UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FELIPE MAIA DA SILVA

A elaboração da existência em *Ser e Tempo* e a questão (onto)lógica de sua articulação

São Paulo

2018

FELIPE MAIA DA SILVA

A elaboração da existência em *Ser e Tempo* e a questão (onto)lógica de sua articulação

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alex de Campos Moura.

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586e Silva, Felipe Maia da A elaboração da existência em Ser e Tempo e a questão (onto)lógica de sua articulação / Felipe Maia da Silva; orientador Alex de Campos Moura. - São Paulo, 2018.
209 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Heidegger. 2. Ontologia. 3. Hermenêutica. 4. Linguagem. 5. Fenomenologia. I. Moura, Alex de Campos, orient. II. Título.

Folha de aprovação

DA SILVA, F. M. A elaboração da existência em *Ser e Tempo* e a questão (onto)lógica de sua articulação. 2018. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr._____ Instituição_____

Julgamento_____ Assinatura_____

Prof. Dr._____ Instituição_____

Julgamento_____ Assinatura_____

Prof. Dr._____ Instituição_____

Julgamento_____ Assinatura_____

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, professor Alex de Campos Moura, por ter acolhido esta proposta, pela maneira gentil e atenciosa com que conduziu a orientação e, especialmente, pelo modo exemplar com que leva sua própria pesquisa e a docência.

Agradeço aos professores Marcus Sacrini e Eduardo Brandão por seus comentários críticos e elogiosos na ocasião do exame de qualificação e pela maneira cordial de seu tratamento.

Agradeço, em geral, a todos os funcionários do Departamento de Filosofia da USP: às meninas da secretaria por seu zelo e paciência e aos diversos professores com quem tive contato e que contribuem enormemente naquele que, para mim, é o único caminho: a filosofia.

Sou grato também aos colegas do recém-formado Núcleo de Estudos em Fenomenologia da USP.

Sobretudo aos meus pais, Silvana e Ismael, meu irmão Giovanni, minha avó Nair e minha Tata, *agradeço por tudo*.

À minha sogra, Eliana, que nunca esquecerei.

Aos amigos de sempre: Beck, Claudio e Rodrigo; Janaína e Rafaela; Tuka, Maggie e Diana; Saberhagen, Dino, Rabinho e Madonna.

Por fim, agradeço sinceramente à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo imprescindível apoio financeiro durante esta pesquisa, através do processo 2016/04216-6.

O contrário é convergente e dos divergentes a mais bela harmonia.

HERÁCLITO

Resumo

DA SILVA, F. M.: *A elaboração da existência em Ser e Tempo e a questão (onto)lógica de sua articulação*. 2018. 209 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Este trabalho consiste num esforço de compreensão da interpretação heideggeriana da articulação (*Artikulation*) existencial a partir da fenomenologia estabelecida na primeira parte de *Ser e Tempo* enquanto ontologia do *Dasein*. O estudo se inicia com a apresentação da necessidade de uma reflexão acerca do sentido do ser e parte, em seguida, para a reconstituição comentada da gênese das principais estruturas existenciais do *Dasein* sob a perspectiva de sua co-originariedade (*Gleichursprünglichkeit*). Destacando o pano de fundo ontológico, acompanhamos a crítica heideggeriana à metafísica da presença e sua alternativa colocação da existência como possibilidade (*Möglichkeit*). Por fim, expomos como o conceito hermenêutico de fala (*Rede*) é capaz de explicar a transcendência do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), uma vez que, como consideramos, garante as condições do movimento do existir como jogo entre ente e nada. Nesse sentido, interpretamos a estrutura articuladora da fala tanto a partir da crítica heideggeriana à lógica, como a partir de um possível programa fenomenológico de ampliação existencial do *lógos* grego.

Palavras-chave: hermenêutica; fenomenologia; linguagem; Heidegger; ontologia.

Abstract

DA SILVA, F. M.: *The elaboration of the existence in Being and Time and the (onto)logical question of its articulation*. 2018. 209 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

This work is an effort to understand the Heideggerian interpretation of the existential articulation (*Artikulation*), based on the phenomenology established on the first half of *Being and Time* as *Dasein*'s ontology. The research begins with the presentation of the relevance of a reflection on the meaning of Being, and then it reconstitutes the genesis of the fundamental existential structures of *Dasein* under the perspective of its co-originality (*Gleichursprünglichkeit*). By emphasizing the ontological background, we follow Heidegger‘s critique of metaphysics of presence and his alternative proposition of the existence as possibility (*Möglichkeit*). Finally, we try to show how the hermeneutical concept of discourse (*Rede*) is able to explain the transcendence of the Being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*), since, as we maintain, it guarantees the conditions of the existential mobility as a play between beings and nothing. In this sense, we interpret the articulative structure of the discourse both from Heidegger’s critique on logics and from a possible phenomenological program of an existential enlargement of the Greek *lógos*.

Keywords: hermeneutics; phenomenology; language, Heidegger; ontology.

Nota preliminar

As citações em alemão serão traduzidas por nós. Quando não for o caso, indicaremos a tradução em língua portuguesa utilizada. Os colchetes indicarão adições nossas no interior das citações. Os termos em língua estrangeira serão destacados pelo itálico. As palavras e citações em grego serão transliteradas para o alfabeto latino. Evitaremos o uso de siglas para designar as obras frequentemente citadas, à exceção de *Sein und Zeit*, para a qual utilizaremos a sigla *SuZ*. Todas as obras citadas serão indicadas em nota de rodapé juntamente com o nome do autor e o número da página. Informações completas a respeito das edições utilizadas podem ser encontradas nas referências bibliográficas.

Sumário

Introdução 11

Capítulo 1 15

I. O significado da questão ontológica e os dogmas sobre o ser 15

II. A elaboração heideggeriana da questão do ser 35

Capítulo 2 47

I. O *Dasein* e a necessidade de sua analítica 47

II. O ser-no-mundo do *Dasein*: a mundanidade 59

III. O ser-no-mundo do *Dasein*: ser-com e ser-o-mesmo 80

Capítulo 3 99

I. Passagem para o sentido da estrutura do ser-em como abertura 99

II. Disposição como momento da abertura do *Dasein* 102

III. Compreender como momento da abertura do *Dasein* 116

IV. A co-originariedade das dimensões existenciais; angústia, nada e cura . 126

Capítulo 4 142

I. A estrutura-como da interpretação; o pano de fundo ontológico: circularidade, sentido e fundamento 142

II. Os limites da lógica tradicional: *Aussage* 157

III. A proposta de uma ampliação existencial da lógica: *Rede* e *Sprache* 183

Conclusão 204

Referências bibliográficas: 206

Introdução

Em um seminário proferido no semestre de inverno de 1929/30 em Freiburg, Heidegger dizia: "a pergunta pela essência do mundo é uma pergunta fundamental da *metafísica*. O problema do mundo como problema fundamental da metafísica é remetido à lógica. A lógica é, assim, a verdadeira base da metafísica"[1]. Ora, se a obra heideggeriana pode ser entendida como uma constante crítica à metafísica do ponto de vista de sua alegada insuficiência ontológica, então, nesse sentido, também a lógica deve ser inserida neste debate.

Buscamos estruturar e interpretar neste trabalho alguns importantes aspectos da crítica heideggeriana à lógica tradicional, especialmente no contexto da primeira parte de *Sein und Zeit* e de seminários contemporâneos. Nesta fase do pensamento do autor, porém, o lógico "[...] da proposição categórica pressupõe a estrutura comunicativo-expressiva do discurso [fala], que torna manifesto o ente, articulando nas palavras proferidas – no dizer interpretativo-compreensor, em que se projeta o *Dasein* como ser-no-mundo – o sentido [...]"[2]. Assim, através da reflexão construtiva sobre o *articular existencial* da fala do *Dasein*, Heidegger empreenderá sua crítica destrutiva à lógica predicativa, aparente centro das preocupações metafísicas. Mas com isso já se diz: a lógica predicativa deve se fundar, de algum modo, na 'lógica existencial'.

Julgamos que, na 'arquitetônica' de *Sein und Zeit*, este problema é desdobrado tacitamente em todos os capítulos da analítica preparatória do *Dasein*, mas só é tematizado *como tal* nos §§32-34. Logo, de um ponto de vista metodológico, expor a questão da articulação não envolveria somente apresentar seus resultados finais, mas sobretudo compreender sua necessidade imanente e a envergadura de seus pressupostos ontológico-existenciais. Aqui, como em tantos outros aspectos, concordamos com Friedrich-Wilhelm von Herrmann quando diz:

> as análises existenciais e ontológicas de *Sein und Zeit* colocam ao intérprete a inevitável exigência de recapitular fenomenologicamente todos os existenciais a partir de análises interpretativas, de modo que no processo interpretativo seja visto como cada existencial, a partir de seu modo próprio, é constitutivo para a essência abridora da abertura ou para o descobrir e a formação da descoberta[3].

Se, assim, os existenciais, *tomados em si mesmos*, devem ser vistos como constitutivos para a explicação da dinâmica da abertura transcendental do *Dasein* na direção do mundo (do ser-no-mundo), então já se estabelece indiretamente aqui a exigência de interpretar a *abertura*

---

[1] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 418.
[2] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p.175.
[3] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 224.

mesma a partir da unidade articulada e *co-originária* de seus existenciais. Sob esta perspectiva, buscamos, nesta dissertação, explicar o articular hermenêutico da fala como aquele existencial que garantiria a todos os outros existenciais sua correspondência e, em última instância, sua reunião no acontecimento amplo e unificador da *Sorge*. Para que possamos chegar nesse ponto, devemos entender preliminarmente o sentido de cada dimensão da abertura, isto é, estudaremos longamente o significado da disposição e do compreender como momentos *co-originários* da transcendência do existir, assim como proposta em *Sein und Zeit*. Mas o ser-em da abertura, por seu turno, parece pressupor também *co-originariamente*, como defendemos, o mundo, o horizonte do transcender, com o que apresentaremos o sentido pleno do ser-no-mundo.

O articular da fala, por nós entendido como a ampliação heideggeriana, inserida no projeto fenomenológico-ontológico dos anos 1920, do *lógos* grego, manteria, formal e estruturalmente, assim, uma correspondência com o mundo, de modo que, também para nosso autor, o problema do *lógos* se converte no problema da constituição do mundo. Mas não se trataria aqui do mundo real-substancial da metafísica ou de uma explicação intelectualista do homem como ente que transcende na direção de um objeto. A ambição da analítica preparatória de *Sein und Zeit* de uma reinterpretação do mundo, da transcendência e do articular lógico-existencial se funda, como veremos, em um fundamental e diretivo projeto crítico da ontologia: a ontologia fundamental.

A abordagem *integral* das diversas trilhas da ontologia fundamental dos anos 1920 naturalmente extrapolaria os limites desta dissertação. Por isso escolhemos dois caminhos para sua aproximação, que insistentemente destacaremos ao longo deste texto: 1) a crítica às supostas insuficiências da ontologia da substância 'disponível e presente', tornada dogma pela metafísica (etapa que acompanharemos especialmente a partir das interpretações heideggerianas de Aristóteles), e 2) a alternativa proposta da colocação da existência como essência do *Dasein*, centrada sobretudo no conceito de possibilidade (*Möglichkeit*).

Como julgamos, a centralidade deste ser-possível da transcendência funcionaria, para Heidegger, como via explicativa suficientemente ampla para uma contestação das clássicas ontologias da realidade, oposição que fica clara, por exemplo, já em sua retórica inversão do lema aristotélico: "mais elevada que a realidade (*Wirklichkeit*) é a *possibilidade*"[4]. Assim, defendemos que todos os existenciais devem inevitavelmente ser lidos *a partir* deste pano de fundo ontológico mais amplo. Logo, a transcendência, na articulação *apriori* de suas diversas

[4] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 38.

dimensões e na direção horizontal mundana, precisa ser elaborada, como entendemos, como crítica ao ser-substancial e na *dinâmica de mobilidade do possível*. Mas: "a compreensão de ser pertence essencialmente ao jogo da transcendência, ou seja, ela mesma é um jogo"[5].

Oferecemos aqui uma interpretação que relaciona o articular existencial da fala (e da linguagem, em última instância) à mobilidade deste 'jogo transcendental' do *Dasein possível*. Mas, veremos, este jogo ontológico do possível parece levantar um *duplo sentido*, 'convergente e divergente', da mobilidade existencial, que detalhamos em diversas passagens de *Sein und Zeit*, mas particularmente nas problemáticas da angústia e da circularidade hermenêutica: os movimentos de concreção e expressividade na direção fundadora do ente (o positivo-ontológico), e os aspectos veladores e retrativos do 'nada' como a impossibilidade de fundamento absoluto de um ente finito (o negativo-ontológico). Tema clássico dos anos 1930, já em *Sein und Zeit* poderíamos encontrar, logo, aspectos do problema da diferença ontológica, introduzida ali especialmente a partir do jogo possível entre ente e nada, hipótese decisiva desta dissertação.

Em todo caso, destacaremos diversas vezes ao longo do texto a função da fenomenologia como método desta ontologia. Para Heidegger, por não poder constituir, a partir de si mesma, o objeto a ser investigado, a fenomenologia não pode se pretender, enquanto puro método e num sentido formal, fundada num ponto de vista ontológico previamente aceito e indiscutido. É a partir de uma fenomenologia suspeita da ontologia que se realizam as reduções e construções analíticas da cotidianidade imediata do *Dasein*. As categorias estruturais (os existenciais) do *Dasein* serão extraídas e conquistadas, portanto, de um *fio condutor* coditiano frequente e do *método* fenomenológico descritivo e destrutivo. Por isso Heidegger pode dizer - na esteira de Husserl, mas na intenção de uma radicalização ontológica de seu mestre - que o puro conceito de método pode atuar da maneira mais genuína possível quanto mais "se enraizar na confrontação com as coisas mesmas", com o que completa:

> o título fenomenologia expressa uma máxima que pode ser formulada assim: 'às coisas mesmas!' - contra todas as construções soltas, os achados acidentais, contra a apropriação de conceitos comprovados apenas de maneira aparente, contra as questões-aparentes que se propagam frequentemente através de gerações como 'problemas.[6]

Com isso, poderíamos acrescentar que este trabalho busca paralelamente realçar os vínculos evidentes que unem, para Heidegger, fenomenologia, ontologia e hermenêutica existencial. Cada momento será remetido ao outro, pois acreditamos que a analítica preparatória

---

[5] Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 337.
[6] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 27-28.

(e, consequentemente, a posterior ontologia fundamental) só pode ser abordada coerentemente como um *todo referencial*. Mas, aparentemente, para que se compreenda, no caso de Heidegger, este todo referencial em sua sistematicidade arquitetônica, os conceitos e estruturas parciais não podem ser entendidos de antemão como 'conceitos simplesmente dados' e disponíveis, de uma vez por todas, para a reflexão. O autor afirma frequentemente que os conceitos filosóficos são *indicações formais* (*formalen Anzeige*) e, somente quando se permanece nessa compreensão, eles podem "[...] oferecer a genuína possibilidade do conceituar"[7].

Esta já é, contudo, a divisa do articular hermenêutico ao qual devemos chegar no último capítulo desta dissertação, e que se (re)apropria circularmente do sentido dos significados compreendidos nas mais diversas camadas de sua expressividade. Logo: a sistematicidade articulada e amplamente referente, exigida no comentário de *Sein und Zeit*, deve ser pautada, como entendemos, na postura fenomenológica e hermenêutica que não apreende cada termo como 'em si', mas que o toma como armação formal provisória de algo que 'ali' se anuncia. E, assim como o comentário da ordem de razões das *Meditações* cartesianas não pode simplesmente violá-las em apresentações isolantes, mas compreendê-las *como tais* e em sua necessidade, também a leitura de Heidegger exige uma preparação e uma compreensão de seu método. E, talvez, poderíamos afirmar - não sem a parcialidade das afinidades eletivas - que a distância que separa a postura do comentário interpretativo de Descartes e de Heidegger é a mesma que separa o *Cogito* do *Dasein*. Passemos, com isso, às etapas dissertativas propriamente ditas.

[7] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 425.

Capítulo 1

I. O significado da questão ontológica e os dogmas sobre o ser

No §8 de *SuZ* é apresentado sumariamente o plano da obra, que conteria todos os passos necessários para uma colocação plena e sistemática da questão do ser. De acordo com esse plano a obra teria duas partes. A primeira parte versaria sobre 'A interpretação do *Dasein* a partir da temporalidade e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser'. A segunda parte, por seu turno, seria resultado das análises precedentes e receberia o título: 'Traços de uma destruição da história da ontologia seguindo-se o fio condutor da problemática da temporalidade'. É sabido que somente a primeira parte desse plano foi publicada nos *Anais de Investigação Fenomenológica* e não de forma integral. Pois essa primeira parte também seria dividida em outras três, que receberiam os seguintes títulos: 1. A preparatória análise fundamental do *Dasein*; 2. *Dasein* e temporalidade; 3. Tempo e Ser. Somente as duas primeiras encontram-se presentes na edição definitiva de *SuZ* de 1927. Isso não significa, contudo, que Heidegger tenha abandonado a redação da obra por uma total rejeição dos resultados obtidos nas análises publicadas. Como exemplo disso podemos indicar que o importante seminário proferido em Marburg em 1927 intitulado *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, por estabelecer os primeiros contornos de uma confrontação crítica e sistemática com a história da filosofia, pode ser encarado como uma nova elaboração da terceira seção da primeira parte de *SuZ* – Heidegger diz isso expressamente numa nota de rodapé já na primeira página deste seminário. Em todo caso, um fato salta à vista a partir dos títulos das seções publicadas de *SuZ*: ambas partem do *Dasein* como fio condutor para o problema ontológico mais geral.

É exatamente esse aspecto que nossa presente exposição deverá manter como tema constante: deve-se compreender como Heidegger pôde estabelecer uma análise do homem (analítica do *Dasein*) como fio condutor para o problema geral do ser e como dessa analítica, de suas estruturas ontológicas típicas (mundanidade, ser-em, *Sorge*, etc.), a fala (*lógos*) surge como um existencial originário. O acesso à obra heideggeriana ficaria turvado aos pesquisadores que não dessem a devida atenção à estrutura, envergadura e necessidade da colocação do problema do ser como pressuposto das descrições particulares. Isso quer dizer: toda a analítica do *Dasein* deve ser sempre precedida e visualizada a partir de uma orientação

prévia sobre as metas mais ontológicas mais gerais. De uma carência no entendimento desse aspecto resultam os frequentes equívocos de interpretações que concentram o valor de *SuZ* na suposta pretensão de estabelecimento de uma filosofia integral da existência – e retornaremos a esse tópico durante o trabalho. Mas já na seguinte indicação nota-se o viés ontológico que perpassa e embasa a analítica do *Dasein:*

> o ser deve ser apreendido e tornado tema. Ser é sempre ser de entes e só será acessível, consequentemente, a partir de um ente. Com isso a vista fenomenológica que apreende deverá voltar-se primeiramente, de fato, ao ente, mas de tal modo que, paralelamente, o ser desse ente seja destacado e chegue a uma tematização possível. O apreender o ser, isto é, a investigação ontológica dirige-se primariamente e necessariamente, sem dúvida, ao ente, mas, então, é desviada e remetida de uma forma determinada ao seu ser.[8]

Assim devemos pelo menos estabelecer os contornos e o contexto desta problemática ontológica geral para que o sentido do *Dasein* e de suas estruturas existenciais receba uma orientação apegada ao texto e para que se evite a interpretação da analítica do *Dasein* no sentido unívoco e um tanto enganoso de um existencialismo 'projeto existencialista' integral[9].

Mas como poderíamos nos aproximar da questão do sentido do ser em Heidegger? O §1 de *SuZ* nos dá algumas indicações a esse respeito: "a pergunta evocada caiu no esquecimento, embora nossa época tome como um progresso afirmar novamente a 'metafísica'. [...] Ela deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles, mas a partir daí emudeceu como pergunta temática de uma investigação real"[10]. A questão do ser possui uma história, mas caiu no esquecimento. Trata-se, assim, de retirá-la desse esquecimento onde se encontraria atualmente e, seguindo os passos dos gregos, coloca-la novamente como pergunta temática de uma investigação. A primeira prioridade apresentada em *SuZ* a respeito da retomada da questão do ser possui, logo, um caráter histórico e essa historicidade torna-se tanto mais digna de consideração quanto mais, segundo Heidegger, a modernidade assevera a retomada da metafísica como progresso. Nesse sentido, o autor completa: "o que ambos [Platão e Aristóteles] conquistaram manteve-se, com muitos deslocamentos e 'retoques', até a 'Lógica' de Hegel"[11]. Ora, é exatamente nesse ponto que Heidegger pretende chegar: a questão ontológica, com seus primeiros contornos platônicos e aristotélicos, manteve-se de alguma forma nas metafísicas históricas; essa permanência, contudo, seria apenas reproduzida através de deslocamentos e retoques, ou seja, reinterpretações que já não mais abordam o ser como questão explícita. Fica indicado, enfim, o seguinte: apesar de toda metafísica encontrar seu fundamento em alguma consideração

---

[8] Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 28-29.
[9] Ver a esse respeito: Heidegger, M.*: Brief über den Humanismus in: Wegmarken*.
[10] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 2.
[11] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 2.

ontológica prévia (algum conceito de ser), nem sempre esse fundo é visto como tema necessário da investigação filosófica – é, antes, esquecido e omitido.

Nesses termos, alguém poderia questionar a radicalidade da empresa heideggeriana de uma retomada da questão do ser, afirmando que parece tratar-se, na realidade, de uma mera reatualização teimosa da ontologia grega. Os parágrafos seguintes de *SuZ* buscam demonstrar que esse não é o caso, pois do próprio solo de questionamento ontológico dos gregos teriam surgido certas tendências decisivas para o esquecimento e a trivialização da problemática. Elas também devem ser estudadas e criticadas, portanto. Por isso, como veremos diversas vezes nesse trabalho, mesmo as frequentes interpretações heideggerianas de conceitos fundamentais do pensamento grego não significam uma adesão a Platão ou a Aristóteles. Nesse sentido diz Benedito Nunes:

> a questão do ser ou do sentido do ser, que retorna ao problema ontológico não para recompô-lo ou para reconstituí-lo doutrinariamente, mas para focalizar o pressuposto que possibilitou a sua formulação, e a resposta que a ele se deu, é, pois, preliminarmente, uma indagação sobre o que significa 'ser'.[12]

Nosso autor joga, em síntese, com a seguinte situação: aquilo que para Aristóteles e Platão era uma questão viva, premente, fundamental e a partir da qual ambos os filósofos estruturaram seus conceitos fundamentais tornou-se, posteriormente, algo trivial, como se o sentido do ser fosse, agora, algo evidente. A trivialização e a naturalização do problema ontológico teriam possibilitado uma omissão cada vez maior da questão e precisamente dessa omissão, como seu aprofundamento, surgiria o puro e simples esquecimento temático. Essa trivialização assumiria, para Heidegger, a forma de três dogmas ontológicos, historicamente determinantes, que são introduzidos no §1 de *SuZ*: 1. Ser é o conceito mais universal e vazio; 2. Como conceito geral e vazio, o ser é indefinível; 3. O ser é um conceito auto evidente, e não são necessárias investigações acerca de algo tão evidente. Buscaremos aprofundar, com o auxílio de certos seminários, alguns elementos dos dogmas que, em *SuZ*, são apresentados apenas de forma sintética. A apresentação dos dogmas enquadra-se apenas no âmbito de *indicação preliminar* da necessidade e importância de uma recolocação da questão do ser a partir de um ponto de vista situado. Os conceitos da metafísica só poderão ser plenamente avaliados, no entanto, ao longo e após a investigação integral desenvolvida em *SuZ*. A esse respeito diz von Herrmann:

> não no começo da investigação da pergunta pelo sentido do ser, mas somente depois da resposta encontrada e por meio dela os três preconceitos poderão ser

[12]Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 42.

> completamente discutidos. E se eles têm suas raízes na antiga ontologia, então também só poderão ser tratados plenamente se seu solo-raiz, ou seja, a própria ontologia antiga, for debatida. A discussão do solo fenomenal da ontologia antiga deve poder visualizá-la de tal modo que ali já seja visto o germe que possibilitou a posterior formação desses preconceitos nas determinações ontológicas subjacentes àqueles preconceitos.[13]

Nesse contexto os dogmas de *SuZ* são apenas exemplos de caminhos que podem ser trilhados para uma visualização do esquecimento do ser na metafísica e da consequente necessidade da recolocação da pergunta ontológica. Como exemplos, são parciais. Ao longo do texto diversos outros aspectos da fundamentação ontológica da metafísica serão tematizados.

A primeira tese remonta, como aponta Heidegger, a Aristóteles e fez história, por exemplo, na recepção Tomás de Aquino: o ser é mais universal que tudo, é o universal por excelência, do que se conclui: "[...] uma compreensão de ser já está previamente contida em tudo que alguém apreende naquilo que é"[14]. Nesses casos, a palavra traduzida por Heidegger previamente como ser é, na verdade, o particípio presente do verbo ser: *to on* (Aristóteles), *ens* (Tomás de Aquino). Essas palavras, em sua função participial, significam literalmente 'aquilo que está sendo'. Quando a tradição metafísica em geral pensa a universalidade do ser, ele é buscado não em seu puro caráter verbal de acontecimento, mas sempre com o auxílio de um particípio. O ser é visualizado no apelo às coisas que são, no aspecto nominal dos entes: sua universalidade metafísica é, portanto, a universalidade da entidade (*Seiendheit*). A metafísica tem, para Heidegger, como uma de suas marcas distintivas, a insistência na interpretação do ser a partir da universalidade do ente. Nesse caso o ser naturalmente assume a forma da suprema entidade (*summum ens*); tratar-se-ia, então, apenas de descobrir o significado dessa universalidade[15].

A seguinte citação precisa em que sentido exato a universalidade do ser, como universalidade da entidade, é compreendida por Aristóteles e Tomás:

> mas a 'universalidade do 'ser' não é a universalidade do gênero [*Gattung*]. 'Ser' não delimita a região mais elevada do ente se essa região é conceitualmente articulada com base no gênero e na espécie [*Art*]: *oute to on genos*. A 'universalidade' do ser 'transcende' toda universalidade baseada no gênero. 'Ser' é um '*transcendens'* de acordo com a designação da ontologia medieval. A unidade desse 'universal'

---

[13] von Herrmann, F-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, I, p. 29.
[14] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 3.
[15] Essa apresentação da temática pode ser lida em diversas fases do pensamento heideggeriano e é assim exposta, por exemplo, em um texto tardio: "Todo comportamento para com o ente atesta, assim, um conhecimento de ser, mas, ao mesmo tempo, a incapacidade de permanecer, a partir de si mesmo, na lei da verdade desse conhecimento. A metafísica é a história dessa verdade. Ela diz o que o ente é enquanto transforma em conceitos a entidade do ente. Na entidade do ente a metafísica pensa o ser, sem poder refletir, entretanto, pela forma de seu pensamento, a verdade do ser. A metafísica movimenta-se em todo canto no âmbito da verdade do ser que permanece para ela, metafisicamente falando, o desconhecido fundamento infundado" (Heidegger, M.: *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?" in: Wegmarken*, p. 304).

> transcendental frente à multiplicidade dos mais elevados conceitos reais de gênero foi reconhecida já por Aristóteles como a unidade da analogia.[16]

Com base na citação poderíamos perguntar: o que a universalidade do 'ser'[17] transcende? Ela transcende a generalidade extraída da diferenciação dos entes reais segundo gênero e espécie. Se, assim, o 'ser' metafísico é a mais universal entre as coisas que podem ser pensadas, essa universalidade possui outro caráter em relação à generalidade do tipo das definições a partir de gênero e espécie. Transcendendo a generalidade 'lógica', a universalidade ontológica da entidade lhe é superior e funda um diverso nível de consideração[18]. Por esse caminho chegamos às teorias da unidade da analogia e da transcendência ontológica como elementos característicos da universalidade peculiar ao 'ser'.

Para aprofundar essa problemática, Heidegger recorre frequentemente à *Metafísica* aristotélica. Nesse tratado, Aristóteles elabora aquilo que considera a questão central da filosofia: o que é o ser dos entes? O que constitui a entidade dos entes por excelência? A pergunta condutora é a seguinte: *tí tò on;* – o que é o ser [dos entes]?[19] Para que essa investigação possa ser consumada, o ser dos entes deverá ser investigado em si mesmo e a partir de si mesmo na direção sua universalidade. Pois uma das tarefas da filosofia primeira é sabidamente expor as causas que fazem com que algo seja aquilo que é[20]. A pergunta 'o que é o ser?' converte-se basicamente na investigação das causas, dos princípios totalizantes do ente. Nesses moldes:

> essa pergunta não pergunta pelo ente, enquanto ele for este ou aquele ente particular, determinado dessa ou daquela maneira; ela pergunta na medida em que ele é um ente. A ciência que questiona o que é o ente investiga o ente enquanto ente e aquilo que nele lhe convém[21].

Esse é o primeiro ponto ao qual Heidegger atenta na exposição dos primórdios da ontologia: metafísica é investigação do ente enquanto ente - o ser do ente. E a universalidade do ser dos entes, tema da sabedoria mais elevada, deve ser encontrada num nível de abstração

---

[16] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 3.

[17] Os parênteses inseridos agora na palavra ser, tanto no curso de nossa exposição atual quanto no próprio início de *SuZ*, visam unicamente indicar que se trata do conceito ontológico tradicional (metafísico). Dessa forma, o 'ser' seria sinônimo da entidade do ente (*Seiendheit* = *to on* = *ens* = 'ser').

[18] "A intuição [aristotélica] do caráter não genérico da 'universalidade' do 'ser' é uma percepção da diferença entre ser e ente, o que não significa, contudo, que com essa percepção a diferença ontológica entre ser e ente tenha sido pensada e experimentada já de modo radical e originário" (von Herrmann, F.-W.*: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, I, p. 32).

[19] Aristóteles: *Met.*, VII, 1028 B4.

[20] "Pois aquele que escolhe o conhecer em razão do próprio conhecer, esse escolherá preferencialmente a ciência mais alta; esta é, contudo, a ciência do cognoscível por excelência; cognoscível por excelência, porém, são as coisas que vêm primeiro [*ta prota*] e as causas [*ta aitia*]; pois por meio delas e a partir delas o restante é conhecido, mas elas não podem ser conhecidas por meio do subordinado" (Aristóteles, *Met.*, I, 982b)

[21]Aristóteles, *Met*. G, 1, 1003a21, *in*: von Herrmann, F.-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, I, p. 33.

que ultrapasse, inclusive, a generalidade de tipo lógica. Isso reflete-se para Aristóteles na necessidade de uma diferenciação entre a investigação ontológica geral (*proté philosophía*) e a investigação dos diversos âmbitos particulares dos entes e de seus atributos. Segundo Nunes:

> diferente das outras disciplinas teóricas – a Física e a Matemática, que tratam das partes do ente, estudando-lhes os atributos particulares -, só uma tal disciplina poderia constituir-se em ciência dos princípios e ocupar o mais elevado posto do conhecimento teórico (*theoretiké epistheme*), como sabedoria (*sophía*) que se busca por si mesma. O caráter elevado de sabedoria decorre da universalidade dos princípios. Quanto mais abstratos são, quanto mais acima da experiência sensível se situam as causas investigadas, maior é a garantia de exatidão da ciência. Buscar as causas superiores ou os primeiros princípios é buscar a realidade a que pertencem, e que não é uma parte do ente, mas o ente enquanto ente, considerado em si mesmo ou em sua totalidade.[22]

Daí a diferença, assumida também por Heidegger (embora baseada numa argumentação diversa), entre a investigação das ciências positivas, que trabalham com recortes dos entes, buscando explicitar sua causalidade interna, e a filosofia enquanto investigação suprema e qualitativamente diversa, na medida em que jamais toma sob seu escopo o ente particular, mas o ente em seu ser.

