artifício da teoria, o que seja um livro não nos afiança, em nada, que saibamos nos ocupar com este utensílio em um contexto mundano; e isso porque, para ser útil, o utensílio “deve ser tomado na conjuntura a partir da qual se constituem contextos de aplicação significativa” (DREYFUS, 1995, p. 222). Neste caso, o utensílio e sua significação se tornariam objetos alinhados a categorias do pensamento e, se são, assim, estranhos à conjuntura de um mundo fático, são também insuficientes para que o ser-aí dele se ocupe no projeto de sua existência.

A familiaridade com as referências na conjuntura revela o que o ente intramundano significa. Da conjuntura, portanto, é que surgem as significações – e isso precisa ser ressaltado – em caráter *prático*. A gênese das significações é prática, pois estas nascem em conformidade com as muitas ocupações do ser-no-mundo, sintonicamente, portanto, com o seu caráter de poder-ser e com aqueles mobilizadores estruturais imprescindíveis à constituição da conjuntura do mundo fático. É o próprio Heidegger quem nos lembra disso na seguinte passagem (ao mesmo tempo em que nos adianta a compreensão de significância):

na familiaridade com essas remissões, o ser-aí ‘significa’ para si mesmo, ele dá a si uma compreensão originária do seu ser e do seu poder-ser, com vistas a seu ser-no-mundo. O em-virtude-de... significa um ser-para..., este um ser-para-isso, esse um deixar-e-fazer-ser, este um ser-da-conjuntura. Estas remissões estão entrelaçadas entre si como totalidade originária; elas são o que são enquanto significação, na qual o próprio ser-aí compreende previamente a si mesmo em seu ser-no-mundo. A essas referências a significações nós chamamos de *significância* (HEIDEGGER, 1993, p. 87).

Tendo apresentando a totalidade conjuntural, empenhamo-nos, com Heidegger, em dar conta da gênese das significações. As significações dos entes na conjuntura são múltiplas; o entrelaçamento dessas significações na multiplicidade, bem como a orientação segundo os seus indícios, é o que Heidegger nomeia *significância*. É a partir da totalidade significativa que um ente faz sentido no todo (DREYFUS, 1995). Isso quer dizer que o ser de um ente “se dá aí como significante, uma vez que no mundo ele é encontrado com o caráter da significância” (HEIDEGGER, 1976, p. 21). Assim, todo ente significativo é encontrado de maneira qualificada, pois, ao ocupar-se com um utensílio em seu cotidiano, o ser-no-mundo já

dele se serve por meio de uma significância consolidada. Deste modo, para lidar com um utensílio, ele conta com a semântica específica que lhe é própria, necessitando apenas saber usá-lo familiarmente. Isso porque para Heidegger (1993, p. 87) “o ser-aí é, em sua familiaridade com a significância, a condição ôntica de possibilidade do descobrimento dos entes encontrados no mundo no modo de ser da conjuntura (manual), ente que, deste modo, pode ser conhecido em-si” .

A citação nos faz notar que, para Heidegger, a significância não se refere apenas a utensílios, diz respeito também (e principalmente) às ocupações do ser-aí junto aos entes disponíveis ao uso. Assim sendo, qualquer comportamento possível nos campos de atuação do mundo fático é significativo, pois o que quer que se faça – até mesmo a ação tomada como a mais incomum ou absurda – dá-se no interior da significância que “[...] traz consigo a condição ontológica de possibilidade para que algo assim como “significações” possa se descerrar” (HEIDEGGER, 1993, p. 87). Isso não só permite que tal comportamento se concretize faticamente, como também possibilita que ele seja interpretado como tal (BORNHEIM, 1983; NUNES, 1986). Seja qual for o modo com que o ser-no-mundo exerça seu projeto existencial, o *em-virtude-de...* e a significância correspondem ao mundo fático que é o seu. Assim, *é de acordo com os em-virtude-de... e com a significância específica de seu mundo que um utensílio como um livro pode se mostrar significativo*, por exemplo, à instrução sobre um tema de interesse, ao entretenimento ou, quem sabe, à ostentação da presunçosa imagem de pessoa letrada. A passagem que aqui se segue não só reforça a correspondência supra-apresentada, como também ressalta a importância que a significância e a estrutura do *em-virtude-de...* possuem na economia do ser-no-mundo:

[...] o ser-no-mundo existente se abre enquanto tal [...]. No compreender dos em-virtude-de... se codescerra a significância ali fundada. A abertura da compreensão enquanto abertura aos em-virtude-de... e à significância diz respeito a todo ser-no-mundo. [...] Em-virtude-de... e significância se abrem no ser-aí e, ao dizer isso, temos que o ser-aí é o ente que, enquanto ser-no-mundo, vai por si mesmo (HEIDEGGER, 1993, p. 143).

Com a passagem, vê-se como a existência do ser-no-mundo é marcada pela significância, envolvendo, pois, a pluralidade de significações que a compõem. Do mesmo modo, temos aqui que é como significância que o mundo fático (enquanto horizonte de realizações em caminhos possíveis) mostra sua articulação originária com o ser-no-mundo (enquanto o ente que “do ponto de vista do seu aí se constitui como poder-ser”) (HEIDEGGER, 1993, p. 145). Não por acaso, na citação, essas mesmas estruturas são indicadas como o que permite que o ser-aí *vá por si mesmo*. No atual contexto, o que está em

jogo neste “ir autônomo” é a familiaridade que o ser-aí possui com a facticidade de seu mundo, pois é familiarmente que o ser-no-mundo vai adquirindo confiança e firmeza para seguir as referências às significações dos entes intramundanos (HEIDEGGER, 1993).

A apresentação da significância exige de nós, por fim, que afirmemos que a familiaridade com o mundo reserva ao ser-aí a possibilidade de uma interpretação de sua constituição ontológico-existencial. Esta avaliação, que ressalta a participação e o relevo da significância na constituição do nosso ser-no-mundo, se endossa com Heidegger (1993) quando o filósofo assevera que: “Ela é a estrutura do mundo em que o ser-aí já é sempre como é” (p. 87). É por meio dessa estrutura mundana que se oferece a possibilidade de compreensão dos entes, o que em outro lugar deste trabalho se chamou, em terminologia heideggeriana, de o “privilégio ontológico” da compreensão de ser.⁷¹ Essa possibilidade é crucial e se expressa em toda a sua relevância quando tal compreensão de ser viabiliza a tarefa da ontologia fundamental heideggeriana de interpretar originariamente o sentido do ser (HEIDEGGER, 1993). Fator certamente digno de ser considerado em nossa pesquisa quando estiver em pauta a interpretação que o ser-aí faz de si mesmo e do ser dos entes em geral (OKRENT, 2005), uma vez que é justamente essa interpretação a responsável pela origem da metafísica (ontologia) e do seu modelo teórico para a determinação do ser.⁷²

2.3 Discurso como expressão da significância do mundo fático

Ao fim do tópico anterior, vimos que na conformidade significativa do mundo o ser-aí tem mais do que uma compreensão de utensílios e comportamentos; com as interpretações precedentes vimos que a partir desses existenciais ele também possui uma interpretação de si mesmo. Ainda que não seja um ente ontologicamente determinado segundo as totalidades referencial e conformativa (lembremos que o ser-aí possui o caráter de poder-ser), é da facticidade consolidada que chega ao ser-no-mundo as significações dos entes que o cercam. Do mesmo modo que compreende os entes segundo a significância do mundo fático, ao ser-no-mundo se expressa também a totalidade de significações do mundo aí determinado. Buscando melhor explicitar esta indicação, diríamos que o mundo “fala”, ou ainda, “discursa” ao ser-no-mundo. Não seria incorreto formular deste modo, pois, afinal, é o próprio Heidegger

⁷¹ Cf. introdução.

⁷² Como será visto ao longo do capítulo 3.

quem reserva o termo *discurso (Rede)* para designar a maneira com a qual a significância do mundo fático se expressa.

Condizente com a totalidade conformativa e com a significância anteriormente explicitadas, uma apresentação do discurso depende, na mesma proporção, de clareza quanto aos conceitos de *compreensão (Verstehen)* e *disposição (Befindlichkeit)*, justamente por essas estruturas existenciais viabilizarem o discurso, bem como permitirem acesso a sua caracterização no âmbito da analítica existencial. Por este motivo, julgamos necessária uma apresentação dos referidos conceitos neste tópico.⁷³

De início, é preciso dizer que “a disposição e a compreensão existencial são co-originais ao discurso” (HEIDEGGER, 1993, p.161), e que, juntas, “caracterizam como existenciais o descerramento originário do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1993, p. 148). A co-originariedade e o descerramento que as citações aludem explicitam a participação que os referidos existenciais têm no discurso, apontando que ambos integram o fenômeno da abertura do ser-aí ao mundo fático (CASANOVA, 2006a).

No caso da compreensão, lembremos que é ela a estrutura do poder-ser responsável pelo descerramento dos campos para os quais o ser-aí projeta os sentidos que sustentam as significações articuladas aos comportamentos do ser-aí (inclusive o discursar). Assim, o poder-ser do ser-aí se determina na abertura compreensiva, abrangendo os comportamentos do referido ente (NUNES, 1986). Projetando-se existencialmente “no descerramento da compreensão encontramos co-originariamente o ser-no-mundo pleno” (HEIDEGGER, 1993, p. 143). O elemento projetivo da compreensão é o que coloca o ser-no-mundo em contato com as totalidades conjuntural e significativa, necessárias à expressão discursiva do seu mundo.

Por sua vez, é na disposição “que o ser-aí em si mesmo é revelado” (HEIDEGGER, 1992, p. 263), pois ela determina positivamente o modo com o qual o ser-aí *se-encontra-em* mundo (CORVEZ, 1961). A disposição consiste em ânimos ou – mais precisamente – *afetos* que “dão o tom” com o qual o ser-aí já-é-sempre-junto-a-um-mundo, o que significa dizer que: “a disposição abre o ser-aí para o seu ser-jogado [...]” (HEIDEGGER, 1993, p. 146). São essas *tonalidades afetivas* (antes mesmo do que qualquer mediação pelo entendimento ou por alguma percepção situacional) que sintonizam o ser-no-mundo ao *aí* de seu mundo, entregando-o a sua irreduzível facticidade. Se tomada pelo ângulo do discurso,

⁷³ Embora indispensáveis à temática do discurso, advertimos que, no momento, não poderemos acompanhar mais detidamente (dado ao risco de digressão frente à abrangência e intensidade do conteúdo conceitual desses dois existenciais) os conceitos de *compreensão* e *disposição*. A apresentação sucinta de ambos estará restrita aos aspectos pertinentes ao objetivo do presente tópico, que é a caracterização do discurso como expressão do mundo fático e sua relação com a noção de cotidianidade mediana. A mesma conduta por nós adotada é vista em outros intérpretes de Heidegger: é assim que procedem, p. ex., Corvez (1961), Richardson (1967), Nunes (1986), Dubois (2004), Figal (2005) e Casanova (2009).

cabe ainda ressaltar que, ao revelar a facticidade, é a disposição que abre a possibilidade ao ser-no-mundo de exprimir discursivamente a semântica consolidada do mundo que é o seu.

A apresentação desses dois pontos constitui preparo metodológico à exposição do conceito de discurso, uma vez que, para Figal (2005), este (ao lado da significância) é tratado de maneira “extremamente concisa”(p.85) e “pouco elaborada”(p.153) em *Ser e tempo*. Ora, se concedermos isso, é preciso reconhecer, por outro lado, que o conceito de discurso já havia recebido um tratamento mais satisfatório e, mesmo, didático em preleções anteriores a 1927;⁷⁴ é o caso de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925). Tais qualidades do texto dessa preleção podem ser avaliadas com base neste seu trecho, referente à constituição do discurso:

(O discurso) se expressa de início e na maioria das vezes como uma fala concernente ao mundo. Isto significa que o *discurso é discurso sobre algo*, de tal forma que este *sobre-o-quê* se faz manifesto no discurso. [...] Para o ser-no-mundo, o discursar é, primeiro, o discursar sobre algo. Todo discurso tem um sobre-o-quê. Este sobre-o-quê do discurso é pura e simplesmente o que é compreendido, que, como tal, tem, de início e na maioria das vezes, o caráter de mundo ou de ser-em. O sobre-o-quê do discurso se manifesta na medida em que algo é dito sobre alguma coisa em cada discurso. A partir da consideração do sobre-o-quê do discurso é preciso distinguir um segundo momento estrutural, o *falar* como tal (HEIDEGGER, 1992, p. 262).

Na passagem se ilustra o discurso como “fala concernente ao mundo”, sua dimensão compreensiva (enquanto abertura característica de mundo) e dispositiva (enquanto *ser-em*). A mesma citação mostra o discurso como fala *sobre algo* (referência), *sobre-o-quê* do ente e sobre como ele é e significa no mundo (significação e significância) e como o ser-no-mundo fala de seu mundo (expressão de sua facticidade) (DUBOIS, 2004). Desses pontos podemos derivar uma síntese segundo a qual: o discurso é a fala que expressa o ente pertencente ao mundo fático descerrado, de modo tal que este tenha seu ser significativamente expresso ao ser-no-mundo; este, por sua vez, já sempre compreensivo-disposto. O conteúdo desta suma não se restringe apenas à fala cotidiana; vale também para o discurso compreendido como determinação própria da linguagem do ser-aí, como a própria essência da linguagem (HEIDEGGER, 1992).

Em *Ser e tempo*, dizer que a essência da linguagem é o discurso significa que é por meio deste que a linguagem do ser-aí se essencializa (NUNES, 1986). Em uma analogia com a existência do ser-aí, poderíamos dizer que, do mesmo modo que o ser-aí depende da dinâmica existencial para se “essencializar”, a linguagem (que é a possibilidade de ser que faz com que o ser-aí se manifeste em seu descerramento) (HEIDEGGER, 1992) também depende

⁷⁴ O que talvez justifique o fato de Heidegger não ter tratado em *Ser e tempo* o tema de maneira reiterada.

da dinâmica discursiva (discurso) para sua essencialização. Esse argumento se endossa com a seguinte afirmativa de Heidegger: “só há linguagem porque o discurso existe”(HEIDEGGER, 1992, p. 268). Prosseguindo com a analogia, do mesmo modo que o ser-aí se essencializa, existindo por meio de seus comportamentos em campos de uso, a linguagem se essencializa no discurso na medida em que esse expressa a significância do mundo. Daí, se “*a linguagem torna manifesto*” (HEIDEGGER, 1992, p. 262), como quer Heidegger, é preciso dizer que o *discurso é o modo com que o manifesto (o fenômeno) se expressa*. Ao se dizer isso, há algo que precisamos acatar por sua apoditicidade: trata-se da evidência de que o mundo fático, aberto ao ser-aí, se determina discursivamente, e que o fundamento ontológico-existencial de tal ser-no-mundo é originariamente linguístico (HEIDEGGER, 1993).

Não obstante Heidegger indicar que o mundo se expressa no discurso, as afirmativas anteriormente feitas por nós, baseadas no autor, sobre o caráter pré-predicativo (pré-teórico e pré-temático) da lida com os entes utensiliares,⁷⁵ não vão por terra ou redundam em contradição. Essa negativa se justifica, pois, embora discursivamente expresso, o mundo não necessariamente é predicativo. Essa indicação se confirma com a observação de que *enunciados* (enquanto predicacões que mostram e comunicam o estado de algo a ser predicado *como algo*) não são inteiramente indispensáveis quando está em questão a discursividade do mundo. Uma evidência disso reside em podermos nos ocupar por horas a fio com um afazer (o que pressupõe contar com a conjuntura e com a significância do mundo fático) sem precisarmos efetuar, em nenhum momento, para nós mesmos ou para quem quer que seja, qualquer alocação (seja esta enunciado ou proposição); no entanto, nem por isso, a significância da lida ocupada deixa de ser discursiva, afinal: “o enunciado não é todo o discurso, longe disso”(DUBOIS, 2004, p. 39). Esse comentário vale para o enunciado, mas vale muito mais para um caso particular de predicacão que é a proposição. Geralmente associado ao discurso teórico sobre a proposição (esta que se estrutura na conexão entre sujeito e predicado, e da qual o enunciado é expressão), no discurso, como diz Heidegger (1992, p.262):

não nos pomos primeiramente ao serviço de um conhecimento investigativo. Ao contrário, para expressar por meio do discurso, o temos, em primeiro lugar, no sentido de uma apreensão circunvisiva. De início, nem todo conhecimento [...] se faz mediado por proposições teóricas e contextos proposicionais.

⁷⁵ Cf. o tópico 1.1.2, do presente capítulo.

Em verdade, o filósofo pensa o discurso como um modo de ser-no-mundo. Assim sendo, qualquer discurso, envolvendo ou não atos de fala, conta sempre com um horizonte de mundo aberto compreensivo-dispositivamente e com a significância que lhe é própria. Envolve, assim, pré-concepções, noções parciais, ideias prontas, formulações patentes, conectivos lógicos etc (HEIDEGGER, 1993). Isso quer dizer que o ser-no-mundo sempre se move num sistema lógico, gramatical e semântico, pelo que Heidegger chama de “totalidade significativa” (*Bedeutungsganze*) (HEIDEGGER, 1993, p. 161). No interior dos campos de jogo do mundo fático, mesmo o ser-no-mundo mais absorvido nas suas ocupações cotidianas não ficaria alheio a esses elementos discursivos, pois também esses perpassam tais campos. Encontrados no mundo, os referidos elementos discursivos são tomados de início e na maioria das vezes como disponíveis ao uso (manuais); eles são, portanto, utilmente apropriados (HEIDEGGER, 1993). Quer dizer, para o ser-no-mundo absorvido na lógica das ocupações, também o discurso é interpretado segundo os modos de ocupação, de sorte que esses subsídios do discurso são interpretados segundo a utensiliaridade e suas significações condicionadas à significância do mundo fático. Evidências dessa *instrumentalização existenciária do discurso* na vida mundana podem ser encontradas mesmo em circunstâncias pretensamente distanciadas da mediania cotidiana (como seria o caso do “registro erudito”). Essa interpretação utilitária do discurso é o que se ilustraria, por exemplo, quando, com os recursos da língua, temos uma formulação como esta: “O conferencista fará *uso* da palavra.”

Se, como dissemos, o discurso é expresso mesmo sem enunciação, é preciso registrar, contudo, que é de maneira majoritariamente enunciativa que o ser-no-mundo se move em seu cotidiano. Isso porque a apropriação utilitária desses elementos discursivos pelo ser-no-mundo licita a ele operar o discurso de maneira hábil garantindo-lhe uma *démarche existenciária competente na cotidianidade média*.⁷⁶ Assim: “Tornando-se instrumento, a linguagem (o discurso) ganha a segurança de um meio estabilizado de comunicação, em que as significações, combinadas pelo valor comum das palavras que a *gente* usa, convertem-se na ‘moeda corrente da fala’”(NUNES, 1986). Com este, o ser-no-mundo pode descrever, narrar, comunicar, debater, propalar, elucubrar, locucionar, predicar, interpelar, opinar, julgar, ditar, ordenar, pedir, referendar, agradecer, cumprimentar, maldizer, parolar, persuadir... e até usar expedientes refinados, como a ficção, o gracejo, a ironia e o sofisma. Deste modo, podem-se construir enunciados incontestavelmente funcionais nas demandas cotidianas sem que, no entanto, se tenha clareza quanto aos pressupostos que os fundamentam (HEIDEGGER, 1993).