Retomando o caminho de nossa questão: quais são, enfim, as origens, causas e princípios que determinam o ente em sua entidade? Esse questionamento irrompe na conhecida afirmação de Aristóteles: o ser (dos entes) é dito de muitas maneiras[23]. Isso significa: o sentido do 'ser' não é simples, unívoco. *Pollakhós* (de muitas maneiras) significaria, contudo, *tetrakhós* (de quatro maneiras). A partir de quatro aspectos o ser dos entes será usualmente compreendido na metafísica aristotélica: 1) de acordo com sua essência (*kath'autó*) e segundo o acidente (*katá symbebekós*); 2) de acordo com o esquema das categorias (*tá skhémata tés catégorias*); 3) o ser como o verdadeiro e o não ser como o falso (*ón hós alethés, mè ón hos pseudós*); 4) ser segundo potência (*dýnamis*) e ato (*enérgeia*)[24].

A multiplicidade de acepção indica a complexidade interna do ser, assim como foi visualizado pelo filósofo grego. As causas da universalidade, as origens do ser devem ser encontradas, portanto, nessa necessária articulação quádrupla. Mas, paralelamente, deve-se fazer o esforço de pensar as articulações sempre a partir de sua permanente reunião em um único e mesmo 'ser'. Portanto: antes de qualquer problema ontológico derivado, como o

---

[22] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 35.
[23] Aristóteles, *Met*. 7, 1028a
[24] Nunes, B.: *Passagem para o Poético*, p. 35; von Herrmann, F.-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, I, p. 33.

significado particular de ato e potência, matéria e forma, verdadeiro e falso, o filósofo, para Aristóteles, deve manter em vista a busca da unidade do 'ser'. A real questão aristotélica, na interpretação de Heidegger, seria a complexidade de relacionar, por um lado, o pensamento da unidade do 'ser' e, por outro lado, sua multiplicidade de manifestação: o problema da relação entre uno e do múltiplo[25]. Von Herrmann comenta a esse respeito:

> mas o fato de que Aristóteles, em sua acentuação da multiplicidade da entidade, não perde de vista a unidade que sustenta essa multiplicidade, isso é claramente mostrado, por exemplo, em passagens do livro K, de acordo com o qual existe, para tudo aquilo que é, em qualquer sentido, uma remissão e uma retração para o interior de algo Uno e comum (*pantos tou ontos pros hen ti kai koinon he anagoge gignetai)* (*Met*. K 3, 1061a). A unidade da entidade, isto é, do ser nos múltiplos modos de ser mostra, se atentarmos, que mesmo no caso da variedade de um ser-verdadeiro, de um ser-real, de um ser-algo ou de um ser possuidor de tais ou tais propriedades, [mesmo no caso de tal variedade] temos em vista, contudo, algo idêntico.[26]

Mas, a partir desse exato problema, Aristóteles teria estabelecido, segundo Heidegger, um certo privilégio ontológico em uma das quatro acepções indicadas, a saber, o 'ser' enquanto categoria, pois, do próprio interior das dez categorias comumente apresentadas, uma teria assumido a função deste uno, enquanto substrato geral unificador das quatro acepções de 'ser': a categoria intitulada *ousía*[27]. Ora, vimos que Heidegger, antes de mais nada, apresenta a necessidade de uma recolocação da questão do ser em *SuZ* a partir de indicações históricas; a ontologia fundamental deverá, consequentemente, confrontar-se com uma tradição ontológica. Logo, no conceito de *ousía* e na unidade da analogia como modo de explicação da universalidade do 'ser' encontrar-se-iam duas passagens decisivas da história da ontologia.

Antes de prosseguirmos nessa apresentação sumária dos conceitos aristotélicos, devemos atentar para o seguinte ponto a respeito das categorias em geral: além da multiplicidade de acepções ontológicas indicadas acima, haveria também uma multiplicidade particular à acepção do 'ser' segundo o esquema das categorias. E, no interior dessa

---

[25] Segundo Heidegger a visão aristotélica da multiplicidade dos conceitos ontológicos fundamentais seria um índice para a autenticidade e radicalidade de sua confrontação com o problema do ser: o filósofo grego teria extraído tal multiplicidade de uma confrontação autêntica com o fenômeno do ser dos entes enquanto tal e ousou construir sua filosofia com base nessas quatro acepções, mesmo correndo o risco de ser 'acusado' de confusão ou multiplicação indevida de princípios (Heidegger, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 22-23).

[26] von Herrmann, F-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, I, p. 34.

[27] Heidegger encontra, na verdade, impasses e dificuldades na colocação aristotélica da *ousía* como categoria unificadora dos modos de 'ser'. Segundo o filósofo alemão, Aristóteles parece, sem dúvida, dar primazia à categoria da *ousía* nos livros da *Metafísica*, mas em outros textos teria sido mais cauteloso quanto à determinação da essência última do 'ser'. O caráter Uno do ser teria permanecido, assim, de acordo com a interpretação heideggeriana de Aristóteles, obscuro e indeterminado no interior do pensamento grego. O que importa para nossa apresentação dos dogmas históricos sobre o 'ser' dos entes é, porém, a informação de que a tradição pós-aristotélica teria tomado integralmente o pensamento de Aristóteles com uma ontologia fundada na *ousía*, do substrato. Em resumo: se para o próprio Aristóteles a *ousía* como essência do 'ser' era um problema vivo e efetivo, obscuro em seus fundamentos e jamais totalmente definitivo, para o pensamento posterior ela se tornou um ponto de partida evidente da questão do ser.

multiplicidade específica às categorias, a *ousía* seria destacada por meio do argumento da unidade da analogia. De acordo com Aristóteles, enfim, haveria uma polissemia intrínseca ao campo categorial[28]. Poderíamos levantar as seguintes questões: qual o sentido de categoria como acepção do 'ser' dos entes? O que significa a consequente multiplicidade das categorias? Em primeiro lugar, o substantivo categoria (latim: *praedicamenta*) origina-se do verbo *kategoréo*, cujo significado básico é: acusar alguém no tribunal, atribuir, afirmar algo de alguém. Daí o sentido filosófico posterior que a expressão assume enquanto as atribuições gerais possíveis que o ente recebe a partir de seu ser. Assim, o ente, em relação a seu ser, pode ser enquadrado nas diversas categorias, que o generalizam, e com base nesse enquadramento categórico do ente em pode-se saber algo a respeito dele. Nunes completa:

> o ser por essência, concebido em si mesmo – por oposição ao acidente – recebe todas as acepções indicadas pelos tipos de categorias [...], que correspondem a tudo o que é – às atribuições gerais de todos os seres ou do ser: substância (*ousía*), quantidade (*póson*), qualidade (*póion*), relação (*prós ti*), lugar (*poú*), tempo (*poté*), situação (*kheísthai*), estado (*ékhein*), ação (*poieín*), paixão (*páskhein*), conforme a lista do *Organon*.[29]

Mas como relacionar a unidade da analogia, como explicação da universalidade típica do 'ser', à teoria das categorias? O que significaria uma analogia no caso das categorias? Devemos entender, antes de mais nada e acompanhando Heidegger em sua interpretação de Aristóteles[30], o possível significado da 'analogia ontológica'. Ao problematizar os possíveis tipos de relação entre diferença e unidade (multiplicidade e unidade), Aristóteles diz: "algumas coisas são unas de acordo com o número, outras de acordo com a espécie, outras de acordo com o gênero e outras de acordo com a analogia"[31]. Dez camisas idênticas são diversas apenas de acordo com o número; sua diversidade é meramente numérica: a unidade de ser sempre a mesma camisa revela-se apenas numericamente multiplicada em indivíduos idênticos. Existem, por outro lado, coisas que só se diferenciam umas das outras a partir da espécie (como quando mantêm o mesmo gênero que, em última instância, as unifica). Sobram, assim, dois tipos de diferenciação da unidade: a genérica e a analógica. Aristóteles diz que a universalidade do 'ser' não pode ser genérica, o que indica que elabora sua teoria da universalidade analógica a partir da necessidade de certas explicações ontológicas que se apresentavam.

Mas porque exatamente a universalidade e unidade do 'ser' não pode ser problematizada a partir do gênero? Porque o 'ser' não pode simplesmente ser visualizado como o gênero

---

[28] Aristóteles, *Met*. VII, 1017a, *in*: M.: *Aristoteles Metaphysik*, IX, J 1-3, p. 16.
[29] Nunes, B. *Passagem para o poético*, p. 35-36.
[30] Sobretudo na esclarecedora parte introdutória do já citado seminário *Aristoteles Metaphysik*, IX, J 1-3 de 1931, a partir do qual, a nosso ver, certos argumentos iniciais de *SuZ* poderão ser ampliados e melhor compreendidos.
[31] Aristóteles: *Met*. V, 1016 b31

supremo no qual concentram-se os quatro modos ontológicos acima indicados? Citaremos uma longa passagem de Heidegger (que segue explicitamente as argumentações aristotélicas em *Met. II*) onde fica expressa a impossibilidade de se compreender a universalidade e unidade do 'ser' a partir do gênero:

> a prova em concreto: assumindo que o ser seria o gênero para os diversos modos de ser e, logo, para o ente em particular, que a cada vez é determinado em seu ser por um desses modos. O que é um gênero? O gênero é algo universal e comum para muitas coisas, que se deixam diferenciar e articular a partir do acréscimo de determinadas diferenças. O gênero relaciona-se essencialmente com a espécie e, portanto, com a diferença específica; não existe nenhum gênero em si. Pode-se pensar um gênero, por exemplo, no conceito de ser vivo. As espécies desse gênero são: planta, animal, homem. Dessas espécies pode ser dito igualmente, isto é, em geral: elas são seres vivos. O que pertence ao ser vivo em geral ainda não contém em si o que determina o homem como homem, o animal como animal e a planta como planta. O gênero não pode conter ainda, de maneira alguma, determinações desse tipo. Se no gênero já se encontrassem as diferenças específicas, então ele não seria gênero. Se fosse encontrada já no gênero ser vivo, por exemplo, a diferença específica que faz do homem uma espécie de ser vivo (a razão), então não se poderia predicar o ser vivo como algo universal acerca da planta e do animal; e se alguém tentasse isso, então deveria poder ser dito com igual razão: a planta é homem. O conteúdo temático do gênero enquanto tal é necessariamente livre do conteúdo temático da diferença específica; o gênero não necessariamente a inclui.
>
> Assumindo, portanto, que o ser tenha o caráter de gênero, os diversos modos de ser seriam as espécies: o ser-verdadeiro e o ser-possível, por exemplo. Logo o verdadeiro e o possível seriam aqueles fatores que deveriam ser adicionados ao gênero 'ser' para que sejam formadas as espécies. 'Verdadeiro' e 'possível' deveriam, assim, acrescentar algo no gênero 'ser'; algo que ele mesmo ainda não seja. Mas ora, o verdadeiro e o possível não simplesmente nada; eles são algo, caso contrário o gênero 'ser' não poderia determiná-los; mas se eles são algo, ti, então eles são algo ao qual o ser pertence. Consequentemente essas diferenças específicas são algo que é [entes] em sentido amplo; algo que é determinado pelo ser. O ser, portanto, que é predicável de tudo que não seja nada – predicável mesmo do nada -, também inclui as diferenças específicas: o verdadeiro e o possível enquanto algo que é. Mas, contudo, para que um gênero deva poder ser gênero ele ainda não pode incluir nada do conteúdo da diferença específica. Mas já que o ser deve ser o mais universalmente predicável, ele não pode ter o caráter de uma unidade para muitas coisas na maneira do gênero; e os diversos modos do ser não podem ser tomados como espécies.[32]

Aqui fica clara, de acordo mesmo com o texto aristotélico, a impossibilidade de uma compreensão da universalidade do 'ser' como a do gênero supremo para todo ente e com base no qual poderiam se articular os quatro modos de 'ser'. A universalidade genérica é a mais alta possível quando se trata dos entes e de suas atribuições ônticas. Assim, na direção da teoria aristotélica, poderíamos concluir que a operação de generalização e definição lógica (de acordo com o gênero, espécie e diferença específica) constitui o procedimento típico de investigações sobre o ente, isto é, das ciências particulares; a filosofia, por seu turno, sendo 'ciência das causas

[32] Heidegger, M. *Aristoteles: Metaphysik IX, 1-3*, p. 36-37.

mais elevadas', ciência do 'ser' (ontologia), não poderá simplesmente utilizar o instrumento lógico adequado aos entes. Seria preciso buscar a universalidade do 'ser' em uma diversa relação entre o uno e o múltiplo: nesse espaço desdobra-se a teoria da analogia.

Se a unidade de tipo analógico não é numérica, específica e genérica, onde ela poderá ser encontrada? Para apresentar seu significado, Aristóteles, como comenta von Herrmann, recorre a uma demonstração baseada em um exemplo da linguagem cotidiana. Assim, a palavra 'saudável' pode ser utilizada numa diversidade de contextos. Todo uso, no entanto, funda-se no sentido básico da saúde do corpo, constatável em todos os outros casos. O estado saudável do corpo, a saúde do organismo é, assim, o sentido primário do adjetivo. Mas também dizemos[33]: uma caminhada saudável. A caminhada é apresentada agora como saudável porque *propicia e conserva* a saúde corpórea. Uma erva saudável é outro exemplo. Nesse caso indicamos que a erva em questão é capaz, por exemplo, de *tornar saudável* um organismo doente. Por fim, em um terceiro sentido, dizemos algo como 'ter um tom de pele saudável'; aqui o tom de pele seria *marca e indício* de um organismo saudável. Nesse tipo de predicação não é possível dizer que a saúde (o ser-saudável) do organismo, a partir da qual todos os outros casos do termo 'saudável' são pensados, seja o gênero lógico dos usos particulares. Os diversos significados (polissemia) particulares de saudável *correspondem* sempre, de fato, ao sentido básico mencionado, mas de uma maneira não genérica. Assim, o 'ser-saudável' da caminhada significa uma propiciação e uma conservação (*fyláttein*) da saúde do organismo; o 'ser-saudável' da erva significa um tornar (*poiein*) saudável o organismo; o 'ser-saudável' do tom da pele remete, por sua vez, a uma marca, um sinal (*semeion*) de saúde do organismo. É nesse jogo, enfim, que Aristóteles encontraria a diversidade que o mesmo termo pode assumir: conservar-saudável, tornar-saudável e ser-um-sinal-do-saudável são aspectos possíveis do 'ser-saudável' do organismo. O significado primeiro permite que todos os outros remetam a ele a partir de uma certa correspondência; em grego: analogia[34]. Tal relação analógica entre o adjetivo 'saudável' e os múltiplos significados que ele assume a cada vez é apresentada por Aristóteles como o

---

[33] von Herrmann, F-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Band I, p. 39.

[34] Aristóteles indicaria aqui que na linguagem – pois no caso do adjetivo 'saudável' vimos um simples exemplo extraído da linguagem cotidiana – encontramos traços que não podem ser simplesmente considerados a partir do escopo da consideração lógica predicativa. Indica-se com isso que o semântico linguístico ultrapassa a dialética do *lógos* apofântico e suas possibilidades. Mas a lógica teria assumido ao longo de sua história (como veremos no decorrer do trabalho) a tarefa exclusiva de consideração da predicação, servindo, nesse sentido unívoco, de preâmbulo e paradigma das ciências positivas particulares – inclusive da gramática. Por isso Heidegger destaca esse motivo aristotélico para indicar que já no começo da filosofia grega haveriam indícios da impossibilidade de redução total da investigação do *lógos* à mera lógica do enunciado (ver: Heidegger, M.: *Aristoteles: Metaphysik IX, 1-3* p. 37-38).

quarto tipo possível de relação entre o uno e o múltiplo e servirá de modelo para a explicação da polissemia do 'ser'.

Devemos atentar ao fato de que, com a analogia, descreve-se um tipo de correspondência entre múltiplo e uno. O diverso reúne-se, enfim, em algum significado básico e unificador. Por isso, na continuação da passagem sobre a analogia, Aristóteles conclui: "e assim também a entidade ['ser'] é dita de múltiplas maneiras, mas tudo na direção de um princípio"[35]. O que é buscado, segundo a passagem, é o princípio uno do 'ser'. Aristóteles buscaria com a unidade da analogia, portanto, uma resposta possível para a constatação de que o mesmo se mostra de quatro maneiras diversas. E, segundo a unidade da analogia, a remissão ao princípio único deverá ser compreendida como correspondência. Esse Uno, "[...] base da correspondência [*Entsprechung*] analógica, é aquilo no qual os outros significados estão suspensos (e firmados) e através do qual os outros podem ser (compreendidos e) predicados". E, a seguir, Heidegger prossegue:

> o modo da remissão e recolhimento do significado num Uno é a cada vez diverso. Contudo o Uno é o significado fundamental, que porta e conduz [os outros significados]; ele é sempre aquele a partir do qual o significado suportado e co-respondente pode ser propriamente dito. O a-partir-do-qual é, em grego, a *arkhé*. Por isso Aristóteles define a analogia como um *légein pros mian arkhén*.[36]

Assim, de acordo com a exposição heideggeriana, para Aristóteles, particularmente na *Metafísica*, somente a analogia permitiria uma total compreensão do sentido da a*rkhé* enquanto princípio unificador de todos os outros sentidos.

Possuímos agora uma noção do sentido da unidade da analogia e isso esclarece boa parte do contexto do 'primeiro dogma' que Heidegger aponta acerca do ser e que remontaria a Aristóteles, influenciando a doutrina medieval tardia dos transcendentais. Segundo esse dogma, em suma, o ser dos entes é o conceito mais universal, sendo sua universalidade tipicamente analógica. Na mesma apresentação do dogma da universalidade do 'ser', contudo, Heidegger diz de passagem - e aqui repousa a raiz possibilitadora do dogma: "mas certamente também ele [Aristóteles, com a 'unidade da analogia'] não trouxe luz à obscuridade daquelas relações categoriais"[37], ou seja, as relações entre as categorias entre si. Sabemos que a função da unidade da analogia é remeter a polissemia do 'ser' a um sentido primordial: a *arkhé*, o princípio Uno. Não apresentamos ainda, contudo, qual seja esse sentido primordial que Aristóteles, segundo Heidegger, encontra e estabelece como base do 'ser', o substrato para o qual a variedade de

---

[35] Aristóteles: *Met.* G, 1003 b5
[36] Heidegger, M.: *Aristoteles: Metaphysik IX, 1-3*, p.41.
[37] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 3

manifestações pode ser remetida. Heidegger, na passagem acima, contudo, aponta para uma relação existente entre a teoria da unidade da analogia e as categorias. Havíamos paralelamente indicado que, no interior das próprias categorias, ocorreria uma multiplicidade que, em última instância, deveria também ser resolvida com a teoria da unidade da analogia, pois também aqui, no caso das dez categorias, uma se destacaria como o princípio e fundamento de todas as outras: a categoria da *ousía*. Isto quer dizer*:* a *ousía* pode ser vista tanto como o princípio ao qual, por analogia, as outras nove categorias estariam subordinadas, como seria tomada ainda por Aristóteles em alguns textos (mas sobretudo pela tradição metafísica posterior) como o princípio unificador dos quatro modos de ser acima indicados. Por esse motivo Heidegger pode concluir que a *ousía* é um dos conceitos fundamentais da filosofia aristotélica[38], pois reúne em si, em variados níveis e como substrato universal, diversas manifestações ontológicas.

Devemos destacar novamente, porém, que, na exposição de Heidegger, Aristóteles jamais desenvolveu em toda profundidade e integralmente a teoria da *ousía* como essência última do 'ser', ou seja, não teria sido capaz de explicar como, por analogia, os quatro modos ontológicos se reuniriam na *ousía*. Se a *Metafísica* reflete e destaca fortemente a teoria da unidade da analogia e a *ousía* como limites ontológicos decisivos, Heidegger diz que, para o Estagirita, a questão da natureza última do 'ser' permanecia sempre um mistério[39]. Por esse motivo a passagem de *SuZ* diz que a unidade da analogia não pôde trazer clareza suficiente para o problema das categorias e, consequentemente, para o problema ontológico mais geral.

Essa possível indeterminação não é tomada por Heidegger como uma carência filosófica; o contrário seria verdadeiro:

> a analogia do ser - esta determinação não é nenhuma solução da questão do ser; sim, ela não é nem mesmo uma elaboração efetiva da colocação da pergunta, mas o título para a mais difícil aporia, para o mais difícil impasse dentro do qual o filosofar antigo e, portanto, todo filosofar posterior até hoje está enclausurado.[40]

A citação afirma duas coisas: Aristóteles, em sua ontologia, teria estabelecido os limites mais amplos e decisivos já alcançados na reflexão metafísica sobre o 'ser'; tais horizontes, por mais amplos que tenham se mostrado, teria, contudo, enclausurado o filosofar posterior no interior desse âmbito de questionamento. O 'enclausuramento' remete, portanto, ao dogma que se formou a respeito da universalidade do 'ser' e da típica visão metafísica da *ousía* como princípio ontológico incontestável. Heidegger parece querer indicar, com isso, outras possibilidades de interpretação da filosofia aristotélica, que se distanciariam das leituras

---

[38] Heidegger, M: *Grundprobleme der aristotelischen Philosophie*, p. 21-35.
[39] Para tanto Heidegger indica outros textos onde a questão dos tipos de relação entre o uno e o múltiplo permanece aberta, como *Eth. Nic.* A 4, 1096 b27, cuja apresentação extrapolaria os limites deste trabalho.
[40] Heidegger, M.: *Aristoteles Metaphysik IX, 1-3*, p. 46.

escolásticas predominantes e influenciadoras do pensamento moderno, e segundo as quais, tipicamente, a ontologia de Aristóteles seria, em última instância, uma doutrina da substância.

No caso desse primeiro dogma ontológico podemos desde já fixar o seguinte: a questão da universalidade do 'ser', da relação entre a unidade e a multiplicidade, apresentou-se, de acordo com Heidegger, de forma bastante viva e premente para os filósofos gregos e a teoria da unidade da analogia pode ser lida como uma chave possível na direção da resolução desse problema. Essa resolução, no entanto, juntamente com o consequente destacamento da *ousía* como essência do 'ser', jamais tornou-se doutrina fixa no pensamento de então: permanecia um problema aberto. Como, contudo, a tradição teria lido Aristóteles no exato sentido doutrinal de uma doutrina da substância cuja universalidade é analógica, essa linha interpretativa deve ser insistentemente considerada no caso de um confronto amplo com a história da ontologia, tornada metafísica da substância. Isso parece significar para Heidegger, assim como apresentado em *SuZ*: a metafísica carece de uma compreensão radical do solo ontológico sobre o qual se baseia. Esse estado das coisas asseguraria, logo, a necessidade de uma radical retomada da questão do sentido do ser, contrária à reafirmação moderna da metafísica.

Não por acaso Heidegger apresenta a teoria aristotélica da universalidade do 'ser' em conjunto com a teoria tomista da transcendência, cujo solo de questionamento é, aliás, bastante diverso, ou seja, a tentativa escolástica de compreensão da relação entre fé e razão, divindade e natureza, na esteira da riqueza conceitual legada por uma tradição platônico-aristotélica. Como indicação sintética da envergadura da mudança da problemática poderíamos dizer que, ali, o 'ser' dos entes, a entidade máxima, passa a ser entendido geralmente como um 'transcendental'. Ele transcende a totalidade genérica. Mas, na teoria tomista, Deus é justamente o transcendente por excelência. Assim, devido ao caráter de *summum ens*, ente supremo analogicamente universal, von Herrmann explica que também a variedade dos outros transcendentais[41] concentra-se analogicamente, em última instância, em Deus, como o 'transcendente'. Como Aristóteles, em resumo, Tomás de Aquino teria explicado a universalidade particular dos transcendentais através do recurso à teoria da analogia. Mas a esse respeito Heidegger diz - resumindo aspectos da transformação do pensamento grego em doutrina medieval:

> o Deus da fé cristã, embora criador e mantenedor do mundo, é totalmente diverso e separado do mundo; mas ele é, num sentido máximo, o ente, o *summum ens*; também são entes, contudo, suas criaturas, o *ens finitum*, infinitamente diferentes dele. Como podem tanto o *ens infinitum* quanto o *ens finitum* ser denominados *ens*, estando ambos

[41] A saber*: res* (a coisidade, o ser-algo), *unum* (unidade no sentido da inseparabilidade interna das determinações essenciais), o *aliquid* (alteridade, ou seja, distinção em relação às outras coisas), o *verum* (o verdadeiro no sentido da cognoscibilidade) e o *bonum* (o bom, a bondade). Consultar: von Herrmann, F.-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, I*, p. 37; Thomas Aquinas: *De natura generis cap: II; Quaest. De veritate qu. I.*

> contidos no mesmo conceito 'ser'? O *ens* vale apenas *aequivoce* ou *univoce* ou ainda *analogice*? Dessa dificuldade [a teoria medieval] salvou-se com a ajuda da analogia, que, por seu turno, não é [para Aristóteles] nenhuma solução, mas uma fórmula.[42]

O que era obscuro em Aristóteles passa a ser tomado como auto evidente, o que faz com que, para o pensador alemão, a questão metafísica do ser se perca num emaranhado de suposições e omissões. *SuZ*, na ocasião da apresentação da necessidade de uma recolocação da questão do ser, deve apresentar o dogma enquanto dogma e isso diz: ele deve ser explicitado em sua proveniência, em suas origens. Portanto, conclui Heidegger: "se alguém, com base nisso, diz: 'ser' é o conceito mais universal, então isso não pode significar que ele seja o mais claro e que não necessite de discussões ulteriores. O conceito 'ser' é, inversamente, o mais obscuro"[43].

Devemos agora apresentar, como complemento e expansão do primeiro dogma, alguns aspectos iniciais da noção aristotélica de *ousía* como essência do ser, fundamental para a compreensão do projeto ontológico heideggeriano como, de certa forma, crítica e oposição à metafísica da substância. Como uma das operações básicas de *SuZ* consiste em apresentar os *diversos* aspectos de ser que se manifestam para o *Dasein* e com ele em sua abertura - sendo já a colocação da constituição ontológica do *Dasein* como existência um evidente distanciamento da metafísica da presença-, então, a preliminar apresentação crítica e histórica da noção ontológica predominante de substância, que perpassa, como veremos, a determinação do ser do ente como coisa simplesmente dada, significa um primeiro abalo no monopólio dessa determinação metafísica predominante.

Dizíamos que a *ousía* se destacaria, entre os conceitos aristotélicos, como a categoria que assume, analogicamente, a função de essência unificadora do 'ser': a ela estariam subordinadas as outras categorias e, eventualmente, todos os outros sentidos ontológicos. Sobre ela diz Aristóteles: "a entidade significa, por um lado, o quê-é-isto e o este-algo [*ti esti kai tóde ti*] e então, por outro lado, que é de-tal-tipo [qualidade] ou em-tal-número [quantidade] etc. [...]"[44]. Essa sentença apresenta formalmente, *em primeiro lugar*, a categoria que diz respeito à essência de algo (a categoria que diz o que algo é – *quid*, a essência) e, em segundo lugar, as categorias restantes, como se todas estivessem subordinadas de alguma maneira àquela. A categoria que diz o que algo é intitula-se *ousía*. Nesse caminho, Aristóteles demonstra ainda mais de perto a prioridade da *ousía* frente às demais categorias:

---

[42] Heidegger, M. *Aristoteles: Metaphysik IX, 1-3*, p.46.
[43] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 3.
[44] Aristóteles: *Met.* Z, 1028a11

> mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro significado do ser é a essência, que indica a substância (de fato, quando perguntamos a qualidade de alguma coisa, dizemos que é boa ou má, mas não que tem três côvados ou que é homem; ao contrário, quando perguntamos qual é sua essência, não dizemos que é branca ou quente ou que tem três côvados, mas que é um homem ou que é um deus.[45]

O estudo da essência do 'ser' no modo das categorias estabelece uma clara prioridade da substância, particularmente entendida aqui como 'sujeito categorial': *hypokeimenon*. As nove predicações restantes podem ser mesmo encaradas como momentos designadores de atributos particulares dos entes singulares. Mas, como constante sujeito das predicações, a *ousía* não pode ser predicada de nada, devendo ser entendida como fundamento último. Ela não é um predicamento no sentido indicado, ou seja, como designação dos atributos particulares dos entes particulares, mas encontra-se acima das categorias. Nunes comenta a esse respeito:

> na medida em que os predicamentos são gêneros, a *ousía*, como essência, é o que subjaz à coisa, *hypokeimenon*, o suporte e o fundamento – *subjectum* (sujeito), na versão latina que trasladou a ação verbal indicada por *hypokeisthai*, de que *hypokeimenon* é o particípio – para *subiicere* ou *sub stare*, de onde o substantivo *substantia* (substância) [...][46]

Se os predicamentos são gêneros supremos para os entes singulares, atributos determinantes de seu respectivo 'ser', a *ousía*, tomada como fundamento das categorias, não pode, por seu turno, ser visualizada no sentido de gênero supremo. A relação de unidade entre a *ousía* como essência e as demais categorias é de tipo analógico. A *ousía* seria entendida, enfim, como a natureza determinada, o uno buscado por Aristóteles, que recolheria em si o sentido de todos os predicamentos: "nesse sentido, a *ousía* corresponde ao ser primeiro, uma vez que o que a coisa é essencialmente, em si mesma, independentemente dos acidentes, não está contido em nenhum de seus modos"[47]. A precedência da substância em relação às outras nove categorias condensa-se em três aspectos para Aristóteles: ela é primeira pela noção, "pois na noção de cada categoria está necessariamente incluída a noção de substância"; ela é a primeira pelo tempo, pois, "de fato, nenhuma das outras categorias pode ser separada, mas só a substância"; e ela é primeira pelo conhecimento, uma vez que "consideramos conhecer algo sobretudo quando conhecemos, por exemplo, a essência do homem ou a essência do fogo, mais do que quando conhecemos a quantidade ou a qualidade ou o lugar"[48]. A apresentação da tripla prioridade ontológica da substância conduz à necessidade de uma estruturação de todos os momentos da metafísica como partes a ela referentes em uma coerência sistemática; veremos posteriormente, por exemplo, que a alegada 'prioridade do conhecimento' das essências reflete-

---

[45] Aristóteles. *Met*., Z, 1028a
[46] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p.36
[47] Nunes, B: *Passagem para o poético*, p. 36.
[48] Aristóteles. *Met*., Z, 1028a

se na primazia metafísica da teoria e dos comportamentos teóricos em geral. Em todo caso, a substância como primeira categoria é, assim,

> o Uno, que unifica as demais categorias em sua multiplicidade. E essa universalidade e unidade aqui existente é a da analogia [...] Todas as outras categorias referem-se de modo analógico à primeira categoria e a seu sentido fundamental de ser do mesmo modo que todos os significados restantes de 'saudável' remetem ao primeiro e condutor significado do organismo saudável".[49]

É nesse exato contexto da apresentação da prioridade da *ousía* que Aristóteles escreve a famosa passagem, que autentica, eventualmente, a leitura de sua filosofia primeira como investigação da substância: "e na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: 'o que é o ser', equivale a isso: 'o que é a substância"[50]. Para nossos propósitos particulares, uma apresentação esquemática dessa teoria já prepara um caminho para a compreensão do enraizamento das metafísicas históricas no solo da antiga reflexão da substância[51].

O primeiro dogma resume em si uma série de problemas ontológicos, sendo que, para Heidegger, esses problemas, no mais das vezes, nem sequer foram levantados pela tradição, que os manteve frequentemente em uma omissão doutrinal. Diante desse pano de fundo o autor estrutura a primeira necessidade de uma renovada meditação ontológica. Se o pensamento sobre o ser é o mais obscuro, se sua universalidade não é de fácil explicação, então não é possível tomá-lo filosoficamente como um dado pronto e simples. A alegada auto evidência metafísica mostra-se circundada por uma obscuridade ontológica e nesse sentido Heidegger diz, na esteira de Kant, que "exatamente o auto-evidente é o tema da ciência fundamental e somente ele"[52]. Voltaremos, ao longo de nosso trabalho, à tematização dos problemas que a noção de *ousía* acarreta para a tentativa ontológica heideggeriana. Por ora cremos ter sido suficiente a apresentação geral da formação do dogma da universalidade do ser a partir do argumento da analogia e da concomitante predominância da substância como fundamento ontológico tradicional. Trata-se, agora, de analisar como Heidegger introduz os dois outros dogmas

---

[49] von Herrmann, F.-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, I, p. 41.
[50] Aristóteles. *Met*., Z, 1028a
[51] A partir e ao lado do aprofundamento da investigação da *ousía* como essência do 'ser', Aristóteles chegará à exposição de diversos outros tópicos de sua filosofia. Mostrar-se-á necessária, por exemplo, a divisão da substância em primeira e segunda, para que possa ser resolvido o problema, legado por Platão, da identificação da substância com as ideias. As substâncias primeiras serão, resumidamente, consideradas a essência dos sujeitos particulares, pois, para Aristóteles, todo sujeito é sempre um sujeito singular. Unicamente a partir da aproximação da essência do homem individual e do cavalo individual – de cada substância individual - poderão ser encontrados e extraídos seus aspectos ontológicos mais determinantes (incluindo seus acidentes). A substância segunda deriva-se sobretudo do processo cognitivo de universalização segundo gênero e espécie.
[52]Heidegger, M.: *Platon: Sohpistes*, p. 447.

fundamentais sobre o ser, que, como veremos, oferecem menos dificuldades expositivas que o primeiro – uma vez que são como que consequências dele.

"O conceito 'ser' é indefinível"[53]. Ora, esse dogma liga-se diretamente ao primeiro. Pois, uma vez que o 'ser' aparece para a metafísica como o conceito mais universal e que sua universalidade ultrapassa a totalidade lógico-genérica, ele não poderá ser definido a partir de instâncias subordinadas. O que poderia, afinal, estar acima do 'ser', que recolhe em si todo ôntico como o fundamento 'transcendental'? Se, assim, a definição de tipo lógico deve restringir-se à explicitação do ente e de suas propriedades e jamais pretender encontrar o 'fundamento do fundamento', então a própria metafísica precisa assumir: "o 'ser' não pode, de fato, ser compreendido como ente"[54]. A investigação do 'ser' deve partir, assim, de uma 'lógica' diversa daquela meramente ôntica. Ora, nesses termos, tal visão metafísica parece justificar-se, mesmo para Heidegger, na medida em que parece apontar para o adequado campo da diferença ontológica entre ser e ente. Porque estabelecer, então, essa intuição metafísica como dogma?

Pode-se dizer previamente e de modo simplista que a lógica é a ciência que trata do adequado modo de acesso humano aos entes e a suas propriedades através das regras da enunciação categórica. A metafísica parece desdobrar na lógica o peso da verdade sobre o ente: ela será a instância de decisão sobre sua validade. Mas, para Heidegger, a definição lógica, por mais universal que pareça num primeiro momento, possuiria seu fundamento na ontologia antiga. Ora, vimos que um dos fundamentos da ontologia antiga, que persiste em toda metafísica posterior, é a busca da entidade do ente a partir do paradigma de substância presente. Com base nessa posição ontológica fundante, a lógica ôntica e instrumental pode desenvolver-se como que autonomamente, excluindo *a priori* o tratamento do ser – pois ela certamente não pode definir aquilo que previamente a define enquanto tal.

Heidegger, com isso, parece indicar o seguinte (tese que será longamente explorada no último capítulo deste trabalho): o método lógico de definição e descoberta determina-se, a cada vez, com base no modo prévio de estruturação e visualização do ser dos entes (onto-logia). O que deve ser o *lógos*, o que constitui a verdade do lógico e do conhecimento, encontra-se sempre como desdobramento daquilo que se entende como sentido de ser. Se o aspecto máximo do 'ser' é posto no jogo de noções como substância, presença, ato, forma, essência, etc. então a lógica, tomada metafisicamente como o lugar privilegiado da exposição da verdade dessa mesma entidade, partirá desse exato espaço ôntico de compreensão. Dizendo de modo

[53] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 4.
[54] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 4.

simplista, a substância individual torna-se, então, uma coisa presente e disponível 'abordável e enunciável' a partir de seus atributos, de suas propriedades; o 'intelecto' racional transforma-se no 'local da alma' capaz de corresponder às exigências lógicas, uma vez que se relaciona com as 'coisas presentes' no mundo a partir da apreensão de suas 'formas' e por meio dos conceitos teóricos gerais e abstratos, analisáveis segundo a definição por gênero e diferença específica.

Vimos anteriormente, contudo, que o tratamento do ser como *ousía* é problemático já na própria filosofia de Aristóteles e que sua apresentação do 'ser' não seria definitiva. Se a metafísica posterior assume a presença como o caráter supremo do ente, então ela já determina, de antemão, o espaço de sua lógica e dos critérios de inteligibilidade de algo. Com a indicação do segundo dogma sobre o ser, Heidegger quer indicar, em linhas gerais, um movimento duplo: de um lado, a tradição metafísica, ao considerar o 'ser' um conceito indefinível, já abandonou previamente a busca explícita por seu sentido, uma vez que acredita possuir o espaço de seu acontecimento na dinâmica da substancialidade; ela, por outro lado, parte de uma lógica incapaz de visualizar seus próprios fundamentos ontológicos e exatamente a colocação dessa lógica como o espaço privilegiado de abordagem do ente por meio do intelecto cria como que um monopólio a respeito da verdade ôntica e dos comportamentos exemplares. Portanto, o segundo dogma sobre o 'ser' reflete também sobre a compreensão do ente. Um dos propósitos explícitos de *SuZ* é, comentando antecipadamente o que veremos ao longo desta dissertação e que constitui seu núcleo, a 'destruição fenomenológica' do monopólio da lógica e da teoria como os espaços primários e privilegiados de acesso ao mundo. Nesse sentido diz von Herrmann:

> mas talvez o ente se deixe ainda determinar de maneira totalmente diversa quando, por exemplo, se atentar aos diferentes modos de ser dos entes e quando o ente for determinado a cada vez a partir de sua própria forma de ser. A definição da lógica formal é, assim, apenas um tipo de determinação do ente e, como tal, certamente não é a mais 'natural'.[55]

Expomos assim certos traços do dito 'segundo dogma', adquirindo uma diretiva particularmente importante da envergadura da questão do sentido do ser, que, longe de se mostrar como disputa escolar árida e vazia, deve ser capaz, em última instância, de modificar a própria compreensão metafísica do *lógos* e do acesso aos entes através dele, preparando, eventualmente, uma transformação da atitude filosófica da verdade do ente.

O terceiro dogma sobre o ser diz: "o 'ser' é o conceito auto evidente"[56]. A auto evidência impediria a pensamento sobre o sentido do ser na exata medida em que o senso comum se julga

---

[55] Von Herrmann, F-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, I*, p. 46.
[56] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 4.

dispensado da reflexão sobre o supostamente óbvio. Mas comentamos brevemente acima que Heidegger concorda com Kant sobre o óbvio constituir precisamente o tema da filosofia, uma vez que aquilo que parece ser o mais próximo pode carregar consigo um complexo sentido latente. Mas, no caso do ser, o que significa tal auto evidência? De que forma estaríamos dele próximos (e distantes)? Nosso autor responde de modo bastante geral: "em todo conhecer, dizer, em todo comportamento para com o ente, em todo comportamento para consigo mesmo usa-se o 'ser' e a expressão é, desse modo, compreensível 'sem mais'"[57]. A proximidade do ser, o que quer que ele signifique, ocorreria em diversos domínios da atividade humana: tanto o conhecimento teórico de algo quanto aquelas atitudes que poderíamos designar como pré-teóricas são capazes de articular expressões com o verbo ser e isto sem qualquer determinação de seu significado em cada caso. O que significa o ser, por exemplo, na constatação 'o cachorro é um animal'? Uma resposta possível é a seguinte: o ente cachorro tem como característica o ser-animal. O gênero animal engloba em si o cachorro, que é um caso particular de animal. Então, quando destacamos no cachorro o seu ser-animal, queremos indicar seu pertencimento a esse âmbito maior. Ser nesse caso expressaria, então, uma relação fatual de pertencimento, de inclusão num gênero superior. E o que significa ser quando dizemos 'o filme é entediante'? Por acaso esse filme tem como propriedade estar incluído no campo das coisas entediantes? Certamente não, mas quando dizemos isso normalmente queremos expressar uma relação pessoal com o filme em questão. Para mim o filme é entediante e talvez somente porque hoje estou entediado. Ser pode indicar agora uma relação subjetiva e sentimental. Ora, dois sentidos totalmente diversos de ser são enunciados e nem por isso nos embaraçamos na vida cotidiana quanto ao sentido de ser em cada uma das sentenças. Heidegger dá a entender o seguinte: o fato de compreendermos razoavelmente bem o que significa ser não faz com que o acontecimento seja, em si mesmo, livre de problemas. A recusa imediata de buscar o sentido dessa multivocidade do ser, de suas diversas articulações, faz parte, para Heidegger, de uma certa tendência niveladora da compreensão cotidiana; o mero fato, portanto, de entendermos de alguma maneira o que significa, em cada caso, o ser não deve esconder, para a filosofia, o mistério que essa experiência carrega consigo. A filosofia, em suma, não deve pretender concordar com as opiniões diárias do senso comum ou mesmo da tradição filosófica 'comum' em geral, mas buscar desvelar os mistérios por traz dos dogmas e opiniões.

No exato momento em que diz que a filosofia não deve se deixar inibir pela alegação corriqueira de que o ser é auto evidente e, portanto, não necessita de uma maior investigação,

[57] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 4.

Heidegger esboça um aspecto determinante do homem, que será desenvolvido, como impulso inicial, em toda analítica do *Dasein* como encaminhamento para a ontologia fundamental: o homem tem como característica básica uma certa compreensão de ser. Em suas atividades, em seu comportamento para com os entes e para consigo próprio, em sua visualização teórica do mundo, o homem já se mantém aberto para a multiplicidade de ser que se deixa apreender em cada caso. Nesse sentido o autor diz: "o fato de que nós já vivemos em uma compreensão de ser e de que, ao mesmo tempo, o sentido do ser é coberto de obscuridade, demonstra a necessidade fundamental de retomar a pergunta pelo sentido do 'ser'"[58].

Os três dogmas a respeito do ser foram apresentados, assim, para que fique indicada a situação da pergunta pelo sentido do ser: ela própria se encontraria 'obscura a carente de direção'. Mais do que isso: pretendemos, com a introdução desses 'atalhos' da dogmática, reforçar aquilo que entendemos como a meta permanente das investigações de *SuZ*, isto é, a elaboração de uma analítica do *Dasein* que se mantém como preparatória da questão do ser. Em todos os capítulos posteriores essa mesma temática será aprofundada a partir de momentos diversos.

Em todo caso, um dos traços conhecidos da 'retórica fenomenológica' heideggeriana é a análise dos preconceitos a respeito de um tema e sua recondução para a dignidade de uma pergunta. Assim, o 'desmontamento' dos dogmas não deve ser entendido unicamente a partir de um caráter negativo. Os três dogmas só puderam ser formados porque remetem, como vimos, a um acontecimento filosófico produtivo. A busca da universalidade ontológica, que moveu as reflexões de Platão e Aristóteles, já indicaria que o ser é, desde os primórdios, o tema da filosofia, e não apenas uma discussão acessória. Também o caráter indefinível do 'ser' apontaria tanto para uma certa restrição da lógica quanto para o fato de que, de algum modo, o ser não é um mero sinônimo do ente (um prelúdio metafísico da diferença ontológica). A auto evidência dogmática do ser para a compreensão cotidiana reforçaria, enfim, a constante e sempre prévia, embora indeterminada, compreensão dos modos de ser pelo homem. Uma vez demonstrada a situação de carência e a estranha singularidade das questões ontológicas, trata-se agora, para Heidegger, de expor um possível modo de colocação da pergunta que permita o acesso à investigação ontológica.

---

[58]Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 4.

II. A elaboração heideggeriana da questão do ser

A tradição filosófica, entendida em linhas gerais como metafísica desde suas origens platônico-aristotélicas, seria marcada sobretudo pelo *esquecimento da pergunta* pelo sentido do ser. A metafísica omite para a filosofia a tarefa dessa pergunta, mas jamais deixa, por isso, de partir de uma certa compreensão do do ser. Dois movimentos interdependentes caracterizariam, assim, para Heidegger, a dinâmica da metafísica: ela, estruturando-se sobre uma certa ontologia da substância, da presença, não seria capaz de questionar radicalmente a exata base de sua sustentação, deixando-a intacta em suas linhas gerais. A metafísica, se assim pudermos dizer, desdobra uma ontologia parcial; por isso a ontologia fundamental proposta por Heidegger visa primeiramente problematizar justamente essa compreensão ontológico-metafísica parcial, levantando, para tanto, a questão do *sentido*. Segundo Nunes: "a questão do sentido, pertinente à compreensão indeterminada, é o que se omite no problema do ser, como o mais óbvio, a respeito do que não há necessidade de indagar ou perguntar"[59]. Cremos que a obra de Heidegger deve ser abordada, nesse sentido, não como a exposição direta e linear de uma nova resposta ontológica, mas como uma renovadamente empreendida preparação do solo de questionamento mesmo do problema[60]. Heidegger quase sempre inicia seus textos com a meditação sobre uma pergunta e essa meditação, longa, detida e mesmo repetitiva, tem como função despertar no leitor especialmente a disposição da inquietação, "que nos con-voca por um apelo"[61]. Como, enfim, a questão do ser é elaborada em *SuZ*? O que significa perguntar pelo sentido? Por quais motivos o *Dasein* assumirá um papel central nessa ontologia?

O §2 de *SuZ* é bastante exemplar para a compreensão ulterior da obra, uma vez que apresenta, com grande consequência, as etapas da colocação da pergunta. Nesse parágrafo o próprio modo de questionamento filosófico é problematizado em sua estrutura. A partir da compreensão da estrutura formal da pergunta, assim como empreendida por Heidegger no §2, poderemos nos inserir na problemática da analítica do *Dasein* como tal e isso quer dizer em relação a nossos propósitos particulares: a interpretação do articular existencial, estruturante de

---

[59] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 42.

[60] Movimento que envolve também o comentador e o intérprete, uma vez que a circularidade argumentativa, assim como a preparação do questionamento, não se permite reduzir sem perdas à linearidade expositiva. Nesse sentido, assumiremos, ao longo desta dissertação, os argumentos circulares como tais, indicando os pontos de retomada e aprofundamento dos problemas e descrevendo, posteriormente, a própria fundamentação ontológica desse movimento circular na existência articuladora e interpretativa do *Dasein*.

[61] Heidegger, M.: *Que é isto – a filosofia? in: Conferências e Escritos Filosóficos*, p. 22. Não por acaso o autor traduz, nesse texto tardio de 1955, o termo grego *pathos* por *Stimmung*, que, como veremos, traz consigo, na analítica, o sentido de 'afinação em um humor'. Somos, desse modo, dispostos de algum modo na investigação filosófica. Nesse sentido, o autor diz no mesmo texto (p. 21)*:* "o espanto é, enquanto *pathos*, a *arkhé* da filosofia".

um *lógos* ampliado, só poderá ser suficientemente situada se inserida de antemão no interior da preparação da questão do sentido do ser. Circularmente, o último capítulo deste trabalho retornará ao atual problema, fundamentando o que agora se introduz. Em todo caso, a fala, o *lógos*, o movimento 'hermenêutico' como um todo, não serão abordados na perspectiva da busca de instituição de uma 'psicologia da fala', de uma 'sociologia da comunicação', de uma 'hermenêutica textual', etc. As categorias humanas, os existenciais do *Dasein* em *SuZ*, deverão ser abordadas sempre a partir de sua inserção na totalidade da analítica preparatória do *Dasein*, que encontra na *Sorge* um termo relativo na primeira parte da obra (na qual nos concentramos); mas a própria analítica do *Dasein* é parte da questão ontológica mais ampla. Portanto: o comentário da obra heideggeriana que não se detiver nesse aspecto corre o risco de excluir a meta ontológica determinante das investigações particulares. Por isso, realçaremos insistentemente os diversos graus de vínculo que Heidegger parece estabelecer entre o articular hermenêutico existencial, as etapas metodológicas da fenomenologia (também sob o aspecto crítico-histórico da 'destruição') e a ontologia fundamental.

Assim, o autor afirma que, para a filosofia, a própria estrutura da pergunta deve ser transparente, para que a indagação não se perca, cega e aleatória, na estranheza de seu tema. Mas a estrutura da pergunta filosófica fundamental já pertence, enquanto investigação discursiva, ao modo teórico de acesso ao mundo. Nesse sentido toda teoria, filosófica ou não, deve exigir de si mesma a transparência da estrutura de sua respectiva pergunta. Por isso, Heidegger já introduz uma distinção entre o interrogar investigativo teórico da fenomenologia, que exige transparência estrutural, e o modo de perguntar usual da cotidianidade, que se identificaria ao 'mero perguntar de passagem'. Quais são as estruturas, enfim, do perguntar teórico?

Todo perguntar parte de alguém que pergunta (*Frager*). O perguntar é um comportamento possível do perguntador e, segundo o autor, é um certo buscar (*suchen*)[62]. Mas, acompanhando o argumento, a busca não começa do nada; só buscamos aquilo que queremos encontrar e exatamente por não possuirmos totalmente uma resposta satisfatória para o buscado. Por isso Heidegger afirma que "todo buscar conduz-se previamente pelo buscado (*Gesuchte*)"[63]. A obtenção de uma resposta suficiente obtida a partir do horizonte do buscado traduz-se na aquisição de um conhecimento. De que modo o perguntador teórico, que nos interessa particularmente, obtém um entendimento suficiente do buscado? Segundo o autor,

[62] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 5.
[63] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 5.

justamente na medida em que consuma um "determinar que libera (*freilegenden Bestimmen*) aquilo em direção ao qual o perguntar se encontra"[64]. O perguntador teórico deve ser capaz de 'liberar', através da determinação, aquilo que busca - a sistematicidade e constância dessa busca pode tornar-se investigação[65] (*Untersuchung*).

O que significa a determinação liberadora que permite um entendimento a respeito do buscado? Heidegger responde esse problema no §2 ainda de uma maneira insuficiente e demasiadamente lacônica[66], dizendo que o perguntar pode ser entendido previamente como "[...] um buscar entendedor do ente em seu que-ele-é [*Dasssein*] e em seu assim-como-ele-é [*Sosein*]"[67]. Em primeiro lugar, se se restringe a determinação liberadora ao ente como ente, então essa pergunta fecha-se de antemão ao ser. Mais do que isso, o filósofo diz expressamente que determinar é liberar um ente em seu 'quê' e em seu 'como'. *Dasssein* e *Sosein* são expressões filosóficas que designam, respectivamente, a existência e a essência. *Sosein* significa, literalmente, 'ser-assim', "ser de tal ou tal modo". Ora, a determinação tradicional da essência responde à pergunta por aquilo que algo é. A pergunta pela essência busca o próprio de cada substância, aquilo que faz com que ela seja precisamente o que é. Determinar o que um ente é significa tradicionalmente, segundo estudamos acima: explicitar algo a partir de seu gênero e de sua diferença específica, ou seja, sua universalidade genérica. A pergunta da essência buscaria, assim como indica o autor, uma certa universalidade no ente e a lógica[68] assume para a metafísica a direção da liberação determinadora da essência do ente.

Além da essência, Heidegger diz que o perguntar teórico deve ser capaz de determinar a existência de algo e, nesse sentido estrito, deve poder responder à questão se algo é. A pergunta pela existência circunscreve-se metafisicamente à resposta pela presença fatual de algo enquanto coisa. Em termos gerais, uma coisa presente, exposta e disponível, teria

---

[64] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 5.

[65] Heidegger explora aqui o verbo *suchen* (buscar) a partir de seus compostos. Se, assim, pudemos manter em português a tradução de *Gesuchte* por 'buscado', mantendo o jogo de palavras, no caso de *Untersuchung* a opção literal seria impossível. Desse modo optamos pela tradução habitual do termo por 'investigação'.

[66] Insuficiência que só poderá ser suficientemente esclarecida ao fim da investigação.

[67] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 5.

[68] Deve-se atentar para o seguinte: o problema do *lógos* ainda não foi introduzido nesse momento de *SuZ*, mas a crítica à limitação da lógica metafísica como ciência que valoriza unilateralmente o enunciado teórico predicativo a partir de uma primazia da ontologia da substância é presente desde o início. Com base na atual exposição podemos pressentir o que o *lógos não é* para Heidegger; ou, melhor dizendo: o que o *lógos* é apenas *derivadamente*. Nesse sentido o autor diz em um seminário contemporâneo: "tão redondamente ainda não foi decidido que a lógica e suas regras fundamentais possam servir de critério para a questão sobre o ente como tal. Poderia até dar-se o contrário: a saber, que toda a lógica, que nos é conhecida e tratada como um presente do céu, se fundasse numa determinada resposta à questão sobre o ente; assim, poderia ocorrer que todo pensar, que seguisse simplesmente as leis de pensamento da lógica tradicional, seria de antemão incapaz de simplesmente compreender por si mesmo a questão sobre o ente e menos ainda de desenvolvê-la realmente e leva-la a uma resposta" (Heidegger, M.: *Introdução à Metafísica*, p. 54).

assegurada, por esses fatos mesmos, sua existência. Existência ainda assume aqui, como quer Heidegger, o sentido tradicional de consistência da presença da coisa, da *res*: a existencialidade confunde-se com a realidade e com a coisidade[69]. Nesses termos ainda gerais e prévios propõe-se a subordinação da pergunta teórica pela essência e existência à ontologia fundante da substância.

Se à estrutura de todo perguntar teórico pertence, enfim, a necessidade de exposição da existência e essência de algo; se toda determinação liberadora só fosse possível enquanto exposição da essência e da existência do ente, então a pergunta pelo sentido do ser seria momentaneamente impossível. Pois a pergunta fundamental pelo sentido do ser não equivale nem à determinação de um ente, nem deve amparar-se naquilo próprio que deseja investigar, ou seja, no auxílio da existência e da essência. Existência e essência são postuladas inicialmente como conceitos elementares da metafísica e partem de uma certa compreensão ontológica que deve ser questionada. A determinação liberadora típica da lógica teórica e introduzida por Heidegger ainda no §2 como momento estrutural do perguntar teórico pode, em suma, ser aplicada à questão pelo sentido do ser, caso esta seja uma questão possível. Haveria, para a teoria, uma diversa 'determinação liberadora' de seu tema que permita a estruturação transparente da questão do ser? Antes de aprofundar a exposição do sentido de uma determinação liberadora ontológica mais ampla, devemos retomar nossa exposição da estrutura do perguntar teórico em geral. Pois, ainda que Heidegger suspeite do modo de determinação tradicional (lógico-metafísico) da teoria e suspenda seu modo típico de liberação, ainda assim a 'determinação liberadora' constitui apenas um momento entre outros do perguntar.

Heidegger nomeia três estruturas inerentes ao perguntar: o perguntado (*Gefragte*) como tal, o interrogado (*Befragte*) numa pergunta e o questionado (*Erfragte*) enquanto o intencionado em uma busca investigativa. Num primeiro momento todo perguntar se manifestaria, para o autor, a partir de seu caráter 'direcional', como um 'perguntar-por', um 'perguntar-na-direção-de e acerca-de-algo' (*Fragen-nach*). Sendo assim, o 'perguntado' corresponderia à perspectiva diretiva de todo 'perguntar-por' (comportamento)[70]. E, para que se possa 'perguntar-por' no sentido generalizante da teoria, seria necessário simultaneamente 'interrogar algo'. A todo 'perguntar-por' adviria, assim, um 'interrogar algo'. Pode-se, por exemplo, perguntar pela beleza de uma estátua. O belo é, nesse caso, o perguntado, mas para que se chegue a ele interroga-se a estátua. A estátua seria o interrogado e somente com referência a ela pode-se

[69] Voltaremos a essa discussão posteriormente na ocasião da discussão da existência do *Dasein*.
[70] von Herrmann, F-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, I*, p. 53.

obter um ponto de partida e um amparo para a pergunta diretiva pelo belo. Mas, completa nosso autor, toda pergunta teórica e investigativa possui sempre um aspecto a partir do qual o perguntado é perguntado. Pois o perguntar teórico ocorreria sempre a partir de algo (o interrogado) e com vistas a algo (o questionado). O questionado é esse ponto preciso 'na direção do qual' o perguntar põe-se a caminho. No exemplo da estátua, o questionado corresponderia ao sentido preciso da beleza desta estátua e, por exemplo, sua diferença em relação ao feio de outras estátuas ou ao feio em geral. Questiona-se, nesse caso, o sentido da beleza da estátua e sua diferença em relação ao feio. O questionado parece equivaler totalmente ao perguntado, mas, de acordo com o comentário de von Herrmann, sua diferença reside no fato de que "o perguntado pode ser visado a partir de variados aspectos"[71]. Ou seja, posso perguntar pela beleza interrogando esta estátua e questionando o belo na direção de seu sentido geral. Posso também perguntar pela beleza, interrogar esta estátua e questionar o belo em sua relação com o feio ou questionar este belo particular em relação à beleza de outras estátuas, etc.

Completa-se assim a descrição da alegada estrutura formal de todo perguntar. Ao perguntar corresponderiam, como polos constitutivos, o perguntado, o interrogado e o questionado. Além disso, o perguntar caracteriza-se como uma busca que se encaminha na direção do conhecimento de algo. Esse conhecimento adquire consistência teórica quando se cristaliza em conceitos que 'liberam' o buscado ao determina-lo. Porém, ao que tudo indica, a determinação liberadora conceitual da lógica predicativa tradicional revela-se insuficiente já para a preparação da investigação ontológica de *SuZ*, uma vez que se mantém válida somente no nível ôntico, operando, no espaço das generalizações e especificações predicativas, conceitos metafísicos de essência e existência que deverão, eles mesmos, ser questionados. Introduz-se, logo, na elaboração do perguntar adequado, a necessidade de uma perspectiva que seja radical a ponto de problematizar a lógica tradicional mesma e o sentido de essência e existência. Em todo caso, a determinação conceitual liberadora metafísica torna-se suspeita, mas não a estrutura geral do perguntar.

No interior das limitações determinativas do tradicional perguntar teórico, as possibilidades de um questionamento ontológico parecem reduzidas a um estado antecipado de penúria, a uma indeterminação prévia e constitutiva. Vimos no capítulo anterior, porém, que já a metafísica postula a auto evidência do 'ser' no sentido de uma alegada 'compreensão ontológica imediata', verificável em todo homem. Para Heidegger, o dogma carrega uma intuição preciosa que deverá ser desdobrada: o ser já nos é sempre acessível de algum modo –

[71] von Herrmann, F-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, I*, p. 54.

mas a partir de uma grande variedade de sentidos possíveis, ou seja, exatamente como indeterminação constitutiva. Nesse sentido diz o filósofo:

> o sentido do ser já deve, por isso, ser-nos disponível de algum modo. Foi indicado: movemo-nos sempre em uma compreensão de ser. A partir dela cresce a pergunta expressa pelo sentido do ser e a tendência para seu conceito. Nós não sabemos o que 'ser' diz. Mas já quando perguntamos: "o que é 'ser'?" mantemo-nos numa compreensão do 'é', sem que pudéssemos fixar conceitualmente o que o 'é' significa. Nem ao menos conhecemos o horizonte a partir do qual devemos fixar e apreender o sentido. Esta compreensão de ser mediana e vaga é um fato.[72]

Ora, Heidegger já fornece com isso o fio condutor imediato da busca do sentido ser, a partir do qual deverá construir fenomenologicamente uma linguagem adequada que seja capaz de explicar (liberar) os fenômenos constituintes dessa incompreensão ontológica mediana e vaga. Antes de que constatássemos, assim, a pura existência de algo ou de que buscássemos logicamente deduzir a essência de um ente, predominaria, como quer Heidegger, uma compreensão prévia e indeterminada de ser. Ela deverá ser explicitada como o primeiro fato acerca do homem. Certamente a mera constatação desse fato não assegura muito para a ontologia, pois aparentemente trata-se apenas de substituir a rica e desenvolvida linguagem conceitual e determinadora possibilitada pelo uso lógico dos modos essência e existência por um ponto de partida vacilante, indeterminado e mesmo estranho para a filosofia. Quando Heidegger diz, contudo, que sempre nos movemos numa compreensão de ser e que o ser é-nos sempre disponível de algum modo, busca realçar um fato positivo da posição do homem enquanto ente que compreende ser. Essa compreensão vaga e indeterminada é um fenômeno que deve poder ser explicitado em toda sua envergadura. Mais do que isso, será revelada como um '*apriori'* do homem. Não por acaso Heidegger insiste nos advérbios de tempo 'já', 'sempre', 'antes de tudo' para designar o estatuto dessa pré-compreensão ontológica. Von Hermann diz sobre isso:

> o 'sempre já' quer dizer: quando nos relacionamos com entes, mantemo-nos com isso sempre e de antemão em uma inaudita compreensão do ser dos entes, com os quais nos relacionamos. O 'sempre já' significa o mesmo que 'prévio' e designa o *Apriori*. A compreensão de ser não expressa na qual nos movemos *apriori* permite nosso comportamento para com os entes.[73]

Por isso, no sentido dessa apresentação ainda prévia de Heidegger, a compreensão lógico-metafísica não seria capaz de explicar radicalmente os múltiplos sentidos linguísticos do ser enquanto o enquadra de antemão nas determinações explicativas da essência e da existência

---

[72] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p.5.
[73] von Herrmann, F-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, I, p. 56.

– da ontologia da substância em geral. Pois, contra essa interpretação, Heidegger elaborará em sua analítica uma explicação fenomenológica do ente que não se restringe à sua abertura exlusiva enquanto 'coisa-presente', 'objeto-representado', mas o próprio ser-coisa substancial será revelado como apenas um caso, um modo de ser dos entes – e nem ao menos o modo mais imediato, se compreendermos provisoriamente o imediato como o comportamento no qual o homem encontra-se numa primeira aproximação e na maior parte das vezes. A ontologia fundamental deve criar para si mesma, em resumo, uma elaboração (onto-)lógica diversa, que dê conta exatamente dessa compreensão de ser apriorística e positiva do homem enquanto um fio condutor imediato.

Mas a própria compreensão vaga e mediana do sentido do ser não parece capaz, por si mesma, de conduzir uma investigação ontológica conceitual. Essa compreensão vaga e mediana tende, muito mais, a encobrir a investigação explícita, sob a alegação, como vimos, da auto evidência e proximidade do sentido. Ela servirá, para nosso autor, como um primeiro ponto fixo na direção da investigação do sentido do ser. Dessa forma, somente uma elaboração rigorosa e conceitual que parta dessa compreensão mediana e vaga de ser permitirá, retroativamente e circularmente, que se exponha o sentido total de uma compreensão vaga e mediana de ser[74].