⁷⁶ O conceito de “competência existenciária” é explorado de maneira particularmente interessante em Casanova (2006a).

Mesmo considerando isso, a preocupação de Heidegger com a temática do discurso não é, por um lado, a verificação das inconsistências lógicas ou, por outro, a avaliação das potencialidades pragmáticas da assim chamada “prosa do mundo”. A essa altura, interessa mostrar que qualquer fala é sempre recorrente.

Todo discurso é recurso, pois qualquer discorrer se faz ao recorrer à semântica fática consolidada do mundo. Assim, toda fala repete incessantemente a significância do mundo fático buscando expressá-la (FIGAL, 2005). Nessa expressão há sempre algo de prévio, que faz com que o discurso soe como pretérito, como “já dito”, pois, afinal, o discursar conta sempre com a significância prevista (nesse caso, predita) do mundo. Ao expressar, o discurso reproduz elementos discursivos acamados na facticidade, é por isso que o ser-aí mediano, com certa frequência, não só tem a impressão de já ter ouvido, quanto se reconhece em falas como essas: “penso que ele age mal por causa de sua índole”, “não sou alguém que se apegue aos bens materiais”, “o empreendedorismo sempre foi minha filosofia de vida”, “não me diga o que fazer quando estou em minha casa”, “particularmente, sinto-me lesado em meu direito de consumidor”. Tal identificação se explica devido a esses *loci communes* ocorrerem e se repetirem a partir do horizonte discursivo no qual a cotidianidade mediana do ser-aí se nutre.

Embora essas falas cotidianas aparentemente se componham em primeira pessoa (sugerindo, quem sabe, particularidades e o firme comportamento de um sujeito que se impõe ao mundo ao emitir suas opiniões bem formadas), as mesmas trazem a marca da impessoalidade. Uma tal impessoalidade se determina no compartilhamento da significância do mundo fático com outros seres-no-mundo na convivência ocupada, mais até do que por assentar-se na totalidade conjuntural descerrada como significativa (FIGAL, 2005). No anonimato do mundo compartilhado, o discurso, bem como qualquer comportamento mediano, é ditado pela significância que é comum aos outros seres-no-mundo. Tal compartilhamento se expressa em termos plásticos quando Benedito Nunes nos diz: “No mundo compartilhado (*Mitwelt*) do cotidiano, deparo com os outros em mim mesmo e deparo comigo nos outros” (NUNES, 1986, p. 97). Nessa relação de comunidade, os comportamentos passam a se perfazer como: o agir como comumente *se age*, o pensar como costumeiramente *se pensa* ou o falar como usualmente *se fala*. Predominam aí mais as maneiras que se definem neste *ser-em-comum* impessoal do que uma apropriação dos *em-virtudes-de...* e significações nas quais os comportamentos e discursos estão enraizados. Nesse sentido, no início e na maior parte das vezes, as falas do ser-aí cotidiano estão decaídas no regime de impropriedade do impessoal: são *falatório*.

O falatório (*Gerede*)⁷⁷ é modulação do discurso e uma das figuras ilustrativas do fenômeno da decadência (*Verfallen*) do ser-aí. Em analítica existencial, o decair não é o rebaixamento de um *status* superior que outrora o ser-aí possuía, tampouco uma debilitação ou degradação moral. Decadência é uma possibilidade ontológico-existencial do ser-aí e, como tal, não lhe é estranha ou exterior. Trata-se da possibilidade de desconhecer seu modo de ser mais próprio (a saber, o poder-ser), possibilidade que, aliás, só é possível ao ente que está aberto a uma autocompreensão ontológica (HEIDEGGER, 1993). A decadência se mostra enquanto falatório quando, nesta “o discurso decai numa atividade repetitiva e reflexa” (NUNES, 1986, p. 103) do que, impessoalmente, no mundo se diz. Falatório é, portanto, um redizer (*Gerede*) do que é dito (*Rede*). Permeando a existência cotidiana do ser-aí, esse discurso impessoal contribui para que a impropriedade do ser-no-mundo recrudesça, fazendo com que sua existência resulte ambígua.

Jogado no mundo (absorvido no *commercium* com os utensílios na totalidade conformativa e significativa; compreendendo dispositivamente a facticidade de seu mundo e expressando-a discursivamente e tutelado pelo impessoal no intercâmbio com *a gente*, na forma do falatório e da ambiguidade típica da impropriedade) é que o ser-aí *interpreta e expressa discursivamente* quem ele é em si mesmo e seu próprio mundo. E porque uma interpretação de si e a compreensão do sentido do ser são cruciais para os projetos integrados da analítica existencial e da ontologia fundamental, o exame do discurso enquanto expressão do mundo fático, suas ambiguidades e demais fatores associados, importa a Heidegger.

Em nossa investigação, esses fatores também se revestem de importância, pois são eles que, devidamente desenvolvidos, nos fornecerão subsídios para explicitar que algo que provisoriamente chamaremos de “descuido” teria dado origem ao modelo teórico das ontologias. A tese do surgimento da metafísica (objetivo geral do presente trabalho), reconstruída com elementos da filosofia heideggeriana, é o que veremos no próximo capítulo.

⁷⁷ Ao lado da curiosidade (*Neugier*) e da escrivinhação (*Geschreibe*), conceitos com os quais não nos ocuparemos neste momento.

3 A TESE DE HEIDEGGER PARA A ORIGEM DA METAFÍSICA

Todo o movimento de exposição e argumentação até aqui teve como objetivo oferecer condições para que desenvolvamos neste nosso terceiro, último e principal capítulo o tema da *tese heideggeriana acerca da origem do pensamento metafísico*. Tratamos na primeira parte deste escrito dos elementos da hermenêutica-fenomenológica heideggeriana (esclarecendo como eles estão relacionados à problemática do sentido do ser e como esses dizem respeito ao ser-aí); em um segundo momento, descrevemos o modo como as estruturas existenciais e os comportamentos do ser-aí estão implicados no processo de determinação ontológica dos entes e dos seus significados em geral. Após isso, é preciso reconhecer que o tema central da pesquisa não esteve até aqui efetivamente no foco de nossa atenção. Tendo permeado os passos anteriores, tal tema, todavia, não permaneceu totalmente inibido; afinal, foi ele que, determinando as injunções conceituais necessárias às exposições e argumentos de nossa tese, fez com que a investigação convergisse, de maneira decisiva, para o presente ponto. Aqui se reserva uma abordagem mais incisiva para a temática, essa que obedecerá aos seguintes passos reconstrutivos da tese de Heidegger: 1. indicação do fato de o ser-no-mundo ocupado na lida utensiliar se deixar absorver pela significância do mundo fático; 2. indicação do fato de a absorção natural nessa dinâmica ocupacional subordinar o ser-no-mundo às estruturas prévias interpretativas, que o levam a interpretar a si mesmo a partir do modo de ser do utensílio; 3. apresentação do argumento segundo o qual, a partir dessas posições, visões e conceptualizações sedimentadas no mundo fático o ser-no-mundo tende a assumir uma medida ontológica incompatível com seu modo existencial de ser (tal medida será critério de autointerpretação, bem como de interpretação dos demais entes); 4. indicação de que a assunção natural de tal critério ontológico e seus efeitos obstrutivos perduram mesmo quando o comportamento prático não está em vigor; 5. afirmar que o comportamento teórico acaba, paradoxalmente, orientando-se por diretrizes dadas pelo prático; 6. esclarecer que o que chamamos de *critério* ou *medida ontológica* é o que permite ao ser-aí construir teorias que deem conta de explicar os entes e toda a articulação dessas noções na facticidade; 7. expor o fato de que a tentativa de determinação do ente na totalidade (metafísica) tem origem com a tendência teórica; por fim, 8. evidenciar que o modelo teórico da metafísica ainda incorre na ingenuidade hermenêutica de perscrutar a determinação essencial dos entes numa significância sedimentada oferecida pela facticidade. Passemos, logo, ao primeiro ponto.

3.1 De uma tematização deficiente da facticidade

Quando, ao fim do capítulo anterior, abordamos o discurso, explicitando-o como o modo com o qual a significância do mundo fático se faz expressa, vimo-nos diante da incontornável tarefa de introduzir elementos relacionados àquilo que Heidegger designa *cotidianidade* e às noções e temáticas afins à mesma, p. ex., decadência, impessoalidade, ambiguidade, falatório... Antes, chegar-se a esses conceitos era pré-condição para tratar do discurso enquanto “fala do mundo” (i.e., como o modo com o qual, de início e na maioria das vezes o ser-no-mundo conjuga medianamente a linguagem); agora, seguindo de volta o curso desses que nos trouxeram à temática do discurso decaído, revisitamos conceitos como a *cotidianidade mediana*, a *decadência* e a *impessoalidade*. Os referidos conceitos, no presente momento, são *parti pris* para a abordagem da temática do modo com o qual o ser-aí se autointerpreta a partir de um modo distanciado das ocupações práticas, como explicaremos adiante.

Em *Ser e tempo*, Heidegger nos diz que o ser do ser-aí consiste em: “antecipar-se-a-si-mesmo-já-em (o mundo-) como ser-junto a entes intramundanos que lhe vêm ao encontro” (HEIDEGGER, 1993, p.192); em síntese, isso significa que tal ente, enquanto existe, *cuida* por ser-no-mundo. Este modo existencial de ser, assim já foi dito,⁷⁸ conta com o descerramento e o *estar-lançado* em um mundo fático no qual entes comparecem inicialmente como utensílios reivindicando uso. Em sua existência, o ser-no-mundo é desde sempre lançado em modos de ocupação, modos esses que, se perfazendo à maneira de uma familiaridade confiável, contribuem na constituição de seu cotidiano (WAEHLENS, 1971). Faz-se necessário dizer, assim, que a existência cotidiana do ser-no-mundo é marcada pela ocupação e, resalte-se: *decisivamente marcada pela dinâmica ocupacional com os utensílios*. A ênfase em nossa última sentença explica-se dado ao fato de o ser-no-mundo, em boa parte das vezes, tender à imersão nas demandas absorventes do mundo. Essa tal tendência, antes mesmo de aparecer em *Ser e tempo*, já havia sido observada por Heidegger (1976, p. 23-24):

A atividade da ocupação não se separa de uma maneira indiferente como se a vida se limitasse a uma série de acontecimentos, reduzindo a mesma a um simples processo. Na atividade do cuidado é viva uma inclinação para o mundo que se plasma em uma propensão a decair nele, a deixar-se absorver por ele. Esta *propensão do cuidado expressa uma tendência fática fundamental da vida para o declínio de si mesmo*, daí para um *decair* no mundo e, por sua vez, na sua própria ruína. Este caráter fundamental da atividade do cuidado se fixa terminologicamente como a tendência a decair na vida fática. [...] Esta propensão a cair absorvido pelo mundo é o destino mais íntimo que afeta a vida fática. A maneira de

⁷⁸ Cf. o tópico 1.1, do capítulo II.

assumir este destino – quer dizer, o modo segundo o qual o destino “é” – deve ser indicado como um elemento constitutivo da facticidade (grifo nosso).

Uma tal propensão a decair e deixar-se absorver pelo mundo talvez se explique pelo fato de os entes intramundanos exercerem sobre o ser-no-mundo um influxo que o atrai ao nível das ocupações.⁷⁹ Tender aos entes nas ocupações cotidianas e deixar-se nivelar por eles é “decair” no mundo em que o ser-aí desde sempre está, é passar a se mover nessa facticidade e compartilhar impessoalmente de sua significância com os demais seres-no-mundo com que convive. Heidegger entende que a queda no mundo é uma possibilidade ontológica do ser-aí, não sendo, portanto, um fenômeno estranho a ele. Muito pelo contrário, a decadência é uma modulação da existência, mas uma modulação na qual o ser-aí não se apropria de seu poder-ser; designa assim: “a relação de impropriedade com o descerramento que ‘propriamente’ se é” (FIGAL, 2005, p. 165), modo de ser constitutivo e fundamental que Heidegger (em tom aparentemente fatalista) indica ser, como vimos acima, o destino mais íntimo do ser-aí na vida fática. É também decaído na facticidade cotidiana que o ser-no-mundo compreende e interpreta a si e aos entes de uso. Se for verdade que, ao se interpretar medianamente, o ser-no-mundo garante certa *estabilidade* a sua existência cotidiana (NUNES, 1986) (esta “proporcionada pela objetividade mundana”) (HEIDEGGER, 1976, p.29), é preciso dizer que essa qualidade própria à cotidianidade mediana integra um quadro de “declínio de si mesmo”, no qual o ser-no-mundo se aliena como o ente cujo ser é marcado pelo caráter da possibilidade. Trata-se, assim, de um quadro em que o ser-aí se vê distanciado de seu modo de ser autêntico. Após esta afirmativa (que não é autoevidente, apesar de facilmente respaldável em mais de um momento da analítica do ser-aí),⁸⁰ cabe perguntar como ocorre essa interpretação que aliena o ser-aí de seu modo de ser (poder-ser) e que ainda lhe atribuiria qualidades inteiramente incompatíveis à “cadência” de seu existir. A resposta a esta pergunta é dada pelo próprio Heidegger, com clareza meridiana:

A interpretação da compreensão mostrou que, de início e na maior parte das vezes, ela já se colocou na compreensão de mundo segundo o modo de ser da decadência. Mesmo onde não se trata só de experiência ótica, mas de compreensão ontológica, a interpretação do ser se orienta, de início, pelo ser dos entes intramundanos. Passa-se, assim, por cima do ser que está imediatamente à mão e o ente é concebido primeiramente como um conjunto de coisas (*res*) dadas. O *ser* alça o sentido da *realidade*. A determinação fundamental dos entes torna-se a substancialidade. Correspondendo a este deslocamento da compreensão do ser, também a compreensão ontológica do ser-aí entra no horizonte deste conceito de ser.

⁷⁹ Em protocolos de curso do Prof. Willian J. Richardson, registramos que o autor chega a comparar atração niveladora que os utensílios no uso exercem sobre o ser-no-mundo com o efeito que o fenômeno físico “gravidade” tem sobre os corpos. Cf. Bibliografia.

⁸⁰ Veja-se a este respeito os §25-27, de *Ser e tempo*.

O *ser-aí* é, bem como os outros entes, um *simplesmente dado real*. Então, o *ser em geral* alça o sentido de *realidade* (HEIDEGGER, 1993, p.201).

A análise da dinâmica utensiliar, no âmbito da descrição fenomenológica do mundo fático, mostrou-nos o utensílio como um *ser-para* o uso; revelou-nos, também, que é durante o uso que tais utensílios veiculam sua serventia e demais propriedades (HEIDEGGER, 1993) (assim, como vimos, é apenas na conformidade típica de uma determinada tarefa manual que o utensílio pode se revelar como: subsistente ou não durável, bastante ou insuficiente, apropriado ou inadequado, recorrente ou descartável); deste modo, não seria errôneo dizer que, *enquanto utensílio no uso*, esses entes possuem propriedades. Entretanto, normalmente imerso no contexto de uso e compreendendo a totalidade desde o modo de ser da decadência, o ser-no-mundo interpreta o utensílio orientando-se pelas suas propriedades (como nos garantiu Heidegger na citação imediatamente acima). Essa interpretação, contudo, incorre em uma indevida generalização que toma o utensílio como o ente dotado de propriedades que é, todavia, independentemente das circunstâncias de uso, quer dizer: que o toma *incondicionalmente*. Ao negligenciar o caráter utilitário do utensílio (tergiversando, do mesmo modo, sua possibilidade de apropriação manual), o ser-no-mundo *reifica* ou, ainda, “coisifica” o utensílio, passando a ter diante de si uma simples “coisa”. Heidegger, na passagem que tomamos para a análise, é específico ao ponto de discriminar a que tipo de coisa ele refere; ela é precisamente: “uma coisa cujo ser corresponde ao sentido de realidade”. Ora, se é o sentido como a estrutura ontológico-existencial que permite o desvelamento determinado do ente na chave do *algo como algo*, então é como “coisa real” que o utensílio se mostra ao ser-no-mundo cotidiano.

Para Heidegger as noções de “real” e “realidade” (*Realität*) consistem não apenas em ela existir, mas no fato de ela haver enquanto *ser simplesmente dado*. Neste sentido, a qualificação de “real” é cabida a um modo de ser entre outros (STEIN, 1993). Entretanto, para ser compreendido deste modo, existem pré-condições para que um ente se sustente enquanto dado. São elas: 1. um ente real seria independentemente da atividade consciente, 2. seria presente em uma suposta “realidade exterior” e 3. seria passível de conhecimento inerente (enquanto a coisa em si mesma). A condição prévia para que tais pontos sejam sustentados, neste caso, é a adoção tácita e ingênua da facticidade do mundo e os significados nela veiculados (HEIDEGGER, 1993) Heidegger explorou exaustivamente o chamado *problema da realidade*; isso é o que podemos comprovar em *Ser e tempo* (§ 43.), texto em que o filósofo *reconstruiu* os principais pressupostos tradicionais relativos à questão, *destruiu* as posições ontológicas tradicionalmente estabelecidas e *reapropriou* fenomenologicamente o

que haveria de próprio ao sentido ontológico da realidade (STEIN, 1993). Ao invés de seguirmos os passos dados pelo filósofo, comentando-os a partir deste ponto, torna-se, com certeza, mais urgente aqui ressaltar (com base na descrição feita até o presente momento) o fato de que a interpretação acerca dos entes em geral, efetuada pelo ser-aí desde a impropriedade cotidiana, é resultado de uma atitude hipostasiante. Afinal, as características da “coisa real”, elencadas por nós, são sintomáticas de uma *hipostasia* que pressupõe a existência do objeto substancialmente dado, sem a mútua correspondência intencional com uma figura de consciência, o que (transpondo para a terminologia husserliana adiantada) diríamos ser: uma *noesis* sem um *noema* que lhe seja correlato (HUSSERL, 1952).

O desdobramento da resposta dada por Heidegger à indagação sobre o modo com o qual acontece a interpretação decadente do ser-no-mundo não termina aqui. Há ainda algo de revelador na porção final da passagem citada imediatamente acima. Vejamos que, na referida nota, o filósofo indica um “deslocamento da compreensão do ser”, que interferiria fundamentalmente na compreensão que o ser-aí faz de seu próprio ser. A retomada textual das últimas duas alíneas da citação explica em que consistiria tal alteração: “O *ser-aí* é, bem como os outros entes, um *simplesmente dado real*. Então, o *ser em geral* alça o sentido de *realidade*” (HEIDEGGER, 1993, p. 201). Com essa, Heidegger nos mostra que, absorvido na lida junto a entes interpretados genericamente como dotados de propriedades, o ser-no-mundo compreende a si mesmo *equivocamente*.

O mundo da cotidianidade é o mundo da produção (*poiesis*). O fato de nesse mundo o ser-aí existir em modo impróprio quer dizer que o que o preocupa nunca é ele mesmo, mas sim os manuais com tal ou tal fim e isso por quem quer que seja e cuja manuseabilidade pressupõem que existam por si mesmos antes de as mãos deles se ocuparem, em suma, que sejam de antemão. O que quer dizer também que a absorção do ser-aí nesse mundo é tal que o ser-aí é levado a apreender o seu ser em modo impróprio, por reflexão ótica a partir do modo de ser dos entes que caem sob o seu campo de preocupação, portanto, a apreender-se como ser simplesmente dado (TAMINIAUX, 1995, p.136).

Nesse caso, o equívoco do ser-no-mundo reside justamente em tomar impessoalmente a si mesmo (um ente cujo modo de ser é o do poder ser possível) como também um ente provido de propriedades substancialmente dadas.