O homem no mundo, enquanto ente que se comporta com outros entes a partir de uma compreensão indeterminada de ser, o homem, enfim, em sua mais 'imediata e natural' posição será o ponto a partir do qual Heidegger buscará despir do ser o sentido 'substantivo' que, como notamos, a tradição metafísica teria lhe emprestado.

Aprendemos, com isso, um pouco mais a respeito da determinação liberadora própria à filosofia ontológica de *SuZ*: por um lado ela não deve basear-se na tradição lógica e em sua maneira ontologicamente fundada (e, logo, suspeita) de determinar; por outro lado ela deve se pautar na exposição teórica dos alegados modos imediatos, vagos e medianos de compreensão de ser daquele ente que compreende sempre o ser, isto é, o homem. Isso demonstra explicitamente que, em *SuZ*, o problema do ser deve tomar o *caminho inicial* da interpretação filosófica de uma postura ontológica não-diferenciada do homem, que seja relativamente capaz de anteceder os encobrimentos e a carga conceitual que a tradicional colocação do homem como sujeito teórico (*res cogitans*) carregaria consigo. A esse respeito diz Nunes:

> o que se mostra por si mesmo tal como efetivamente se mostra, dá-se a ver numa experiência pré-teórica envolvente, que tem a simplicidade impositiva das situações fácticas incontornáveis. Assim o mundo natural vivido é pré-teórico, no sentido de

[74] E esse representa mais um caso do 'círculo hermenêutico' que constitui o procedimento interpretativo de Heidegger, assim como o percebemos atuando também no caso do *lógos* e da lógica.

> que vivemos espontaneamente as estruturas nele implícitas. A distância reflexiva que possibilita o aprendê-las deverá estender-se apenas o suficiente para que se evidenciem tais nexos ou estruturas – para que apareçam ou se mostrem na conduta mesma do *Dasein* e sejam vistas, sem que a abstração característica do conhecimento objetivo lhes prejudique a inerência.[75]

Ora, mas com isso já nos antecipamos a alguns aspectos da apresentação de fato do homem como o ente interrogado (Befragte), como o fio condutor da questão do sentido do ser. Resta dizer, logo, como a necessidade da interpretação do homem surge primariamente da própria estruturação da pergunta pelo ser, antes de nos determos nas minúcias da analítica do *Dasein*, que ocupará os próximos capítulos desta dissertação. Como a ontologia fundamental determinará todos os momentos da analítica do *Dasein*, por isso devemos analisar agora, uma última vez, a estrutura da pergunta teórica em geral em sua articulação enquanto pergunta pelo sentido do ser.

Qual é, enfim, o 'perguntado' na pergunta ontológica de Heidegger? O perguntado é o ser, isto é, "[...] aquilo que determina o ente como ente, aquilo na perspectiva do qual o ente já é sempre compreendido em qualquer discussão"[76]. Heidegger apresenta aqui dois aspectos correspondentes da relação entre ser e ente: o ser é aquilo que determina o ente – e isso na medida em que, concomitantemente, cada ente já é compreendido em qualquer discussão em seu ser. Com isso voltamos à discussão anterior sobre o caráter apriorístico da compreensão de ser enquanto marca distintiva do homem. Toda determinação do ente, seja ela histórica (no sentido das grandes determinações filosóficas do ente) ou extraída do 'cotidiano' (enquanto abertura compreensiva para os entes com os quais nos deparamos imediatamente no mundo), só se daria aparentemente no interior de um horizonte, de uma perspectiva prévia e constante de compreensão do ser. Em todo caso, a passagem visa sobretudo indicar que ser e ente não 'são' o mesmo, ainda que, de alguma forma, se relacionem. Portanto, nenhuma 'descoberta' ou 'resposta' meramente ôntica poderia satisfazer as intenções do questionamento da obra: "ser enquanto o perguntado exige, assim, um modo próprio de demonstração que se diferencie essencialmente da descoberta de entes"[77].

Imediatamente após essa passagem Heidegger completa: "em consequência também o questionado, o sentido do ser, requer uma conceitualização própria, que também se distinga essencialmente dos conceitos nos quais os entes alcançam sua determinação adequada"[78]. Temos agora que o ser é o perguntado, mas é *questionado em seu sentido*. O sentido é o que se

---

[75] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 80-81.
[76] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 6.
[77] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 6.
[78] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 6.

questiona. Mencionamos acima que a metafísica, assim como Heidegger a delineia, não assume a tarefa de questionamento do sentido do ser, mas toma sempre de antemão uma possível visualização parcial do 'ser' para, então, determinar a totalidade do ente. Nessa explicação, a história da metafísica bem pode ser tomada como a história do esquecimento do ser enquanto uma insistente ausência do questionamento de seu sentido. Em *SuZ*, o possível sentido do ser (e o sentido do 'sentido) deverá ser extraído da interpretação da compreensão imediata de ser do *Dasein*; a questão heideggeriana do sentido do ser nessa obra envolve, em suma, uma problematização explícita das manifestações, modos e estruturas a partir das quais o ser é compreendido no mundo imediato e frequente da vida.

Heidegger também menciona nesta última citação que a elaboração da questão do sentido exige uma linguagem diversa da linguagem explicativa ôntica. Logo, é na determinação liberadora que permanece vinculada à exposição das estruturas imediatas da pré-compreensão ontológica (e da paralela crítica à lógica e à história da metafísica em geral), que se abre o campo para a aquisição e construção de uma nova linguagem ôntico-ontológica. Se a lógica, determinando a partir de uma certa noção de essência e existência, dependeria de uma metafísica da substância como seu fundamento, então, ao contrário, a interpretação ontológica do 'imediato prático' da mundanidade do mundo, iniciada por uma análise da descoberta do mundo com base na instrumentalidade do manual[79], mobilizará necessariamente uma nova lógica interna. Julgamos que é sobretudo a partir dessa perspectiva que Heidegger pode dizer que a ontologia exigirá uma linguagem filosófica diversa.

A fenomenologia, estruturada por Heidegger como método da ontologia, deverá ser responsável pela articulação de fato da linguagem ontológica[80]. Em *SuZ*, ela só poderá ser tomada como 'ciência' das essências se se compreende o *lógos* desse 'científico' como o discurso que não visa dominar previamente - de um ponto de vista ontológico não crítico - a essência daquilo mesmo que se mostra em seu caráter fenomênico, prefixando o que ele deve conter e como deve se manifestar. O *lógos* da fenomenologia heideggeriana buscará extrair seus paradigmas conceituais da própria descrição da dinâmica manifestativa do ser-no-mundo do *Dasein* em seus comportamentos preocupados e solícitos. Por outro lado, a fenomenologia é a ciência das 'essências' enquanto não se compreende o termo essência de acordo com a tradição, para a qual a essência corresponde à marca invariável de uma substância, sua substancialidade

---

[79] Heidegger, M.: *Sein und Zeit, Kap*. 3.

[80] Como dizíamos acima, o sentido heideggeriano da fenomenologia deverá se tornar mais claro ao longo das análises parciais dos fenômenos e, sobretudo, após termos adquirido um conceito existencial e (ontologicamente) crítico de *lógos*.

mesma, mas como um certo essenciar[81], ou seja, o movimento ontológico que faz com que cada ente seja interpelado, a cada vez, a partir de uma compreensão de *como* de seu ser. Pois, como mencionamos, o ser dos entes não se deixa reduzir, para Heidegger, meramente ao *como* de manifestação do objeto-presente. Também a 'existência' do *Dasein* e a manualidade do instrumento são 'essências' dos fenômenos, nesse novo sentido elaborado. Assim, segundo Nunes: "tudo o que pode ser mostrado ou demonstrado, de maneira direta, é objeto dessa ciência, e só como tal recebe tratamento descritivo. O que, entretanto, se mostra por si mesmo, ao descerrar-se o encobrimento que o envolve, é o ser do ente"[82]

Na direção de uma colocação preparatória da pergunta pelo ser que seja transparente para si própria em todas as suas estruturas constituintes vimos o que pode significar aqui uma determinação liberadora não limitada aos procedimentos da lógica tradicional; vimos também que nessa investigação o ser é o perguntado e o sentido do ser é o questionado. Mas ainda precisamos explicitar o que, na pergunta pelo ser, será interrogado. A esse respeito diz o autor:

> na medida em que o ser constitui o perguntado e ser quer dizer ser de um ente, então resulta disso que o interrogado da pergunta pelo ser é o próprio ente. Este será como que interrogado com vistas a seu ser. Mas se as características de seu ser devem poder oferecer-se sem falseamentos, então ele deve por seu turno e antes de mais nada tornar-se acessível tal como é em si mesmo.[83]

Heidegger afirma que o interrogado da pergunta pelo ser é um ente e isso justifica-se na medida em que todo ser é ser de um ente. Esse ente interrogado deve servir de fio condutor para a questão do ser e a partir de suas estruturas ontológicas típicas o sentido do ser deverá ser buscado. Para tanto, esse ente deve poder ser acessível [*zugänglich*] tal como é em si mesmo e em suas estruturas de modo que suas características ontológicas não se apresentem falseadas na interrogação. A escolha do ente interrogado exige, portanto, uma constante transparência de acesso [*Zugang*], pois é a própria transparência de acesso, equivalente ao tratamento metódico do ente interrogado, que determinará a verdade ou a falsidade de sua aparição. Pois, para Heidegger, um ente pode se mostrar assim como não é, e isso constitui o falseamento. Quando, por exemplo, a lógica tenta acessar todo ente única e exclusivamente a partir do paradigma de uma noção de existência derivada da visualização ontológica da substância, ela faz com que toda aparição ôntica seja pré-determinada em seu 'como de manifestação' exatamente pela substancialidade da coisa. A possibilidade de algo mostrar-se em si mesmo a partir de sua

---

[81] O termo alemão para essência é *Wesen*. Não por acaso, Heidegger tenderá cada vez mais em sua obra a realçar o aspecto verbal do *wesen* como um acontecimento do ser. O '*es west seyn*' tardio pode ser lido como um equivalente ao '*es gibt sein*'. No próximo capítulo investigaremos os aspectos da nova significação de essência.
[82] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 61.
[83] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p.6.

própria estrutura ontológica momentânea e particular mostra-se, assim, bloqueada de início pela lógica tradicional.

Pode-se dizer, em conclusão, que o §2 de *SuZ*, ao introduzir a questão da determinação liberadora do perguntar, visa, entre outras coisas, preparar um espaço de manifestação ôntica que não seja previamente encoberto pelos modos tradicionais de acesso aos entes. Cremos que o problema da determinação liberadora do perguntar praticamente equivale à questão do acesso adequado ao fenômeno - e ambos os problemas configuram a questão heideggeriana do método. Mas já não seria, afinal, a atual elaboração das condições da pergunta ontológica uma antecipação 'formalizada' da própria fenomenologia que se desdobrará ao longo da obra em questão? Sem pretender transformar a fenomenologia em lógica, mas justamente a partir de uma crítica aos limites ontológicos da lógica, que envolve, simultaneamente, a retórica de evocação de um certo *páthos* do perguntar, Heidegger já parece inserir o leitor no espaço mesmo da correspondência elementar entre método e tema. Empreendemos uma análise exaustiva do §2 pois nele, ao que parece, já está em marcha, provisória e formalmente, de fato, mas de um modo bastante consequente, a dinâmica argumentativa que perpassa todos os capítulos de *SuZ*. Nele percebe-se, sobretudo, o vínculo permanente entre ontologia e fenomenologia.

Vimos também que, positivamente, a compreensão mediana e vaga de ser pelo homem foi visualizada pelo autor como uma alternativa metódica da pergunta pelo ser, que não mais se deixa iniciar com os tradicionais paradigmas intelectualistas e substancialistas do homem e do mundo. Isso significa então: a própria compreensão vaga e mediana ontológica é um indício de que esse ente será posicionado como o interrogado da pergunta pelo ser. A pergunta ontológica, afinal, só é *possível* porque o homem mantém-se no espaço de uma relação ontológica. Heidegger diz nesse sentido:

> visualizar, compreender e conceber algo, escolher, ter acesso a são comportamentos constitutivos do perguntar e, assim, são propriamente modos de ser de um ente determinado, do ente que nós, os perguntadores, sempre somos. A elaboração da questão do ser significa, portanto: tornar transparente um ente – o perguntador - em seu ser. [...] Esse ente que nós mesmos sempre somos e que possui, entre outras coisas, a possibilidade ontológica do perguntar, nós o entendemos terminologicamente como *Dasein*. A colocação expressa e transparente da questão pelo sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (*Dasein*) na direção de seu ser.[84]

O homem é o ente que pergunta pelo ser por não possuir de uma vez por todas e imediatamente um entendimento total a respeito da diversidade ontológica. O perguntar mostra-

[84] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 7.

se, assim, como um comportamento ontológico possível do perguntador e, ao lado da compreensão vaga e indeterminada de ser, significa um fato positivo. O homem, expresso a partir de agora como *Dasein*, constitui o interrogado da pergunta pelo ser: temos, com isso, uma elaboração completa, geral e transparente para si mesma da estrutura da pergunta pelo ser. Devemos analisar agora como Heidegger apresenta o primado do *Dasein* no interior da pergunta assim constituída. A analítica do *Dasein*, já plenamente abordada como momento da pergunta mais ampla pelo ser, deverá ser exposta em sua necessidade e pormenorizada em seus momentos. existência. A partir de agora iniciamos uma investigação em três etapas, concentrada na primeira parte da *SuZ*, que deverá expor a função e a relação das estruturas originárias do *Dasein*. Oscilaremos frequentemente entre as apresentações da sistemática analítica construída em *SuZ* a respeito do *Dasein*, por um lado, e as interpretações do sentido ontológico crítico que essa mesma sistemática prepara veladamente, por outro lado.

Capítulo 2

I. O *Dasein* e a necessidade de sua analítica

Como explica-se o homem enquanto *Dasein*? Como entender sua alegada pré-compreensão de ser como a característica que lhe confere, no interior da pergunta fundamental, a primazia do ente interrogado? A resposta pela direção do sentido do *Dasein* não pode ser feita, obviamente, de modo direto. Não se trata aqui de buscarmos uma definição simples do *Dasein* que constitua, por si, a base metódica para toda investigação futura: "o *Dasein* não é um conceito, mas uma 'indicação formal', um aceno"[85]. Com a suspeita da lógica e de suas categorias ontológicas determinadoras, a apreensão do homem deverá ser feita num domínio que seja anterior à sua visualização como substrato, como sujeito para um objeto, *cogito*. Esse domínio anterior de visualização significa, para a fenomenologia de *SuZ*, a tentativa constante de apresentar o fenômeno homem da maneira como ele se mostra antes de qualquer teorização elaborada e artificial.

Tomado como um 'si-mesmo', também o homem passaria, metafisicamente, pelo paradigma que o enquadra na categoria de 'coisa', sempre presente de alguma forma para si mesma; a identidade e a constância (e mesmo a indestrutibilidade e a imortalidade) da substância alma são tradicionalmente realçadas – seja a 'coisidade' da coisa fundada em algum realismo, seja visualizada a partir das 'ideias'. Segundo Heidegger, não é de modo algum estranha para a metafísica a colocação do homem como um ente privilegiado ou pelo menos à parte no interior dos sistemas explicativos, pois constata-se por toda parte que esse ente é algum tipo de 'auto-consciência', uma alma em alguma medida próxima, mas também diversa do restante do ente. Mas, uma vez que se assume de imediato a natureza humana a partir de uma noção ontológica fechada, a questão se encerra no início. Trata-se, então, apenas de determinar como o homem, enquanto alma, pode acessar o mundo. Traduzindo o *De anima* aristotélico, Heidegger diz*:* "A alma (do homem) é, em certa medida, o ente; a 'alma', que perfaz o ser do homem, descobre com base em seus modos de ser, *aísthesis* e *nóesis*, todo ente no tocante à sua existência e à sua essência, ou seja, também em seu ser"[86] Para Aristóteles, aliás, a *ousía* de um ser vivo é sua alma. Todo indivíduo particular pode ser contemplado como substância. Mas o

[85] Schuback, M.: *A perplexidade da presença in: Ser e Tempo,* p. 17.
[86] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 14.

que particulariza o homem é a possibilidade de abertura 'para um fora e para um dentro', para o mundo e para si, como coisas que podem ser entendidas. Simplificando o problema a partir da citação de Aristóteles, a *aísthesis* (percepção/sensação) abre o mundo através da constatação de sua existência pelos sentidos, ou seja, a sensação seria capaz de verificar que o mundo é uma presença; a *nóesis*, por outro lado, é comumente interpretada pela metafísica como a ação típica do intelecto capaz de apreender as essências – as características que fazem com que algo seja exatamente aquilo que é. Mas, no interior desse pensamento, os animais em geral também caracterizam-se pela *aísthesis*, de modo que a faculdade distintiva do homem concentra-se exatamente no *noús* e em suas articulações lógicas. O *noús*, traduzido comumente por intelecto, mas também por entendimento, razão ou espírito, confere ao homem a dignidade de sua transcendência.

A partir dessa citação de Aristóteles, Heidegger pretende unicamente indicar o comum a toda metafísica: a estruturação do intelecto e da sensação – da transcendência - nos limites da compreensão da ontologia da presença. Não se trata em *SuZ* de negar, portanto, a possibilidade ou a validade de algo como a sensação ou o intelecto como 'faculdades', mas de problematizar antes de mais nada a transcendência a partir de uma base ontológica mais radical, uma vez que agora os próprios conceitos de essência e existência são postos à prova – e com eles, enfim, o intelecto e a sensação tornam-se questões abertas. O homem não será um 'fato dado' na analítica de *SuZ*. Em toda metafísica Heidegger constata, enfim, uma certa primazia na interpretação do ente homem e o problema da alma teria sido historicamente premente, sem que com isso, contudo, "[...] o *Dasein* mesmo fosse apreendido em sua estrutura ontológica genuína ou que ao menos se tenha problematizado o *Dasein* nesse sentido"[87].

Percebemos o que esse ente imediatamente não é para Heidegger; também notamos que a suspensão da metafísica da subjetividade – subjetividade entendida como um aspecto da substancialidade – deve por simultaneamente em questão a metafísica da objetividade do mundo. Ambos os preconceitos metafísicos se concentram, por fim, na predominância da ontologia da presença. A transcendência deverá ser buscada em uma investigação ontológica mais radical. Novamente: o que é o homem, portanto, enquanto *Dasein*?

> o *Dasein* é um ente que não somente está presente ao lado de outros entes. Ele caracteriza-se muito mais onticamente pelo fato de que, para esse ente, em seu ser, está em jogo[88] esse ser mesmo. Mas a essa constituição de ser [*Seinsverfassung*] do

[87] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 14.

[88] Optamos por traduzir a importante expressão "*es geht in seinem Sein um dieses Sein selbst"* por "*em seu ser está em jogo esse ser mesmo"*. Baseamo-nos em grande parte na seguinte tradução de M. Schuback para o mesmo trecho (*Ser e Tempo*, p. 48): *"[..] em seu ser, isto é, sendo, está em jogo seu próprio ser*". "*Es geht mir um etwas*" significa, nesse caso, algo como: "trata-se de algo para mim, algo diz respeito para mim". "Estar em jogo" é uma

> *Dasein* cabe então o fato de que, em seu ser, [o *Dasein*] possui uma relação de ser [*Seinsverhältniss*] para com esse ser[89]. E isto, por seu turno, significa: o *Dasein* compreende-se de algum modo e em alguma expressividade em seu ser. [...] A compreensão de ser mesma é uma determinação ontológica do *Dasein*.[90]

Ora, Heidegger não determina aqui o homem a partir do estabelecimento de um limite, de uma fronteira ou propriedade que o distinga em sua 'espécie' e numa relação com um gênero, mas, veremos, a definição aponta para o caráter de *abertura e relação* do *Dasein*.

Em primeiro lugar o autor diz: o *Dasein* não está somente presente ao lado de outros entes. Ele deve naturalmente ser caracterizado em sua positividade, sendo que essa positividade forma uma diferença em relação aos outros entes. Disso já sabemos: o homem não é uma pedra, um animal ou Deus; seu modo de ser é diverso e dessa singularidade deve-se poder retirar seu primado na questão ontológica. O distintivo deve ser procurado no fato ôntico apontado de que, para o *Dasein* e em seu ser, está em jogo esse ser mesmo. Onticamente (*ontisch*) significa: enquanto ente, enquanto é, em seus comportamentos e relações, em seu fazer e deixar de fazer, ou seja, na consumação de seu ser, está em jogo, para o *Dasein*, esse ser mesmo. Seu ser mesmo está em jogo, ele é sua tarefa constante, é seu 'assunto'. Nesse sentido diz von Herrmann:

> o ser do *Dasein*, que sou eu mesmo, é apreendido a partir desse caráter de tarefa. Não se trata de dizer que eu sou, que eu existo efetivamente e que, além disso, está em jogo meu ser mesmo; mas meu modo próprio de realidade consiste propriamente apenas no fato de que, para mim, no meu ser, está em jogo esse ser mesmo.[91]

O que é esse caráter de tarefa, o *'*estar em jogo', para mim, do ser? Acontinuidade do parágrafo citado nos oferece algumas informações a esse respeito: *"*mas a essa constituição de ser do *Dasein* cabe então o fato de que, em seu ser, [o *Dasein*] possui uma relação de ser para com esse ser*"*. Não temos aqui uma nova caracterização do *Dasein*, mas um desdobramento

---

expressão que indica que se trata de algo, que se diz respeito a algo ("sua vida está em jogo", "a felicidade está em jogo"), mas na qual o elemento do 'risco', enquanto relação com algo *fundamental,* é realçado. Antecipando a interpretação, devemos dizer desde já que aquilo que constitui a 'essência' do *Dasein* é essa 'atenção' (expressa ou não, mas sempre constituinte) a seu ser mesmo – como uma possibilidade que está sempre em jogo, como aquilo que é o mais fundamental. Mas nessa caracterização prévia do *Dasein* como abertura constante a uma certa compreensão de seu ser mesmo repousa um 'risco' duplo: o *Dasein* pode buscar suas próprias possibilidades e 'ser propriamente aberto a suas possibilidades' ou o *Dasein* pode se abster de uma confrontação com o seu 'próprio' e depositar a decisão sobre essas 'próprias possibilidades' nas mãos da 'impessoalidade'. Por isso julgamos que a tradução de Schuback pode eventualmente gerar confusão na medida em que traduz o '*selbst'* (mesmo) por 'próprio' (*eigen*), pois o que 'está em jogo' para o *Dasein* não é 'apenas' a 'propriedade', o 'ser-prório', mas seu ser mesmo está em jogo – e disso pode resultar, como possibilidades, a propriedade ou a impropriedade.

[89] A passagem no original repete constantemente o termo 'ser' e optamos por manter sempre explícito o termo na tradução. Não visamos a 'elegância' estilística nessas traduções, mas uma tentativa de aproximação do teor 'repetitivo' do texto. Eventualmente traduziremos *Seinsverfassung* por 'constituição ontológica' e *Seinsverhältniss* por 'relação ontológica'. *Dasein* não será traduzido, mas a interpretação dos aspectos mais importantes de seu sentido serão tema deste capítulo, devendo preencher o teor dessa 'indicação formal'.

[90] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 12.

[91] von Herrmann, F.-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, I, p. 104-105.

daquela apresentação prévia. Se o ser mesmo está sempre em jogo para o *Dasein* e se este 'estar em jogo do ser para o *Dasein*' configura seu modo de ser, então esse ente caracteriza-se antes de mais nada por uma *relação com o ser*. O *Dasein* é descrito, antes de mais nada, por essa relação com o ser. E que tipo de relação? Uma relação com o caráter de tarefa, onde, para ele, o ser sempre 'está em jogo'. Afirmar simplesmente que o *Dasein* é uma relação com o ser parece uma determinação ainda vaga deste ente. O animal, alguém poderia afirmar, também pode ser caracterizado em seu aspecto ontológico como uma certa relação com seu ser e uma relação onde seu ser mesmo também 'está em jogo' e é um assunto para ele.

Heidegger completa então, aprofundando a última citação: "[...] o *Dasein* compreende-se [*versteht sich*] de algum modo e em alguma expressividade [*Ausdrücklichkeit*] em seu ser*"*. A relação preocupada desse ente para com seu ser mesmo mostra-se agora sob o aspecto de uma 'compreensão'. O *Dasein* é o ente capaz de compreender ser. Vimos anteriormente que a compreensão de ser é verificada como um 'fato humano' já no interior do próprio dogma da auto evidência ontológica. Em todo caso, a compreensão cotidiana vaga e indeterminada de ser aponta para a investigação atual, na qual essa exata compreensão deverá ser elaborada filosoficamente. Por isso, quando nosso autor diz que o *Dasein* compreende-se *de algum modo* e *em alguma expressividade* em seu ser, cremos poder extrair disso a indicação de que o *Dasein* não se compreende sempre a partir de um mesmo aspecto ontológico: aquilo que configura seu modo de ser nunca é apreendido de uma vez por todas e invariavelmente em uma expressividade unívoca, mas pode receber diversas gradações. A compreensão mediana e imediata não equivale plenamente, nesse sentido, à interpretação cartesiana do homem como *res cogitans*.

Assim, Heidegger menciona que o sucesso de uma ontologia que estabelece o *Dasein* como o interrogado, como o ponto de partida (*Ausgang*) da pergunta pelo ser depende tanto de um acesso (*Zugang*) ontológico inicial satisfatório a esse ente, quanto de uma travessia (*Durchgang*) fenomenológica rigorosa, capaz de descrever as estruturas da medianidade cotidiana assim como elas mesmas se mostram "[...] através dos encobrimentos, disfarces e desfigurações dominantes, até o pleno aclaramento"[92]. Nesse contexto o autor afirma: "sem dúvida o *Dasein* é onticamente não só próximo ou até mesmo o mais próximo – uma vez que, a cada vez, nós somos ele. Apesar disso ou exatamente por causa disso ele é ontologicamente o mais distante"[93]. A auto-compreensão mediana do *Dasein*, escolhida como ponto de partida da analítica como o espaço ôntico exemplar de seus comportamentos cotidianos e, por isso

[92] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 82.
[93] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 15.

mesmo, próxima, funda-se, como pretende Heidegger, na própria compreensão de ser. A análise fenomenológica, se se pretende ontológica, deve ser capaz, por isso, de passar do mais próximo, do fenômeno imediato, para o mais distante, ou seja, a essencial e estruturante compreensão de ser que permite exatamente a auto-compreensão mediana. Nunes diz a respeito da escolha da mediania para a analítica do *Dasein*:

> uma forma diferenciada e característica de existência, com a sua ordem prévia de conceitos, munida, portanto, de pressupostos ontológicos não-aclarados, vedaria o caminho à plena mostração fenomenológica. Daí a necessidade de recorrer-se à cotidianidade, como perspectiva da Analítica. Mas essa perspectiva indiferenciada não é neutra; ao contrário, ela é duplamente reveladora – em primeiro lugar do veso do *Dasein* para também compreender-se por espelhamento nos outros entes que o circundam, e, em segundo lugar, da própria atividade interpretativa.

E completa a seguir:

> [...] se o *Dasein* existe interpretando-se, reside na existência desse ente, que compreende o ser, a raiz ontológica de toda interpretação. *Mutatis mutandis*, a investigação fenomenológica, que conjuga duas dimensões interpretativas – a pré-ontológica de que parte, e a ontológica a que chega -, alcançaria a raiz interpretativa de toda ontologia. Em vez de paradoxo, temos aqui um dialelo, um circuito lógico, dentro do qual a investigação ontológica se desenrola, desde o momento em que focaliza o *Dasein* como ente a quem o ser importa em seu próprio ser.[94]

Temos informações agora de três características ontológicas do *Dasein*: para esse ente, enquanto é, em sua consumação ôntica, está em jogo a cada vez esse ser mesmo – seu ser mesmo é a tarefa que deve ser levada a cabo, mas é uma tarefa de risco, que envolve a escolha de suas possibilidades ou a recusa dessa escolha (que também permanece uma possibilidade, como veremos posteriormente); mas o 'estar em jogo' de seu ser mesmo pressupõe o âmbito da constante relação ontológica, ou seja, o *Dasein* só seria capaz de uma relação ôntica, de um comportamento para com o ente, porque antes de tudo ele *é* uma relação com ser; essa relação e esse caráter de tarefa e 'estar em jogo' do ser para o *Dasein* assumem o sentido determinado da compreensão de ser, que jamais é unívoca e que, por isso mesmo, é capaz de abrir diversamente o ser dos entes que se mostram. O *Dasein* seria, em suma, essencialmente ontológico e seu ser-ontológico jamais é pré-definido em uma única direção. Ele não é somente substância, somente alma, somente mediania cotidiana, somente 'liberdade absoluta' ou somente 'animalidade determinada', mas pode sempre compreender-se a partir dessas distinções ontológicas precisas e essa riqueza de possibilidades, como *manutenção no possível*, institui a primazia ontológica.

---

[94] Nunes, B.: *Passagem para o poético*. p. 84.

Apesar de gerais, as últimas indicações parecem valiosas para a dinâmica posterior da analítica. Buscamos realçar até o momento a primazia ôntico-ontológica primariamente apresentada do *Dasein* em relação aos outros entes, fundada sobretudo numa constante relação desse ente com o ser, relação essa cujas características mais fundamentais constituem sua abertura-compreensiva a partir do acolhimento do ser como uma constante tarefa, um constante risco sintetizado na expressão 'estar em jogo'. Essa tripla característica que esboça a primeira caracterização heideggeriana da essência do *Dasein* resume-se no termo existência (*Existenz*): "o ser mesmo, com o qual o *Dasein* pode se relacionar dessa ou daquela maneira e com o qual sempre se relaciona de alguma maneira, nós a denominamos existência"[95]. A existência é abordada desde já em *SuZ* como a essência do *Dasein*, enquanto o modo ontológico que caracteriza exemplarmente as diversas manifestações fenomenais desse ente.

Vimos acima que os modos ontológicos da essência e da existência, extraídos tradicionalmente da metafísica da substancialidade, da presença, designavam respectivamente as propriedades invariáveis de uma coisa e o puro estar-presente-aí de algo. E, como Heidegger busca em sua obra manifestamente uma radicalização da questão ontológica, o uso doutrinal desses termos deveria ser suspenso. Mas, e isso pode trazer inquietação, o autor escolhe precisamente o termo *Dasein* para designar sua própria tentativa de apresentação fenomenológica do homem que anteceda os usos dogmáticos da metafísica; Heidegger diz expressamente, além disso, que a determinação essencial (*Wesensbestimmung*) desse ente é a existência. A palavra *Dasein*, bastante usual no alemão, é, aliás, a substantivação do verbo *da sein*, que significa normalmente estar presente (*anwesend sein*) num sentido local (*an Ort und Stelle sein*), estar disponível (*verfügbar sein)*[96]; em razão desse campo semântico determinado a palavra *Dasein* passou a ser utilizado pela metafísica alemã como sinônimo para o termo latino *existentia*, designando, em termos gerais, a pura presença de algo, a consistência, o estar-aí da coisa efetiva.

Se fosse esse o uso em Heidegger, teríamos uma óbvia contradição entre aquilo que o autor pretende e aquilo que faz. Devemos atentar, no entanto, para o seguinte: *Dasein*, *Existenz* e *Wesen* (*Essenz*) adquirem, em *SuZ* e ao longo da obra heideggeriana, sentidos bastante diversos da tradição metafísica. Quando Heidegger proclama que a essência do *Dasein* é sua existência, não quer dizer com isso que a marca característica da substância homem é precisamente seu ser-real, ser-presente, ser-efetivo (*Wirklichkeit-actualitas*). Existência deve

[95] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 12.
[96] In: *Duden - online Wörterbuch: https://www.duden.de/rechtschreibung/da_sein*

ser entendida simplesmente com base nos dados que possuímos, ou seja, é a constituição ontológica do *Dasein* que condensa em si os três momentos que anteriormente descrito (relação com o ser, compreensão de ser e o 'estar em jogo' do ser mesmo para o *Dasein*). O *Dasein* é, logo, o ente marcado pelo modo ontológico da existência, e a partir *dele* – de seus desdobramentos - a analítica será consumada.

Com isso também o termo essência recebe um outro caráter. Heidegger diz:

> e porque a determinação essencial deste ente não pode ser consumada pela indicação de um conteúdo quididativo, uma vez que sua essência consiste muito mais no fato de que ele tem de ser, a cada vez, seu ser enquanto seu [*je sein Sein als seiniges zu sein hat*], por isso escolhe-se o título *Dasein* como pura expressão ontológica para a designação desse ente.[97]

A 'determinação do essencial', pela citação, não deve mais ser entendida como circunscrição lógica das propriedades quididativas universais de um ente dado, como as marcas invariáveis da substância, mas, agora, como a expressividade adequadamente designadora da existência do ente que tem que ser a cada vez no jogo de sua consumação. Essência e existência são reabilitadas em *SuZ* somente na medida em que assumem sentidos bastante diversos do metafísico típico[98]. Consequentemente, também o termo *Dasein*, cuja essência é a existência, deve ser realocado para os limites de sua configuração em *SuZ*.

O desdobramento dessas noções corresponde propriamente à analítica do *Dasein*. Se a existência é o modo ontológico do *Dasein*, é sempre com vistas a ela e ao seu sentido que a pergunta pelo sentido do ser deverá ser movida em *SuZ*. Podemos, a partir de agora, desdobrar mais amplamente o sentido *formal e prévio* (§4), e, no entanto, bastante rico, da existência enquanto essência do *Dasein*. O §4 já contém, de certo modo, boa parte das intuições ontológicas que serão elementares para o restante da analítica. Nele, ao apresentar os aspectos preliminares da existência do *Dasein*, Heidegger já esboça um importante campo ontológico, que servirá como radicalização e 'alternativa' à tradição metafísica e, a partir do qual, essa

---

[97] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 12.

[98] A crítica às noções clássicas de essência e existência enquanto conceitos fundamentais engendrados no interior daquilo que chamamos neste trabalho de metafísica da presença é um momento determinante e recorrente da confrontação de Heidegger com a história da filosofia, seja no período de *SuZ*, seja no pensamento tardio. A famosa *Carta sobre o Humanismo* retoma a problemática quando busca rejeitar certas leituras contemporâneas que igualavam *SuZ* aos projetos humanistas de então. Como mera indicação do peso deste tema para Heidegger (da crítica à compreensão tradicional da essência e existência), um trecho da carta escrita em 1946: "A diferenciação, encoberta em sua origem essencial (*Wesensherkunft*), entre *essentia* (quididade) e *existentia* (realidade efetiva) domina o destino da história ocidental, da história que determina toda a Europa" (Heidegger, M.: *Brief über den Humanismus in*: *Wegmarken*, p. 329).

mesma tradição será criticada. Em todo caso, aquilo que permanece apresentação formal deverá ser naturalmente aprofundado nos capítulos subsequentes[99].

Assim, Heidegger dizia: "o ser mesmo, com o qual o *Dasein* pode [*kann*] se relacionar dessa ou daquela maneira e com o qual sempre se relaciona de alguma maneira, nós a denominamos existência", conforme citação anterior. A existência é o ser do *Dasein*, com o qual ele *pode relacionar-se dessa ou daquela maneira*, ou seja, a partir de diversas possibilidades. O poder relacionar-se com o ser, que é a existência, a partir de diversas possibilidades não parece ser uma novidade, uma vez que estudamos a tripla apresentação da existência. Vimos que, na consumação ôntica de seu ser, isto é, sendo, o *Dasein* jamais é indiferente à sua própria essência ontológica. Ela é aquilo que está em jogo, em cada caso, para cada *Dasein*. O *Dasein* é uma constante abertura para as diversas possibilidades de si mesmo, que nunca são dadas de antemão como uma determinação total, mas que devem ser assumidas como tarefa com base na possibilidade ontológica de compreensão da própria existência. De acordo com essa descrição, ao mesmo tempo que se compreende de alguma maneira, o *Dasein* já assume a tarefa constante que é a existência. Mas, porque esse ente não é algo fechado e determinado de uma vez por todas, Heidegger pode afirmar: "o *Dasein* compreende-se a si mesmo sempre a partir de sua existência, de uma própria possibilidade sua de ser ele mesmo ou de não ser ele mesmo. Essa possibilidade ou o *Dasein* mesmo já a escolheu ou ele caiu no meio dela ou ele já cresceu ali"[100].

Ora, Heidegger diz expressamente que o *Dasein*, por ser existência, ou seja, por ser uma abertura compreensiva, relacional e 'endereçada' aos diversos modos de ser, *pode ser si mesmo e pode não ser si mesmo*. O ser-si-mesmo e o não-ser-si-mesmo são duas possibilidades ontológicas constituintes e constantes (inevitáveis, uma vez que essenciais) do *Dasein* na consumação fática de sua existência.

---

[99] Os esforços da primeira parte de *SuZ* encaminham-se na direção do aprofundamento estrutural e ontológico da existência do *Dasein* como ser-no-mundo, como veremos. Nesses limites devemos compreender a divisão dos capítulos de *SuZ*, que correspondem aos esforços das divesas etapas da análise fenomenológica do ser-no-mundo em seus momentos co-originários decisivos, e que encontram na aquisição da *Sorge* (cap. 6) um termo unificador relativo. Assim, acompanharemos nesta dissertação a estruturação completa e a relação originária dos momentos constitutivos do ser-no-mundo, empreendendo, num primeiro momento, a interpretação da 'mundanidade' horizontal, para que, em seguida, possamos estudar o sentido do 'ser-em' nas dimensões de abertura da disposição e do compreender. O articular existencial já se introduzirá necessariamente nessas leituras, mas somente obterá uma justificação integral e sistemática de nossa parte no momento (quarto capítulo da presente dissertação) em que acompanharmos os §§32-34, nos quais completa-se, como julgamos, uma decisiva etapa da obra em questão. Com base nesse exato 'itinerário argumentativo' julgamos poder explicar os mais importantes pressupostos e a necessidade ontológica de uma colocação do problema do articular. Enfim: aquilo configura o tema será adquirido somente no final do percurso, mas já as interpretações prévias o abordam.

[100] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 12.

Mas se a existência é abordada como o modo ontológico do *Dasein* e delineada em termos gerais como a possibilidade relacional e compreensiva de abertura a diversas outras possibilidades ontológicas, então, segundo Heidegger, o *Dasein* não *tem* possibilidades, *mas ele é sempre a possibilidade de si mesmo*[101]. Não apenas isso: ele é *a cada vez* (*je*) a possibilidade de si mesmo, isto é, o *Dasein*, ontologicamente, jamais se fecha totalmente e de uma vez por todas no interior de uma eventual possibilidade, mas é, sempre de novo, a cada vez e em cada caso (em cada situação), a possibilidade de novamente se escolher desta ou daquela maneira em seu ser. Mas porque realçar o 'a cada vez' e o 'em cada caso' do *Dasein*? Porque essas locuções exprimem, como estudaremos em profundidade no próximo capítulo, um último grau de *ipseidade*, *hecceidade*, sem assim pudermos dizer, do *Dasein*. Nesse sentido diz Nunes:

> daí por que a existência, no quadro conceptual heideggerianao, mantém o nexo interior subjetivo[102] e reflexivo do Eu, mas como um nexo de fato que me pertence, sem que o tenha constituído. Nesse sentido, a existência, a partir da qual me compreendo, compreendendo o ser a que estou concernido, e que se antecipa a qualquer relação entretida com as coisas, é uma possibilidade minha.[103]

Quando dizíamos, enfim, que para o *Dasein*, em seu ser, está em jogo esse ser mesmo, quando mencionávamos o caráter de constante tarefa e risco que fariam parte da essência desse ente, então aquele quadro se completa com a indicação de que esse risco é sempre do 'meu' *Dasein*, ou seja, de cada *Dasein* em seu ser – e introduzimos aqui preliminarmente a estrutura que Heidegger designa por *Jemeinigkeit*[104].

Justamente por ser uma tarefa de cada *Dasein*, a existência não se perde na indeterminação genérica, como se pertencesse a todos e a ninguém em particular. Julgamos que a existência carrega em *SuZ*, assim, um certo caráter ético[105], mas somente se se compreender

---

[101] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 42.

[102] Talvez não seja adequado dizer, com Nunes, que a existência, enquanto abertura para possibilidades *de cada Dasein* e *em cada caso*, constitui um grau 'subjetivo' do *Dasein*, uma vez que a crítica do *ego* como *subjectum* é central na analítica. Nem por isso, contudo, Heidegger busca despir o *Dasein* de todas as marcas da *ipseidade*, isto é, aquilo que constituiria uma espécie de mesmidade. A 'reflexividade' da 'consciência' passa em *SuZ*, porém, para o plano ontológico e crítico do existir como *possibilidade* (e não como presença, atualidade) e é somente a partir dessa chave que deve ser interpretada.

[103] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 68.

[104] Numa tradução literal: "*o-a-cada-caso-meu*'.

[105] Essa bela passagem de MacDowell sintetiza o sentido que o ético recebe enquanto traço ontológico e 'pessoal' da existência: "aliás, não é por um capricho qualquer que Heidegger denomina assim o ser do homem. De fato, 'existência' tem também o sentido especial de vida humana. Nesta acepção, o termo já não significa o fato indiferente de estar-aí entre outras coisas no espaço, mas sim o modo de ser do homem naquilo que ele tem de específico, justamente em relação aos outros viventes, a planta e o animal, o anjo ou Deus. Trata-se, portanto, daquela zona na qual as gamas de significação dos termos existência e vida se cruzam e se confundem. Vida não tem aqui um sentido biológico ou naturalístico, mas antes existencial e histórico. É o papel que cada personagem representa no teatro do mundo. Ela tem um caráter estritamente pessoal. Defunto é justamente aquele que acabou de desempenhar a sua função. A vida de alguém constitui a sua história, não enquanto refletida numa narração biográfica, mas como o próprio acontecer e desenrolar-se da existência. Compete a cada um assenhorear-se de seu

o ‘ético’ nos termos ontológicos da inevitável necessidade existencial de uma escolha de si mesmo ou de sempre renovadas necessidades de escolhas de si mesmo[106].

Como se explica nesse momento a indicação de que o *Dasein* pode ser si mesmo ou não ser si mesmo. Em uma retórica curiosa, que permanece no nível preliminar da indicação formal, Heidegger menciona que o *Dasein* é o mesmo quando ele *mesmo* escolhe suas possibilidades; não é o mesmo, por outro lado, quando ‘cai no meio de uma possibilidade’ e quando ‘já cresce nela’. E porque isso? Porque ‘ser o mesmo’ significa para o *Dasein*: ser sua existência, compreender-se na transparência da existência como o ser-no-possível, tomar sua existência como a tarefa a ser consumada. O *Dasein* parece ‘escolher’ suas possibilidades somente quando é capaz de se assumir na existência *enquanto a possibilidade inevitável e irrevogável de si mesmo*. O não-ser-si-mesmo assume, portanto, o caráter de uma negligência (*Versäumen*), onde deposita-se a decisão sobre as possibilidades do mesmo nas mãos do ‘impessoal’ (*das Man*); o que acontece, como afirma a passagem citada, tanto como um cair no meio das decisões já tomadas pela impessoalidade, como, de igual maneira, no mero existir de acordo com as possibilidades oferecidas por uma herança (histórica) comodamente aceita como destino.

Assim, de um ponto de vista puramente geral e formalista[107], mas suficiente para nossos propósitos atuais, podemos concluir que a consumação fática da existência acontece a partir da constante relação do *Dasein* com suas possibilidades. A existência, porém, foi elaborada tanto como a capacidade de compreensão ontológica desse ente (abertura compreensiva do *Dasein* a diversos modos de ser), quanto sob o ponto de vista da necessidade que o *Dasein* tem de ser a-cada-vez-o-meu (*Jemeinigkeit*) e isso porque, para ele, seu ser sempre está em jogo nas possibilidades. Justamente dessa imbricação de fatores resulta a informação de que o *Dasein* é livre para compreender-se tanto na expressividade ontológica da transparência daquilo que ele é (a existência como ser-possível), quanto na expressividade ontológica opaca daquilo que ele mesmo não é (coisa, substância, animalidade, etc.).

O que concluem essas informações do ponto de vista condutor da pergunta pelo ser? Ora, tratava-se de demonstrar a primazia do homem como ente que será interrogado na

---

destino ou cair vítima dele. Entre os caminhos da vida, o *homo viator* deve encontrar o seu caminho” (MacDowell, J. A.: *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 130-131). MacDowell busca realçar em seu livro a influência das questões éticas do cristianismo na estruturação da existência como marca do *Dasein*. O assunto será retomado posteriormente.

[106] Cremos que este tema recebe diversos desdobramentos em *SuZ* e não podemos abordar todas as suas consequências neste trabalho, mas é imprescindível, para a própria estruturação da existência enquanto essência ontológica do *Dasein*, a compreensão de um certo caráter ‘ético-ontológico’ da *Jemeinigkeit*.

[107] Já que ainda nos faltam as análises interpretativas desenvolvidas ao longo de *SuZ* a respeito da propriedade e da impropriedade do *Dasein* como um assumir ou não assumir si mesmo.

ontologia fundamental. O homem, antes de ser tomado como alma substancial, coisa pensante, espírito imortal, deveria ser apresentado em sua constituição ontológica mais próxima. Partia-se então da constatação de que a visualização do homem em sua mediania seria capaz de oferecer um caminho metódico para a investigação acerca desse ente; mas o primeiro aspecto que daí se extraiu foi a compreensão vaga e indeterminada, mas sempre presente, de ser. Ela seria um fato ontológico positivo e dele Heidegger retirou, formal e preliminarmente, as determinações gerais da existência enquanto essência do *Dasein*.

Sendo assim, do ponto de vista da ontologia fundamental, possuímos tanto uma apresentação geral dos aspectos *ontológicos* do *Dasein* (existência), quanto uma indicação de que esse ente deverá ser amplamente analisado ao longo de *SuZ* em sua situação *ôntica* mediana, na qual ele se encontra numa primeira aproximação e na maior parte das vezes (*zunächst und zumeist*). Não podemos confundir, segundo cremos, a colocação da postura mediana e básica do *Dasein*, ou seja, de sua cotidianidade, com um caráter negativo e impróprio desse ente; ela é entendida na obra muito mais como o estado 'normal' e frequente de sua consumação *ôntica*. A propriedade e a impropriedade, por seu turno, corresponderiam a dois *modos* diversos de relação do *Dasein* com seu ser-possível, ou seja, com sua essência existencial. Sendo assim, no interior da postura média e frequente cotidiana, que é o fio condutor comportamental não-diferenciado da analítica, o *Dasein* seria capaz de existir tanto propriamente quanto impropriamente - e de fato sua existência comum é caracterizada diversas vezes por Heidegger como um arco, no qual autenticidade e inautenticidade se substituem constantemente[108].

O *Dasein* é, em síntese, existência e é existindo que esse ente se relaciona consigo mesmo e com o mundo. Para o âmbito das *relações ônticas* que todo homem estabelece consigo e com o mundo no interior das possibilidades da existência (seja numa postura diferenciada como a teórica, seja numa postura cotidiana e 'prática'), Heidegger cunhou o termo *existenziell*, que traduziremos por *existenciário*[109]. A questão da inautenticidade ou da autenticidade do *Dasein* pode ser eventualmente exposta como uma questão existenciária, pois seria sobretudo um 'assunto ôntico' a respeito da existência de cada *Dasein*[110].

---

[108] Por isso o autor diz: "mas a explicação do *Dasein* em sua cotidianidade mediana não oferece apenas estruturas medianas no sentido de uma indeterminação vacilante. O que onticamente é na maneira da cotidianidade pode muito bem, do ponto de vista ontológico, ser apreendido como estruturas exemplares que não se diferenciam estruturalmente, por exemplo, das determinações ontológicas de um ser autêntico do *Dasein*" (Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 4.)

[109] Como Schuback em sua tradução de *Ser e Tempo*.

[110] von Herrmann (*Hermeneutische Phänomenologie des Dasein*, I, p. 121): "a pergunta pela existência é uma tal pergunta que já está sempre decidida antes de qualquer ontologia teórica. Por isso, a apreensão ou a negligência da existência são decididas apenas pelo próprio *Dasein* individual, que existe pré-ontologicamente, e não pela ontologia teórica".

Mas dissemos que *SuZ* não pretende, com a analítica do *Dasein*, empreender uma antropologia ou uma psicologia[111] completas acerca do homem em suas posturas ônticas. A obra deve unicamente partir dos aspectos ônticos do *Dasein* e do modo como ele existe faticamente para que possa extrair, dessa mostração fenomênica, as linhas conceituais diretivas para uma interpretação ontológica desse ente – procedimento que Heidegger, na esteira da fenomenologia, designa como redução fenomenológica[112]. Os momentos dessa apreensão ontológica explícita, suas estruturas e categorias destacadas, serão designados em *SuZ* pelo termo *existenzial* (existencial). O conjunto dos aspectos existenciais, ou seja, das 'categorias ontológicas' do *Dasein*, compreendem a *existencialidade* do *Dasein*, a ser desdobrada e aprofundada nos capítulos seguintes. A analítica do *Dasein* será uma analítica da existencialidade, pois buscará expor os existenciais que caracterizam esse ente em sua mútua articulação e em seu possível sentido co-originário e unitário. A respeito da análise da existencialidade e sua incontornável relação com a tarefa ontológica proposta, Heidegger diz:

> mas na medida em que a existência define o *Dasein*, a analítica ontológica desse ente necessita antes de mais nada e sempre de uma consideração prévia da existencialidade. Nós a compreendemos como a constituição ontológica do ente que existe. Na ideia de uma tal constituição ontológica, contudo, reside já a ideia do ser em geral.[113]

Por tudo isso Heidegger diz que o *Dasein* não precisa de uma interpretação ontológica teórica expressa de sua própria existência para que possa existir de fato[114]. Se é assim e se *SuZ* não busca fazer uma análise existenciária do *Dasein*, mas uma análise existencial, o autor deixa suficientemente clara já ali a diferença relativa entre o nível ôntico de consideração e o nível ontológico[115].

---

[111] E agora sabemos que a analítica também não pretende ser uma ética no sentido tradicional, mas parece configurar um possível âmbito ético-formal, decorrente do livre ser-possível e das decisões a respeito de si, no interior da própria estrutura ontológica da existência.

[112] Isto é: na esteira de Husserl e também contra ele, como indica a seguinte passagem de um seminário, que evidencia a oposição: "*para Husserl*, a redução fenomenológica, que ele elaborou expressamente pela primeira vez nas "*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*" (1913), é o método de recondução [*Rückführung*] do olhar fenomenológico, que parte da postura natural dos homens que vivem no interior do mundo das coisas e das pessoas, e que se encaminha para a vida transcendental da consciência e de suas vivências noéticas-noemáticas, nas quais os objetos constituem-se como correlatos da consciência. *Para nós*, a redução é a recondução do olhar fenomenológico, que parte da apreensão dos entes, assim como determinados comumente, e que se encaminha na direção do compreender do ser [...] desses entes" (Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 29).

[113] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 13.

[114] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 12.

[115] Por isso o autor inseriu posteriormente uma pequena nota nessa passagem da obra que diz simplesmente: "portanto nenhuma filosofia existencial", ou seja, *SuZ* não pretende se inserir no 'existencialismo', tal como essa corrente filosófica era geralmente compreendida no século XX (em Sartre ou Jaspers, por exemplo), mas é fundamentalmente uma obra ontológica.

Temos, enfim, um primeiro grande quadro do *Dasein* e da necessidade de sua análise no interior da ontologia. Sabemos agora que os existenciais correspondem, se assim pudermos dizer, às categorias ontológicas elementares desse ente e que, de sua interpretação conjunta, Heidegger buscará extrair as linhas gerais para o confronto com a história da ontologia. Devemos analisar agora o significado do ser-no-mundo, pondo em marcha a interpretação da mundanidade.

II. O ser-no-mundo do *Dasein*: a mundanidade

Já a partir dos termos introduzidos em *SuZ* para estruturar a existência enquanto essência, isto é, caráter ontológico distintivo do homem, notou-se um viés 'prático' (dado o interesse na cotidianidade média) que perpassa a analítica e, não por acaso, é por esse caminho que Heidegger buscará romper na obra com a tradição metafísica, imensamente reforçada na modernidade, segundo a qual a postura teórica em relação ao mundo é o modo de transcendência básico e privilegiado. Já antecipamos alguns pontos da crítica heideggeriana ao predomínio da postura teórica enquanto compreensão que monopoliza tradicionalmente o acesso ao homem e ao mundo com o qual ele se relaciona. Devemos avaliar, assim, o peso desse suposto caráter prático (ou ético) da descrição do *Dasein* enquanto uma certa resistência à compreensão metafísica moderna do homem como sujeito pensante racional e do mundo como *res extensa*, abarcável pelo intelecto. Se, enfim, a postura teórica de acesso ao mundo é questionada a partir do esforço de estabelecimento de um novo *Fundierungszusammenhang*[116], ou seja, a partir da proposta de pensar um diverso *nexo de fundamentação e prioridade entre as posturas e conteúdos transcendentes*, então o que resta, após essa relativização da teoria e da valorização da 'vida', do mundo, do outro e do 'eu' enquanto fenômenos possíveis?

Somente por já termos adquirido uma visão prévia e formal da existência *Dasein*, poderemos contextualizar o sentido geral do 'ser do mundo', que se abre para ele, num primeiro momento, como veremos, a partir da manualidade do instrumento em suas diferenças remissões e referencialidades no espaço da lida cotidiana. Assim, consta em *SuZ* que:

> ao *Dasein* pertence essencialmente: ser em um mundo. Pois a compreensão de ser pertencente ao *Dasein* diz respeito, de um modo igualmente originário, à compreensão de algo como o 'mundo' e a compreensão do ser dos entes que são acessíveis no interior do mundo[117].

[116]Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 62.
[117]Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 13.

Se o *Dasein* se relaciona com seu ser fundamental e primariamente a partir de um certo caráter cotidiano situado, no sentido acima exposto de um interesse e uma tarefa, o mundo, veremos, lhe é acessível de modo igualmente originário a partir de um determinado caráter 'prático-instrumental' ou 'ético-significativo'. E, pela própria estruturação da analítica, esse jogo entre a *práxis* da auto-relacão do *Dasein* a partir de suas possibilidades e a abertura instrumental do mundo precede a consideração teórica a respeito do ente.

Sendo assim, nossa tarefa atual é seguir tanto os aspectos fundamentais do sentido da 'mundanidade do mundo' quanto fazer interagir, de maneira co-originária, tal descoberta prática de mundo com a existência em geral, entendida como postura consumação 'ético-prática' das possibilidades ontológicas de si. Mais do que isso: devemos encontrar na *totalidade significativa* o aspecto ontológico originário do mundo em sua referência do *Dasein*, pois é sobre ela que o articular existencial da disposição e do compreender opera, conferindo sentido à transcendência. Com a atual exposição, devemos adquirir um importante pressuposto das considerações dos próximos capítulos[118].

Quando, em retomada, explicamos a busca heideggeriana de constituição de uma forma de *ipseidade* que precedesse ontologicamente, de algum modo, os aspectos das 'subjetividades clássicas' e que resultou formalmente na pre-determinação de uma existência relacional e aberta, uma vivência pré-teórica analisada com vistas à mediania da *práxis* cotidiana, indicamos também que ao *Dasein* pertenceria um mundo, como o horizonte *no qual* esse transcendente de fato transcende. Porém, se também no caso atual, Heidegger deve suspeitar do sentido metafísico-substancial de ser que se esconderia por trás do 'mundo externo' ou do 'mundo objetivo', baseando-se numa explicação na qual a relação entre o 'eu' e o 'não-eu' é exposta de um ponto de vista ontologicamente crítico, então naturalmente já os preconceitos relacionados à 'objetividade' ou à 'existência' do mundo deverão ser abandonados. Se nessa fenomenologia da existência não se justifica a colocação de um sujeito fechado em si como cápsula que alcança o mundo – seu objeto – através do conhecimento teórico reflexivo, então ela deve forçosamente questionar o tipo de vínculo entre os termos subjetividade, objetividade e relação.

---

[118] Na estruturação tradicional e típica dos termos da transcendência, "o conhecimento de mundo (*noein*), isto é, o dirigir-se ao 'mundo' e o abordar o 'mundo' (*lógos*) funcionam, assim, como o modo primário do ser-no-mundo, sem que esse, no entanto, tenha sido compreendido enquanto tal" (Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 59). Se, portanto, também o *lógos* teórico do enunciado, como acesso articulador e relacional do mundo, deve ser abalado em seus fundamentos ontológicos em benefício da possibilidade de construção de um *lógos* existencial originário e fundante, essa crítica do articular-relacional passa, antes de tudo, por uma inevitável 'destruição' dos termos relacionados em todo articular: sujeito e objeto, alma e mundo.

Buscando estruturar o espaço simples de imbricação mútua entre eu e mundo como os momentos *divergentes* de um e mesmo ente, o *Dasein*, Heidegger cunha o termo ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), no qual mantém-se o que foi dito a respeito da existência[119], mas com o acréscimo do respectivo horizonte mundano como o âmbito no qual a existência necessariamente se consuma. Nesse sentido, ser sempre em um mundo significa para o *Dasein* exatamente o ter de ser a cada vez a liberdade de sua existência circunscrita a possibilidades. É por isso que a abertura do mundo é apresentada como o próprio *Dasein*: "ser-em designa uma constituição ontológica do *Dasein* e é um existencial"[120]. Desse modo, o ser-em (*In-sein*), momento determinante da abertura do mundo, não assume apenas um sentido ôntico, como se de fato todo homem só fosse compreendido a partir de um mundo, de uma totalidade dada de de referências, mas sobretudo um sentido ontológico, pois indica que, assim como pode manter-se numa relação com seu próprio ser (compreendendo-o), o *Dasein* também é capaz de relacionar-se compreensivamente com os entes desprovidos de seu próprio caráter e lançá-los no interior de uma rede ontológica precisa, como veremos a seguir.

Denominamos acima de *divergente* o âmbito *apriori* criado em *SuZ* e condensado no termo *Dasein*, justamente por tratar-se ali da tentativa de interpretação do espaço único e comum que antecede toda objetividade e toda subjetividade compreendidas na diferenciação teórica extremada, mas que, ainda que único, aponta para dois âmbitos diversos. Essa reflexão é feita por Heidegger no texto *Vom Wesen des Grundes*[121], de 1929, onde diz:

> na transcendência o *Dasein* chega pela primeira vez ao ente que ele é; que ele é enquanto ele 'mesmo'. A transcendência constitui a mesmidade. Contudo nunca é apenas isso, sendo que a transcendência também diz respeito, no mesmo momento, ao ente que o *Dasein* 'mesmo' não é; mais precisamente: na transcendência e através dela

---

[119] Como a abertura para possibilidades que se mantém numa relação compreensiva com *seu* ser mesmo e na qual configuram-se como tarefas as demandas ônticas.

[120] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 54.

[121] Esse importante texto, publicado na compilação intitulada *Wegmarken*, representa uma densa síntese das reflexões sobre o mundo e a transcendência, desenvolvidas longamente e através de caminhos diferentes em seminários imediatamente posteriores a *Sein und Zeit*. Em *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), o problema do mundo é iniciado sobretudo a partir da história do conceito de mundo na tradição religiosa e filosófica, desembocando numa interpretação do conceito de visão de mundo, em voga na Alemanha pelo menos desde meados do século XIX, mas destacado sobretudo pelas então influentes filosofias de K. Jaspers e E. Cassirer. Já no seminário *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), o mesmo problema é levantado a partir de uma comparação entre o mundo do animal e o mundo do homem. Neste texto Heidegger parte de uma discussão com a biologia (etologia) sobre o mundo-circundante do animal e o significado de organismo para alcançar, posteriormente, a diferença entre o homem e o animal justamente na capacidade de articulação (fala e pensamento) do primeiro ente (o *lógos* como articulação de mundo). Vemos, assim, que a interpretação da mundanidade do mundo em *Sein und Zeit* como parte da analítica do *Dasein* e a partir do fio condutor das descrições fenomenológicas da instrumentalidade representa apenas uma direção possível (entre aquelas vislumbradas pelo autior) da abordagem do mundo e da transcendência.

> pode ser diferenciado e decidido no interior do ente, quem e o quê um 'mesmo' é e o que ele não é.[122]

Heidegger insiste na ideia de que o pressuposto mais importante de sua estruturação do mundo concentra-se no fato de que o *Dasein* deve ser pensado como o ente ao qual sempre, e não apenas ocasionalmente, cumpre uma relação com o mundo, pois ele é fundamentalmente uma abertura situada[123] das possibilidades de si e do mundo. Se, portanto, o *Dasein* foi anteriormente determinado parcialmente como uma existência aberta a possibilidades, o fato agora destacado de esse ente ser sempre em um mundo, de esse ente ser-no-mundo, ou seja, manter-se numa sempre presente relação com o mundo, implica, eventualmente, uma certa limitação[124]. Heidegger parece indicar isso numa passagem do §12, na qual diz que o *Dasein* compreende-se normalmente no sentido de um 'fatual ser simplesmente presente' (*tatsächlichen Vorhandenseins*), o que demonstra, talvez, que o homem se compreende primariamente como uma coisa presente factualmente lançada numa totalidade mundana determinada e que ele não escolheu, ou seja, como mera coisa simplesmente lançada em um espaço determinado. Logo a seguir, contudo, e na intenção de atenuar essa afirmação, o autor diz que tal factualidade do *Dasein* como um algo lançado em um mundo é fundamentalmente diversa da factualidade de uma pedra, pois somente no caso do homem haveria o aspecto possível e aberto da constante retomada da auto-compreensão existencial. Portanto, ainda que eventualmente se assuma (ou queira se assumir de tal forma numa auto-interpretação diferenciada e posterior) como ente lançado no determinismo, o *Dasein* jamais se compreende, para Heidegger, numa equivalência simples e evidente com a coisa (uma pedra, por exemplo), pois permaneceria mais próximo de uma pré-compreensão ontológica de sua existência possível como fator constitutivo e que modula qualquer determinismo estrito.

O fato de o *Dasein* existir sempre no mundo é definido, então, pelo termo facticidade, que deve ser aplicável, como existencial, somente a esse ente em *SuZ*. Segundo as palavras do autor: "o conceito da facticidade encerra em si: o ser-no-mundo de um ente 'intramundano' e de tal modo que esse ente pode se compreender como preso ao seu 'destino' junto ao ser do

---

[122] Heidegger, M.: *Von Wesen des Grundes in: Wegmarken*, p. 138.