No momento em que o ser-aí se perde no impessoal, já se decidiu sobre o poder ser mais imediato e factual do ser-aí, ou seja, sobre as tarefas, regras, parâmetros, a premência e a envergadura do ser-no-mundo da ocupação e da preocupação. Ao apoderar-se dessas possibilidades ontológicas, o impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de escolher explicitamente tais possibilidades (HEIDEGGER, 1993, p. 53).

A citação nos permite dizer, de maneira ainda mais clara, que o ser-no-mundo, em sua absorção nas ocupações mundanas e difuso em uma facticidade comum (impessoalmente compartilhada), passa por cima do ser do utensílio, interpretando-o erroneamente como ser simplesmente dado. Nesta mesma facticidade comum, o ser-no-mundo, mesmo quando “decaído de si”, sabe a quantas anda a si mesmo. E, ainda que não possua conceitos apurados e rigorosos sobre o que seja a “facticidade” ou a “decadência” (bem como, de modo geral e imediato, não se espere dele qualquer explicação desses existenciais), “isso não contesta a possibilidade de que o ser-aí esteja seguro na compreensão de si” (HEIDEGGER, 1992a, p.45-46). Daí, é segundo essas margens fáticas que o ser-aí nomeia e se interpreta, tomando a si mesmo, nesse caso, também como um dado real (HEIDEGGER, 1992a, p.25-26). As resultantes dessa ocorrência são avaliadas pelo filósofo, ainda no contexto da analítica existencial:

O conceito de realidade assume, em decorrência disso, uma *primazia toda especial na problemática ontológica*. Essa primazia obstrui o caminho para uma genuína análise existencial do ser-aí, impedindo, inclusive, a visada ao ser do imediato manual intramundano. Ela impele a problemática do ser em geral a um desvio. Os demais modos do ser determinam-se então de maneira negativa e privativa com referência à realidade (HEIDEGGER, 1993, p. 201).

No trecho (que é continuação do anterior citado), Heidegger aduz a “primazia ontológica,”⁸¹ que a noção ambígua de realidade passa a ter sobre outros modos de ser (referimos-nos abrangentemente aos modos de ser possíveis, mas visamos aqui, principalmente, ao modo de ser do utensílio, à *utensiliaridade*, assim como ao modo de se do ser-aí, à *existência possível*). O filósofo ainda indica o quanto é comprometedor tomar os entes sob a chancela da “coisa real”; isto é, convertendo uma compreensão ontológica a uma experiência ôptica, passar a interpretar naturalmente todos os demais modos de ser com referência à determinação primordial que a realidade constituiria. Corvez tem alguma razão ao atestar ser inaceitável considerar o utensílio como o gênero de *coisa*. Entretanto, nem por isso, este intérprete de Heidegger precisaria assumir a premissa, tão extremada quanto errônea, de afirmar que: “a coisa não aparece senão através do utensílio, do qual ela é um modo degradado. Só transpondo-se para um tipo de redução empobrecedora, no domínio puro do conhecimento, a ocupação apreenderia a coisa sob o utensílio” (CORVEZ, 1961, p.15). Admitimos que Heidegger considera problemático esse “*novo estado de ser*” (HEIDEGGER, 1993, p.61), mas isso não seria motivo para reputar a apreensão da coisa real como uma

⁸¹ Desdobramentos conceituais do que aqui é chamado de “primazia” ainda serão dados no tópico 1.2 do presente capítulo.

degradação ou, mesmo, empobrecimento de uma condição padrão prévia (neste caso, o modo de ser de utensílio). Sendo assim, não se consegue entender o sentido dessa interpretação de Corvez; até porque, contra sua validade, fala, sem dúvida, um dos principais propósitos da ontologia fundamental heideggeriana, que é criticar um nivelamento ontológico operado pela metafísica, aquele que planifica a pluralidade de modos de ser dos entes segundo a medida do ser simplesmente presente. O comentarista parece estar convencido de que Heidegger, com a analítica existencial, pretenderia enraizar a determinação de todo ente na dinâmica utensiliar do mundo fático, de forma que todo ente seria necessariamente utensílio e qualquer modo de ser diverso deste “critério ontológico”⁸² seria degradação deste suposto estado ontológico principal. Ser dessa opinião é incorrer em postura análoga à da tradição metafísica, pois, afinal, com esta reformulação, teríamos apenas cambiado os termos da premissa. Destarte, onde anteriormente figurava a “coisa” como critério nivelador dos múltiplos modos de ser dos entes na totalidade, agora estaria o “utensílio”, estabelecendo padronização ontológica tão monossêmica (ou, diríamos, “monótona”) quanto a antecedente. Ao fim, as objeções que faz à conversão do utensílio em coisa real são: primeiro, o fato de induzir ao erro as investidas de pensar o problema do ser desviando-as da meta que as conduziria ao seu objetivo; depois, dificultar os caminhos de investigação que pretendem elucidar o modo de ser do humano.⁸³ Esta última afirmação – embora válida em nossa investigação e em *Ser e tempo* – não constitui uma descoberta dessa obra. A constatação de que as ontologias tradicionais sofrem com impasses gerados por uma atitude hipostasiante (aceita como absolutamente natural ao questionamento dos entes) e, igualmente, que existe um obscurecimento quanto ao modo com o qual o ser-aí compreende a si mesmo, a ponto de isso dificultar a análise de sua essência, está presente na obra de Heidegger desde antes da *analítica existencial* e, por conseguinte, da *ontologia fundamental*. Essa indicação consta em obras que integram de maneira primordial um projeto filosófico do autor que antecede aos referidos: a *hermenêutica da facticidade*.⁸⁴ Em verdade, a referida indicação é anterior mesmo aos escritos de Heidegger, o que significa que não é exclusividade da fenomenologia heideggeriana.

É um mérito de Husserl ter sido o primeiro a apontar que na “atitude natural” (conceito que, salvo pequenas diferenças, corresponde à “existência cotidiana”, em

⁸² Uma caracterização do referido critério será oferecida ainda neste capítulo.

⁸³ Afirmativa que se apoia na exposição elaborada no presente trabalho durante sua introdução e seu capítulo I, quando a fenomenologia (com Husserl e Heidegger) e os projetos ligados à ontologia fundamental foram apresentados.

⁸⁴ O referido projeto se encontra divulgado em textos de preleções como *Interpretação fenomenológica de Aristóteles e Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, obras anteriores a *Ser e tempo*, que tomamos como base para nossa investigação.

Heidegger) vige uma obtusidade fenomenológica (ingenuidade) que faz com que os comportamentos engendrem hipostasias. Com efeito, o próprio Husserl trabalhou por esclarecer que os resultados dessas hipostasias são observados na vida fática cotidiana, como também no pensamento ontológico tradicionalmente consolidado e, por derivação, também nas ciências (consideradas por Husserl ontologias regionais, dado a ocuparem-se dos entes em nichos ou “regiões” delimitadas do conhecimento) (HUSSERL, 1992). A partir da *Filosofia da aritmética (1891)*,⁸⁵ onde quer que tomemos a obra de Husserl, este tema – seja direta ou indiretamente – se faz presente. Todavia, é nos termos mais elaborados das *Meditações cartesianas (1931)*⁸⁶ que encontramos o seguinte testemunho:

A vida cotidiana é ingênua. Viver assim é envolver-se no mundo que nos é dado pela experiência, pelo pensamento; é agir, é emitir julgamentos de valor. Todas essas funções intencionais da experiência, graças às quais os objetos estão simplesmente presentes, efetuam-se de maneira impessoal: o sujeito nada sabe delas. [...] E não é diferente com as ciências positivas. São construções ingênuas, ainda que de ordem superior; são produzidas por uma técnica teórica, sem que as funções intencionais, de que, em última análise, tudo provém, sejam explicitadas (HUSSERL, 1992, p.155).

A atitude natural no cotidiano é *hipostasiante*. Husserl busca explicar isso acenando para uma tendência natural da consciência em encobrir o vínculo intencional que ela possui com seus objetos correlatos. “Natural” é, assim, a designação que recebem os comportamentos mais imediatos exercidos nos espaços transcendentais, ainda que estes espaços e as ditas “funções intencionais” que os constituem não sejam reconhecidos (HUSSERL, 1973). Ao não distinguir o próprio fluxo intencional de suas vivências, a consciência (tal como pensada por Husserl) prejulga naturalmente os objetos como independentes dela e, portanto, como simplesmente dados. Dito em termos husserlianos: “na atitude natural nosso olhar se dirige a objetos presumidos [...] e a atos ingênuos” (HUSSERL, 1961, p. 12). Deste modo, a atitude natural cotidiana é oposta à atitude fenomenológica, e é por uma falta de atenção fenomenológica que ela redundando em ingenuidade. Percebamos, ainda, que há na citação de Husserl um dado que permanece inexplorado: trata-se da indicação de que, diante do quadro de reedificação construído estaticamente, parece haver certa predisposição, tanto da parte da atitude natural, quanto no âmbito das ontologias

⁸⁵ Diz-se *a partir*, excetuando-a. A exclusão se justifica dado ao próprio Husserl reconhecer, após um breve e amistoso período de correspondência com o eminente matemático Gottliebe Frege (1848-1925), que aquelas reflexões ainda retinham vestígios psicologistas. De sorte que “o espírito brentiano ainda reinante nesta obra suscita a crítica de lógicos e de matemáticos” (KELKEL; SCHÉRER, 1982, p.12.).

⁸⁶ Um de seus últimos trabalhos, conjunto de conferências com caráter propedêutico oferecido à audiência francesa que sintetiza tanto seus temas iniciais quanto os frutos maduros de sua produção filosófica (absorvendo, inclusive, as objeções desferidas pelo radicalismo heideggeriano).

regionais (ali tratadas como “ciências positivas”), a dar crédito à teoria como o comportamento que não só nos garantiria o acesso aos objetos (MURALT, 1963), quanto orientaria o conhecimento possível acerca deles e de nós mesmos (HUSSERL, 1961). Contudo, também esta adesão ao teórico (fator julgado indissociável do modelo das ontologias e epistemologias) (BUNGE, 1980) é considerada por Husserl como sendo um objeto tão intenso de críticas quanto a atitude pré-fenomenológica cotidiana. Assim, mesmo os sentidos das teorias das ciências têm origem ingênua, quer dizer: “possuem horizontes intencionais indistintos; resultam das funções intencionais desconhecidas, exercidas de maneira grosseiramente ingênua” (HUSSERL, 1962, p. 156).

Compartilhando de muitos pontos sustentados por Husserl, Heidegger entende que tanto a postura decaída que o ser-no-mundo assume no cotidiano quanto a tendência de creditar em favor do comportamento teórico se originam do modo com o qual existimos, projetando-nos à facticidade de um mundo junto a utensílios. Com vistas ao interesse de um melhor direcionamento à temática da absorção cotidiana e do comportamento teórico, nossa investigação reserva o próximo subtópico para a exposição, desenvolvimento e intensificação da interpretação fenomenológica que Heidegger faz sobre esses temas; e isto por meio de nossos comentários a esta leitura.

3.1.1 Da ruptura com a lida utensiliar

É com cuidado que me indagas ó tu que a distância me provocas, mas não me oporei a te entregar a minha arte: hoje mesmo a aprenderás. Eu, Hermes, quero ser amistoso com pensamento e palavras, já que bem discernes as coisas [...] Há quem a interpela (a lira) sendo hábil na arte e na sabedoria; a este ela ensinará toda sorte de coisas afins à inteligência, jogando-o facilmente em meio à familiaridade amena, evitando o trabalho penoso; mas aquele que, ingênuo, começar a inquirir violentando-a, fará com que ela soe vã, dissonante e imprecisa.

Homero, Hino a Hermes

Na analítica existencial, as referências ao comportamento teórico majoritariamente aparecem associadas, de um modo ou de outro, à temática das ocupações com os utensílios na interioridade dos campos mundanos de ação, ou ligadas, mais especificamente, ao tema da visualização circunvisiva que acompanha a lida utensiliar.⁸⁷ Com esses dois pontos, evidencia-se, uma vez mais, que as determinações de ser do utensílio estão em íntima correlação ontológico-existencial com o mundo e com sua mundanidade, de sorte que todo

⁸⁷ É o que se pode constatar consultando as seguintes páginas de *Ser e tempo*: p. 13, 59, 67-69, 81, 86, 138, 156-157.

“manual já se encontra sempre ‘aí’” (HEIDEGGER, 1993, p. 83). Deste modo, cada utensílio já está previamente descoberto neste que “nos vem ao encontro pré-tematicamente” (HEIDEGGER, 1993, p. 83). Isso é levado em conta por Heidegger quando, prosseguindo na descrição fenomenológica do ser dos utensílios, indica que esta se faz seguindo o fio condutor que a cotidianidade mediana possibilita. Nessa mediania, a ocupação com os entes é, no início e na maioria das vezes, dispersa em modos plurais de ocupação. Heidegger, entretanto, ressalva que mesmo nesta dispersão “o modo mais imediato da lida não é, como já mostrado, o conhecimento meramente perceptivo, mas a ocupação que manipula e utiliza, a qual tem seu próprio ‘conhecimento’” (HEIDEGGER, 1993, p. 66-67). Heidegger, tal como Husserl, sabe que o conhecimento do “mundo vivido” não é algo tomado como um “objeto presumido” que pudesse ser ingenuamente percebido temática, teórica ou predicativamente (HUSSERL, 1961). Nesta breve citação, Heidegger repete que o ser do ente é descoberto nas indicações que afloram da lida utensiliar, i.e, do comportamento prático, na medida em que o ente manual é manejado, em que o utensílio é usado. Produto da confrontação de suas próprias ideias com as de Husserl, a síntese à qual acabamos de recorrer apresenta como este argumento está firmado em *Ser e tempo*. Todavia, Heidegger nos dá provas de clareza quanto a esses pontos já em suas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles (1922)*, quando atesta que:

O mundo é na vida e para ela. Mas não no sentido de simplesmente presumido ou percebido. Este modo de ser do mundo só ocorre quando a vida fática interrompe a atividade da lida ocupada. Essa existência do mundo – que como efetividade e realidade, ou ainda na objetividade privada da significância da natureza, proporciona, na maioria dos casos, o ponto de partida para a problemática epistemológica e *ontológica* – só é o que é como resultado de uma determinada interrupção. Esta é, enquanto tal, uma interferência na e para a atividade fundamental da lida própria à ocupação (HEIDEGGER, 1976, p. 22-23).

Temos, aqui, que o mundo é espaço no qual a “vida fática” se faz. Afinal, o mundo é o horizonte no qual as dinâmicas típicas da facticidade se operam; onde as ocupações se dão *na e para* a própria existência. Reforça-se, assim, que o fenômeno que o mundo constitui não se abre à existência fática como um somatório de entes simplesmente dados, cuja presença seria apenas perceptivamente apreendida e, posteriormente, verificada por meio de artifícios teóricos, enquanto coisa real e efetiva. Fixado isso, o próximo ponto a ser destacado na passagem citada é aquele no qual o filósofo acrescenta que seria preciso que algo *interferisse* na ocupação para que o mundo fático (e os entes do mundo) chegasse a se tornar uma “realidade efetiva”. Com isso, Heidegger identifica que tal interferência é, mais precisamente, uma interrupção da atividade fundamental da lida própria à ocupação. Esta mesma

interferência, ainda segundo o filósofo, seria o ponto a partir do qual teria origem a problemática da ontologia em geral e das ontologias regionais (= epistemologias). Tal afirmativa se explica, pois é esta *ruptura com o comportamento prático-utensiliar* que nos coloca diante de um modo de compreender e interpretar o ente do uso como coisa real e efetiva, passível, portanto, de ser conhecida pela via teórica.⁸⁸ Repete-se, assim, que tal *interrupção* é decorrente de uma “desatenção fenomenológica”; neste caso, tal falta de atenção se mostraria como uma severa *obstrução do ver circunvisivo*; ver, este, comprometido pela imersão nas ocupações cotidianas e dado “segundo o modo de ser da decadência” (HEIDEGGER, 1993, p. 201). Isso quer dizer que: absorvido nas dinâmicas ocupacionais do mundo, o ser-no-mundo perde clareza quanto ao modo com que se comporta praticamente no mundo (deixando, assim, de acompanhar os indícios sutis fornecidos pelos utensílios durante as próprias ocupações); deste modo, o ser-no-mundo cotidiano naturalmente desconsidera que as determinações ontológicas dos entes sejam “trazidas ao ser” no seio da prática. Em decorrência disso, passa a ingenuamente presumir que as determinações e significações de tais entes pudessem ser derivadas de suas supostas propriedades, estas apreensíveis mediante contemplação ou intelecção teórica. Ora, as descobertas fenomenológicas que Heidegger divulga no semestre de inverno de 1924-25, nos mostram que a maneira com que o ser-no-mundo atua na facticidade de seu mundo é bastante diferente do presumido.⁸⁹ Segundo o autor, “a circunvisão da *techné* segue aquilo que se acha presente aí como o mais extremo, como o primeiro a se mostrar para a intervenção e inserção que instala. Esta circunvisão não

⁸⁸ No presente contexto, é irrelevante para Heidegger (bem como para a presente pesquisa) determinar o instante exato da ruptura com a lida prática (*práxis*) e a conseqüente assunção do teórico como modelo de pensamento. Este talvez fosse um trabalho para os que se dedicam ao louvável ofício de estudar a história da filosofia. Entretanto, como tal ruptura coincide com o marco inaugural da metafísica, poderíamos noticiar alguns esforços para a datação provável da mesma: Reale (1993) nos indica que entre Zeller e Burnet há concordância quanto à metafísica ser “criação peculiar do gênio grego” (p.11); entretanto, Reale não precisa uma data ou autor para o nascimento da filosofia na Grécia. Recorrendo à fonte primária que Burnet constitui, vemos o autor atestar que as palavras “*theoría*” e “*philosophía*” sempre estiveram associadas aos primeiros gregos, podendo ser, assim, vistas desde os *pitagóricos* (Cf. BURNET, 1930). Com Wilamowitz (1931), é possível presumir que se possa datar a origem da filosofia junto a Platão, visto que esse utiliza a nomenclatura “pré-platônicos” para nomear os primeiros pensadores (em vez da terminologia usual que reza “pré-socráticos”), o que, mais que indicar a antecedência cronológica entre esses e Platão, estabelece uma distinção axiomática entre um pensamento de matiz poético e a atitude teórico-filosófica. Guthrie (1967), por sua vez, ao tratar do início da filosofia na Grécia, nos diz que: “O nascimento da filosofia na Europa consiste no abandono, ao nível do pensamento consciente, das soluções mitológicas para problemas concernentes à origem e essência do universo e dos processos relativos a essas.” (p.29). Para o autor, essa postura de distanciamento poderia ser observada desde a *Escola de Mileto*, sendo Platão a culminação deste processo. Ortega y Gasset (1960), consoante a Snell, julga possível pontuar a origem da ocupação filosófica junto a *Protágoras*, sendo este o primeiro a negar os deuses míticos e a renegar a prática de seus ritos para assumi-los desde um *novo fundamento*: “claro, não um deus da religião, mas um princípio teorético” (p.109). Antes de desenvolver o tema em questão na presente pesquisa (o que facultará uma ideia da origem da metafísica, segundo Heidegger, noticiamos, por agora, que Heidegger, em ser texto *A doutrina de Platão sobre a verdade* (1940), posteriormente a *Ser e tempo*, nos lega uma indicação para esta ruptura que coincide com a origem da metafísica. Para o autor, esta “[...] que se observa no pensamento de Platão é ao mesmo tempo o início do ‘humanismo’.” (HEIDEGGER, 1967, p.142).