[123] E talvez por ser esse ente sempre situado e ter um sítio, Heidegger tenha escolhido o termo *Dasein* para abordar o homem em sua ontologia, pois o advérbio alemão '*da'* possui, como dissemos acima, o sentido local de 'aí'. O 'aí' do ser-aí pode ser entendido, portanto, não como algo 'simplesmente disponível aí', mas como o 'aí' da situação, da conjuntura e do vínculo a um mundo no qual todo homem sempre se encontra. 'Ser-situado' ou 'ser-em-uma-conjuntura' diriam muito mais sobre o sentido do *Dasein* do que o usual 'ser-aí' (em que pese o caráter altamente interpretativo das escolhas e a deselegância dos termos).

[124] Mas, veremos, é a exata 'limitação' e 'particularização' do ser-no-mundo como vínculo elementar que permite o exercício da liberdade existencial, enquanto liberdade situada de um ente finito.

ente que se dá ao encontro para ele no interior de seu próprio mundo"[125]. Nesse sentido, o destino (no sentido de destinação para um futuro) funda-se na dinâmica mesma do ser-no-mundo existencial desse ente, que tem a possibilidade de saltar para diante de si em uma possibilidade somente porque possui o solo mundano horizontal e vinculativo a partir do qual qualquer salto pode efetuado.

Em todo caso, o ser-em corresponde a apenas uma das partes da estrutura sintética e divergente do ser-no-mundo e será propriamente investigado por Heidegger no quinto capítulo da primeira parte de *SuZ*[126]. Mas julgamos importante antecipar certos aspectos gerais da relação entre facticidade e projeção em possibilidades mundanas como a tensão que fundamenta a transcendência, no sentido de que justamente esse jogo configura a mobilidade do *Dasein* no interior do mundo.

Mas se, como havíamos dito, o mundo é o horizonte da transcendência, *como* propriamente o *Dasein* o descobre na consumação frequente e imediata de sua vida? Inversamente: *como* o mundo se manifesta enquanto o espaço no (*in*) qual o homem é? Tomando o dicionário dos Grimm como suporte e menos na tentativa de fazer com que a etimologia fundamente sua teoria do que tentando fundamentar ontologicamente a etimologia já dada, diz Heidegger:

> '*in'* provém de *innan-*, morar, *habitare*, demorar-se em; '*an'* significa: eu estou habituado, familiarizado com, eu cultivo algo; tem o significado de *colo* no sentido de *habito* e *diligo*.

E, a seguir:

> a expressão '*bin'* [sou] relaciona-se com '*bei'* [junto a]; 'eu sou' significa por seu turno: eu moro, detenho-me junto...ao mundo, como aquilo que, de um modo ou de outro, me é familiar. Ser como o infinitivo do 'eu sou' [*ich bin*], isto é, compreendido como um existencial, significa morar junto a..., estar familiarizado com.[127]

Ora, as três expressões locais (*in*, *an* e *bei*) revelam uma aproximação com verbos relacionados ao hábito, aos costumes e familiaridades. Ser-em consuma-se, para Heidegger, primeiramente como um deter-se ocupado junto ao mundo e no qual aquilo que se apresenta - o próprio mundo -, oferece, antes de mais nada, o caráter de familiaridade e hábito. Mundo não significa aqui, como se nota, o acúmulo indiscriminado de todo ente (embora articule um tipo dinâmico de totalidade, como veremos), a soma de tudo que pode ser visto ou que se oferece à nossa imaginação. Ontologicamente ressignificado, o mundo surge aqui como horizonte

---

[125] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 56.
[126] Que acompanharemos longamente nos dois capítulos finais desta dissertação.
[127] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 54.

transcendental no qual desdobra-se para o *Dasein* a manifestação possível daquilo mesmo que ele não é e daquilo que ele é no modo primário da familiaridade ocupada.

Duas informações básicas podem ser colhidas ali a respeito do sentido do mundo em sua mundaniadade existencial. Ele atua como o horizonte no qual cada *Dasein* se move e se encontra lançado num primeiro momento; ele é, paralelamente, aquilo junto ao qual (*bei*) o *Dasein* se encontra, sendo esse encontro pautado prioritariamente por posturas relacionadas ao hábito e à familiaridade. Numa primeira apresentação, o mundo pode ser entendido como a totalidade habitual previamente dada junto à qual o *Dasein* se detém, imerso naquilo de que se ocupa e justamente através de comportamentos ocupados. Todos os comportamentos do *Dasein* junto ao ente mundano[128] indicam um direcionamento, de modo que o transcendente não é descrito ali como o mundo 'em-si' que se oferece para a descoberta, neutro, nas coordenadas espaciais, mas é o *Dasein* que, direcionado nas ocupações habituais, descobre cada ente em seu ser nos diversos modos dessa compreensão imersa nas 'demandas' do mundo.

Em um seminário de 1928/29 intitulado *Introdução à filosofia*, Heidegger diz que a ideia de mundo em uma perspectiva ontológico-fenomenológica não diz respeito à busca do sentido do mundo mesmo, mas à investigação de *como*, a cada vez, o mundo é para o *Dasein* que a ele se direciona. E o 'como' de cada abertura é sempre "[...] relativo a modos fundamentais de existência do ser-aí humano"[129]. Ora, se o aspecto do mundo como totalidade é verificado primeiramente a partir de um direcionamento ocupado e familiarizado com o ente, então Heidegger quer apontar com isso que o sentido elementar do 'relacionar' da intencionalidade deve ser buscado nas descobertas mesmas da ocupação mundana familiarizada.

Mas todos os comportamentos particulares que se *dirigem* ao ente enquanto modos primários dessa descoberta familiar de mundo deixam-se enfeixar, por fim, no termo *Besorgen*, traduzido por preocupação[130]. A preocupação perpassa os diversos modos de ocupação familiarizada com os entes e, segundo Nunes, ela

---

[128] Produzir algo, perguntar por algo, contemplar algo, determinar, falar de, lidar com, usar, empreender, levar algo a cabo, explorar, esquecer de fazer algo, abandonar, etc., conforme a listagem de *SuZ* (Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 56-57).

[129] Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 258.

[130] Schuback, em sua tradução, usa o termo 'ocupação' para *Besorgen*. De fato, a *Besorgen* é uma ocupação constante e imersiva junto ao ente mundano e sua tradução tem o mérito de afastar qualquer concepção 'emotiva' que o termo 'preocupação' carrega consigo, no sentido de uma 'perda de tranquilidade da alma', uma 'aflição do espírito'. Ainda assim optamos pela tradução de *Besorgen* por 'preocupação' em razão da preposição '*pre*-', que, a nosso ver, realça o caráter apriorístico e constituinte dessa descoberta. Antes de toda 'ocupação' particular com esse ou aquele ente, o *Dasein* é pre-ocupado, num sentido amplo e essencial. Sobre ocupação, Schuback acrescenta o seguinte ponto, que consideramos interessante para a compreensão geral do termo: "o termo latino *occupare* dá a ideia de tomar, pegar e prender. A preposição *ob* acrescenta a determinação de que se trata de um tomar e prender que preenche toda a envergadura das realizações do que se toma: ocupar" (*Ser e Tempo*, p. 656).

> [...] designa o laço de compenetração participante dessa conduta que caracteriza a envolvência cotidiana. Antes de qualquer visão teórica que os tematiza, os entes se nos apresentam numa experiência antepredicativa de trato, de comércio [*Umgang*], que já nos liga a eles".[131]

Pode-se concluir que essa lida preocupada, envolvida e imersa em suas relações com o ente enquanto modo primário da descoberta do mundo equivale à consumação daquilo que anteriormente denominou-se cotidianidade. E é da cotidianidade que Heidegger buscará extrair as diretivas ôntico-ontológicas medianas, frequentes e pouco diferenciadas do *Dasein*.

Em todo caso, na citação acima Nunes fala de um comércio – *Umgang* -, que liga o *Dasein* ao ente a partir de experiências 'participantes e antepredicativas'. *Umgang* designa justamente o trato preocupado com o ente. Aquilo com o que se lida nesse comércio manifesta-se no espaço totalizante do *Umwelt*: o mundo circundante. A partícula *um-*, presente nos dois substantivos, designa circularidade, no sentido espacial do 'entorno'. O mundo que nos circunda e o trato circular com esse mundo parecem descrever uma totalidade, indicada pela própria ideia de círculo e envolvência. Na tarefa da interpretação e radicalização dessa totalidade dupla - a descoberta de mundo como postura e o descoberto intramundano como o fenômeno: *Umgang* e *Umwelt-*, guiada pelo comportamento preocupado e frequente da mediania cotidiana, encerram-se os limites do capítulo três da primeira parte de *SuZ*.

De tudo isso se conclui que o que se dá ao encontro na lida preocupada e no horizonte de um mundo circundante não se deixa reduzir facilmente ao modo de ser do puro objeto presente dado à contemplação. A 'coisa objetiva' seria aquilo com que a teoria lida exemplarmente, buscando explicitá-la a partir de diversos aspectos: substancialidade, materialidade, extensão, proximidade[132]. Somente o entendimento, metafisicamente considerado faculdade típica da abertura teórica de mundo, seria capaz de descobrir o mundo das puras coisas. Contra essa tendência e já elaborando o novo *Fundierungszusammenhang*, Heidegger designa por *Zeug, instrumento*[133], o ente mundano que se dá ao encontro no comportamento familiarizado da preocupação: "na lida circundante podem ser encontrados instrumentos de escrita, instrumentos de costura, instrumentos de trabalho, de viagem, de medida"[134]. A redução fenomenológica deve poder explorar os aspectos ontológicos do

---

[131] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 91.
[132] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 68.
[133] *Zeug* pode significar no alemão corrente o mesmo que 'coisa', mas é comumente utilizada na conotação informal de coisa sem valor, de um 'algo qualquer' que passa despercebido, no sentido mesmo de 'treco'. Segundo o dicionário *Duden (https://www.duden.de/rechtschreibung/Zeug)*, contudo, existe uma conotação antiga, segundo a qual *Zeug* significa apetrecho de trabalho, instrumento. Optamos por traduzir *Zeug* por instrumento porque as análises heideggerianas aproximam-se desse sentido.
[134] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 68.

fenômeno instrumental, para que dele possa retirar um modo de ser adequado à descoberta de mundo existencial-preocupada.

Na tendência de condução do olhar para a estrutura ontológica, Heidegger afirma, no §15 de *SuZ*, que um instrumento, manuseado na lida prática, jamais se deixa descobrir como um algo isolado, mas sempre manifesta-se como tal no interior da articulação de uma certa *totalidade instrumental* (*Zeugganzheit*), no sentido de que algo sempre serve para algo diverso, algo é útil para algo. Servir-para..., ser-para... prefigurariam a estrutura articuladora da serventia do instrumento. No famoso exemplo heideggeriano, a pena tem como serventia o escrever, mas pressupõe o papel, que é o instrumento sobre o qual algo será escrito. Um instrumento sempre pertenceria a outro em uma relação totalizante e isso em níveis diversos, pois, no caso acima, também o papel pressupõe a mesa como instrumento de estabilidade para a escrita e em cima da qual o escrever adquire firmeza, etc. A 'circularidade' do mundo circundante indica que a escrita do escritor se deixa consumar em níveis diversos de familiaridade e aproximação instrumental: a luminosidade inaparente vinda das janelas ou emanada fortemente lâmpada, a reserva recém-comprada de tinta para a caneta, a proteção que o teto traz contra intempéries e que se faz notar especialmente nos dias de chuva ou a firmeza do solo que sustenta tudo:

> aquilo que se dá ao encontro em primeiro lugar, ainda que não abarcado numa tematização, é o quarto, mas não como o algo 'entre quatro paredes', no sentido espacial-geométrico – e sim como instrumento de moradia. A partir dele mostra-se o 'mobiliário' e neste o respectivo instrumento 'isolado'. Mas antes deste instrumento já está descoberta a totalidade instrumental.[135]

Na assim descrita totalidade instrumental remissiva e sempre previamente descoberta, porque pressuposta nos usos particulares, Heidegger começa a estruturar a 'semântica' ontológica imediata da espacialidade do mundo circundante e da dinâmica comportamental do *Dasein* nesse espaço. Descoberto como parte na rede totalizante de pressuposições contextuais, o instrumento é descrito como um ser-para (*um-zu*), amplificado na ideia de *referencialidade* (*Verweisung*). No jogo entre a referencialidade de cada instrumento como 'algo para...' e a totalidade instrumental, que se transforma na totalidade referencial prévia de cada uso instrumental particular, articula-se a existência na lida cotidiana junto ao horizonto do mundo circundante.

Consequentemente, essa imersão preocupada junto aos instrumentos no jogo entre parte e todo não se deixa explicar pela regência de um conhecimento representador do ente como coisa objetiva, contraposta e isolada, ou seja, livre de referências e substantiva. O tipo de

[135] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 68-69.

conhecimento que se extrair do 'martelar do martelo', segundo Heidegger, resume-se no imersivo e preocupado 'saber fazer'. O saber 'prático-instrumental' paradigmático do uso adequado do martelo, por exemplo, precede qualquer contemplação teórica a respeito do martelo-coisa, embora, como veremos, o ser-instrumento do martelo e seu ser-coisa possam ser relacionados de algum modo.

Insistiremos, ao longo deste trabalho, na crítica heideggeriana à noção de substância como monopolizadora do sentido do ser dos entes, pois é contra esse monopólio ontológico que a nova ordem de fundamentação e, portanto, a ontologia fundamental, é estabelecida. A *ousía*, presença do presente, estaria relacionada, segundo Heidegger, como correlato, ao "mais agudo apenas-contemplar o 'aspecto' das coisas constituídas de tal ou tal maneira [...]"[136]. O autor parece querer dizer com isso que o ser da substância determina também o paradigma comportamental do acesso adequado dos entes, reduzindo o entendimento, sem assim pudermos dizer, à operação presentificadora da presença do presente. Em todo caso, aquilo que, em seu ser, se apresenta em sua pura forma à 'visão teórica', a ideia mesma do representado vista a partir de seu sentido ontológico, Heidegger denomina *Vorhandenheit*. O termo pode eventualmente causar certa confusão, uma vez que, literalmente, *vor-handen* significaria: diante das mãos. Aquilo que se dá diante das mãos é o que também se oferece para a vista, só se oferecendo dessa maneira enquanto disponível e presente. Por isso o sentido comum da palavra é 'disponibilidade', como se algo estivesse aí, dado de uma vez por todas e disponível para posse. *Vorhandenheit* bem pode ser entendida como o termo heideggeriano adequado para a apresentação ontológica da 'coisidade da coisa', da presença do presente: da *ousía*. No seminário *Platon: Sophistes*, Heidegger diz:

> o sentido de ser que veladamente conduz essa ontologia [a grega], significa: ser = presença. [...] E de fato o sentido de ser, como os gregos veladamente o entendiam, é extraído da interpretação ontológica natural e próxima da existência fática: ser significa: estar aí previamente, como posse, a posse familiar [*Hausstand*], a propriedade [*Anwesen*] – mais acentuadamente: presença [*Anwesenheit*].[137]

Heidegger escolhe o termo *Vorhandenheit* nesse momento possivelmente para realçar o possível lastro 'espacial' da substância enquanto o imediatamente disponível e constituinte das 'posses'. Mas isso unicamente para indicar o caráter problemático dessa apresentação ontológica tradicional da espacialidade do mundo, que seria melhor descrita em seu caráter

---

[136] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 69.

[137] Heidegger, M.: *Platon: Sophistes*, p. 466-467. Com isso Heidegger quer também indicar que o sentido filosófico elevado de *ousía*, enquanto substância e presença, verificável em diversas nuances nas obras de Platão e Aristóteles, encontraria seu lastro no sentido vulgar de *ousía* enquanto posse e disponibilidade. Essa ambivalência do termo pode ser encontrada no *Dicionário Grego-Português, Português-Grego* de Isidro Pereira: *Ousía: 1. Essência, substância, ser||fortuna, riquezas, bens*.

fenomenal no jogo instrumental acima descrito entre parte e todo. O interessante é notar que o autor aponta para o fato de que a colocação da *ousía* como posse e presença corresponderia à "interpretação natural e próxima da existência fática" grega. Isso pode significar, segundo interpretamos a partir de Heidegger, que os filósofos gregos teriam de certa forma hipostasiado o sentido vulgar do ente presente e disponível para *todo* ente em seu ser. As próprias categorias trairiam, aliás, o sentido espacial da especulação filosófica. E à valorização da *ousía* enquanto marca máxima do 'ser' corresponderia eventualmente a valorização do intelecto, entendido 'espacialmente' como o trazer à presença, na teoria, da forma. Nesse caminho julgamos encontrar o sentido do notável encaminhamento 'espacial' da analítica da mundanidade, que encontrará na explicação da dinâmica do instrumento um acesso mais adequado ao modo de ser que se revela na lida preocupada, ampliando, dessa forma, o escopo da ontologia. Em todo caso, antes de prosseguir nessa direção, queremos aprofundar o pano de fundo crítico-histórico que parece motivar a analítica da mundanidade.

De um modo bastante esquemático, mas suficiente para nossos propósitos, vimos que, segundo Aristóteles, conhecer algo significa particularmente conhecer suas causas e origens: a *arkhé*, o 'de onde' algo adquire sua consistência. O ente que se mostra, em seu ser, como presença assume duas formas básicas: o ente disponível que possui em si mesmo um princípio de mudança e produção (*phýsis*, natureza) e o ente que só vem a ser e surge em sua disponibilidade a partir da intervenção produtiva humana, o artefato[138]. No caso da *phýsis* a tarefa aristotélica seria, assim, definir conceitualmente os limites (*horismós*)[139] dos princípios do auto-produtividade do ente natural, ou seja, o princípio interno de seu movimento, notadamente marcado pela relação hilemórfica entre *dýnamis* e *enérgeia*, enquanto ao estudo do artefato em vista das causas de sua presença e disponibilidade caberia ainda a consideração do elemento humano. Em geral, portanto, descobrir teoricamente o ente significa determinar ou definir as causas de sua produtividade, de modo que se torne explicito para o *lógos* mostrador da filosofia a articulação dos elementos que originam o 'produto' natural ou técnico. No exercício desta postura teórica repousa a dignidade máxima da existência segundo o Estagirita, a isso correspondendo em Platão, por exemplo, a visualização do perfil, do aspecto (*eídos*) de algo: contemplar. Ver algo assim em seu puro aspecto e em suas origens constituiria o saber. Por isso o homem teórico busca sempre realçar na visão o contorno, a forma daquilo que é visto, como se o contorno correspondesse ao gênero e o gênero sendo uma causa[140]. Heidegger explica

---

[138] Aristóteles, *Física*, II, 192b8.
[139] Aristóteles, *Física*, II, 184b12
[140] Heidegger, M.: *Ciência e pensamento do sentido in: Ensaios e Conferências*, p. 45.

que um dos significados de *theá* é 'aspecto', como a visão daquilo que se dá a ver. *Théa*, unida a *horáo*, o ver, estaria, por exemplo, na base do *theorós*, ou seja: "aquele que olha algo em seu aspecto; que vê aquilo que é para ser visto"[141]: o espectador dos grandes jogos públicos, dos dramas. Teoria equivale, assim, à *speculatio* latina, que caracteriza desde sempre a atividade do cientista e do filósofo.

Aquilo que é disponível e presente, em suma, seria também compreendido sob o signo do produto, a teoria investigando e definindo as causas de toda produtividade. Segundo Heidegger, "aquilo que no ente, como seu ser, vem a ser conservado vernacularmente, aquilo que essa conservação caracteriza como posse [*Habe*], é sua produtividade [*Hergestelltsein*]"[142]. A posse, a disponibilidade do ente, ou seja, aquilo que os gregos entenderiam como a pura presença de algo, *ousía*, seria interpretada original e mais radicalmente com base na produtividade. E, nessa direção, segundo Minca, "´produtividade' quer dizer, num sentido ontológico, o ser do ente, a ex-istência de um ente que não é (mais) meramente ausente [*abwesende*] enquanto um acabado repousar-em-si [*In-sich-stehen*] e, portanto, um ex-posto aparente para a visão [*Aus-sehen*]"[143]. Produzir significa, a partir da interpretação heideggeriana e como talvez a própria origem latina de *producere* permita interpretar, retirar algo da ausência do não-ser e conduzi-lo (*ducere*) para o interior (*pro*) da presença, ou seja, do 'ser' mesmo. O intelecto, enfim, deve ser a 'faculdade' capaz de lidar com aquilo que diz respeito à descoberta da *ousía* enquanto produto presente disponível. Nosso autor pretende indicar, com isso, que o 'ser' tem sido compreendido pela metafísica a partir do paradigma da substância como produto acabado e presente, contrário, em todo caso, à 'ausência do não-ser', do apenas possível, passageiro e corruptível. Na *Vorhandenheit*, como o ser da coisa, Heidegger parece reunir certos elementos ontológicos típicos da metafísica da presença, mas justamente para mostrar seu caráter existencial derivado, não imediato e, em todo caso, relativo. Desdobraremos esse argumento ao longo do texto. Se, enfim, *SuZ* pretende estabelecer um novo nexo de fundamentação entre as posturas do *Dasein*, retirando da pura contemplação, comportamento diferenciado, a primazia na explicação da transcendência, paralelamente e inevitavelmente também o sentido ontológico dos fenomêmonos deverá ser cuidadosamente modulado e ampliado. Por isso, antes da coisa disponível, cumpre interpretar o sentido ontológico amplo da instrumentalidade e, sobretudo, da existência do *Dasein*.

---

[141] Heidegger, M.: *Platon: Sophistes*, p. 63.
[142] Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 61.
[143] Minca, B.: *Poiesis*, p. 22.

Dissemos acima que, durante o simples martelar do martelo, esse instrumento não é visto como coisa. Para o construtor, martelar é algo simples, atemático, e quanto mais habitual for essa ocupação, tanto mais despercebido o martelo será. A imersão desta preocupação indica que a rede de referências do martelar (a oficina, o prego, a tábua de madeira, a finalidade do ato, a saber, a construção de um telhado etc.) é familiar e, sendo assim, o martelo sempre e simplesmente oferece-se à mão, como uma extensão mesmo daquele que martela na dinâmica do hábito. Ele se oferece à mão, no entanto, não como a mera disponibilidade presente do produto acabado que se oferece a uma visão, ou seja, ele não é um algo simplesmente disponível (*vor-handen*), um ser simplesmente dado, mas é, enquanto instrumento, para-a-mão (*zu-handen*): é um manual. A *Zuhandenheit*, traduzida por manualidade, corresponderia ao ser relativo do ente instrumental, *assim como* se manifesta em seu caráter fenomenal típico. O mencionado exemplo do instrumento enquanto *extensão* despercebida do *Dasein* representa bem o que a manualidade intenta, pois trata-se aqui de realçar sua maior indiferenciação primária ao *Dasein* no âmbito da lida preocupada, oposta, por exemplo, à contemplação teórica do ente, somente no interior da qual a diferenciação e o distanciamento extremos entre sujeito e objeto poderiam ser estabelecidos[144].

É importante que se diga, aliás, que, dentro do esquema da manualidade-instrumentalidade, não só o mundo das coisas 'eminentemente humanas' e práticas (artefatos, produtos técnicos da oficina, etc.) é descoberto, mas também a natureza seria primariamente compreendida nesse aspecto. Natureza e artefato, que compunham os objetos da investigação aristotélica indicada, parecem sair em *SuZ* do paradigma clássico da descrição teórica acerca das causas de sua produtividade enquanto produto já disponível e presente e se inserem no quadro de uma explicação ontológica de certa forma 'prático-pragmática'. A força da explicação ontológica da metafísica a respeito do ser-produto (*Geschaffenheit*), enquanto traço da coisa técnico-natural e contra a qual a analítica estrutura-se, amplifica-se inclusive, segundo MacDowell,

> [...] na concepção cristã do ente como *ens creatum*. As coisas constituem, enfim, aquilo que permanece invariável, o substrato constante, através do movimento e da alteração da natureza. Assim, uma árvore, através das diversas etapas do seu desenvolvimento, é sempre a mesma árvore. A identidade consigo mesma, subjacente às variações da coisa, torna-se assim um elemento determinante de seu ser. O ser do ente é interpretado como substancialidade.[145]

---

[144] O caminho para a tentativa de extração de uma ideia de corporeidade do *Dasein* passaria, aliás, a nosso ver, pelas extensas descrições fenomenológicas da manualidade enquanto relação entre o instrumento e o homem, que é o ente que maneja instrumentos e que, portanto, pode descobrir ontologicamente o mundo em sua instrumentalidade.

[145] MacDowell, J. A.: *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 160.

Em todo caso, as explicações do capítulo referente à mundanidade do mundo devem dizer respeito também ao modo primário de descoberta da natureza. A lida preocupada com instrumentos manuais, no interior de um mundo circundante, descobre a natureza antes de mais nada como força da natureza (*Naturmacht*): a força do vento que impulsiona as velas do barco, a floresta como reserva de madeira, a montanha como pedreira e o rio como represa, capaz de gerar energia[146]. Já em *SuZ* a natureza manifesta-se ontologicamente primariamente numa relação com a manualidade, isto é, numa relação com o *Dasein* e seus empreendimentos[147]. Ela é um momento destacado da mundanidade do ser-no-mundo; nesse sentido, é "[...] antes praticada do que conhecida, e conhecemo-la como uma espécie de manancial de forças, de agenciamentos, de influxos favoráveis ou desfavoráveis, que reduplicam a imagem de nossa ação"[148]. A natureza manifesta-se primariamente, assim, em seu ser, como uma extensão da 'oficina instrumental-habitual', junto à qual e na qual, numa preocupação imersa, o *Dasein* se move. Não mais entendidos como meros produtos disponíveis e presentes para a análise teórica, mas inseridos na base do novo nexo de fundamentação prático-instrumental do acesso ao mundo, natureza e artefato adquirem um sentido ontológico calcado na referência mundana do *Dasein*. Essa ampla rede manual, fundada em referências, que abarca sob o mesmo sentido tanto o produto técnico diretamente proveniente das mãos humanas quanto a natureza, entendida como força, pressupõe, em último lugar, também uma publicidade, no sentido mesmo de que os homens entre si participam compreensivamente de sua referencialidade:

> com a obra, não só o ente manual se dá ao encontro, mas também o ente possuidor do modo ontológico do homem, para o qual o produto se acha à mão numa preocupação; no mesmo momento dá-se ao encontro o mundo no qual vivem portadores e usuários e que é, simultaneamente, o nosso. O trabalho com o qual, a cada se, se preocupa, não é manual, por exemplo, apenas no sentido do mundo doméstico da oficina, mas no mundo público"[149].

Logo, retomando a apresentação a respeito dos caracteres ontológicos da mundanidade, da mesma forma que dissemos que a lida (*Umgang)* imersa da *Besorgen* corresponde à ação primária do *Dasein* em sua cotidianidade junto a entes descobertos no espaço de um mundo

---

[146] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 70.
[147] Diríamos inclusive que já está prefigurada nesse momento da obra heideggeriana a ideia básica da técnica como forma de verdade do ente, posteriormente transformada e enriquecida pelas análises da inflexível exploração que dis-põe a natureza, esgotando-a, da técnica moderna, e que teria modificado a própria compreensão antiga de técnica ao extremar o irrefreável comportamento descobridor. A esse respeito: "o descobrimento, que domina a técnica moderna, possui o caráter do pôr, no sentido do desafio. Esse desafio acontece no fato de que a energia encoberta da natureza é aberta, e o aberto é transformado, e o transformado é armazenado, e o armazenado é distribuído e o distribuído, novamente, modificado. Abrir, transformar, armazenar, distribuir e modificar são formas do descobrimento" (Heidegger, M.: *Die Frage nach der Technik in*: *Vorträgte und Aufsätze*, p. 17).
[148] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 92.
[149] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 71.

circundante (*Umwelt*), podemos concluir agora que também a essa ação e a esse espaço corresponde um saber não-teórico, já que não apenas contempla o ente visto como coisa, mas instrumental. Esse conhecimento da manualidade não se comporta de maneira cega, mas possui

> [...] sua maneira de ver particular, que conduz o manejar e lhe confere sua visibilidade específica. O trato com o instrumento subordina-se à multiplicidade referencial [*Verweisungsmannigfaltigkeit*] do 'ser-para'. A visão de uma tal articulação é a circum-visão [*Um-sicht*][150].

A circum-visão compreende o ente instrumental que, na imersão da lida, *não se expõe e explicita tematicamente e isoladamente*, mas cuja dinâmica efetiva acontece enquanto menos se mostra como tal, ou seja, enquanto mais se *retrai* nos simples usos articulados das referências entre parte e todo. O instrumento manual é aquilo que, enquanto tal, deve passar despercebido para a pura visão, de modo a ser mais plenamente aquilo que é: instrumento de uso para uma circum-visão. Deixar que a referencialidade própria de cada instrumento aconteça nessa dinâmica ontológica da 'invisibilidade habitual', se assim pudermos dizer, é o desempenho da circum-visão. Sendo visão das referências instrumentais em uma *práxis* preocupada, a circum-visão antecederia a pura contemplação teórica, assim como a própria referencialidade, armação ôntico-ontológica do instrumento-manual, precederia a presença disponível do produto-coisa.

Heidegger indica brevemente no §16 um caminho possível da passagem da *Zuhandenheit* para a *Vorhandenheit*. Até agora realçamos repetidas vezes o caráter imersivo e preocupado da circum-visão, a partir da qual o fenômeno instrumental 'atua' tanto melhor quanto mais se insere no retraimento despercebido de suas referências. A visualização da coisa surgiria justamente dessa indiferença retraída e imersa do trato instrumental, quando o próprio instrumento, de diversos modos, se destaca, se dá à vista, a partir dos modos privativos da evidência (*Auffäligkeit*), da importunação (*Aufdringlichkeit*) e da impertinência (*Aufsässigkeit*). O martelo, retraído como instrumento, pode surgir numa evidência que prepara a tematização quando, no meio da serventia, se quebra; ele torna-se momentaneamente inútil. A rede da preocupação imersa na circum-visão é 'quebrada' devido à surpresa acarretada pelo instrumento danificado e nesse instante pode-se evidenciar um certo ser-coisa do martelo. Mas não necessariamente essa evidenciação do ser-coisa disponível do martelo na *Vorhandenheit* significa o começo da tematização ou enunciação teórica explícita a seu respeito: o homem teria muito mais a tendência de rapidamente substituir ou consertar o martelo danificado, para que a lida prossiga como antes. Segundo von Herrmann:

> com a 'coisa-instrumento' que agora se mostra, 'anuncia-se no próprio instrumento', faz-se perceptível a 'pura disponibilidade [*Vorhandenheit*]'; mas não para

[150] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 69.

> permanecer, e sim para novamente se 'retrair' na manualidade do instrumento em uma circum-visão preocupada. A 'coisa-instrumento' descoberta em sua inutilidade mantém-se no espaço flutuante entre a manualidade e a disponibilidade.[151]

Também a importunação que a falta de um instrumento causa no meio de uma obra e a impertinência insistente de um trabalho inacabado e por fazer, mas para o qual não se dispõe de tempo, são exemplos que prepararíam, segundo nosso autor, uma passagem para a visão da *Vorhandenheit*. O próprio mundo (o mundo-circundante da oficina, da 'natureza' etc.) pode eventualmente se mostrar e anunciar enquanto tal e numa totalidade quando ocorrem tais 'interrupções' na lida preocupada. No §16 de *SuZ* Heidegger busca, no entanto, mostrar apenas a *possibilidade* da passagem entre da *Zuhandenheit* para a *Vorhandenheit*, sem afirmar incisivamente que, de toda quebra da imersão preocupada das referências instrumentais resultaria, como que por necessidade, a contemplação e enunciação da coisa[152]. O filósofo busca muito mais destacar o fato de que a passagem do instrumento para a coisa só é possível quando se estabelece uma quebra da referencialidade prática, o que indica que a coisa, acessada pela tradição como objeto-representado, só se manifestaria de tal modo quando o manual já perdeu a referencialidade ontológica constitutiva. Por isso, o 'em si' substancial é descrito desde já como *modo ontológico derivado de uma quebra das referências* instrumentais; ele estaria fundado, nesse primeiro momento da explicação, na dinâmica referencial do manual.