⁸⁹ Taminioux (1995) noticia que 1924 é o ano em que o projeto heideggeriano da ontologia fundamental ganha inteireza; e ainda, que a partir de 1925, o curso sobre os *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* “fornece já o essencial dos ensinamentos de *Ser e tempo*” (p.133).

percorre qualquer momento teórico, mas indica aquilo que a ação, o trazer-ao-ser (*poiesis*), inicia” (HEIDEGGER, 1992a, p. 32). O presente texto nos fornece elementos para ratificarmos a intuição de que a lida utensiliar (*techné*) difere fundamentalmente da teórica. No período aqui delimitado (1924-25), Heidegger, à luz de Aristóteles, chega a dizer que o ver da teoria pode ser identificado como um modo de contemplação; assim, o filósofo considera que esse *theorein* seria “uma circunvisão (*phrónesis*) totalmente peculiar [...]” (HEIDEGGER, 1992a, p.86) Essa posição será revista em *Ser e tempo*, obra na qual o filósofo parece considerar a teoria como desprovida de circunvisão, carência que se registra nas palavras de Heidegger do seguinte modo: “o comportamento teórico é uma mera visualização não circunvisiva” (HEIDEGGER, 1993, p. 69).

Baseando-nos nesses indícios, podemos afirmar que não há dúvida quanto ao fato de indicações sobre a ruptura com a lida utensiliar (prática) e da subsequente assunção de uma postura teórica frente aos entes do mundo já estarem presentes nos textos dos primeiros anos da década de 1920, além de em *Ser e tempo*. Na referida obra, Heidegger nos assegura que os entes, mesmo quando submetidos ao ato de conhecimento, se mostram ao ser-aí desde sua condição de jogado. Isso significa que o encontro do ser-aí com qualquer ente qualificado se funda, de antemão, no *já-ser-junto-ao-mundo* com que o ser do ser-no-mundo é essencialmente constituído.⁹⁰ Considerando isso, Heidegger descreve que:

este já-ser-junto não é, de início, o dispor-se a observar um puro ser simplesmente dado. O ser-no-mundo como ocupação é absorvido (*bennomen*) no mundo com que se ocupa. Para que o conhecimento como determinação observadora do ser-aí seja possível, requer-se uma deficiência (*Defizienz*) na ocupação dos afazeres com o mundo. Abstendo-se de todo produzir, manejar etc., a ocupação se deixa levar pelo único modo de ser-em que agora lhe cabe, o só-permanecer-junto-a... Na base desta maneira de ser para o mundo, que permite um encontro com o ente intramundano só em sua pura aparência (*eídos*), e como modo desse tipo de ser, é que se torna possível uma visão explícita para o que vem ao encontro. Essa visada é sempre um direcionamento preciso para..., um encontro com o ente simplesmente presente. Extrai-se antecipadamente do ente que nos vem ao encontro um “ponto de vista”. Semelhante visada vem a ser, ela mesma, um modo autônomo de estar em meio aos entes intramundanos. Neste “deter-se”, assim constituído – como a abstenção de todo manuseio e utilização – se leva ao cabo a apreensão do simplesmente presente (HEIDEGGER, 1993, p. 61).

Reforçando as primeiras caracterizações oferecidas da atitude natural em sua absorção cotidiana nas ocupações, Heidegger atesta que a dita ruptura com a lida prática é consequência de um modo *deficiente* de ocupação com os entes intramundanos. Temos, com isso, um novo dado que especifica ainda mais a “natureza” daquela interrupção; segundo este, o comportamento absorvido na cotidianidade é um modo defectivo de interpelar os utensílios

⁹⁰ Veja-se mais a este respeito no §29, de *Ser e tempo*. Cf. HEIDEGGER, 1993.

(o que, afinal, já se podia entrever). Podemos esclarecer agora o que Heidegger entende aqui por “deficiência”. Trata-se de: 1. um modo de ser na “abertura primordial da disposição que se equivoca dado a estar amplamente sujeito à ilusão” (HEIDEGGER, 1993, p. 138); 2. um modo de ver e postar-se junto aos utensílios que tem obscurecida a dimensão prático-utilitária na qual os mesmos são encontrados; 3. um modo de, desconsiderando ou descuidando quanto a maneira com a qual os entes comparecem na conformidade do mundo (e como esses oferecem, sutil e familiarmente, as indicações de suas propriedades durante a dinâmica ocupacional), interpretar os entes intramundanos equivocadamente; 4. uma maneira descuidada de interpelar que “violenta” a compreensão dos entes, obtendo deles uma imagem incompatível com seu ser; por fim, 5. um modo ingênuo de comportar-se “que reduziu o mundo à uniformidade do que é simplesmente dado” (HEIDEGGER, 1993, p.138). Diante desses pontos, tanto a citação de Heidegger que analisamos, quanto o trecho seletivo do *Hino a Hermes* (II. 464-489), de Homero, usado como epígrafe, se prestam a dizer que apenas após esta conversão, resultado de uma deficiência do comportamento que manipula e utiliza (prática), que os utensílios podem ser submetidos a um ver que fixa e determina (teoria) (HEIDEGGER, 1993).

Na passagem que analisamos, o filósofo prossegue indicando o que está na base dessa interpretação deficiente: um modo de preconceber o ente segundo seus supostos “aspectos”, acreditando, mesmo, que estes – uma vez apreendidos teoricamente – poderiam dar a conhecer o modo com o qual o ente seria, efetivamente. Isso nos mostra que “o conhecimento especulativo,⁹¹ que surge então, se nutre dos ‘aspectos’ do mundo, não de sua realidade mais secreta” (CORVEZ, 1961, p. 16); e não se nutre de sua “realidade secreta” pelo fato de ser exatamente com esta (a saber, com o vínculo intencional que o utensílio possui com as dinâmicas mundanas) que a atitude hipostasiante rompeu.

3.1.1.1 Aprofundamento do problema de ruptura com a lida utensiliar, à luz da interpretação fenomenológica dos gregos.

[...] *Sócrates*: – Quem saberá se a forma mais conveniente de uma lançadeira foi alcançada, não importa em que tipo de madeira? Será o carpinteiro que a fez ou o tecelão que a utilizará?
Hermes: – Ao que parece, Sócrates, será aquele que a utilizará. *Sócrates*: – Quem, pois, se ocupará da obra do fabricante de liras? Não seria este o mais capaz de orientar o trabalho da fabricação e de, em seguida, avaliar se o instrumento está bem feito ou não? *Hermes*: –

⁹¹ O termo “especulativo” usado pelo comentador é tomado aqui como sinônimo de “teórico”. Esta aproximação nos faculta Heidegger quando em sua preleção sobre *O Sofista*, de Platão, nos diz que: “A palavra *theoría* foi traduzida em latim por *speculatio*, que designa a pura contemplação; ‘especulativo’ diz o mesmo, portanto, que ‘teórico’.” (HEIDEGGER, 1992a, p.63)

Certamente. *Sócrates*: – E quem é este? *Hermes*: – O tocador de lira. *Sócrates*: – E quem se utilizará da obra do armador de navios? *Hermes*: – O piloto. *Sócrates*: – E da obra do legislador, quem, seja entre nós ou entre os bárbaros, a julgará melhor uma vez feita, não será aquele que dela se servirá? *Hermes*: – Sim. *Sócrates*: – E quem se utiliza dela não será aquele que por ela deve perguntar? [...]

Platão, *Crátilo*.

O que vimos tratando de *ruptura com a lida utensiliar* também pode ser chamado de *abandono do paradigma da techné*.⁹² Com esta nomenclatura alternativa tenta-se acompanhar o mesmo tema guardando proximidade com as permanentes leituras que Heidegger, com elevado “nível de proficiência conceitual e força intuitiva fenomenológica”(GADAMER, 2007, p. 79), fez dos gregos no período coincidente ao preparo de *Ser e tempo*. Ainda que sejam proporcionalmente poucas as menções explícitas aos antigos, são numerosos os pontos desta obra em que se pode sentir, por sob o texto, o vigor das leituras heideggerianas dos gregos. Nesse contexto, o que chamamos de *paradigma da techné* indica um “modo de tomar o ente” (HEIDEGGER, 1976, p; 60), este que constitui um marco definatório de uma modalidade de comportamento que se orienta segundo a prática com os entes intramundanos (BERTI, 1997). Trata-se de um modo no qual o ente, como utensílio, é primeiramente realizado, manipulado, produzido... (HEIDEGGER, 1976) e, por isso mesmo, “se opõe diretamente ao pensar objetivo” (DREYFUS, 1989, p. 286). A caracterização dessa maneira própria à *techné* de custodiar o ente ganha em clareza ao valermo-nos do exemplo presente no *Crátilo* (391b) de Platão, (usado como epígrafe do presente subtópico). Com este, se ilustra que o comportamento mais adequado ao modo de ser do utensílio é a ocupação prática, e que qualquer ponderação sobre suas propriedades estaria subordinada ao prático (PLATÃO, 1941). Em vista disso, falar de *abandono do paradigma da techné* significa negligenciar o parâmetro que o utensílio constitui; significa nos vermos, desde então, no interior de uma *crise deste paradigma*.⁹³ A propósito do *abandono do paradigma da techné*, é-nos conhecida aquela afirmativa, em *Ser e tempo*, segundo a qual

os gregos tinham um termo adequado para a “coisa”: *pragmata*, i.e., aquilo com o que se lida na ocupação (*práxis*). Eles deixaram, entretanto, justamente o caráter “pragmático” específico dos *pragmata* obscurecido e determinando-os “desde o início” como “mera coisa” (HEIDEGGER, 1993, p. 68).

Com esta, Heidegger observa que os gregos possuíam a compreensão do ente dotado de utilidade e disponível à mão, a ponto de reservar a ele um termo adequado (*pragmata*); o

⁹² Como é possível nomear com Heidegger (1992a) e comentar com Dreyfus (1989).

⁹³ Como veremos logo adiante.

filósofo ainda acrescenta que os mesmos teriam deixado de tematizar eficazmente o “caráter pragmático dos *pragmata*” (quer dizer: *a utensiliaridade dos utensílios*). Tratar de modo específico tal “caráter” utilitário consistiria em: evidenciar seu *ser-para*, a possibilidade de sua apropriação no uso como *um manual na ocupação*; descrever a dependência de suas determinações ontológicas dos campos e dinâmicas de uso; e enfatizar que tais entes intramundanos só são utensílios por estarem desde sempre à mão em um contexto de utilidade na conformidade de um mundo.⁹⁴ Levando a cabo estas tarefas, veríamos cumprida a prescrição heideggeriana de que: “deve-se mostrar que a realidade (e a utensiliaridade) não é apenas *um* modo de ser *entre* outros, mas acha-se ontologicamente em uma determinada conexão de fundamentação com o ser-aí, mundo e manualidade”(HEIDEGGER, 1993, p. 201), (tarefa que, afinal, não se poderia cobrar dos gregos, a menos que tivéssemos razões para pretendê-los como também “fenomenólogos”).

A ausência absoluta ou pelo menos a deficiência de uma tematização acerca destes pontos⁹⁵ teria criado condições para a interpretação dos utensílios e sua manualidade como coisas meramente presentes, para só depois serem apropriadas como passíveis de uso nos supostos *aspectos* de sua presentificação. Reincidente quando se trata de abordar a lida cotidiana, a citação de Heidegger em nossa pauta corresponde, contudo, à pequena parcela do expressivo montante de interpretações fenomenológicas que o filósofo elabora sobre os antigos.⁹⁶ O resultado desses exercícios, estabelecido na forma de preleções, constitui (por oferecer vasto conteúdo de análises dos textos dos gregos e indicações úteis)⁹⁷ neste momento pontual de nossa investigação fontes até mais adequadas do que *Ser e tempo* para a problematização da ruptura com a lida utensiliar e da decorrente assunção do modelo teórico (DREYFUS, 1989). Assim, durante as interpretações que faz da filosofia aristotélica, Heidegger nos diz que o ser-aí (nesta época ainda tratado na terminologia provisória de “*vida*

⁹⁴ Dreyfus (1989) entende que, ao problematizar esses pontos, *Ser e tempo* possui a tarefa de “liberar os entes da objetivação e da representação que remonta a uma compreensão pré-fenomenológica e anti-histórica de utensílio” (p.287).

⁹⁵ Talvez explicada pela possível obviedade que os gregos reconheciam na relação entre o utensílio e seu uso ou, quem sabe, pela despreocupação que esses podiam se dar ao luxo de incorrer, já que ainda não precisavam lutar contra conceitos filosóficos em versões “encurtadas” que passariam a dominar o destino da filosofia posterior (Cf. GADAMER, 2007b). Não se descarta, neste caso, a influência provável do profundo desprezo que as aristocracias intelectuais nutriam pelos ofícios manuais, dedicando-se, por isso mesmo, ao cultivo da capacidade de contemplar os aspectos do objeto (Cf. NUNES, 1986)

⁹⁶ Poderíamos dizer que tal afirmativa se formula como síntese que envolve pressupostos que só foram satisfatoriamente explorados em trabalhos desenvolvidos ao longo da década de 1920 e que durante considerável tempo permaneceram nos “bastidores” da obra de Heidegger.

⁹⁷ No currículo de Heidegger, veiculado por Stein (2002), é possível constatar que desde 1915, sob o título de “exercícios fenomenológicos” a filosofia grega ocupa o programa de estudos do filósofo. Neste documento, constatamos a intensificação desses estudos (particularmente os de Aristóteles) entre os anos de 1921-1925.

fática”), tendo “abandonado o cuidado da execução” (HEIDEGGER, 1976, p.74), se vê em uma espécie de “inércia contemplativa” (HEIDEGGER, 1976), em que:

a lida prática corresponde à mera observação. O aspecto passa a ser considerado e explicitado a partir do ponto de vista das relações causais que lhe determinam a essência, o *quid* do objeto em si mesmo. Assim, a tendência própria ao cuidado se transfere ao observar como tal. A observação devém de uma forma independente da lida e, como tal, se converte no correlato de uma preocupação particular (HEIDEGGER, 1976, p. 74).

Evidencia-se aqui que o descuido de abandonar o paradigma que a ocupação produz uma mudança de comportamento. Um modo de comportar-se no qual a observação e compreensão dos aspectos do fenômeno tendem a tomar o lugar do ver que acompanha a lida, de forma que, onde, no passado, o ente intramundano se mostrava como utensílio referente à ocupação prática, agora, o mesmo passa a ser apreendido como objeto cuja determinação essencial depende de um passo teórico. Para evidenciar o quanto esta nova posição constitui-se a partir de um trato deficiente com a facticidade do mundo (mesmo frente à facticidade do mundo histórico grego), parece bem significativa a indicação que Heidegger faz no *Relatório-Natorp*, segundo a qual o conceito grego de essência (*ousía*) remonta à dimensão utilitária, uma vez que ela

tem em Aristóteles e, mesmo, tardiamente o significado prático originário de bem de família, de substância patrimonial, que no mundo circundante está disponível ao uso. Ela indica aqui os “bens”. Isso que o ente é, na prática do mundo, conservado como seu ser, o que se caracteriza como um “ter”, é o seu ser-produto. Apenas na ação produtiva o objeto da prática se mostra em seus aspectos (HEIDEGGER, 1976, p. 35).

A respeito desse mesmo texto, Gadamer testemunha que foi “como uma revelação, quando aprendi por intermédio de Heidegger que a palavra grega para “ser” (essência), *ousia*, a palavra que é utilizada por Platão e Aristóteles, visa, em verdade [...] a tudo aquilo que está disponível para o camponês em seu trabalho [...] (GADAMER, 2007, p. 63). A revelação aqui em jogo está no fato de a utensiliaridade do utensílio permanecer como referência velada ao uso, mesmo quando o ver circunvisivo se modifica, mesmo quando uma nova compreensão se apropria do ente intramundano em seus “aspectos essenciais de coisa” (coisidade). A passagem acima denota que, para Heidegger, é a lida prática com o utensílio (no interior da facticidade do mundo) que confere significação aos entes; do mesmo modo, a ocupação prática, seja ela um utilizar, um executar ou um produzir é o que define as determinações ontológicas dos mesmos entes (ESCUADERO, 2010). Esta posição é reforçada por Heidegger (1976, p. 35) ao afirmar que o

âmbito dos objetos que se dá o sentido originário do ser é o dos objetos *produzidos*, o dos utensílios empregados na vida cotidiana. Não, portanto, o âmbito ontológico das *coisas* apreendidas em sua coisidade como um objeto de um conhecimento teórico, mas é o mundo que comparece na vida produtiva, executiva e utilitária, que visa à experiência ontológica originária. Aquilo que na atividade da produção (*poiesis*) foi trazido ao ser enquanto o que foi preparado para ser usado: *é o que é* (grifo nosso).

Aqui se enfatiza a “produção” como o âmbito no qual se oferecem as determinações ontológicas originárias dos entes de uso.⁹⁸ Jacques Taminiaux sugere que, no contexto próprio de reapropriação específica da *techné* pela ontologia fundamental, seria indiferente falar de *poiesis* ou de *techné*. Segundo o comentarista, “Platão quase que recomenda a abolição da distinção *poiesis-práxis* tal como a *pólis* entendia até então” (TAMINIAUX, 1995, p. 132). Importa, portanto, grifar que o registro em questão é o prático, o que significa que tais determinações ontológicas não se confundem com uma coisidade alcançável pela via contemplativa fornecida pela teoria. Firmada em seu *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, essa premissa recebe, anos depois, explicitação e desdobramento conceitual em meio ao revisionismo-crítico (desconstrução) a que Heidegger submete a filosofia platônica (retorno hermenêutico que busca enxergar como o originário decaí e permanece encoberto) (HEIDEGGER, 1988). Presenciamos isso na preleção de inverno de 1924-25, quando o filósofo nos diz que:

Sem querer antecipar a discussão da teoria das ideias, façamos simplesmente referência ao fato de só compreendermos a gênese, o sentido primário e mesmo o elemento não transparente nas ideias platônicas, se fixarmos a orientação na qual o *eídos* (aspecto) vem à tona de início de maneira totalmente natural [...]. Precisamos compreender a partir daí por que Platão diz que as ideias seriam o ser propriamente dito. Nós vimos o seguinte: o *eídos* (aspecto) é a *arché* (princípio) de toda a conexão entre *noesis* (pensamento) e *poiesis* (produção) na *techné* (arte) (HEIDEGGER, 1992a, p. 33).

Nos termos em que Heidegger propõe, não é por acaso que esta reconstrução hermenêutico-fenomenológica da filosofia de Platão se refere à manifestação dos aspectos (*eídos*) do ente como algo natural. Para Heidegger, a menção a essa “maneira totalmente natural” não possui relação direta com a dinâmica espontânea da *phýsis*, tão cara ao pensamento grego. Estamos convencidos de que, ao falar da *naturalidade* com que os aspectos do ente se manifestam na filosofia platônica, Heidegger tem em vista a atitude natural, traço inerente ao cotidiano (tal como Husserl também a concebe) (HUSSERL, 1961). No interior dessa *normalidade*, “se mantêm encobertas a propriedade e a possível verdade do existir” (HEIDEGGER, 1988, p. 85); desde tal encobrimento, já não só se abandona o paradigma da *techné*, como se acede às posições prévias interpretativas que dotam de sentido

⁹⁸ Veja-se mais a este respeito em Aristóteles (1924); Aristóteles (1952).

o indagar pelas propriedades essenciais dos entes.⁹⁹ Algo de inusitado se extrai, entretanto, dessa interpretação. Trata-se do fato de a ruptura com o parâmetro do comportamento prático ser encontrado na origem da metafísica, junto ao pensamento platônico. Deste modo, para um Heidegger interessado em ler Platão através das “lentes” que Aristóteles oferece,¹⁰⁰ “a *techné* (arte) é o solo no qual algo assim como o *eídōs* (aspecto) se torna de início visível” (HEIDEGGER, 1992a, p.33). Portanto, não é coincidência que conceitos aristotélicos como a *techné* (arte) e a *phrónesis* (circunvisão) sejam “objeto” de estudos dos programas de leitura de Heidegger nesta fase. Gadamer, lembrando os momentos iniciais de Heidegger, notifica ter sido proposital a apropriação desses conceitos para os interesses da filosofia heideggeriana. Isso porque, com as leituras de Aristóteles (sobretudo dos textos em que o grego se aterea aos testemunhos fáticos a partir dos quais o ser-aí interpretaria seus modos de ocupação no mundo (HEIDEGGER, 1976), nesse caso: a *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*),¹⁰¹ “o que está em questão (para Heidegger) é a clarificação da existência fática [...]” (GADAMER, 1997, p.59).

O projeto heideggeriano de uma hermenêutica da facticidade, como foi visto, integra a ontologia fundamental.¹⁰² No presente caso, é a atuação desta hermenêutica-fenomenológica que tornaria possível esclarecer ao ser-no-mundo sua facticidade, liberando-o dos efeitos obstrutivos de interpretações deficientes de sua existência fática, e de uma má compreensão do modo paradigmático com o qual os entes comparecem à lida prática. Registra-se, assim, uma vez mais, que o questionamento hermenêutico “tem em vista o ser verdadeiro da existência mesma, e situa a facticidade em seu ter prévio” (HEIDEGGER, 1988, p. 16). Contudo, tal hermenêutica da facticidade, ainda permitiria (como tem permitido) distinguir o caráter de ser da facticidade, identificando nesses modos que não lhe são próprios (modos deficientes de ocupação), cujas consequências e repercussão tendem a se assentar no plano fático (na forma de posições, visões e conceptualizações prévias) e a se agravar quando

⁹⁹ Berti (1997) indica que Heidegger considera que este esforço da filosofia de matriz aristotélica configura-se no interior da tradição como “ontologia no sentido mais válido do termo”. (p.83)

¹⁰⁰ A estratégia de leitura que toma Aristóteles como chave interpretativa para a filosofia platônica é adotada por Heidegger na preleção sobre *O Sofista* e conta com uma explicação do próprio filósofo: “Nós queremos pegar o caminho de volta, retornando de Aristóteles para Platão. Esse caminho segue a antiga premissa hermenêutica de que devemos andar na interpretação do claro ao obscuro. Queremos crer que Aristóteles tenha entendido Platão. Mesmo quem só conhece os rudimentos de Aristóteles verá a partir do nível do trabalho que não é nada ousado achar que Aristóteles teria compreendido Platão. Assim como em geral se precisa dizer quanto à questão da compreensão que os que vêm depois sempre compreendem melhor os antecessores do que esses compreenderam a si mesmos. Precisamente aí reside o elementar da pesquisa criativa, no fato de que ela não se compreende no decisivo. Se desejarmos adentrar pela filosofia platônica, isso será feito ao seguirmos o fio condutor da filosofia aristotélica”. (HEIDEGGER, 1992a, p. 11)

¹⁰¹ Cf. Bibliografia.

¹⁰² Cf. o tópico 1.3, do capítulo I.

tradicionalmente legadas. O subtópico que vem a seguir abordará um desses modos possíveis de ocupação deficiente e seu resultado específico.

3.2 A origem da metafísica como resultado de um “descuido”

Heidegger alude, em *Ser e tempo*, maneiras diversas de se estar ocupado. Entre elas: o negligenciar, o vacilar, o renunciar, o relaxar... também estas seriam modos de ocupação; entretanto, *modos deficientes* “no tocante às possibilidades de ocupação” (HEIDEGGER, 1993, p. 57). Tomando uma breve síntese retrospectiva do tópico anterior, vemos que ao se acomodar em uma atitude natural (caracterizada pela distração ou absorção do ser-aí nas ocupações do mundo), o ser-no-mundo cotidiano incorre na ingenuidade de interpretar os utensílios, bem como a si mesmo como entes dotados de propriedades (e simplesmente dados enquanto tais). Tal interpretação, no que compete aos entes intramundanos, consiste na apreensão equívoca desses entes como dotados de propriedades, desconsiderando suas circunstâncias de uso (segundo o registro ontológico do ente dotado de propriedades, do simplesmente dado). Desde a tendência descuidada de agir de maneira hipostasiante, o ser-no-mundo se aliena de seu modo de ser mais próprio (que é o poder-ser). Do mesmo modo, o ser-no-mundo obscurece os laços fenomenais que possui com a mundanidade do mundo, negligencia as indicações e referências próprias aos entes utensiliares, bem como abandona o paradigma da dinâmica ocupacional. Por fim, equivoca-se quanto aos entes interpretando-os como simplesmente dados (desconhecendo qualquer correlação intencional consigo mesmo) e assume erroneamente que o acesso aos entes seja dado pela via teórica (cuja visada seria capaz de apreender os entes em seus aspectos). Desconsideração, negligência, omissão são apenas alguns dos modos deficientes de ocupação com os quais a presente investigação identificou até aqui, ao objetivar determinar como, segundo Heidegger, se origina a metafísica. Em nossa pesquisa, por medida de acuro metodológico, julgamos poder reunir essas acepções sob a designação de “descuido”. Esta *convenção* se justifica devido ao vocábulo alemão *Versäumnis* abarcar essa polissemia, como se pode registrar com base em suas diversas ocorrências em *Ser e tempo*.¹⁰³

¹⁰³ Como em geral em *Ser e tempo*, a ideia de “descuido” (*Versäumnis*) aparece em contextos afins aos comportamentos do ser-aí humano, geralmente possuindo implicações fáticas. Essa incidência do termo pode ser observada, respectivamente, em Heidegger (1993, p. 2,207; 22, 24, 101; 268).

A despeito desta fala preliminar com aspirações digressivas, nosso objetivo com este tópico é direto e pontual: trata-se de *apresentar como a assunção do modelo teórico seria determinante para a origem da metafísica*. Ora, o movimento expositivo deste capítulo (bem como a breve síntese que apresentamos) nos mostrou que o comportamento teórico é aquele que permitiria acesso privilegiado aos entes, na medida em que, apreendendo os supostos aspectos dessas coisas (sejam elas coisas naturais ou coisas “dotadas de valor”) (HEIDEGGER, 1988) se volta a elas no intuito de fixar conceptualmente suas propriedades. Cientes da ruptura com a lida utensiliar, o movimento que assume o comportamento teórico em detrimento do utilitário constitui um *primado da teoria sobre a prática*. Para Bornheim, “o surto da filosofia entre os gregos levou-os a distinguir entre o *bíos theoretikós* e o *bíos praktikós*, expressões posteriormente tratadas pelos latinos por *vita contemplativa* e *vita activa* [...]” (BORNHEIM, 1983, p. 294) e é também junto às origens gregas do pensamento ocidental que se pode estimar (particularmente no pensamento platônico-aristotélico) a instituição do referido primado teórico (HEIDEGGER, 1967) Com este, pela primeira vez, o pensamento se deixaria orientar por uma *concepção prévia de ser*. Deste modo, teria sido preciso assumir previamente o ser como “presença por si subsistente” (*ständige Anwesenheit*) para que, “a partir daí, Platão dissesse que as *ideias* seriam o ser propriamente dito” (HEIDEGGER, 1992, p. 33). De acordo com Casanova, também Aristóteles compreendeu o ser como Platão (CASANOVA, 2009); com isso, pôde endossar a hierarquia entre o teórico e o prático, já existente na filosofia de seu mestre. Todavia, ao ratificar o primado que a vida teórica teria sobre a vida prática, Aristóteles não estaria fazendo uma simpática concessão à escola de Platão (Gadamer insiste no fato de isso ser um engano) (GADAMER, 2007). Aristóteles só endossa a premissa platônica por compreender a prática – ao contrário da teoria – como “um modo inferior de desvelamento, como uma forma secundária de verdade” (CASANOVA, 2009, p. 85). É com base nisto que Bornheim faz valer que: “já na Grécia, a teoria sofre uma interpretação de tipo metafísico, a ponto de a própria origem da metafísica fazer-se intimamente enlaçada à defesa de um certo tipo de ver (um ver que resguarda a verdade)” (BORNHEIM, 1983, p. 295). Entretanto, mesmo alteando a teoria, em nenhum dos dois gregos se observa uma tematização acerca dessa *compreensão ontológica prévia*. Entendendo ser necessário o questionamento sobre a origem da compreensão de ser enquanto presença por si subsistente, é Heidegger quem, no momento “desconstrutivista” de sua ontologia fundamental, coloca tal modo de compreender na pauta de suas meditações, pretendendo “suprimir a alegada ingenuidade da ontologia grega e, por conseguinte, da tradição que essa fundou” (TAMINIAUX, 1995, p. 141).

Apoiado na análise da ocupação prática cotidiana (e em sua proveniência grega na forma dos conceitos de *techné* e *poiesis*), Heidegger nos lembra que, uma vez estando encoberto o fenômeno da ocupação, passa a ser tendência interpretativa tomar o teórico como modelo de conhecimento. O filósofo, contudo, indica que esta tendência interfere no esforço fenomenológico de acessar originariamente os fenômenos do mundo e que, por este motivo, precisaria ser evitada. Heidegger considera “desvios capciosos” (HEIDEGGER, 1993, p.68) estas tendências concorrentes à atitude fenomenológica, pois elas tendem a encobrir o modo com o qual os entes se manifestam no mundo, *como* tal. Para Heidegger,

esses desvios capciosos aparecem quando [...] perguntamos: Que há de ser pré-tematizado e estabelecido como base pré-fenomenal? A resposta comum seria: as coisas. Com essa resposta evidente, no entanto, talvez não se obtenha a base fenomenal que se procura. Pois, ao se interpelar (*ausprechen*) o ente como ‘coisa’ (*res*), já se recorre implicitamente a uma caracterização ontológica prévia. Análise que estende a questão para o ser já se depara com coisalidade e realidade. Desse modo, a explicitação ontológica encontra, sempre e continuamente caracteres como substancialidade, materialidade [...] etc. (HEIDEGGER, 1993, p. 68).

O encobrimento do ente *como* tal constitui um desvio, visto que um tal descuido adulteraria a estrutura do “como hermenêutico” em sua proveniência existencial. Isso significa que, a partir desse encobrimento fundamental, o ente passa a não mais se manifestar na chave do *algo como algo*, não mais sendo interpretado *como* utensílio, ou *como* vivente etc... Convém lembrar que o *como hermenêutico* é a estrutura que garante a pluralidade ontológica dos entes em geral, e que a alteração dessa estrutura hermenêutico-existencial tem por consequência o fato de o ente não mais se mostrar na chave do *algo como algo*, passando a ser interpretado como uma presença por si subsistente, ou seja, como uma “coisa” (assim mostra a citação). Como leitor de Aristóteles e de Brentano, Heidegger tem plena clareza quanto ao fato de a totalidade dos entes não ser ontologicamente “monossêmica”; para o filósofo ela possui *múltiplos* modos de seu ser, *diversas* significações e *várias* formas de se expressar,¹⁰⁴ (como já dissemos em algum outro lugar, os entes podem se mostrar como: vida, existência, persistência, subsistência, atualidade, presença etc).¹⁰⁵ Para Heidegger, o modo de ser de “presença por si subsistente” possui estatuto ontológico ambíguo e, por mais que sua presença constante sugira indubitabilidade ou autoevidência, seu fenômeno ainda não nos oferece provas absolutas de evidência apodítica, uma vez que, fenomenologicamente, é

¹⁰⁴ Heidegger, desde a década de 1910, possui interesse nesta multiplicidade ontológica. Tal interesse, despertado pela leitura do livro de Franz Brentano sobre os muitos significados do ente na filosofia de Aristóteles (Cf. Bibliografia), e aparatado por Husserl, consistiria em pensar a proveniência dessa multis-significação. O referido tema abriga uma questão relevante ao pensamento de Heidegger, sobretudo, à ontologia fundamental de *Ser e tempo* (Cf. TAMINIAUX, 1995).

¹⁰⁵ Cf. capítulo 2, subtópico 1.1.1.

possível identificar em sua compleição fenomênica “uma determinação de ordem metafísica” (BORNHEIM, 1983, 295). A presença por si subsistente torna-se, então, um problema para Heidegger na medida em que sua subsistência é relapsamente assumida como uma característica ontológica prévia, acaba sendo adotada como *critério ontológico primordial* para se interpretar e interpelar todas as demais modalidades de ser dos entes segundo a medida do ser simplesmente dado, da presença por si subsistente.

É verdade, concede Heidegger, que os gregos fizeram dessa compreensão prévia de ente, cujo modo de ser é a presença por si subsistente, o correlato de uma apreensão aparentemente desvinculada de qualquer atividade de produção (leia-se prática), de uma apreensão contemplativa, de um puro *theoreîn* (teorizar) seja na forma da *noesis* (pensamento), seja sob a forma da *synthesis* (síntese). Mas também esta observação correta não pode funcionar como objeção ao primado do comportamento produtor na inteligência ontológica dos gregos. Que os gregos tenham reivindicado para sua ontologia (= metafísica) o estatuto de uma pura *theoría* não autoriza de modo algum a considerá-la como heterogênea à atividade produtora ou à *poiesis*: precisamente porque o ser a que se refere essa *theoría* é compreendido como simplesmente dado e a compreensão do ser como simplesmente dada é específica do comportamento produtor, somos levados a considerar a *theoría*, por mais puramente intuitiva que possa ser, como uma “modificação do ver, no sentido da circunspecção do comportamento produtivo” (TAMINIAUX, 1995, p. 140).

Afirmamos, por isso, que a alteração das estruturas existenciais da circunvisão e do como hermenêutico como base para a criação do aludido critério ontológico é o que está na origem do modelo teórico da metafísica, a ponto de podermos afirmar que nela reside não só a possibilidade de um fazer metafísico como a origem deste fazer (GADAMER, 1996).

Perceba-se que a metafísica, no presente momento, não é compreendida como uma ontologia histórica determinada (PERGER, 2003), mas como o “próprio modo com que o ser-aí faticamente existe, (guardando) uma tendência imediata para a assunção de uma tal compreensão prévia” (CASANOVA, 2009, p. 85). Dito de maneira sucinta: a metafísica é uma possibilidade existencial do ser-aí, esta que combinaria o modo de ser dos entes (desvelados nas circunstâncias inerentes ao mundo) com certas possibilidades trazidas a efeito em seus comportamentos (KAHLMEYER-MERTENS, 2008). A partir do que foi dito, podemos registrar aqui uma *definição de metafísica no tocante a sua origem*: trata-se de uma possibilidade de comportamento do ser-aí humano que, tomando uma compreensão ontológica prévia, oferece a possibilidade de perscrutar o ser do ente na totalidade, voltando-se a ele por meio do ver *teórico*, de modo a determinar (segundo a medida da presença por si subsistente) o que no ente há de ontologicamente subsistente.

Retomando um ponto já abordado por nós em outro momento deste capítulo, a noção de “primazia” pode ser acentuada agora que tratamos o dito critério ontológico, uma vez que:

o conceito de realidade assume, em decorrência disso, uma primazia toda especial na problemática ontológica. Essa primazia obstrui o caminho para uma genuína análise existencial do ser-aí, impedindo, inclusive, a visada ao ser do imediato manual intramundano. Ela impele a problemática do ser em geral a um desvio (HEIDEGGER, 1993, p. 201).

O critério ontológico da presença por si subsistente desfruta da primazia de ser padrão nivelador do sentido de todo ente. Tal medida primordial atua encobrendo o contexto mais imediato do ente intramundano, submetendo-o a uma interpretação para a qual a presença constante é padrão ontológico unívoco (ZARADER, 1990). Como vimos antes e revemos agora, o referido critério ontológico constitui desvio para as tentativas de determinação e explicitação ontológica. Com este, tal problemática não só se defronta com constantes como efetividade, quiddidade, substancialidade, materialidade... como as vê enquanto posições e conceptualizações prévias que orientarão o ofício das ontologias. Assim, a criação do critério ontológico em vigor nas teorias firmadas mediante a desconsideração do mundo fático acaba, paradoxalmente, conjugando conceitos e compartilhando versões dos mesmos no mundo fático. Esses mesmos conceitos e versões oriundos do mundo alimentam as posições teóricas que, por sua vez, operacionalizam tais preconceitos de modo a veiculá-los novamente no mundo fático. Desse modo, a teoria produz um nivelamento no modo com o qual se interpreta o modo de ser dos entes e acaba “contaminada” por essas interpretações sedimentadas na facticidade que acabam por retroalimentar a atitude teórico-metafísico. As implicações ontológicas disso tornam-se imediatamente apreciáveis: a partir de agora, todo o esforço teórico das ontologias convencionais (= metafísica) em questionar e laborar por responder os questionamentos sobre as determinações de ser dos entes precisaria operar segundo a medida desse critério ontológico unívoco (HEIDEGGER, 1993) bem como das posições firmadas tradicionalmente, que passam a governar o destino das interpretações filosóficas que compartilham das posições hermenêuticas previamente estabelecidas. A explicação desses pontos apenas ensejados é o que veremos no próximo tópico.

3.3 **Da parcialidade da ruptura teórica e do papel metafísico das estruturas hermenêuticas prévias**

Em *Ser e tempo* (§32.), Heidegger propõe: “a interpretação de algo *como* algo funda-se, essencialmente, numa posição-prévia, visão-prévia e concepção-prévia” (HEIDEGGER, 1993, p. 150). Entretanto, a essa altura de nossa problematização, o leitor poderia indagar qual

seria o propósito de uma afirmação como essa. Afinal, o quadro-síntese registrado acima já indicou que, alterada a estrutura do *como hermenêutico*, assumiu-se o simplesmente dado como critério ontológico para a interpretação e determinação ontológica dos entes. Prosseguindo no mesmo texto, o filósofo novamente acrescenta: “Uma interpretação *nunca* é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 1993, p. 150). Ora, se levarmos a sério esta segunda proposição, então concluiremos que, mesmo que o *algo como algo* esteja obstruído, as estruturas hermenêuticas prévias (posição, visão e concepção prévias) continuam a atuar nos processos interpretativos. Assim, se toda interpretação possui elementos prévios pressupostos, nunca sendo isenta dos mesmos, então é possível depreender que mesmo as interpretações metafísicas sofrem influências das pressuposições vigentes nas referidas posições interpretativas. Essa inferência se faz incontestável no âmbito da obra de Heidegger, a ponto de vermos o próprio autor iniciar suas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* justamente dissertando sobre o marco que estas estruturas constituem para as interpretações em geral (já tendo em vista a influência e a diretividade prescritiva que as primeiras exercem sobre as outras). Nesse texto, que, como é conveniente lembrar, tem por subtítulo *Indicação da situação hermenêutica*,¹⁰⁶ temos a oportunidade de ver o quanto seu autor trata apropriadamente esta temática. Para Heidegger,

o conteúdo real das interpretações, quer dizer, o objeto temático da maneira com que foi interpretado, só se mostra de forma direta e adequada quando corresponde à situação hermenêutica da qual depende. [...] Toda interpretação se desenvolve em função do âmbito de sua realidade e de sua pretensão cognoscitiva, marcada pelas seguintes coordenadas: 1. um *ponto de vista*, mais ou menos expressamente apropriado e fixado; 2. uma subseqüente *direção de visada*, em que se determina o “como-algo” segundo o qual se deve pressupor o objeto da interpretação e o “para-onde” deve ser interpretado este mesmo objeto; 3. um *horizonte da visada* delimitado pelo ponto de vista pela direção da visada, em cujo interior se move a correspondente pretensão de objetividade de toda interpretação (HEIDEGGER, 1976, p. 17).