Com mais esse elemento da função *Zuhandenheit*, possuímos um razoável quadro conceitual a respeito da mundanidade primária do ser-no-mundo. Em retomada, o ente mundano que se dá ao encontro para o *Dasein* no imediato cotidiano é designado por instrumento. O título 'instrumento' corresponde ao nível ôntico-imediato de consideração fenomenológica, sendo a manualidade sua estrutura ontológica decisiva. O instrumento é um manual porque faz parte da extensão do *Dasein* enquanto um ente situado, relacionado ao mundo a partir da descoberta preocupada. Nessa descoberta revela-se o mundo circundante, a ele correspondendo uma lida circular imersiva e uma circum-visão. Na circum-visão, o instrumento é mais propriamente instrumento quanto menos aparece como algo temático, como coisa: ela permite que a referencialidade, a remissão-para-outro de cada instrumento, se desdobre na familiaridade dos usos e retrações de sua consumação entre totalidade e parcialidade, configurando assim também uma multiplicidade referencial (*Verweisungsmannigfaltigkeit*).

No árido e decisivo §18, Heidegger desenvolve, a partir de uma interpretação mais radical da referencialidade, o sentido ontológico amplo da mundanidade. As conclusões da

---

[151] von Herrmann, F-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, II*, p. 137.

[152] No último capítulo desta dissertação retornaremos ao tema, que se relaciona propriamente com a contextualização ontológica e crítica do *lógos* mostrador e de sua primazia metafísica.

próxima interpretação serão fundamentais para os próximos capítulo desta dissertação, sendo aprofundadas sistematicamente ao longo da obra heideggeriana. Ali pergunta-se: em que se baseia, do ponto de vista ontológico mais amplo, a referencialidade do instrumento, que permite que, em última instância, o ente intramundano (*innerweltlich*), caracterizado pela manualidade, possa se dar ao encontro (*begegnen lassen*) do *Dasein* como ser-no-mundo existente? O acontecimento que repetidamente denominamos descoberta do ente mundano concentra-se agora na expressão 'dar-se ao encontro'. O horizontal ser-no-mundo, de cuja exposição atual deve-se poder retirar parte importante do caráter da transcendência mundana da existência do *Dasein*, deixa que o ente intramundano se dê ao encontro, ou seja, nele libera-se (*freigibt*) um espaço de manifestação e de encontro. Na análise da mundanidade descreve-se esse 'horizonte' ontológico do *Dasein*, dado que reafirma que o mundo, como espaço da liberação manifestativa dos entes, significa um componente estrutural da existência, e não primeiramente a soma das coisas dadas. O dar-se ao encontro como modo de manifestação do fenômeno mundano só seria compreensível, logo, como correlato horizontal do acontecimento de uma ontológica abertura *apriori* da existência, tomada aqui como doação liberadora (*Frei-gabe*)[153]. Somente essa característica pré-compreensão existencial do ente mundano em seu ser explicaria, ao que parece, a relação intencional-descobridora com entes determinados[154]. Sobre isso diz Marion:

> o ente descobre-se somente no mundo, justamente porque ele só é enquanto intramundano e jamais sem um mundo já aberto. Dessa anterioridade transcendental do mundo em relação ao ente intramundano destaca-se claramente o fato de que o mundo não se expande devido ao número de entes intramundanos.[155]

Ser-no-mundo engloba a tentativa de descrição de um *acontecimento apiori* transcendental e, no entanto, situado, que anteceda a configuração da subjetividade e da objetividade. Esse acontecimento inextrincável da correlação entre a liberação doadora e o dar-se ao encontro do ente recebe o peso verbal que o *es gibt* lhe confere. *Es gibt* tem, no alemão, o sentido geral de 'haver', mas pode ser tomado literalmente como 'dá-se'. O verbo 'dar', nesse uso impessoal e intransitivo, revela o sentido específico do 'haver' em alemão. O mundo, assim como descrito por Heidegger, não existe como algo simplesmente dado e nem 'é'

---

[153] E que só será completada, na primeira parte de *SuZ*, com a exposição da *Sorge* após os estudos do ser-em em seus três modos originários: disposição, compreender e articulação da fala.

[154] Criticando a alegada insuficiência ontológica das fenomenologias de Brentano e Husserl, Heidegger diz: "a intencionalidade pressupõe a transcendência específica do *Dasein*, de modo que, inversamente, não é possível que a transcendência seja explicada a partir do conceito comumente tomado até hoje de intencionalidade" e "à intencionalidade como comportamento para o ente pertence sempre uma compreensão ontológica do ente para o qual a *intentio* se dirige". (Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 249).

[155] Marion, J.-L.: *Die Wiederaufnahme der Gegebenheit durch Husserl und Heidegger in: Heidegger und Husserl, Neue Perspektiven*, p. 30.

primariamente num sentido inacessível e distante, mas seu 'ser' recebe, na analítica, a determinação forte do 'dar-se'[156]: "mundo não é, ele mesmo, um ente intramundano e, de fato, ele determina esse ente de tal maneira que o ente descoberto que se dá ao encontro só pode mostrar-se em seu ser na medida em que 'há' [*es gibt*] mundo"[157]. A investigação do ser-no-mundo revela ser explicitamente uma investigação ontológica do acontecimento de mundo nos limites do ente que é, ele próprio, ser-no-mundo: o *Dasein*. A transcendência do *Dasein* existente, em sua correlação *estrutural e apriorística* com o dar-se ao encontro do ente intramundano em um horizonte, antecipa desde já (como ser-no-mundo imdiato) o sentido fático e inevitavelmente lançado das projeções existenciais, aprofundadas no capítulo seguinte; com a presente colocação do problema, o mundo não se aproxima fenomenalmente como o 'exterior' de um 'interior' ou como resultado da 'produtividade' de uma subjetividade fundante. Descrever o ser-no-mundo da existência a partir da constituição primária da mundanidade significa, como veremos, insistir de início na transcendência do *Dasein* enquanto acontecimento simultâneo de recepção e constituição de um horizonte.

Até o momento ficou meramente indicada, no entanto, a informação elementar de que o instrumento só é compreendido enquanto tal numa relação com a existência. Logo: como se explica ontologicamente essa possível remissão última do ser do instrumento ao *Dasein*, ou seja, o 'haver' correlacional do mundo? Qual o aspecto ontológico decisivo da mundanidade?

Devemos novamente levantar o problema da referencialidade do instrumento para esboçar o campo de resolução destas questões. A estrutura da referencialidade do instrumento não seria simples, articulando-se, como mostra o autor, em diversos modos de remissão. O para quê (*Wozu*) remete à pergunta pela serventia do instrumento, que, no caso do martelo, pode ser a construção de uma casa; o de que modo (*Wofür*) circunscreve o âmbito das possibilidades de emprego (*Verwendbarkeit*) do martelo; o com o qual (*Womit*) designa o próprio martelo, que é ligado ao instrumento junto ao qual (*Wobei*) o martelar será empreendido, isto é, junto ao prego, sobre a tábua. Essas e outras conexões comporiam a dinâmica da referencialidade, que

---

[156] O 'dar-se' como aspecto ontológico da mundanidade do ser-no-mundo parece significar, já em *SuZ*, o acontecimento da liberdade relacional do ser-possível que a cada vez se concretiza da existência, uma vez que ali o *Dasein* é estabelecido como um espaço de abertura ontológica compreensiva no qual algo como o mundo pode acessado. A descrição da liberdade como fundamento do mundo acentua-se, contudo, nos textos posteriores à publicação de *SuZ*. Já no texto *Vom Wesen des Grundes* de 1929, o autor diz, numa linguagem que se tornará cada vez mais marcante: "a transcendência para o mundo é a liberdade mesma [...] Somente a liberdade pode deixar que um mundo vigore e mundifique [*walten und welten lassen*] para o *Dasein*. O mundo jamais *é*, mas *mundifica*" (Heidegger, M.: *Vom Wesen des Grundes in: Wegmarken*, p. 163-164). A expressão 'o mundo mundifica' significa, ao que parece, um desdobramento imediato das intuições alcançadas em *SuZ* a respeito da aprioridade do mundo enquanto acontecimento ontológico da liberdade existencial do *Dasein*.

[157] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 72.

Heidegger passa a designar mais amplamente por *Bewandtnis:* a conjuntura ou conformidade dos instrumentos entre si, o feixe ontológico-estrutural que articula as possíveis direções e movimentos referenciais do instrumento. A referencialidade carrega consigo, portanto, uma mobilidade, que se conforma a cada vez em "[...] uma série de operações e de empregos em cadeia, de fins previamente delineados"[158]. Na *Bewandtnis*, apresentada como aspecto ontológico amplo da referencialidade, configura-se, de certa forma, a formalização 'categorial' da instrumentalidade. No exemplo, o martelo, 'com o qual' se martela, adquire seu sentido instrumental a cada vez numa conjuntura ou conformidade com o prego, 'junto ao qual' se martela e para a construção do telhado. Nessa mobilidade articuladora e referencial o martelo seria o manual que, numa conjuntura, pressupõe sua respectiva totalidade conjuntural (*Bewandtnisganzheit*). Cada conjuntura (ou conformidade), formalização ontológica do instrumento-manual, é descrita como um correlato permanente e inevitável do respectivo comportamento preocupado do *Dasein*, que deixa e permite que os instrumentos se conformem (*Bewendenlassen*) ou apareçam numa conjuntura. Se, logo, com a *Bewandtnis* visualiza-se preferencialmente o fenômeno instrumental em sua mobilidade ontológica típica, o *Bewendenlassen*[159], verbalização do substantivo *Bewandtnis*, reforçaria a dinâmica ontológico-existencial da ação da *Besorgen*[160]. A preocupação imersa junto aos instrumentos poderia ser reinterpretada ontologicamente como um deixar e permitir que os instrumentos se conformem entre si. A esse respeito afirma nosso autor:

> em um nível ôntico, deixar e permitir conformar [*Bewendenlassen*] significa: no interior de uma preocupação fática, deixar um manual *ser* [*sein lassen*] de tal ou tal modo, como ele é agora e de modo que ele seja de tal modo. Esse sentido ôntico do 'deixar ser' nós tomamos fundamentalmente de forma ontológica. Dessa maneira interpretamos o sentido da prévia doação liberadora [*Freigabe*] do manual intramundano imediato.[161]

Com essa informação adquirimos o sentido ontológico profundo da preocupação como movimento típico da descoberta na lida circular primária e frequente de um mundo circundante. A intencionalidade (ôntica) do uso instrumental particular só seria possível porque, ontologicamente, a preocupação mantém o sentido de um prévio deixar e permitir que os instrumentos se conformem entre si nos diversos usos a cada vez possíveis; essa postura

---

[158] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 94.
[159] Não nos restringiremos a uma única opção de tradução desses termos. *Bewandtnis* será traduzido tanto por 'conjuntura' como por 'conformidade'. Se, talvez, 'con-juntura' realce o aspecto da imbricação dos instrumentos entre si em uma rede a partir de sua referencialidade, o termo 'con-formidade' permite uma maior flexibilidade de tradução da forma verbal da *Bewandtnis*, o *Bewendenlassen*. *Bewendenlassen* será traduzido preferencialmente, assim, como 'deixar e permitir conformar'.
[160] von Herrmann, F-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, II*, p. 170.
[161] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 84-85.

resumindo, no fundo, um deixar-ser primário, ou seja, a própria relação liberadora dos possíveis sentidos de ser que caracterizaria a existência do *Dasein* já em sua primeira apresentação forma. O *Dasein* enquanto 'mundano' deixa, na manualidade, que o instrumento seja, a cada vez, exatamente o que é em cada requisição fática. Nessa evidente circularidade ontológica constitutiva do horizonte aproximamo-nos, pela primeira vez, do sentido hermenêutico da articulação existencial, que será amplamente debatido nesta dissertação. Antecipando a discussão, podemos já concluir com certa concretude: "o ente para o qual, enquanto ser-no-mundo, importa seu ser mesmo, possui uma estrutura ontológica circular"[162]. No caso presente da analítica da mundanidade, o jogo circular ontológico da transcendência revela-se no *deixar e permitir* que os instrumentos se *conformem* entre si, assim como se oferecem, por um lado, e na *conjuntura*, por outro lado, como o 'estatuto categorial' obtido pelo fenômeno instrumental através daquela doação, sendo ela mesma (a conjuntura), no entanto, aquilo que já se ofereceu como tal em cada descoberta preocupada. Uma certa compreensão imediata, dinâmica e 'conjuntural' de ser conduziria, em conclusão, a descoberta primária de mundo, impossibilitando sua redução ingênua ao ser do 'em si' a-relacional da substância.

Se, agora, a conjuntura do manual, feixe ontológico das referencialidades do instrumento, remete em última instância ao *Dasein*, então também cada dinâmica ôntica dos 'hábitos' preocupados deverá conduzir a esse ente. Essa dinâmica das referencialidades havia sido descrita com o 'para quê' (*Wozu*) da serventia, o 'com o qual' (*Womit*) da escolha do instrumento particular, que remete, por sua vez, a um 'junto ao qual' (*Wobei*) esse instrumento será utilizado, em um modo de emprego (*Wofür*) determinado. Tal formalização dos direcionamentos remissivos do instrumento, no entanto, apontaria para um 'para quê' (*Wozu*) primário, que reuniria, a partir de si, os outros movimentos e usos preocupados. O 'para quê' seria, então, a finalidade mais ampla de cada uso instrumental, aquilo 'em razão de quê' (*Worum-willen*), a cada vez, o aparato instrumental é 'posto em operação'. Se, com isso, o martelar, como o emprego adequado do martelo junto ao prego, serve para a construção de um telhado para proteção contra as intempéries, isso só se daria, porém, "[...] em razão [*um-willen*] do abrigo do *Dasein*, isto é, em razão de uma possibilidade de seu ser"[163]. O *Dasein*, e não o instrumento 'nele mesmo', é apresentado como a destinação ôntica de todo uso instrumental: o termo e a meta dos empregos. *Ontologicamente*, portanto, a conjuntura do manual horizontal revela-se vinculada à existência do *Dasein*, ou seja, à abertura transcendente do ser do ente na

[162] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 153.
[163] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 84,

diversidade do possível; e, paralelamente, toda dinâmica referencial *ôntica* do instrumento guia-se pelos projetos singulares do *Dasein* 'em razão de si mesmo'.

O mundo circundante pode ser formalizado agora[164] como 'aquilo-no-qual' (*Worin*) o *Dasein* a cada vez se encontra, o espaço 'horizontal' típico de sua projeção imediata, sempre na perspectiva do qual (*Woraufhin*) os entes mundanos vêm ao encontro. No interior de um mundo, na perspectiva do qual determinados entes se lhe oferecem e mobilizando a dinâmica referencial dos instrumentos em razão de si mesmo, o *Dasein* conduz-se, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, nesta relação de familiaridade com o mundo (*Weltvertrautheit*). A aquisição de um tal conceito de familiaridade, encerrando em si todas as nuances das descrições fenomenológicas anteriores, completa a substituição do paradigma tradicional, segundo o qual a teoria é o modo primário de acesso ao mundo, por uma construção ontológica situacional e relacional, calcada especialmente em aspectos 'práticos' ou 'éticos'[165] da consumação imediata da vida. Iniciada a transformação ontológica do homem a partir da apresentação da existência como essência, também o mundo não poderá mais ser entendido como objeto. Nessa citação Heidegger resume os ganhos das análises anteriores e prepara os temas futuros:

> mundo é o todo da constituição ontológica. Ele não é apenas o todo da natureza, da convivência histórica, do próprio ser-si-mesmo e das coisas de uso. Ao contrário, ele é a totalidade específica da multiplicidade ontológica que é compreendida de maneira una no ser-com os outros, no ser junto a e no ser-si mesmo.[166]

Tal 'totalidade da multiplicidade ontológica' mundana encontra-se ainda restrita, em nossas análises, ao ente intramundano desprovido do caráter do *Dasein:* o instrumento manual. Em todo caso, a partir dela, Heidegger pode concluir que, existindo faticamente na cotidianidade, o homem se projeta nas possibilidades descobertas em uma dada conjuntura mundana, movendo-se no espaço relacional do hábito preocupado a partir do qual o ente que vem ao seu encontro. Essa mútua e circular constituição ontológica do horizonte, no interior do qual o *Dasein* pode ser primária e frequentemente encontrado, é descrita por Heidegger como o elementar 'jogo da vida' finita entre as concreções e retrações da transcendência[167]. Em *SuZ*, Heidegger designa por *Bedeutsamkeit* o aspecto máximo do jogo *apriori* da liberdade existencial de criação de significados possíveis e da recepção fática dos significados mundanos

---

[164] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, §18.
[165] Tema que aprofundaremos no próximo sub-capítulo.
[166] Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 328.
[167] Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, §§35-38.

já previamente assumidos. A *Bedeutsamkeit*, traduzida por significatividade, é apresentada como a estrutura ontológica da significação existencial horizontal: *be-deuten*. No '*bedeuten'* encerra-se o sentido 'ativo-projetivo' da doação ontológica-compreensiva de um sinal possível. Mas o *Dasein* somente é capaz de (re-)significar um mundo, porque o mundo é já a totalidade existencial de sinais e signos recebidos dentro de um contexto e sempre novamente restabelecidos, transformados. Somente por ser um ente capaz de compreender possíveis modos de ser, o *Dasein*, a cada vez meu numa facticidade, pode, onticamente, mover-se em ações e deliberações práticas e planos históricos dados, mas nunca determinados de uma vez por todas e fechados ao possível. A significatividade configura, nesse ponto da analítica, o caráter mais amplo da descoberta dos entes intramundanos, sendo, enfim, o aspecto ontológico fundamental da mundanidade imediata e frequente – ela é, de certa forma, o próprio mundo da existência:

> o mundo da vida, ou a ideia de mundo onde a vida radica enquanto deste mundo emerge a significatividade ou significância, é, de certo modo, a condição de possibilidade de todas as significações, de todos os significados. É uma qualidade já deste mundo, é um modo de ser que se dá neste mundo, o fato de se poder entender, o fato de se poder fazer comunicar, fazer sinais, trabalhar com significações, de manejar significantes, de atribuir novos significados, de simbolizar[168].

Com um conceito semântico, 'ativo-passivo' (circular) e, em todo caso, existencial da mundanidade do ser-no-mundo, o autor consegue evitar a consideração substancial e objetiva de mundo. Nem por isso, contudo, o mundo se torna 'subjetivo'. O ser-junto-a (*sein-bei*) preocupado, horizontal, que descobre o intramundano manual em uma conjuntura a partir das respectivas significações toma, de fato, o *Dasein* como polo, como fio condutor da compreensão dos diversos modos de ser dos entes. Mas o conceito de 'polo' não necessita ser estabelecido com base numa ontologia da presença da subjetividade[169]. Por isso dissemos algumas vezes que o *Dasein* é um polo divergente: *ao mesmo tempo e na mesma medida* que é capaz de compreender um si mesmo, ele pode descobrir aquilo que ele mesmo não é no horizonte da mundanidade. O horizonte mundano-significativo, no espaço do qual a mobilidade imediata da vida é desdobrada, não separa o Outro e o Mesmo, o instrumento e o existente, em planos substanciais distintos. Muito pelo contrário, a analítica do ser-no-mundo pretende descrever *como*, de fato, o *Dasein* vincula-se essencialmente ao mundo-horizontal e como, nesse vínculo significativo, abre-se paralelamente para ele o sentido divergente de um Mesmo não substancial. Von Herrmann afirma a esse respeito, antecipando alguns temas que elaboraremos:

> o mundo é um existencial somente na medida em que à sua abertura pertence essencialmente: ser aberto nos existenciais do ser-lançado e do projeto. A abertura da

---

[168] Stein, E.: *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*, p. 71.
[169] Elaboraremos esse ponto a seguir.

> significatividade não é uma estrutura nem subjetiva, nem objetiva, A abertura de mundo, no interior da qual o *Dasein*, como projetante-lançado, já abriu previamente e em conjunto o *Dasein* e o ente desprovido do caráter de *Dasein* [*nichtDaseinsmässige*]; ela é a condição de possibilidade para que o *Dasein* possa ir na direção do ente desprovido do caráter de *Dasein*, - mas ela também é a encoberta possibilitação ontológica da relação intencional do sujeito da consciência para com os objetos dados nas formas subjetivas de consciência[170].

O sentido do fenômeno intramundano cotidiano e primário foi apresentado, em conclusão às investigações prévias, na conjuntura das referências manuais-instrumentais, possibilitada, em última instância, pela significatividade existencial do *Dasein*, sendo o próprio mundo entendido como mundo-circundante, *espaço horizontal totalizante e ao mesmo tempo contextual e parcial*, no interior da qual o *Dasein* se move. Para que se complete o quadro do ser-no-mundo a partir da descrição da cotidianidade, devemos estudar agora o modo como o *Dasein* descobre o Outro e o Mesmo. No fim deste capítulo obteremos um esquema integral do 'mundo existencial', cuja significatividade é articulada *co-originariamente* no hermenêutico do compreender e no afetivo da disposição. Nesse sentido, acreditamos que *somente a aquisição integral do conceito significativo de mundo possibilitará a compreensão do significado como o propriamente articulado na articulação existencial da fala*[171].

III. O ser-no-mundo do *Dasein*: ser-com e ser-o-mesmo

A precedente investigação acerca do sentido da mundanidade resultou na indicação da significatividade como o espaço da descoberta existencial dos entes desprovidos do caráter do próprio *Dasein*. Ela dizia respeito ao modo como o *Dasein* acessa, na cotidianidade, o instrumento-manual e, derivadamente, a coisa-disponível. O paradigma prático-instrumental de descoberta guia a cotidianidade como caminho de acesso à multiplicidade do ser dos entes, uma vez que, na ordem de razões de *SuZ*, seríamos primeiramente constatáveis no mundo fático e relacional das preocupações pragmáticas habituais (mesmo a natureza sendo abarcada nesse viés). O filósofo extrai a ontologia da preocupação horizontal e significativa do próprio percurso escolhido para o acesso do *Dasein*, ou seja, a cotidianidade[172], como se, numa primeira

---

[170] von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 61.

[171] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, §32 e, sobretudo, §34.

[172] Os traços dessa aproximação já são mencionados antes mesmo das análises concretas do ser-no-mundo: "e como a cotidianidade média constitui o primeiramente ôntico desse ente, sempre se saltou e sempre se saltará por cima dela na explicação do *Dasein*. O que onticamente é o mais próximo e conhecido é, ontologicamente, o mais distante e desconhecido e sempre não visto em seu sentido ontológico. Quando Agostinho pergunta: *Quid autem propinquius meipso mihi?* e precisa responder: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*, então isso vale não apenas para a falta de transparência ôntica e pré-ontológica do

aproximação e na maior parte das vezes, o *Dasein fosse* mesmo o ente que se encontra disperso nas infinitas tarefas diárias oferecidas nesse horizonte. A esse respeito o autor diz:

> a interpretação ontológica do mundo através do manual intramundano é anteposta porque o *Dasein* em sua cotidianidade […] não somente está em um mundo, mas se relaciona de um modo ontológico predominante com o mundo. O *Dasein* é, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, tomado por seu mundo [*von seiner Welt benommen*][173].

A cotidianidade, indiferente e média, *Leitmotiv* das construções analíticas, aproxima-se, assim, da referida disposição laboriosa e familiarizada junto ao mundo-oficina que, concentrada nos desafios e nos signos propostos *a cada vez* pelo ente intramundano, corre o risco de dispersar-se e aferrar-se exclusivamente nos padrões e modos ontológicos descobertos nesses entes. Mas devemos destacar: *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, marcas ontológicas típicas do ente intramundano, não equivalem à existência, descrita acima como o ser do *Dasein*, embora, de acordo com as análises precedentes, somente o *Dasein* enquanto existente seria capaz de descobrir um fenômeno nos *modos possíveis* da *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*. Assim, se Heidegger menciona que o *Dasein* cotidiano carrega consigo uma tendência a ser 'tomado pelo mundo', ou seja, pelos modos ontológicos do ente intramundano, então isso introduz o 'risco' de o *Dasein* compreender a si mesmo não a partir da transparência da existência, mas justamente como instrumento ou coisa. Por ser capaz de abrir diversos modos de ser dos entes que se lhe contrapõem, o *Dasein* poderia, assim, transpor esses modos para sua própria auto-compreensão.

A nosso ver, Heidegger antecipa formalmente já no início de *SuZ* (§4) uma exposição da existência enquanto ser-possível do *Dasein* para que o leitor possa notar de início o viés ontológico das descrições particulares e a oposição, da qual se parte, a toda metafísica da substaância. O autor talvez indique o seguinte com a antecipação: a relativa 'mesmidade' da *Jemeinigkeit* do *Dasein*, tomado formalmente como existência situada em um mundo e que se consuma nas aberturas da compreensão do possível, não deve, dado esse aspecto relacional, aberto e sobretudo *possível* do 'mesmo', ser simplificada no *ego* como *subjectum*, substância real, fundamental e simples. Nem por isso, contudo, a mesmidade do a-cada-vez-meu existencial nega ao *Dasein* um certo nível de imputabilidade, como se o caráter possível da existência fosse independente de um 'quem', de um 'alguém'.

Dasein, mas, em uma maior medida, para a tarefa ontológica de não apenas não perder esse ente em seu modo fenomenal mais imediato, como também de fazê-lo acessível em uma característica positiva". (Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 43-44).

[173] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 113.

A introdução de dois modos do ente intramundano (manualidade e disponibilidade do ser-simplesmente-dado) visava reposicionar, em uma base ontológica crítica e a partir de um novo nexo de fundamentação, a pergunta pelo 'quê' (*Was*) horizontal na perspectiva do 'como' (*Wie*) ontológico de sua manifestação intramundana (poderíamos intitulá-la *Was-frage*). Mas o modo como o *Dasein* surge para si mesmo não deve partir metodologicamente de uma *Was-frage*, e sim de uma *Wer-frage*, isto é, uma pergunta pelo 'quem'[174] de cada contexto existencial. Sendo formalmente um poder-ser aberto, em suma, esse ente pode compreender seu ser mesmo a partir de diversos modos e, segundo indicação do autor, na cotidianidade poderia ser constatada inclusive uma tendência de reflexo e reverberação de modos ontológicos dos entes intramundanos para o interior da compreensão de si do *Dasein*. Mesmo a transparência sistemática e ontologicamente elaborada das estruturas existenciais expostas em *SuZ* seria uma transparência relativa apenas à teoria, sendo o saber filosófico uma postura derivada e jamais frequente ou primária. Apenas a cotidianidade, na qual cada *Dasein* vive numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, é assumida como o fio condutor da obra, ainda que a conceitualização filosófica da fenomenologia represente uma luta contra as tendências encobridoras da cotidianidade e na direção da transparência. Assim, na direção da questão do 'quem' cotidiano, Heidegger diz:

> e se a constituição do *Dasein*, que é sempre, a cada vez, meu, fosse a razão para o fato de que o *Dasein*, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, *não é ele mesmo*? […] O 'eu' deve ser entendido apenas no sentido de um *indício formal* não vinculativo de algo que, no respectivo contexto ontológico, desvele-se, talvez, como seu 'oposto'.[175]

Da perspectiva diferenciada da conceitualização ontológica e crítica da filosofia, 'não ser si mesmo' pode ser entendido, logo, como um *não compreender o 'indício formal' do 'eu' existencial como existência (poder-ser)*, sendo ela o modo de ser que permitiria, inclusive, a auto-compreensão falsificadora do 'eu' como mera coisa. Assim como se procedeu na análise do ente intramundano e horizontal, também o 'resquício de eu' do *Dasein* deve ser investigado agora primeiramente no interior da cotidianidade da existência. Para que possa ser elaborado

---

[174] MacDowell, mais uma vez seguindo as trilhas católicas da obra heideggeriana, diz: "[…] sua ideia da fundamentação da metafísica comportava traços nitidamente agostinianos. Trata-se, com efeito, de uma filosofia espiritualista e personalística, que fugindo da dispersão nas coisas exteriores e sensíveis, recolhe-se no interior da alma, para atingir finalmente Deus como '*intimior intimo meo et superior summo meo*'". (MacDowell, J. A.: *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 100). Deixamos em aberto a possibilidade de um tal programa 'espiritualista/católico' nos escritos do filósofo, mas não cremos que uma tal motivação possa ser verificada em *SuZ* ou nos seminários contemporâneos. O diálogo com Agostinho, no entanto, é constante.

[175] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 115-116.

sistemáticamente em suas estruturas por uma analítica filosófica, o ‘mesmo’ do *Dasein* existente deve ser acessado pelo mesmo método anterior e a partir dos mesmos critérios ontologicamente suspeitos da metafísica da presença.

Munidos dessa informação, podemos, com Heidegger, indagar: como se configura a auto-compreensão cotidiana do *Dasein*? Em que medida o autor pode afirmar que, imerso no mundo e em suas tarefas, o *Dasein* não é ele mesmo numa primeira aproximação e na maior parte das vezes? Uma vez trilhado o caminho para a solução heideggeriana dessas questões, poderemos, eventualmente, medir as diferenças ontológicas que separam o ‘eu’ existencial e mundano do ‘eu’ substancial que se separa do mundo.

No linguajar heideggeriano, instrumento e coisa são tomados como entes intramundanos desprovidos do caráter do *Dasein*, o que indicaria que, numa pré-visualização ontológica, o *Dasein* já se compreende como algo diverso de tais entes. Essa estruturação estaria incompleta, contudo, se, da experiência cotidiana e média do *Dasein* na familiaridade do mundo, fosse extirpada sua constante relação com o Outro, isto é, com os entes que se manifestam no mundo como, de algum modo, próximos a nós em nossa essência. Na trilha da intuição heideggeriana segundo a qual o *Dasein* cotidiano possui uma tendência a se compreender a partir de caracteres ontológicos do mundo, o mundo não deve ser tomado unilateralmente, como até agora se fez, com base no ente intramundano instrumental, mas particulamrnte agora a partir de uma ontologia do Outro[176], com a qual completam-se as estruturas ontológicas horizontais do existir. Isso parece significar: a pergunta por ‘quem’ cada *Dasein* é em uma primeira aproximação e na maior parte das vezes, pelo ‘mesmo’ desse ente na cotidianidade, será um momento, um reflexo extraído da pergunta-guia pelo outro *Dasein*, uma vez que, veremos, o Outro (e sobretudo ‘os Outros’) assume, para Heidegger, um particular domínio sobre o ‘eu’[177].

Dissemos anteriormente que a rede prático-instrumental mobilizada pela preocupação pressupõe também um ‘pano de fundo humano’ para o qual, em última instância, cada operação

---

[176] Devemos atentar para o fato de que as explicações a respeito do Outro, trabalhadas por Heidegger especialmente no §26 de *SuZ*, não pretendem esgotar o sentido ôntico da alteridade. Assim como nas precedentes exposições da manualidade e da disponibilidade, o Outro será abordado somente na medida em que for capaz de oferecer recursos conceituais suficientes para a extração analítica das estruturas do *Dasein* e no encaminhamento da elaboração do problema mais geral do ser. Em todo caso, o interlocutor mais próximo de Heidegger no respectivo debate parece ser M. Scheler. A esse respeito: von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein, II*, p 290-291.