Após a leitura deste trecho, é preciso dizer que preocupação do filósofo naquela época era clarificar a situação na qual e pela qual as ontologias em geral elaboram interpretações. Esclarecendo as três coordenadas hermenêuticas referidas na citação, o filósofo acredita favorecer as interpretações filosóficas tornando transparente sua própria situação hermenêutica para, desde o início, fazer com que o objeto filosófico interpretado seja evidentemente apropriado.¹⁰⁷ Com isso, seria possível estabelecer bases para os projetos da *hermenêutica da facticidade* e da *destruição da história da ontologia*, logo associados à

¹⁰⁶ Cf. Bibliografia.

¹⁰⁷ Segundo Gadamer (2007), o sentido desse escrito de 1922 está no fato de ele ser: “uma interpretação do ser-aí humano que segue a autointerpretação desse ser-aí na concreção de seu mundo da vida”. (p.14)

ontologia fundamental. Todavia, para o momento, essas indicações nos servem para recordar que existem essas referidas estruturas determinantes das condições básicas da interpretação do que quer que exista.¹⁰⁸ As estruturas hermenêuticas prévias indicam que todo interpretar já acontece em função de situações e pretensões condicionadas. Assim, as posições, visões e conceptualizações prévias e sedimentadas no mundo fático (atinentes, portanto, ao comportamento prático) são coordenadas úteis quando se trata de questionar o ser dos entes e o “estado de coisas” do qual parte qualquer interpretação acerca desse. Dizendo de modo sucinto: mesmo as ontologias em geral – e, nesse caso, especificamente, a ontologia vulgar denominada metafísica – estão submetidas às estruturas prévias.

Tendo assumido o padrão do *simplesmente dado real* (quer dizer: o *ente dotado de propriedades* ou, ainda, a *presença por si subsistente*) como *critério ontológico* para interpretar e interpelar os entes da totalidade em sua multiplicidade ontológica característica, a metafísica (como já caracterizamos) incorre em um equívoco e também em um paradoxo. O equívoco foi tomar um padrão pertencente ao ente (ôntico) como critério de determinação do ser dos referidos entes (ontológico); o paradoxo, decorrente desse, é tomar este parâmetro *ôntico* para “parametrar” o próprio *ontológico*. Dito em outros termos:

O problema é que, sendo a presença procurada a partir do presente [...] era inevitável que fosse representada no modo da “presentidade” (presença constante): o que se encontra confirmado pelo fato que o pensamento, embora visando à presença, se inclinará cada vez mais para a representar como um presente privilegiado, quer dizer para representar o ser como um ente supremo (ZARADER, 1990, p. 126).

E o paradoxo não para por aqui: rompendo com o paradigma da lida utensiliar (abandono do paradigma da *techné*), o que implica o encobrimento do contexto conformativo do mundo fático, a metafísica acabou por buscar um critério de determinação ontológica¹⁰⁹ exatamente *mundano-fático* para servir ao modelo teórico com o qual prioritariamente opera (já o sabemos, o *ser simplesmente dado*). Teríamos a dizer que a teoria (pretensamente o *ver puro* que “aspira à visão clara das ideias desprovidas de equívocos”) (TAMINIAUX, 1995, p. 132) é um modo de ver que, ainda que tivesse conseguido levar adiante o desiderato de suspender absolutamente a circunvisão para intuir o ente de maneira incondicionada, continua recorrendo à facticidade do mundo. Isso é o que ocorre, precisamente, em todas as vezes que a metafísica, lançando-se a uma interpretação, requisita as *estruturas hermenêuticas prévias* ou,

¹⁰⁸ O que já foi feito em nossa introdução e no tópico 1.3 do capítulo I.

¹⁰⁹ Cujas medidas Zarader (1990) qualificou, na citação imediatamente acima, de “presente privilegiado”.

como diríamos: *estruturas interpretativas fáticas*. Esta ocorrência se dá porque, mesmo as interpretações metafísicas:

se fundam, em cada caso, numa *visão prévia*, que “recorta” o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação. O compreendido, estabelecido numa posição prévia e encarado numa visão “previdente” torna-se conceito através da interpretação. A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado a partir dele próprio, ou então forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu ser. Como quer que seja, a interpretação sempre já decidiu, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação, pois esta está fundada numa *concepção prévia* (HEIDEGGER, 1993, p.150).

Esta indicação de Heidegger explicita – como também temos nos empenhado em fazer – que é sempre a partir de uma *posição prévia* (na qual encontramos um objeto, tema ou problema fixado); de uma *visão prévia* (enquanto o sentido com o qual um objeto, tema ou problema é enfocado), e de uma *conceptualização prévia* (horizonte fático predeterminado no qual algo como conceitos se apresenta) que se faz qualquer pretensa interpretação. Deste modo, conceitos, princípios, pressupostos, premissas, axiomas, dados empíricos, resultados, perspectivas, métodos, técnicas... ou, o que mais puder se identificar como elementos integrantes do pensamento metafísico, provêm de uma facticidade cotidianamente sedimentada e são retidas nas suas estruturas hermenêuticas, de cujos influxos, na grande maioria das vezes, não se pode fugir. Retomemos, agora, a sentença de Heidegger anteriormente consignada: “A interpretação de algo *como* algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia” (HEIDEGGER, 1993, p. 150). Assim, o modelo teórico da metafísica apreende as noções com que opera já desde uma medida fática e, com isso, também esta *visada especulativa* se vê eivada de elementos da facticidade. Dizendo de maneira ainda mais clara: o modelo teórico da metafísica se deixa contaminar por elementos fáticos da semântica cotidiana retidos nas estruturas prévias da interpretação, de sorte que, por mais abrangente e refinada que seja uma teoria, também esta continua operacionalizando elementos preconcebidos em um horizonte hermenêutico sedimentado, no mundo fático.¹¹⁰ As teorias não apenas operacionalizam elementos da facticidade mas também se nutrem deles; isso corresponde a dizer que a metafísica (enquanto ontologia) bem como as ciências (como ontologias regionais) se alimentam de elementos da mundanidade cotidiana (facticidade) e depois de sintetizá-los devolvem os mesmos à facticidade numa espécie de “retroalimentação”, em uma “circularidade”.

¹¹⁰ Isso vale não apenas para as *ontologias* (metafísica); cabe também para as *ontologias regionais* (ciências) na medida em que, herdando conceitos e princípios das ontologias gerais, importa suas pré-concepções (preconceitos do mundo fático).

Heidegger indica que a metafísica possui uma indisposição hermenêutica (HEIDEGGER, 1976). Assim, sem jogar luz na posição prévia da qual ela sempre privou, *a metafísica seria inteiramente incapaz de elaborar hermeneuticamente sua própria história*. Ao abordar o conceito de teoria em sua preleção *O Sofista*, Heidegger nos diz que na recepção latina da obra de Aristóteles o termo teoria fora entendido como um modo de considerar que “traz à tona os fatos da história tais como são” (HEIDEGGER, 1992a, p.61); daí: “a *theoría* poder coincidir com a *história*” (HEIDEGGER, 1992a, p.61). Com base nisso, podemos reformular nossa premissa em itálico dizendo que: *a metafísica seria inteiramente incapaz de elaborar hermeneuticamente sua própria teoria*, e com isso queremos significar que a metafísica desde sua situação hermenêutica não pode trazer originariamente à tona os pontos nos quais seu modelo teórico se assenta. Para legitimar esta nossa interpretação, recorreremos a uma passagem das *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, na qual o filósofo, a propósito do que foi dito, assegura que a “compreensão aumenta de maneira decisiva em função do grau de originariedade com que se determina e se elabora a situação hermenêutica” (HEIDEGGER, 1976, p.17).

Vemos nesse extrato que a originariedade das interpretações filosóficas se dá em ordem diretamente proporcional ao grau de compreensão de situação hermenêutica. Acerca do caráter originário dessas interpretações, o filósofo ainda tem a dizer que:

A originariedade de uma interpretação filosófica se determina em função da confiança específica que a investigação filosófica deposita em si mesma e da segurança com que assume suas tarefas. A representação que a investigação filosófica tem de si mesma e da especificidade de sua problemática decide também, de antemão e de um modo fundamental, a atitude que adota frente à história da filosofia (HEIDEGGER, 1976, p. 17-18).

Ora, da mesma maneira que a confiança nas potencialidades da investigação hermenêutica da facticidade (e estenda-se aqui essa confiança também para a ontologia fundamental de *Ser e tempo*) nos leva à segurança de interpretar a problemática da filosofia de maneira decisivamente originária, o contrário vale para a atitude “pré-hermenêutica” (ou pré-fenomenológica). Explicaremos: a metafísica, imersa em uma situação fática específica, se atrela às posições teórico-interpretativas, sustentando-as sem pôr em questão as posições, visões e conceptualizações prévias que se herdam da tradição (bem como todo o conteúdo hermenêutico fático que se infiltra sub-repticiamente com essas). Com isso, a metafísica, no seu exercício de determinação do ser na totalidade, repete as pré-concepções que herda da facticidade e doutrinas filosóficas historicamente consignadas. Ocorre, contudo, que estes elementos conceituais e doutrinários na maioria das vezes nos chegam na condição de algo

assim como uma síntese inautêntica, na qual esses nos chegam ambíguos e “encurtados” (CASANOVA, 2009). Este reducionismo às vezes é tão comprometedor que faz com que os referidos elementos se descaracterizem ao ponto de se tornarem axiomas repetidos *ad nauseam* (sem que se conheça ao certo os caminhos que nos trouxeram até eles). Isso nos põe novamente diante daqueles “desvios capciosos” que Heidegger já denunciou como dignos de serem evitados.¹¹¹ Assim, fazendo um balanço deste quadro crítico, o filósofo atesta que:

toda simplificação, todo conformismo de aparência enganosa que se circunscreva às necessidades da vida, todas as consolações metafísicas inspiradas majoritariamente em um saber livresco, é aqui tudo o que em sua intenção fundamental implica uma renúncia a contemplar e a apreender e, sobretudo, a reter o objeto da filosofia (HEIDEGGER, 1993, p. 19).

Renunciar a contemplar e a apreender o objeto da filosofia... ignorar o ponto que proporcionaria a clareza necessária para determinar o objeto do filosofar... eis aí posições contra as quais a hermenêutica-fenomenológica sempre se voltou contrariamente. Ao apontar os descuidos, as inconsistências e a circularidade do pensamento metafísico (em cuja origem reside uma hipostasia), Heidegger, bem como nós nesta investigação, não tem o intuito de deplorar este modo de pensar. Afinal, decadência, ambiguidade e falatório são possibilidades de nosso ser-no-mundo cotidiano, como nos assegura o filósofo (HEIDEGGER, 1993). Em verdade, essas características fenomenais inerentes ao ser-no-mundo são de um modo em que “não poderíamos querer desembaraçar-nos de um sem o prejuízo do outro” (TAMINIAUX, 1995, p.132). Decisivo para a configuração da posição prévia é ver a existência em sua *cotidianidade*, justamente porque é “da cotidianidade que se há de mostrar de modo intuitivo a indicação formal do ter prévio: ‘viver fático’ (existir) quer dizer ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.85). Isso significa que apenas acusar as insuficiências e deficiências do ser-no-mundo (e da possibilidade que a metafísica representa para este) para, quem sabe, evitá-las no futuro, seria, no fundo, faltar ou desonerar-se de um trabalho edificante com a própria filosofia, negligenciando a tarefa de esclarecer a “existência fática” das suas características fenomenais. Este ensinamento, herdado da filosofia política de Platão, como nos garante Taminiaux (1995), lido com a inflexão da hermenêutica aristotélica, foi imediatamente apropriado por Heidegger para sua analítica existencial, em vista da noção de “círculo hermenêutico”. Neste ponto, não seria demais a repetição:¹¹²

¹¹¹ Cf. Tópico 1.2 do presente capítulo.

¹¹² Diz-se repetição, pois parte desta citação já apareceu neste trabalho. Cf. tópico 1.3 do capítulo I.

o decisivo não é sair do círculo, mas conduzir-se ao seu interior de maneira certa. Esse círculo de compreensão não é um cerco no qual se movimentaria qualquer tipo de conhecimento. Ele é a expressão da *estrutura-prévia* existencial do ser-aí. Não se deve rebaixá-lo à condição de um *circulus vitiosus*, e tampouco a um círculo virtuoso tolerado. Nele se encerra uma positiva possibilidade do conhecimento mais originário, possibilidade que só será assumida de maneira autêntica quando a interpretação houver compreendido sua primeira, constante e última tarefa, que consiste em não deixar que a posição prévia, o ver prévio e a concepção prévia lhe sejam dados como simples ocorrências e opiniões populares, mas ao assegurar-se o caráter científico do tema mediante a elaboração dessa estrutura de prioridade a partir das coisas mesmas (HEIDEGGER, 1993, p. 153).

No círculo, a possibilidade positiva da originariedade do conhecimento. Isso porque é partindo de pressuposições (isto é, de pontos não inteiramente esclarecidos) que nos encaminhamos para o exercício hermenêutico de esclarecer-nos acerca dos pontos fundamentais dos quais um ente é compreendido e interpretado (FIGAL, 2007). Ou, como dissemos: partindo de alguma compreensão do que se pergunta, seguir, por meio da hermenêutica, para se chegar ao nível da verdade do perguntado.

A descrição fenomenológica do mundo do ser-aí (principalmente no que compete a sua dinâmica utensiliar) indicou que o comportamento teórico é derivado do prático. Isso ainda pode “deixar no ar” que o teórico seja um mal, talvez até um modo de existência que distancia o ser-no-mundo de seu modo mais imediato de existir, sendo, quem sabe negativo ou reprovável. Embora esta interpretação seja possível, ela não nos é plausível, de modo que é preciso, agora, fazer jus à teoria. É ela que, enquanto uma espécie de crise do paradigma da lida prática, destaca o ser-aí da cotidianidade mediana. A teoria liberta o homem da superficialidade do mundo (cotidianidade mediana) (FIGAL, 2005); é a teoria que extrai este ser-no-mundo de sua absorção nas demandas da lida prática mais imediata (BORNHEIM, 1983). Como leitor de Aristóteles (*Metafísica* I, 1-2), Heidegger sabe bem disso e ainda reconhece na filosofia do grego a palavra *theoretikós* com o significado de um ver que, de uma certa distância, tornaria possível apreender o ente tal como ele se apresenta verdadeiramente em seu aspecto (uma visada cujo distanciamento e abrangência se fazem à maneira dos deuses, como indicam os étimos da palavra grega *theoría*: *theos* + *horaus*). Portanto, também aquele que se lança no exercício teórico possuiria (ainda que retendo ingenuidades, como preconceitos de ordem ontológica e histórica) um “inter-esse” (*sic*) no ser do ente em seu fenômeno. Dizendo com Heidegger (1992a, p.61): “*theorós* designa, então, aquele que vê algo em seu aspecto, que busca ver aquilo que há para ver”.

Embora ao longo deste trabalho tenhamos procurado mostrar o quanto elementos da facticidade cotidiana interferem no comportamento teórico em geral e, especificamente, no modelo teórico que serve à ontologia (= metafísica) e às ontologias regionais (= ciências que

da primeira derivam), seria insensato tentar sustentar que esses saberes estariam absolutamente infiltrados por elementos da cotidianidade mediana, reproduzindo, na íntegra, o quadro de decadência do ser-no-mundo. Para mostrar o quanto seria improcedente tentar sustentar esta opinião, em nosso favor falam, sem dúvida, as *ontologias regionais*. Ora, bastaria observar de maneira mais acurada o *modus operandi* com o qual uma ciência atua para logo nos vermos convencidos de que seus métodos e técnicas de objetivação, especificação, análise, clarificação, distinção, explicação, regulação, sistematização, verificação, avaliação, difusão e previsão de modo algum se perfariam segundo a orientação de caracteres da decadência no mundo fático (como é o caso da ambiguidade, da curiosidade e do falatório) (BUNGE, 1980). Uma ciência, se de fato rigorosa, é aquela cujo fazer isola um objeto no interior de uma região ôntica determinada, explora categorialmente este objeto com os recursos de que dispõe (além de ocasionalmente desenvolver novos expedientes para este fim) até os limites do possível, tendo, finalmente, como produto deste comportamento teórico consolidado um resultado que há muito ultrapassou a qualificação efetiva de saber ambíguo ou curioso, cabida ao cotidiano. Diga-se, então, de maneira incisiva que: *é desta conduta que a ciência lograria, propriamente, sua reputação “científica”* (mesmo que, com essa, não sejam postos em questão os princípios ontológico-fáticos dos quais ela mesma parte).¹¹³ A improcedência de tentar sustentar a tese aqui em discussão (aquela que diria que os modelos teóricos reproduzem integralmente o cotidiano) ainda se torna mais flagrante, se utilizarmos um exemplo concreto: Quem, em sã consciência, ousaria sustentar que o resultado de empreendimentos científicos (teóricos) rigorosos como o das pesquisas historiográficas de um Theodor Mommsen (1817-1903), dos escritos de história e crítica de arte de um Heinrich Wölfflin (1864-1945), dos eminentes ensaios de sociologia de Max Weber (1882-1920) ou, até mesmo, da exegese bíblica de um Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964) seriam promovidos por falatório, ambiguidade e curiosidade?...

Analisando mais de perto o conceito de teoria no período em que o delimitamos na obra de Heidegger, constataremos que sua temática nos leva ao conceito de “sophía”. É isso que fica patente quando Heidegger relaciona a importância do puro ver da *theoría*, do *bíos theoretikós*, ao modo de realização do puro conhecimento: a sabedoria (*sophia*).¹¹⁴ Seria impossível, entretanto, dado a sua grande envergadura, tratar satisfatoriamente desse novo

¹¹³ Heidegger tem exatamente isso em mente quando, na entrevista fornecida a Richard Wisser, profere a tão contraditória sentença: “a ciência não pensa”. (HEIDEGGER, 1996, p.14). Veja-se mais a este respeito em Kahlmeyer-Mertens (2005).

¹¹⁴ Aos interessados a desenvolver o conceito aristotélico de *sophía* no interior da obra de Heidegger, recomenda-se a preleção *O Sofista, de Platão* (1924-25).

tema no interior do presente trabalho sem transgredir os limites do plano de metas estabelecidos por nós para esta pesquisa.

4 CONCLUSÃO

Depois de termos feito o movimento de exposição que visou a reconstruir a tese heideggeriana acerca da origem da metafísica em *Ser e tempo*, tema de nosso trabalho, torna-se possível destacar aquelas que foram as linhas mestras responsáveis pela apresentação da referida tese. Fica evidente, agora que todo o dito até aqui se deixou orientar por pontos referenciais que, além de constituir passos decisivos de nossa investigação (que permitiram que respondêssemos o problema sobre como Heidegger interpreta a origem da metafísica em *Ser e tempo*), se mostrem como elementos demarcatórios das posições sustentadas pela filosofia de Heidegger durante a década de 1920, especialmente nos anos coincidentes com a redação de *Ser e tempo* (1923-26).¹¹⁵ Os aludidos pontos, que definiram a estruturação temática e a divisão em capítulos de nosso trabalho (conduzindo, portanto, sua exposição), são os mesmos que, agora, recebendo formulação categórica, fornecem arcabouço a este tópico conclusivo. A saber:

1. Em *Ser e tempo*, as determinações ontológicas em geral se originam correlatamente aos comportamentos do ser-aí.
2. A estrutura da intencionalidade pensada nos horizontes referencial, conjuntural e significativa do mundo é constitutiva do ser-no-mundo e das interpretações que esse faz de sua facticidade.
3. Uma tematização deficiente da facticidade (um “descuido”) tem por consequência o surgimento de uma medida ontológica usada na determinação teórica do ser dos entes (metafísica).

Antes, porém, da resenha desses três pontos, é preciso dizer expressamente que *Ser e tempo* não é uma obra cujo propósito primordial seja tratar da origem da metafísica. Talvez, nessa obra, seja mesmo forçoso falar em exegese com a metafísica: a análise lógica dos argumentos, a verificação e retificação dos conteúdos do discurso das ontologias vulgares para, com isso, quem sabe, suavizar seus traços substanciais dando novo alento às velhas doutrinas metafísicas, sejam elas idealistas (psicologistas) ou realistas. Em última instância, o descrito acima continua a ser uma conduta que, se fundamentando em velhos pressupostos, pretende recondicionar ou recauchutar a metafísica (não é isso que se observa na filosofia de Heidegger).

¹¹⁵ Cf. tópico 1.3, do capítulo I.

No século XX, contemporaneamente a Heidegger, tivemos significativos envios nessa direção e tais encaminhamentos são provenientes dos mais diversos domínios da investigação filosófica. Não se pode deixar de registrar, assim, a investida do *realismo crítico*, tendência preponderantemente neotomista que, reunindo nomes como o de A. D. Sertillanges (1863-1948), Martin Grabmann (1875-1949) e Jacques Maritain (1882-1973), retorna à problemática ontológica, buscando revigorar a interpretação que Tomás de Aquino deu à metafísica de Aristóteles (PHILLIPS, 1935). Com esses – sobretudo nos estudos de Étienne Gilson (1884-1978) –, temos o retorno ao significado original do *ser* como “esse” (GILSON, 1994). Igualmente digna de nota é a posição da chamada *análise categorial*, empresa com inflexão fenomenológica que pretende pensar o tema do conhecimento sem seguir a trilha do neokantismo. Tendo Nicolai Hartmann (1882-1950) como principal representante, vemos, com este, a tentativa de articular o método fenomenológico com a interpretação histórico-crítica dos conceitos ontológicos tradicionais. Para Benedito Nunes, Hartmann “traçou uma filosofia do ser [...] na qual se entrelaçam, num conjunto harmonioso, as disciplinas filosóficas tradicionais, reduzidas ao essencial. Essa filosofia do ser restabeleceu o sentido ontológico das *categorias*, como determinações dos próprios objetos” (NUNES, 1991, p.98). Ao revitalizar a compreensão metafísica de categoria, também à custa do diálogo com Aristóteles, Hartmann se vê, indiscutivelmente, diante de uma nova ontologia, contudo em uma posição deveras distinta da ontologia fundamental de Heidegger (NUNES, 1991).

Ressaltamos em nosso trabalho que (ao contrário das investidas de reforma das ontologias, que acabam, deliberadamente ou não, preservando o acento ôntico-categorizante identificado na compreensão metafísica de ser conjugada historicamente) a ontologia heideggeriana não tem a tarefa de verter conceitos das ontologias vulgares para uma outra mais refinada. Deste modo, “*Ser e tempo* não é naturalmente uma mera adaptação de conceitos inerentes à ontologia grega” (CASANOVA, 2009, p.79). É por isso que insistimos em que Heidegger não investe na criação de uma ontologia *distingué*;¹¹⁶ sua meta com a ontologia fundamental – declarada já na primeira página de *Ser e tempo* – é tão somente: “a repetição explícita da questão acerca do sentido do ser” (HEIDEGGER, 1993, p.2).

Investigar filosoficamente o sentido do ser significa questionar as condições que sustentam o descerramento compreensivo do ser enquanto tal, do ser como algo determinado. Apenas assim se poderia admitir um diálogo heideggeriano com as ontologias tradicionais, e esse debate ocorre não porque o filósofo tenha abrangente interesse pelos temas clássicos,

¹¹⁶ Cf. introdução.

mas porque as investigações de Heidegger não só visam quanto convergem, desde cedo,¹¹⁷ para esse que é o único ponto que a ontologia fundamental e as demais ontologias têm em comum. Não só coincidente quanto o mais fundamental, é o já referido sentido de ser que, em última instância, licita a compreensão de como se daria *algo como* o ser, antes mesmo de as ontologias entabularem o questionamento objetivo a seu respeito. Portanto, é apenas apoiada na investigação sobre o sentido do ser que uma pesquisa como a nossa pode esperar reconstruir com legitimidade a tese acerca da origem do pensamento metafísico a partir de *Ser e tempo*. Na referida obra, nosso filósofo não tem, especificamente, o interesse de determinar o exato momento em que florescem as ontologias, sejam elas a antiga, a medieval ou a moderna. Sua preocupação está voltada (reformulando o que foi dito acima e no interior de nossa tese)¹¹⁸ a pensar *como algo* como uma ontologia chega a ter vez. Para responder a esta questão, Aristóteles (e o Platão aristotelizado por Heidegger na preleção sobre *O Sofista*) (HEIDEGGER, 2003) se mostra, uma vez mais, como um interlocutor de importância capital. O aceno à temática do sentido do ser conduz-nos, após essas breves considerações, ao primeiro ponto de nossa tese.

Durante a década de 1920, ainda sob os eflúvios da fenomenologia husserliana, Heidegger acredita poder sustentar que as determinações ontológicas em geral têm origem nos comportamentos do ser-aí humano. Essa posição é sem dúvida sustentada pelo conceito de *intencionalidade*, estrutura de base que Husserl havia apropriado da psicologia descritiva e que, assim como Heidegger, considera *traço fundamental da consciência* (MURAUULT, 1963). Com esse achado, a fenomenologia pode redefinir o estatuto da consciência no plano da filosofia (e daquela que durante longa data lhe foi ramo específico, a psicologia); afinal, a intencionalidade permite evidenciar que a consciência permaneceu submetida à tendência tradicional que a interpreta como sede para estruturas e processos psíquicos,¹¹⁹ interioridade cerrada da qual partiria qualquer interpretação da vida anímica e, ainda, polo subjetivo de caráter receptor e reflexivo dos fenômenos exteriores, que só referenda a dicotomia entre sujeito-objeto, desconhecendo, portanto, a correlação imediata que a consciência tem com objetos dos quais ela é consciente. Como foi visto nesse trabalho, a consciência está sempre

¹¹⁷ Esta tarefa, cujo êxito parcial se concretiza em *Ser e tempo*, é algo cujas primeiras intuições e preparativos podem ser reconhecidos já nos escritos de juventude de Heidegger (vide *A doutrina das categorias e da significação em Duns Scoto*, 1913).

¹¹⁸ Cf. introdução.

¹¹⁹ Gadamer (2007) nos indica que certa interpretação do segundo livro da *Retórica*, de Aristóteles, particularmente quando se refere à doutrina dos afetos (*pathés*), entende que tais afecções teriam lugar na alma. Este, junto a outro aceno similar presente no *De anima*, faculta a leitura subjetivista da tradição.

intencionalmente dirigida para objetos; em contrapartida, objetos apenas se constituem enquanto tais uma vez conexos aos atos da consciência intencional.¹²⁰

Mesmo após demarcar restritivamente sua posição frente a Husserl (objetando contra os rumos da fenomenologia transcendental, por reputá-la um indesejável retorno ao subjetivismo metafísico), o conceito de intencionalidade continuou a ser proveitosamente utilizado por Heidegger em sua filosofia. O alcance da intencionalidade pode ser mensurado ao constituir significativo subsídio conceitual para a ontologia fundamental, bem como aos três subprojetos a esta integrados, a saber: a *hermenêutica da facticidade*, a *destruição da história da ontologia* e a *analítica existencial*. Levando em conta que estes subprojetos, componentes do programa investigativo da filosofia de Heidegger, já foram devidamente apresentados no interior de nosso trabalho,¹²¹ reservamo-nos aqui de uma repetição extensa das características dos mesmos. Cabe, portanto, ressaltar, em poucas palavras, que: a *hermenêutica da facticidade* é o esforço de análise que, partindo das interpretações faticamente consolidadas, examina o teor dessas interpretações, para tornar acessível o caráter da existência mesma (HUSSERL, 1988); a *destruição da história da ontologia* é o procedimento que pretende, por meio de uma *estratégia de desmonte* (HEIDEGGER, 1976), desfazer as interpretações sedimentadas e hegemônicas engendradas na tradição, que obstruem uma compreensão originária do ser; e por fim, a *analítica existencial* que é a tarefa de descrição e análise fenomenológica da existencialidade do ser-aí, justificada não só por tal ente não possuir propriedades (sendo apenas um puro poder-ser), quanto por este poder compreender ser. Se em todos esses subprojetos encontramos nítidos indícios formais do *nexo direcional* (NUNES, 1991) característico da intencionalidade, precisamos dizer que é na analítica existencial que esses ganham maior espectro. Afinal, é em conceitos heideggerianos como *ser-aí*, *projeto*, *ser-em*, *jogado*, *ser-junto*, *ser-com* e, mesmo, *compreensão de ser* que vemos a estrutura da intencionalidade em atuação. Especialmente na compreensão de ser, temos a intencionalidade operante, ainda que, no interior do exame do ser-aí, esta se encontre reestruturada existencialmente. É a intencionalidade que faz com que a compreensão de ser ocorra mediada por sua variante modal, a compreensão existencial.

A compreensão não é apenas um elemento integrante da existencialidade do ser-aí, enquanto intencionalidade convertida ao registro ontológico-existencial. A compreensão é uma *estrutura fundamental da existência* e abrange o modo de ser do ser-aí enquanto poder-

¹²⁰ Cf. introdução

¹²¹ Cf. capítulo I.

ser (HEIDEGGER, 1993). Como exposto em nosso primeiro capítulo, é a compreensão existencial que descerra os espaços de realização do ser-aí, para os quais estruturas conhecidas como “sentidos” se projetam, possibilitando que os entes se mostrem *como algo* hermeneuticamente determinado em seu caráter fenomênico. Da mesma maneira, são os sentidos que viabilizam os modos com os quais o ser-aí se comporta junto aos entes. Lembrando o fato de o ser-aí ser um ente desprovido de qualquer atributo essencial e marcado pelo caráter de poder-ser, Heidegger indica que é por meio do existir que este ente chega a ser o que é, o que equivale a dizer que o ser-aí é o ente cuja “essência” se perfaz na dinâmica da existência. Deste modo, o ser-aí recebe suas determinações ontológico-existenciais da maneira com a qual, desde sempre, existe. Não basta, entretanto – como nos permite Heidegger (1993) –, afirmar que o ser-aí é os seus comportamentos, para que conquistemos o direito de partir do pressuposto heideggeriano segundo o qual a origem das determinações ontológicas *em geral* se enraízam nos comportamentos do ser-aí. Essa afirmação deve ser complementada com a descrição do mundo fático e a análise da gênese prática das significações, tarefas que, ainda estando atreladas ao primeiro ponto orientador de nossa pesquisa, nos conduz ao segundo, que versa sobre a atuação da intencionalidade no horizonte referencial e significativo do mundo, na constituição do ser-no-mundo e de suas interpretações da facticidade.¹²²

Antes, porém, de passar a esta nova etapa, registre-se que, se na primeira parte de nossa tese nos expusemos ao risco de incorrerem em palavra dita sobre os rudimentos mais que conhecidos do público leitor de *Ser e tempo* (ao recapitular os termos da ontologia fundamental heideggeriana), é preciso que se diga que isso não se motivou por mero prurido didático. Naquele momento era providencial repetir os passos daquele projeto filosófico, para depois grifar, com Heidegger (1993), que é a partir da análise do ente que compreende ser (ser-aí) que pode ter início uma ontologia fundamental e, por conseguinte, que é da mesma que se originariam as demais ontologias, leia-se, a metafísica.

A intencionalidade em jogo na compreensão existencial abre ao ser-aí seu horizonte mundano. O ser-aí lançado neste horizonte é ser-no-mundo e, como tal, existe junto aos entes que encontra na interioridade do mundo. Vimos que a correlação intencional que o ser-no-mundo mantém com esses entes sempre se dá de início e na maioria das vezes por meio da ocupação e é predominantemente prática.¹²³ Embora Heidegger nunca tenha explicado o porquê da ênfase prática na vida fática, ressaltá-la foi necessário em nossa pesquisa, pois a

¹²² Cf. capítulo II.

¹²³ Cf. tópico 1.1 do capítulo II.

caracterização da lida com os utensílios seria explorada (como foi em nosso terceiro capítulo)¹²⁴ quando abordamos a origem da metafísica propriamente dita, justamente como resultante do abandono do paradigma prático em favor do teórico. Todavia, antes disso, a dimensão prático-operativa das ocupações do ser-no-mundo foi objeto de nossa atenção em todo o nosso segundo capítulo. Para tanto, este contou com a já mencionada descrição fenomenológica do mundo fático, que buscou mostrar que o mundo, enquanto horizonte ontológico-existencial do ser-aí, não é substancialmente constituído e que tampouco seria estatuído pelo ser-aí, tal como posicionado por um sujeito. Foi preciso reforçar, por isso, que os comportamentos do ser-no-mundo abrem campos nos quais ele próprio existe ocupando-se especificamente com objetos específicos, o que implica dizer que é a partir das ocupações travadas com os entes intramundanos que os mesmos se determinam, podendo, então, se mostrar como utensílios *ou* simples presenças, existência *ou* vida, etc.

Se com isso já temos uma ideia um tanto mais clara de como a determinação ontológica da totalidade dos entes está atrelada à existência do ser-no-mundo, esta ganharia perfil ainda mais bem delineado com o prosseguimento da descrição fenomenológica do mundo no tocante à sua complexidade. Expôs-se, assim, que a complexidade característica do mundo reside no fato de os entes utilitariamente apropriados estarem sempre e simultaneamente referidos a outros utensílios (o que, em nosso trabalho, procuramos detalhar e exemplificar sobremaneira). Utensílios co-pertinentes entre si subministram um enredamento referencial total e discreto no qual os mesmos não só se inserem quanto integram. Nesse contexto referencial, cada ente tem sua utensiliaridade (seu caráter de uso), declarando os modos com os quais eles estão disponíveis à mão (manualidade). Expusemos também o fato de que a estrutura da intencionalidade, na medida em que Heidegger (2003) toma o mundo como correlato, não se dissolve. Embora enfeixada pelas referências do mundo, ela continua atuante, permitindo ao ser-no-mundo uma modalidade de ver que permite que este siga as indicações dadas pelos entes enredados na mencionada rede referencial. Orientado por certa visão circunspeta (circunvisão), o ser-no-mundo é capaz de se servir praticamente dos utensílios, sem que seja preciso qualquer reflexão ou tematização prévia acerca do objeto de uso. Isso contribuiu para caracterizar o mundo fático como domínio de atuação prática e, portanto, pré-teórica com os entes.¹²⁵

¹²⁴ Veja-se a este respeito os §§ 13-14 de *Ser e tempo*. (HEIDEGGER, 1993).

¹²⁵ Cf. tópico 1.1.2 do capítulo II.

Com a descrição fenomenológica do mundo fático foi possível notar que sua explicitação como totalidade referencial ainda era insuficiente para efetuarmos um traçado, tão nítido quanto desejávamos, entre o ser-no-mundo e as determinações ontológicas dos entes que lhe são correlatos. Por esse motivo, nosso próximo passo foi tratar da gênese prática das significações,¹²⁶ tarefa que analisou como a significação de cada ente vem à tona durante as ocupações do ser-no-mundo junto aos utensílios. Essa empreitada nos requisitou uma apresentação da chamada *totalidade conformativa* (conjuntura), já que é na conformidade das ligações faticamente constituídas que o ente se desvela qualificadamente como utensílio; e da *totalidade significativa* (significância) enquanto estrutura complexa na qual se determinam as significações dos utensílios e se veiculam as compreensões e interpretações que o ser-no-mundo faz de sua facticidade. Como a significância do mundo do ser-aí se expressa discursivamente na forma dessas compreensões e interpretações, a temática do discurso ocupou nossa pauta na terceira e última porção do segundo capítulo.

Como acabamos de dizer (e vimos no tópico 1.3), o discurso é o que expressa a totalidade significativa no momento em que o mundo se determina; ele é, portanto, expressão do mundo fático. A caracterização do discurso exigiu que nos ocupássemos *en passant* da participação que existenciais como a compreensão e a disposição têm em sua compleição; assim, de maneira resumida, a compreensão existencial foi novamente observada por condensar, em sua acepção primeira e inseparável, o modo com o qual o mundo fático se descerra ao ser-aí; a disposição, por sua vez, foi apontada como o modo com o qual o ser-aí se encontra no mundo, tendo sua importância ressaltada por ser justamente ela a responsável pela disposição existencial que revela a dimensão de jogado deste ente em seu aí, i.e, as disposições abrem o ser-aí à facticidade, entregando-o e sintonizando-o no mundo, mundo este pensado como totalidade de campo de manifestação dos entes intramundanos e dos demais seres-no-mundo em geral. Se a tematização do compreender e das tonalidades afetivas (disposição) foram sucintas nesta fase de nosso trabalho, isso se justifica dado à maior urgência em evidenciar que o mundo fático (e a significância que lhe é típica) se sedimenta no discurso expresso de um tal modo, que qualquer ocorrência na existência cotidiana do ser-no-mundo já se perfaz contando com elementos linguísticos (diríamos lógicos, gramaticais e semânticos) desse horizonte significativo-discursivo. A importância de tratar detidamente o discurso se evidencia em dois pontos: o primeiro é o fato de o discurso consistir no fundamento existencial da linguagem (o que não constituiu temática de grande relevo em

¹²⁶ Cf. tópico 1.2 do capítulo II.

nossa tese); o segundo, o fato de o mundo possuir um laço linguístico originário (*lógos*), conjugado todas as vezes em que nos movemos nas posições cotidianamente assumidas na facticidade (este, sim, relevante aqui). Ademais, o discurso tem sua importância em nossa temática por tomar parte nas autointerpretações do ser-no-mundo e nas interpretações que este faz dos demais entes.

Entendemos que a reconstituição da tese de Heidegger acerca da origem da metafísica dependia do cumprimento da tarefa de explicitar o fato de que a estrutura da intencionalidade persiste no horizonte no qual se constituem as totalidades referencial, conjuntural e significativa do mundo fático. Dependíamos da referida explicitação, pois apenas com ela adquiriríamos o capital conceitual necessário para sustentar a principal hipótese de nosso trabalho, aquela que conjectura que o “descuido” de interpretar reificadamente o ser-aí apenas se faz possível no horizonte significativo do ser-no-mundo fático.

Restou, então, nos defrontarmos com o terceiro e mais nuclear capítulo de nosso trabalho, aquele em que se apresentam os termos da tese heideggeriana para a origem da metafísica.

A referida apresentação começou com a caracterização do quadro de absorção que o ser-aí, no início e na maior parte das vezes se vê em seu mundo. Observamos, assim, que o ser-aí normalmente está entregue aos afazeres do cotidiano. Atendendo a todas as requisições pragmáticas da vida compartilhada, o ser-no-mundo se inclina à lida com os utensílios e decai no mundo do impessoal. Nesse quadro cotidiano, foi apontado como a decadência, enquanto tendência alienante irresistível afeta o ser-aí. Absorto na assim chamada “lógica das ocupações”, o ser-no-mundo tende a compreender mal o modo de ser dos entes; em nossa investigação, isso foi abordado como uma “tematização deficiente da facticidade”, nomenclatura de intuição heideggeriana aqui associada à ideia de “descuido” (*Versäumnis*). Tal deficiência seria a responsável pela adulteração da circunvisão (visada em próxima interação com a estrutura do *como hermenêutico*) e pela ruptura com o paradigma prático que orienta as ocupações junto a utensílios. Assim, o ser-no-mundo se comporta junto aos utensílios apreendendo a esses como entes que possuem propriedades incondicionais. Desse modo o ser-no-mundo acaba por obscurecer os laços referenciais e, em última instância, também os conjunturais que atrelam os utensílios ao mundo (os mesmos laços que são decisivos para que tais utensílios se mostrem como dotados desses atributos, exclusivamente nas circunstâncias de uso). Mostramos que, com essa alteração, o ver que acompanhava a lida com os entes é substituído por outra visada, desta vez, um ver que pretensamente fixa e

conceptualiza o ser dos entes mediante a apreensão teórica de seus aspectos quiditativos. Em nossa exposição, ressaltamos que ao tomar os entes como possuidores de propriedades dadas (quer dizer, na chave do simplesmente dado real) o ser-aí cria um padrão reificado (ôntico) que, uma vez indevidamente generalizado, torna-se critério de medida para interpretar os utensílios e o ser-aí mesmo. Entre os muitos descuidos acusados neste trabalho, está o de utilizar este critério ambíguo de “mensuração” ontológica (critério que, em verdade, sendo oriundo do mundo fático, melhor preencheria a qualificação de *ôntico-factual*) para nivelar a multiplicidade dos modos de ser dos entes da totalidade e, posteriormente, viabilizar o intento metafísico de determinar categoricamente o ser (agora unívoco) dos entes da totalidade. Tal critério ontológico mostra-se como algo que perdura mesmo quando o comportamento prático não está em questão (nos casos em que temos a atitude teórica em vista). Com isso, torna-se possível afirmar que o comportamento teórico (mesmo não sendo prático) acaba, paradoxalmente, se orientando por diretrizes dadas pela *práxis*.

Um aprofundamento do problema da ruptura com a lida utensiliar foi oferecido no segundo momento deste terceiro capítulo. Estes desdobramentos foram efetuados a partir, tão somente, das análises das leituras heideggerianas da filosofia platônico-aristotélica. Neste ponto, o referido quadro crítico do modelo prático foi chamado por nós de *abandono do paradigma da techné*. No interior do mesmo tópico, efetuamos o passo que permitiu que atingíssemos o objetivo principal de nossa investigação. Indicamos, assim, o ponto no qual a metafísica tem origem, e este consistia, como vimos, no *fato de o pensamento adotar um critério ontológico e passar a contar com um modelo teórico para a determinação incondicional do ser dos entes*. Em síntese, mostramos que no interior do processo que levou o ser-no-mundo a romper (crise) com o prático, passando posteriormente a priorizar o comportamento teórico, a metafísica foi conceituada como uma possibilidade do ser-aí humano. A saber, uma possibilidade do ser-aí decaído no cotidiano que, compreendendo previamente o ser como uma presença por si subsistente, elege esta subsistência como critério ontológico para determinação teórica da totalidade dos entes.

Todas essas indicações, contudo, ainda seriam insatisfatórias se não indicássemos o *moto* do “pensamento” responsável por esta conformação e atitude. Neste ponto, achamos poder sustentar (com o endosso tanto de Heidegger quanto de Husserl)¹²⁷ que é uma hipostasia vigente na existência do ser-no-mundo que dispara o comportamento metafísico. Hipostasia, enquanto uma tendência do ser-no-mundo a criar uma distância artificial entre o

¹²⁷ Cf. Introdução; capítulo I.

ser que intui e o ser que é intuído (*noesis-noema*) é, então, o que está na gênese da metafísica. Ao caminharmos para nossa conclusão, é preciso dizer que afirmar que a metafísica tem origem num descuido, em verdade, não é senão retomar um problema presente nas leituras que o filósofo faz dos gregos, a saber: aquele que questiona se a compreensão de presença por si subsistente (na base da metafísica, uma vez a assumida como critério ontológico primordial para determinação categórica dos entes) seria derivada da tendência hipostasiante dos comportamentos que determinam ontologicamente o ser-no-mundo. A contribuição da presente investigação, neste sentido, foi enfatizar que o que tratamos por hipostasia consiste no descuido originador da metafísica, metafísica esta entendida como “o primeiro passo sobre o caminho no qual a história do Ocidente se dirigiu para o seu acirramento presente” (GADAMER, 2007, p.61).

Atentos à ideia que está em jogo nessa feliz avaliação de Gadamer, o terceiro tópico deste derradeiro capítulo buscou evidenciar que, do mesmo modo com que os comportamentos do ser-aí determinam seus modos possíveis de ser, também o que chamamos aqui de “descuidos” constitui possibilidades deste ente. Do mesmo modo que o ser-aí se vê em face da realização própria mediante seu caráter de cuidado (*Sorge*), comportamentos impróprios possíveis e frequentes na existência do ser-no-mundo são também constitutivos de sua existência fática.¹²⁸ Abordar este fato foi possível quando, atendo-nos a *Ser e tempo*, analisamos trechos desta obra nos quais Heidegger, referindo-se à estrutura circular da interpretação (círculo hermenêutico), nos lembra que a clareza quanto ao ser de qualquer ente depende de sua paulatina conquista e o caminho desta conquista não começa nivelado com o ser. É diante dessa consideração que podemos evidenciar que o modelo teórico da metafísica, comum às ontologias regionais, não é algo digno de depreciação. Heidegger não nos dá sequer um aceno neste sentido, mesmo considerando que a teoria já nasce contaminada pelos elementos significativos sedimentados no mundo fático cotidiano (retidos nas estruturas hermenêuticas prévias), os mesmos elementos fáticos que, elaborados teoricamente, integrarão o *corpus* teórico da metafísica.

Mesmo reconhecendo essa circularidade, buscou-se ressaltar (em um remate à exposição que fizemos anteriormente) que, em parte, é a teoria que livra o ser-aí humano dos influxos absorventes da cotidianidade mediana, e não seria demasiado afirmar, com Heidegger, que a riqueza da experiência humana começa com o teórico (ARISTÓTELES, 1924).

¹²⁸ Cf. tópico 1.2 do capítulo III.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ARISTOTLE *Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924. v.1.
- _____. *Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924. v.2.
- _____. *Metaphysics*. In: _____. *Great books of the western world*. Tradução de W. David Ross; London: Encyclopædia Britannica, 1952. p. 499-626. v.1.
- _____. *The nicomachean ethics*. Tradução de W. David Ross. London: Oxford University Press, 1959.
- AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Tradução de Vidal Peña. Madrid: Taurus, 1984.
- ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena enciclopédia de moral e civismo*. MEC: Rio de Janeiro, 1967.
- BARNES, Jonathan. *Metaphysics*. In: _____. *Cambridge companion to Aristotle* (Org.) Jonathan Barnes. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 66-108.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX.* São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *As razões de Aristóteles*. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1950.
- BORNHEIM, Gerd. *Dialética: teoria e práxis*. Rio de Janeiro: Globo, 1983.
- BRANDOM, Robert. Heidegger's categories in being and time. In: DREYFUS, Hubert. *A companion to Heidegger*. Oxford: Backwell, 2005. p. 214-232.
- BRENTANO, Franz. *Aristóteles*. Tradução de Moisés Sánchez Barrado. 2.ed. Rio de Janeiro: Labor, 1943.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Tradução de Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1944.
- BROGAN, Walter A. *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. New York: State University of New York, 2005.
- BUNGE, Mario. *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1980.
- BURNET, John. *Early greek philosophy*. 4. ed. London: Adam & Charles Black, 1930.

CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger*. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CARNAP, Rudolf. *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*. *Erkenntnis*, Berlin, v.1, n.4, p 219-241, 1931.

CASANOVA, Marco Antonio. Apresentação à tradução brasileira. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 11-21.

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

_____. Linguagem cotidiana e competência existencial. *Natureza humana: Revista de Filosofia e Psicanálise*, São Paulo, v.1, n.8, p.35-85, 2006.

_____. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASSIN, Bárbara. *Aristóteles e o lógos*. São Paulo: Loyola, 1997.

CASSIRER, Ernst. Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger. In: HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

CORVEZ, Maurice. *La philosophie de Heidegger*. Paris: PUF, 1961.

DESANTI, Jean. T. *Phénoménologie et praxis*. Paris: Éditions Sociales, 1963.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1995.

_____. De la technè à la technique. In: HAAR, Michael (Org). *Cahier de l'herne: Heidegger*. Paris: Biblio Essais, 1989. p. 285-304.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

ESCUADERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Tradução de Jasson da Silva Martins. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

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

_____. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Der Anfang der Philosophie*. Tradução de Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. 2.ed. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007a. v.2.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva: encontros filosóficos*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008.v.5.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. 2.ed. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. v.1.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva: Hermenêutica e a filosofia prática*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b. v.3.

_____. Teoria, técnica e prática: o caráter oculto da saúde. Tradução de Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 9-39.

_____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4.ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.v.1.

GANDER, Hans-Helmut. *Selbstverständnis und Lebenswelt*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2001.

GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. 3. ed. Paris: Vrin, 1994.

GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy: the early presocratics and pythagoreans*. Vol. I. New York: Cambridge University Press, 1967.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HARTMANN, Nicolai. *Ontologia: fundamentos*. Tradução de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1955. v.1.

HEIDEGGER, Martin. Brief über den humanismus. In: _____. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967. p. 145-194.

_____. Die Frage der nach Technik: Vorträge und Aufsätze. In: _____. *Gesamtausgabe I*. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. p. 5-36.

_____. Entrevista concedida por Martin Heidegger ao Professor Richard Wisser. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RJ. Tradução Antônio Abranches. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1996. p. 11-17.

_____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *History of the concept of time: prolegomena*. Tradução de Theodore Kisiel, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Interprétations phénoménologiques d'Aristóteles*. Tradução de J-F Courtine. Paris: [S.n], 1976.

_____. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. In: _____. *Gesamtausgabe 2* Abteilung: Vorlesungen. Band 38. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

_____. Ontologie: hermeneutik der faktizität. In: _____. *Gesamtausgabe II: Abteilung: Vorlesungen*. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

_____. Platon: Sophistes. In: _____. *Gesamtausgabe II: Abteilung: Vorlesungen*. Band 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992a.

_____. Platons Lehre von der Wahrheit. In: _____. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967. p. 110-144.

_____. *Sein und Zeit*. 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

_____. Supplements: From the earliest essays to *Being and time* and beyond. New York: State University of New York, 2005.

_____. *The basic problems of phenomenology*. Tradução de Albert Hofstadter, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

HEIDEGGER, Martin. Was ist Metaphysik. In: _____. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967a. p.1-20.

HOMERI. Res Hymni. *Homeri opera: scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis*. Thomas W. Allen (Org). Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, s/d.v.5.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. 3. ed. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.

_____. Cartesianische meditationen. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Band 7. Hamburg: Felix Meiner, 1992. p. 3-161.

_____. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. In: BIEMEL, Walter (Org). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Band 4. Haag: Martius Nijhoff, 1976.

_____. Erste Philosophie. In: _____. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Band 7. Haag: Martius Nijhoff, 1956.

_____. Formale und transzendente Logik. In: JANSSEN, Paul(Org). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Band 18. Haag: Martius Nijhoff, 1974.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução de Paul Ricœur. Paris : Gallimard, 1989.

_____. *La philosophie comme science rigoureuse*. Tradução de Quentin Lauer. Paris: PUF, 1955.

_____. *Notes sur Heidegger*. Tradução de Natalie Depraz. Paris: Les éditions de minuit, 1993.

_____. *Recherches logiques: Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*. Tradução de Hubert Élie *et al.* Paris: PUF, 1963.v.3.

_____. *Recherches logiques: Prolégomènes à la logique pure*. Tradução de Hubert Élie. Paris: PUF, 1959.

_____. *Recherches logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie*. Tradução de Hubert Élie *et al.* Paris: PUF, 1961.v.2.

_____. *Recherches logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie*. Tradução de Hubert Élie *et al.* Paris: PUF, 1962.v.2.

_____. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. In: KERN,Iso (Org). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Band 10. Haag: Martius Nijhoff, 1973.

_____. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. In: BOEHM, Rudeolf (Org). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Band 10. Haag: Martius Nijhoff, 1966.

_____. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. In: *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Band 3. Haag: Martius Nijhoff, 1974.

_____. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. In: BIEMEL, Marly (Org). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Band 4. Haag: Martius Nijhoff, 1952.

HUTCHINSON. D. S. Ethics. In: _____. *Cambridge companion to Aristotle*. (Org.) Jonathan Barnes. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 195-232.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Zahar: Rio de Janeiro, 2002.

JAEGER, Werner. *Aristotle: fundamentals of the history of his development*. Tradução de Richard Robinson. 2. ed. London: Oxford University Press, 1967.

JASPERS, Karl. *Notas sobre Heidegger*. Tradução de Vicente Romano García. Madrid: Mondadori, 1990.

KAHLMAYER-MERTENS. Roberto S. Analítica existencial como ontologia fundamental em ser y tiempo. *Filosofia*. Venezuela: Universidad de Los Andes, n.17, p.175-186, 2007.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. A ciência pensa? *Jornal da Ciência*. Disponível em: <www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=31558> Acesso em: 16 fev. 2011.

_____. Como Heidegger interpreta o começo da metafísica em ser e tempo. *Ítaca*, Rio de Janeiro, n.9, p.174 – 181, 2008.

_____. Do comportamento teórico: por uma interpretação da facticidade. *Revista Morpheus*. Disponível em: <www.unirio.br/morpheusonline> Acesso em: 16 fev. 2011.

KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*. Tradução de João Coelho Rosa. Lisboa: 70, 1982.

KIESEL, Theodor. *The genesis of Heidegger's being and time*. Berkeley: California University Press, 1993.

KLUGE. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24. ed. Berlin : De Gruyter, 2002.

LANGAN, Thomas. *The meaning of Heidegger: a critical study of an existentialist phenomenology*. London: Columbia University Press, 1966.

LAUER, Quentin. *Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genèse de l'intentionnalité*. Paris: PUF, 1955.

_____. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1970.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

MAC DOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993.

MOHANTY, N. The development of Husserl's thought. In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff (Org). *Cambridge companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 45-77.

MURALT, A. de. *La idea de la fenomenología*. Tradução de Ricardo Guerra. México: Centro de Estudios Filosóficos: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

NUNES, Benedito. *A filosofia contemporânea: Trajetos iniciais*. São Paulo: Ática, 1991.

_____. Os círculos de Heidegger. In: _____. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.79-92.

_____. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.

OKRENT, Mark B. The truth of being and the history of philosophy. In: DREYFUS, Hubert L (Org). *A companion to Heidegger*. Oxford: Backwell, 2005. p. 468-483.

OLAFSON, Frederick A. The unity of Heidegger's thought. In: GUIGNON, Charles (Org). *Cambridge companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 97-121.

ORTEGA Y GASSET, Jose. *Origen y epílogo de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

PERGER, Mischa v. Anfänge der metaphysik. *Philosophische Rundschau: eine Zeitschrift für philosophische Kritik*. Mohr Siebeck. Band. 50, Heft 2, Juni 2003. p.155-168.

PHILLIPS, R. P. *Modern thomistic philosophy: an explanation for students*. London: Burns Oates & Washbourne LTD, 1935.v.1.

PLATONIS. Cratylus. *Platonis opera: scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis*. (Org.) Ioannes Burnet. Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1941. v.1.

_____. Res Pvblica. *Platonis opera: scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis*. BURNET, Ioannes (Org.). Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1945. v.4.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.v.3.

REIS, Robson Ramos dos. A ontologia hermenêutica de *ser e tempo*. *Filosofia hermenêutica*. s/d.

_____. Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos. *Integração*. Varginha: Unis. 2004. v.10, n. 37, p.171-170.

_____. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. *Natureza humana Revista de Filosofia e Psicanálise*, São Paulo, v.2, n. 2, p.273-300.

_____. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre, v.2, n.2, p. 273 – 300, 2000.

RICHARDSON, Willian James. *Heidegger: Through phenomenology to thoughtt*. The Hague: Martius Nijhoff, 1967.

_____. *Seminário de Zollikon de Martin Heidegger* (Analítica do ser-aí e Psicanálise). Universidade do Estado do Rio de Janeiro: UERJ, 2003. [Protocolos de curso ministrado durante os dias 09-11 de junho de 2003].

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others: philosophical papers*. New York: Cambridge University Press, 1991. v.2.

_____. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2000.

ROSA, João Guimarães. O espelho. In: _____. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995. p. 437-442. v.2.

ROSS, W. David. *Aristote*. Paris: Payot, 1930.

SADLER, Ted. *Heidegger and Aristotle: the question of being*. London: Athlone, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. 12. ed. Paris : Gallimard, 1943.

SCHÉRER, R. *La fenomenología de las investigaciones lógicas de Husserl*. Tradução de Jesús Diaz. Madrid: Gredos, 1969.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da ontologia fundamental: ensaios sobre Heidegger*. Tradução de João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Tradução de Armindo José Rodrigues. Lisboa: 70, 1982.

TUGENDHAT, Ernst. A ética a Nicômaco, Aristóteles: as dificuldades do ponto de partida. In: _____. *Lições sobre ética*. Tradução de Róbson Ramos dos Reis. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 239-249.

TUGENDHAT, Ernst. Heidegger Seinsfrage. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1992. p.108-135.

VAYSSE, Jean-Marie. *Le vocabulaire de Martin Heidegger*. Paris : Ellises, 2000.

VOLPI, Franco. *L'esistenza come 'praxis' le radici aristoteliche della terminologia di 'Essere e tempo'*. *Filosofia*, Roma, v.1, n. 91, p 215-254.

WAEHLENS, Alphonse de. *Heidegger*. Tradução de Carlos A. Fayard. Buenos Aires: Losange, 1955.

_____. *La philosophie de Martin Heidegger*. 7. ed. Louvain: Nauwelaerts, 1971.

_____. *Phénoménologie et verité*. 3. ed. Louvain: Nauwelaerts, 1969.

WILAMOWITZ, U. von. *Der Glaube der Hellenen*. v.1. Berlin: s/ed., 1931.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

ZELLER, Eduard. *Outlines of the history of the greek philosophy*. Tradução de L. R. Palmer. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1955.

ZELLER-MONDOLFO. *La filosofia dei greci: nel suo sviluppo storico*. Tradução de Rodolfo Mondolfo. Firenze: La nuova Italia, 1950. v.2.