[177] Uma justificação histórica possível para o problema da imbricação do ‘Mesmo’ com o ‘Outro’ é dada por Heidegger em um seminário de 1928-29: “fatos do ser-um-com-o-outro sempre foram conhecidos. Aristóteles mesmo já falava do homem como *zoon politikón*, como um ser vivo que pode ser em comunidade. Somente porque o homem se constitui como um tal ser, ele pode ser também um animal de rebanho, como Nietzsche costuma dizer. Portanto, esse problema da comunidade tem sido reiteradamente tratado na filosofia, especialmente no âmbito da Ética. Entretanto, ele não tinha sido colocado como problema da metafísica do ser-aí”. (Heidegger, M. *Introdução à filosofia*, p. 151).

prática e a totalidade das operações é exercida. Todo trabalho e toda produção em um mundo circundante envolveria concomitantemente os destinatários para os quais, por exemplo, um sapato será útil, o que implica que a lida instrumental envolve também uma publicidade. De igual maneira, um campo cultivado desconhecido e avistado ao lado de uma estrada indicaria a propriedade de alguém que ali empenhou esforço e um livro lido nunca é apenas compreendido como instrumento relativo somente ao leitor, ao marca-página, ao criado-mudo, mas remete também ao escritor que o possibilitou e ao vendedor junto ao qual o livro foi obtido[178]. Aprofundando as análises desses 'elementos humanos' pressupostos, Heidegger afirma que, na relação mundana preocupada, o Outro não é primeiramente descoberto em seu ser como um instrumento ou como coisa - e, ainda assim, surge no *mesmo* mundo onde cada *Dasein* exerce consuma sua vida. Sendo assim, o Outro surgiria, em primeiro lugar e de modo não temático, na dinâmica das próprias relações instrumentais práticas exercidas sobre um mundo comum. Uma vez que a significatividade era estabelecida como o caráter amplo da rede de descoberta de mundo, pode-se concluir que o Outro (e o Mesmo) manifesta-se, a cada vez, na partilha dos signos dados e constantemente retrabalhados. A esse respeito afirma von Herrmann:

> as 'coisas', ou seja, o instrumento manual determinado pela conjuntura, cujo ajustamento remete aos outros [instrumentos], dão-se ao encontro, para mim, em sua conjuntura, 'a partir do mundo', a partir da totalidade referencial mundana (significatividade), 'na qual elas', as 'coisas' instrumentais, 'são manuais também para os Outros' em sua lida preocupada. […] A expressa relação hermenêutica com o dar-se ao encontro dos Outros a partir da determinabilidade conjuntural do instrumento conduz à intuição de que é um e o mesmo o mundo no qual o instrumento se dá ao encontro para mim e para os Outros. […] O mundo é 'sempre e por antecipação', ou seja, existencialmente *apriori*, *mundo comum, compartilhado e interexistencial*; e isso essencialmente e não por uma relação de conhecimento estabelecida somente depois.[179]

A manifestação compreensiva do ser do Outro não se caracterizaria, portanto, como a mostração de cada instrumento a partir do jogo com o todo referencial, mobilizada por uma conjuntura relacional, por um 'deixar-se ajustar' dos manuais, mas o Outro é preferencialmente visto como um 'fim', capaz de significar, assim como o 'eu mesmo', o mundo. Assim, comparativamente ao 'próprio' *Dasein,* o Outro *existe* nesse mundo, compartilhando-o a partir dos mesmos caracteres ontológicos do 'eu': "esse ente não é nem disponível, nem manual, mas é *assim como* o próprio *Dasein* liberador mesmo – ele também é aí junto [*es ist auch und mit*

[178] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 118.

[179] von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, II*, p. 296.

da]"[180]. Sendo assim, 'cada um' libera o Outro em seu ser com base nesse caráter de relativa igualdade de essência. Por isso, a respeito da pré-compreensão ontológica *a priori* e estrutural do Outro na transcendência do *Dasein* na direção do mundo, o filósofo pode concluir: "o 'eu' nem começa saindo de si (saindo de sua janela), porque já está fora, nem irrompe em meio aos outros, porque já está fora com os outros"[181].

Com o '*mit*', o 'com', que caracteriza a abertura do Outro, não se entende a 'co-disponibilidade' ou a 'co-presença' de substância fechadas em um espaço objetivo, mas essa partícula designa uma orientação existencial que determina *apriori* a estrutura da descoberta. Assim como o '*bei*', o 'junto a', havia sido explicado como a preposição que exemplifica a relação com o ente instrumental, o '*mit*' aponta para a descoberta do Outro. Antes de mais nada o Outro seria compreendido 'em si mesmo' (em seu *Ansichsein)* como *Mit-Dasein*[182], ou seja, um outro *Dasein* que não o meu, mas com o qual compartilho significativamente e a partir das mesmas estruturas este mundo. O próprio mundo seria melhor designado, por conseguinte, por *Mit-welt*: mundo compartilhado. Por fim, uma vez que cada *Dasein* tem a possibilidade de descobrir o Outro como *MitDasein*, ele próprio só pode fazê-lo, então, por partir de início da estrutura ontológico-existencial do *ser-com os Outros* (*Mitsein mit Anderen*). Sendo-com o Outro, cada *Dasein* descobre-o necessariamente como *MitDasein* no interior de um mundo comum.

A pressuposição da aprioridade estrutural (existencial) do *Mitsein* enquanto capacidade de compreensão do ser do Outro permaneceria necessária, para Heidegger, mesmo quando faticamente não nos encontramos ao lado de ninguém, no sentido da presença física. A solidão não desliga ou emudece a estrutura, mas revela-se muito mais como modo privativo (ou seja, condicionado pela própria estrutura) do *Mitsein*, uma vez que, nesse exemplo, o Outro permanece aí, na potencialidade da distância, mesmo para o solitário. A solidão parece fincar raízes no domínio existencial-ontológico da transcendência do *Dasein* no mundo compartilhado, pois mantém-se, se assim pudermos dizer, na constante *possibilidade da impossibilidade* de se estar em uma afinidade com um ente querido ou mesmo com qualquer pessoa em geral. Logo: o solitário mantém-se constantemente na estrutura transcendente do ser-com-o-Outro, ainda que a partir de uma distância ôntica. Isso comprova-se, segundo o autor,

---

[180] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 118. Passagem de difícil tradução, uma vez que optamos por manter o termo *Dasein*. Em todo caso, Heidegger realça que o caráter ontológico do Outro é também (*auch*) ser-aí (*da sein*) com (*mit*) o *Dasein* mesmo que o abre.

[181] Heidegger, M. *Introdução à filosofia*, p. 154.

[182] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 118.

com o fato de que a mera presença física de uma ou muitas pessoas ao redor do solitário não é necessariamente capaz de afastar e 'desligar' a solidão: neste caso, o *MitDasein* de tais entes seria aberto (pela disposição) unicamente a partir dos modos da indiferença e da estranheza, incapazes de aplacar a solidão. A descoberta do ser do Outro pela colocação da aprioridade estrutural do *MitDasein* e nos diversos modos do *Mitsein* cotidiano prepararia, em suma, o caminho da exposição da elementar inadequação ontológica das teses substancialistas[183].

Mas, e a esse ponto cumpre atentar, a cotidianidade, na qual o *Dasein* se manteria numa primeira aproximação e frequentemente, tende a compreender o Outro especialmente a partir do mundo compartilhado das tarefas e preocupações. Por esse motivo, cremos que as análises da instrumentalidade precedem estrategicamente as explicações da alteridade, como se, em última instância, a preocupação instrumental exercesse uma particular hegemonia sobre o modo de ser cotidiano[184]. Segundo o autor, o "*Dasein* encontra 'a si mesmo' primeiramente naquilo que ele empreende, que ele precisa, que ele espera e evita – no manual circum-mundano primeiramente ocupado"[185]. O mundo circundante do trabalho é o local privilegiado da manifestação cotidiana do Outro, a preocupação sendo o exercício mútuo do vínculo. Mas, ainda que afirme que o Outro surja primariamente no horizonte daquilo que cada um, a cada vez, empreende, Heidegger vê-se obrigado, pelas exigências do fenômeno, a estabelecer um modelo conceitual de direcionamento e descoberta adequado às especificidades formais da transcendência ao Outro, e que possa se diferenciar da *Besorgen* como preocupação. O *MitDasein*, assim, teria sua descoberta condicionada pelas diferentes possibilidades da *Fürsorge* ou solicitude[186].

---

[183] A conclusão é mantida também nos seminários imediatamente posteriores a *Sein und Zeit*. Por exemplo: "na essência de um ser-aí reside o ser-com, mesmo quando faticamente não existe um outro ser-aí. O ser-aí já traz consigo a esfera de uma vizinhança possível; ele já é por si mesmo vizinho de… Em contrapartida, por exemplo, duas pedras jamais podem ser avizinhadas". Heidegger, M., *Introdução à filosofia*, p.146.

[184] O que não implica, de início, o caráter unicamente negativo do 'apego ao mundo'. Em *Introdução à filosofia*, Heidegger diz: "sabemos de sobra que uma amizade grande e autêntica não tem surgimento nem consiste no fato de um eu e um tu se vislumbrarem mútua e sentimentalmente em sua relação eu-tu, alimentando-se das penúrias banais de suas almas, mas cresce e se mantém firme a partir de uma paixão autêntica por uma coisa em comum, o que não exclui, mas antes talvez exija, que cada um tenha sempre a sua obra diversa e siga diferentes caminhos até a obra. Lembremos apenas da amizade entre Goethe e Schiller". (Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 157). Temos uma indicação preciosa de que a cotidianidade não significa o inevitável enclausuramento do homem na 'queda' das ocupações mundanas, mas representa, antes de mais nada, o solo básico e médio (neutro?) a partir do qual inautenticidade e autenticidade podem ser decididos. Veremos a seguir, porém, a inegável ambiguidade a partir da qual a 'referencialidade' ao mundo é elaborada em *SuZ*.

[185] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 119.

[186] Traduzindo, como B. Nunes, *Fürsorge* por solicitude, acreditamos que o sentido eminentemente interexistencial desta intencionalidade-existencial possa ser explicitado, embora percamos, com isso, o jogo semântico fundamental presente nos termos *Be-Sorgen* e *Für-Sorge*, fundados, por sua vez, na *Sorge*, aspecto amplo, unificador dos diversos existenciais. Devemos mencionar que, além da solicitude como conceito paralelo à preocupação, Heidegger também introduz rapidamente possíveis 'modulações' desta visão descobridora solícita:

Solicitude deve ser entendida aqui no sentido fenomenológico formal dado por Heidegger como a intencionalidade voltado ao Outro. Para além (ou aquém) dos aspectos 'éticos' positivos ou diferenciados que o termo possa implicar, a abertura intencional do Outro na cotidianidade assume muito mais, segundo o autor, um caráter neutro ou indiferente, como se, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, os modos de solicitude se restringissem sobretudo ao 'passar ao largo do Outro' e ao 'não-ter-nada-a-ver-com-o-Outro' (*Aneinandervorbeigehen* e *Einander-nichts-angehen*). Heidegger diz que essa constante indiferença cotidiana pelo Outro pode inclusive conduzir as ontologias filosóficas ao erro de equiparar o modo de ser do Outro ao modo de ser do instrumento que, inaparente e familiar, surge à mão, como se a indiferença e opacidade do surgimento cotidiano do Outro fosse razão suficiente para o estabelecimento de uma equivalência ontológica entre modos díspares de ser. Mas, ainda que nesse caso "[…] pareça tratar-se apenas de variantes mínimas de um mesmo modo de ser, existe ontologicamente uma diferença essencial entre o 'indiferente' surgimento simultâneo de coisas quaisquer e o não-ter-nada-a-ver-com-o-Outro entre entes que convivem"[187]. Na intenção de ilustrar essa diferença, Heidegger introduz dois modos extremos da solicitude, no centro dos quais a solicitude cotidiana se encontra.

O autor menciona em primeiro lugar uma solicitude que retira do Outro, com o qual cada *Dasein* a cada vez lida, suas próprias deliberações e ações possíveis. Nesse modo, aquilo com o que o Outro se pre-ocupa, o horizonte no qual se projeta, é assumido e antecipado, como se o *Dasein* substituí-se a existência (tomada como ser-possível) do Outro, saltando (*einspringen*) em seu lugar. Assumir ou tomar do Outro a tarefa da projeção significativa em possibilidades pode eventualmente traduzir uma 'fuga' das 'próprias' possibilidades, assim como um abuso dominador e também redutor do ser-possível alheio. Nesse jogo o Outro pode simplesmente retrair-se e aceitar a substituição ou mesmo não notar o domínio[188]: "em tal solicitude o Outro é igualmente tratado como um nada, isto é, como um nada de *Dasein*; nessa solicitude ele não está lá como um *Dasein* próprio, mas como impróprio, ou seja, como um algo mundano disponível, incapaz de atravessar os próprios assuntos".[189] Por isso, no §26 de *SuZ*, Heidegger designa tal modo da solicitude por 'substitutivo-dominador' (*einspringend-beherrschenden*).

---

a *Rück-sicht* (consideração) e a *Nach-sicht* (tolerância), assim como os modos privativos e deficientes da *Rück-sichtslosigkeit* (desconsideração) e *Gleichgültigkeit* (indiferença) (Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 123)

[187] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 121-122.

[188] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 122.

[189] Heidegger, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 224.

No outro extremo, o autor menciona o modo de uma solicitude não substitutiva de possibilidades, mas auxiliadora, no sentido da ajuda que ofertaria ao Outro a transparência de sua respectiva existência como tarefa. No auxílio dessa transparência, cada um seria capaz de indicar ao Outro o espaço da liberdade de sua existência possível. Por isso, esse modo de relação com o Outro não diz tanto respeito ao que é empreendido em conjunto, ou seja, não significa um auxílio em um projeto particular, mas liberar o Outro pode significar muito mais, como entendemos daquele contexto, a ajuda que prepara ao Outro um caminho de saída da impessoal 'opacidade' de si, abrindo-o para a compreensão de seu ser como poder-ser livre. A esse respeito diz Heidegger: "esse modo da solicitude é o modo da autenticidade, pois nela o *Dasein*, com o qual a *Sorge* é solicitude, pode chegar a ele mesmo [*selbst*], devendo tornar-se seu próprio e tornando-se, a partir de si mesmo, autêntico e o mais próprio"[190]. A autenticidade é novamente identificada à transparência existencial. Propriamente juntos em uma relação auxiliadora com vistas à transparência da existência, o respectivo *Dasein* e o Outro podem concentrar-se, enfim, em ocupações comuns, marcadas pela autenticidade do ser-um-com-o-outro voltado para uma mesma questão, em cujo empenho desenvolve-se a genuína comunicação[191].

A indicação bastante geral dessas duas formas extremas da solicitude, uma substitutiva-dominadora e outra liberadora-auxiliadora, permite que se veja com mais clareza a distância 'descobridora' que separa a lida cotidiana, guiada por uma preocupação regida pela dinâmica da conjuntura e cujo automatismo acompanha a apropriação de uma significatividade instrumental-mundana, por um lado, da complexidade do trato solícito com o Outro, justamente por tratar-se, neste segundo caso, de um outro *Dasein*, igualmente capaz de compreender o ser dos entes, recebendo e modificando os significados mundanos dados a cada momento. Mais do que isso, a polarização dos modos da solicitude realça o caráter de autenticidade e inautenticidade da existência, definida, ela mesma, como o livre 'estar em jogo' de si mesma a partir do risco da tarefa de ser capaz de compreender o ser - e, por conseguinte, seu ser mesmo. A descoberta solícita do Outro seria, enfim, tipicamente capaz de mobilizar as modalidades ôntico-existenciais da autenticidade e da inautenticidade. E, ainda que a cotidianidade seja marcada por uma opacidade indiferente no trato com o Outro, esse fato médio não deveria

---

[190] Heidegger, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 223.

[191] Heidegger, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 224. O '*lógos* da conversa' como elemento articulador co-originário do *Dasein* reaparecerá futuramente neste trabalho.

permitir, segundo nosso autor, o estabelecimento de ontologias que igualavam o modo de ser do Outro (e do Mesmo) ao modo de ser do instrumento ou da coisa.

Vemos mais de perto agora o sentido mundano e existencial da relação entre o descobrimento solícito do Outro e o descobrimento preocupado do manual. Da mesma maneira, acompanharemos a descrição da constituição ôntico-ontológica do Mesmo na comprensibilidade cotidiana. Heidegger circunscreve a questão do seguinte modo:

> *de que maneira o Mesmo é dado?* Não da maneira como alguém talvez poderia dizer, amparado em Kant, que um 'eu penso' acompanha todas as representações, seguindo os atos direcionados para [entes] disponíveis; um ato refletor, portanto, direcionado para o ato primeiro. Formalmente é intocável o discurso do Eu enquanto consciência *de* algo que é, concomitantemente, consciente de si *mesmo* e também correto o discurso da *res cogitans* como *cogito me cogitare*, ou seja, auto-consciência. Mas essas determinações formais, que fornecem a armação para a dialética da consciência do idealismo, são, contudo, muito distantes de uma interpretação dos fatos fenomenais do *Dasein*, isto é, de *como* esse ente mostra-se a si mesmo em sua existência fática quando não se tenta enquadrá-lo em precipitados conceitos de eu e sujeito da teoria do conhecimento.[192]

Na tentativa de retirar a primazia das interpretações subjetivistas-substanciais da apresentação do 'eu', Heidegger busca exercitar nesse âmbito sua fenomenologia ontologicamente crítica, explicando como, na cotidianidade, o *Dasein* descobre seu 'mesmo'. O autor nega primeiramente a reflexão, no sentido preciso de uma dobra teórica do eu sobre si, como a relação primordial com o mesmo: "a reflexão no sentido de um retorno é somente um modo da *apreensão* do Mesmo [*Selbsterfassung*], mas não o modo primordial da abertura do mesmo [*Selbs-Erschliessung*]"[193]. Como retorno a si, a reflexão assume, para Heidegger, o aspecto de um modo derivado de acesso, inserido já no interior da chave teórica da constatação de que algo, sempre igual a si mesmo (ou seja, algo cujo ser é identificado de antemão ao ser da presença), é o centro, o polo difusor (ou mesmo produtor) e 'acompanhador' de representações, capaz de mirar, enfim, seu próprio ser-presença indubitável na volta reflexiva sobre esse *ego*.

Mas indagação fenomenológica pelo Mesmo do *Dasein* no novo nexo de fundamentação de *SuZ* não pode se restringir à pergunta pelo *quê*, mas liga-se à pergunta por *quem* esse ente é e *como* ele é o que é na frequente cotidianidade. Vimos, porém, que a cotidianidade traz de fato consigo uma espécie de reflexão, uma vez que o *Dasein* é comumente 'tomado', absorvido por seu mundo, no duplo sentido do mundo preocupado com os instrumentos e solícito em relação

---

[192] Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 225-226.
[193] Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 226.

ao Outro. Essa 'reflexão' cotidiana do mundo na auto-compreensão média do *Dasein* não seria bem descrita, assim, por um 'dobrar-se sobre si mesmo' desse ente, mas é muito mais um reflexo espelhado, como se o *Dasein* se visse primariamente na significatividade já aberta e oferecida, a cada vez, pelo contra-reflexo (*Wiederschein*, *Rückstrahlung*) mundano médio:

> na cotidianidade *não* nos compreendemos *autenticamente* no sentido rigoroso do termo; não nos compreendemos permanentemente a partir das possibilidades mais próprias e extremas de nossa existência, mas inautenticamente; de fato nós mesmos, mas de tal modo que *não nos apropriamos* de nós, estando perdidos na cotidianidade da existência nas coisas e nos homens[194].

A inautenticidade (*Un-eigentlichkeit* ou impropriedade) resume, logo, a não-apropriação da respectiva existência nos modos das extremas e próprias (*eigenste*) possibilidades. A apropriação de si, ou seja, a autenticidade, por sua vez, não parece possuir aqui um aspecto 'ético' determinado e prescritivo, como se determinadas condutas ônticas conferissem imediatamente a cada um o ser-autêntico no meio de uma multidão impessoal: o possível caráter ético da existência em *SuZ* é bastante formal, um tanto vago, mas cuja imprecisão parece decorrer justamente, como julgamos, do aspecto *possível e aberto* a partir do qual a própria existência foi determinada em sua primeira aparição: a constante tarefa projetiva do ser-possível em uma facticidade significativa mundana, o estar em jogo do *Dasein* como risco.[195]

No início deste capítulo diziamos que a primeira abordagem heideggeriana da existência em *SuZ*, no §4 da obra, fundava sua prioridade ôntica no interior da questão do ser justamente no fato de que, para esse ente, em seu ser, importa seu ser mesmo. Essa auto-referencialidade ontológica do *Dasein*, ente capaz de compreender seu ser mesmo[196], era o aspecto determinante para que se estabelecesse, a seguir, a possibilidade desse ente de também compreender outros entes, em seu ser, seja como o outro *Dasein*, como instrumento-manual ou coisa-disponível: aberturas que demonstram, paralelamente, a riqueza ontológica verificável mesmo na consumação cotidiana da vida, incompatíveis, portanto, com a monolítica redução metafísica

---

[194] Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 225-229.

[195] Por isso cremos, como indicado em nota acima, que a analítica do *Dasein* ou a meditação filosófica em geral, buscando extrair um conceito sistemático e filosófico da existência, isto é, uma via para o estabelecimento de sua transparência formal, pode ser também eventualmente entendida como parâmetro ético formalista em Heidegger, ainda que tal aspecto não implique o todo das tarefas da filosofia. Em um contexto próximo a esse diz o autor: "O ser-aí, na medida em que existe, filosofia, ainda que apenas de modo implícito e, na maioria das vezes, de modo impróprio. No entanto, o ser-aí nunca existe assim no universal. Ao contrário, ele existe sempre como ser-aí concreto em uma determinada situação e sempre arranja para si situações essenciais e não essenciais. Com isso, se quisermos desenvolver no filosofar o conceito de filosofia, precisaremos fazer os questionamentos a partir das perspectivas de nossa situação atual, em vista dos poderes determinados de nosso ser-aí atual em sua ligação com a universidade". Heidegger, M. *Introdução à filosofia*, p. 242.

[196] E isso de diversos modos, próprios ou impróprios, dependendo da adequação dessa compreensão à própria estrutura livre da existência.

do ser à substância. Regressivamente, enfim, a atual explicitação da auto-referencialidade inerente ao *Dasein* em seu Mesmo como que completa o quadro da análise do horizonte significativo do ser-no-mundo, proposto nos capítulos três e quatro de *SuZ*, estabelecendo um importante nexo entre ontologia, fenomenologia (uma vez que o *como* dos modos de ser foi sempre obtido das descrições das manifestações fenomenais imediatas dos entes para o *Dasein* cotidiano) e ética, no sentido existencial e formal acima mencionado. A esse respeito diz Figal:

> […] de acordo com o tema, Heidegger segue, em *SuZ*, a intuição socrática de que a vida humana seria a reivindicação do cuidado para consigo [*Sorge um sich*], subordinada à *cura sui*, à *epimeleía heautoû*. Esta é, contudo, a reivindicação da ética. Devemos, de acordo com a *Apologia*, manter o cuidado para conosco, para que nos tornemos tão bons e razoáveis quanto possível (*hópos hos béltistos kaí phronimótatos*)[197].

Não por acaso *SuZ* é carregado de termos que, extraídos da ética, adquirem sentidos bastante diversos após a filtragem ontológica. Em todo caso, a descrição do Mesmo cotidiano, assim como desenvolvida no §27, praticamente equivale à apresentação das ações e comportamentos médios do *Dasein*, produtos do reflexo emanado pela dinâmica da solicitude preocupada. A inegável centralidade filosófica em *SuZ* de uma determinação ontológica radical do 'eu' cotidiano como parâmetro a partir do qual, *em relação ao próprio conceito formal de abertura da existência*, a autenticidade ou a inautenticidade poderão ser medidas, ou seja, esse viés ético que perpassa a obra, significa certamente uma preocupação do autor em conectar o homem e sua situação (a situação de sua existência) com a própria tarefa da filosofia[198]. Isso significa, a nosso ver, que Heidegger propõe, à época de *SuZ*, uma incontornável relação entre o filosofar como tal e a análise fenomenológica-descritiva dos possíveis modos da existência[199]. Por isso a analítica do *Dasein*, caminho para a colocação da questão do sentido do ser, assume contornos éticos, sendo o ético tomado aqui unicamente no quadro das propostas ontológicas que regem o plano da obra. A esse respeito diz o autor no fim dos anos 1920:

> a filosofia só tem sentido enquanto ação humana. *Sua verdade é, essencialmente, a verdade do Dasein humano*. A verdade da filosofia é co-enraizada no destino do *Dasein*. Esse *Dasein* acontece, contudo, na liberdade. […] Tudo aquilo que pertence à existência do *Dasein*, pertence igualmente e essencialmente à verdade da filosofia[200].

---

[197] Figal, G. *Sorge um sich, Sein, Phänomenalität, in: Zu Heidegger – Antworten und Fragen*, p. 88.

[198] Projeto verificável já nos planos dos primeiros seminários de Freiburg do começo dos anos 1920, onde a vida se destacava como o centro das atenções. Por exemplo: *Ontologie (Hermeneutik de Faktizität)* de 1923, p. 7-66.

[199] Que não se confunde de modo algum com uma renovada tentativa de colocação do eu como 'fundamento substancial'. Já a insistência heideggeriana nas críticas 'destrutivas' de certa tradição ontológica moderna, para a qual tipicamente o *ego* se enquadra na categoria ontológica da substância, correspondendo, então, ao novo *subjectum* transcendental, que determinaria, inclusive, o estatuto ontológico da verdade do *objectum* como aquilo que se contrapõe, exemplifica a distância que separa ambos os projetos.

[200] Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit – Einsamkeit*. p. 28.

Cremos, aliás, que seria uma simplificação afirmar que esse caminho de pensamento, para o qual a existência (em suas diversas possibilidades) representa o ponto inicial do filosofar, resume-se somente às preocupações do autor nos anos 1920. Como uma rápida ilustração de que o *mesmo assunto* – o *Dasein* na consumação de sua existência – deixa ser abordado em uma nova perspectiva e em uma nova conceitualização, podemos citar a seguinte passagem da famosa *Brief über den Humanismus*, escrita quase vinte anos após a publicação de *SuZ:*

> o esquecimento da verdade do ser em benefício do afluxo do ente, impensado em sua essência, é o sentido daquilo que foi denominado 'queda' em *SuZ*. A palavra não quer dizer uma caída pecaminosa do homem, compreendida tanto a partir de uma 'filosofia moral' quanto secularmente, mas denomina uma relação essencial do homem para com o ser no interior da referência do ser à essência humana[201].

A remissão do 'ético' (o *ethos* do hábito imediato) ao ontológico (estruturante) parece ser o caminho exemplar para a obtenção dos próprios termos existenciais da analítica. Assim, o 'prático-comportamental' da consumação da vida, exposto na citação a partir do *afluxo do ente*, configura já em *SuZ* a *tendência ontológica* do *Dasein* de descobrir seu Mesmo na base do 'contra-reflexo' das significações médias do Outro e da lida preocupada, movimento que retira do 'eu' um sentido evidente e do 'ético' um caráter apenas ôntico. A obra tardia, na qual não poderíamos adentrar nesse espaço, pode ajudar a entender a forma 'ética' da analítica de *SuZ*:

> Heráclito mesmo diz: *Ethos anthrópoi daímon*: "a (familiar) estadia [*Aufenthalt*] é, para o homem, o aberto para a presentificação essencial do Deus (do não-familiar)". Se agora, de acordo com o significado fundamental da palavra *ethos*, o nome 'ética' queira dizer que ela medita sobre a estadia do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento principial do homem como um ek-sistente é já, em si, a ética fundamental. Mas esse pensar só não é então primeiramente ética porque é ontologia[202].

Nessa escrita desdobra-se um pensamento que não abandona as conquistas obtidas em *SuZ* a partir do contato descritivo com as estruturas ontológicas comportamentais: tanto aqui como lá o *Dasein* parece ser colocado como motivo inevitável da ontologia, embora naturalmente devam ser consideradas as importantes mudanças da passagem do pensamento.

Em todo caso, uma vez mobilizado o pano de fundo do problema, podemos perguntar, uma última vez, pela constituição imediata do Mesmo do *Dasein* em *SuZ*. Aquilo que, na citação da *Brief über den Humanismus*, era designado por afluxo do ente, significa, no contexto de *SuZ*, a imersão do *Dasein* no interior do horizonte mundano que se deixa construir na

---

[201] Heidegger, M; *Brief über den Humanismus in: Wegmarken*, p. 332.

[202] Heidegger, M; *Brief über den Humanismus in: Wegmarken*, p. 356-357.

significatividade mundana preocupada e solícita. Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o *Dasein* se deixa encontrar naquilo que Heidegger denomina *Miteinanderbesorgen der selben Welt*[203] (preocupação compartilhada do mesmo mundo), ou seja, no espaço de união entre preocupação atarefada e solicitude.

Esse cotidiano 'ser-o-mesmo' assume características importantes, examinadas por Heidegger no §27 de *SuZ*. Em primeiro lugar, o *Dasein* desenvolveria sua auto-compreensão a partir de um afastamento, um contraste em relação ao outro *Dasein*, mas isso justamente porque, antes de mais nada, seria sempre constatada a *diferença* entre cada um em suas ocupações, desempenhos e resultados. Essa inquietação pela distância do Outro é visualizada no termo *Abständigkeit*, que traduziremos por contrastação, no sentido de que o *Dasein* cotidiano sempre criaria um contraste em relação ao Outro, surgido da comparação da diferença. O autor diz:

> na preocupação do que se faz com, para ou contra o Outro subjaz constantemente o cuidado pela diferença contra o Outro; seja apenas para equiparar tal diferença frente ao Outro, seja porque o *Dasein* – estando aquém do Outro -, deseja alcançá-lo, seja porque o *Dasein* em vantagem sobre o Outro tem a intuito de rebaixá-lo[204].

O empenho pelo contraste revela a tutela[205] (*Botmäßigkeit*) do Outro sobre o Mesmo: essa tutela prefigura mesmo o *possível dos projetos* que surgem no horizonte significativo do *Dasein*, ou seja, ela determinaria de antemão aquilo que pode ou não surgir como signo possível: "o gosto do Outro dispõe das possibilidades ontológicas cotidianas do *Dasein*"[206].

Mas *quem* é o Outro cotidiano que, segundo Heidegger, exerce tal império? Ou seja: sob que *modo* típico se manifesta o ser da alteridade? Não como um alguém preciso, determinado e nem como a soma de todos os Outros, mas como um Outro indeterminado, vago, extraído exatamente da indiferença cotidiana nutrida na lassidão diária das relações interpessoais. Devido a essa imprecisão fenomenal constitutiva da manifestação do Outro, Heidegger utiliza o termo neutro *das Man* - o impessoal[207]- para designar o *como* do *quem* cotidiano do Outro.

---

[203] Heidegger, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. p. 224.

[204] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 126.

[205] Tradução retirada de Schuback em sua tradução de *Ser e Tempo*. Emprestada do mundo jurídico, ela indica a tutela que esconde, atrás de si, o domínio de um sobre o outro, o que corresponde ao sentido de ordem do termo *Bot (Bot-mäßigkeit).*

[206] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 126.

[207] A tradução inglesa de *das Man*, encontrada em artigo da *Encyclopaedie Britannica*, por *the They*, parece-nos também bastante conveniente. Devemos atentar para o fato de que, em alemão, *man* é um pronome que indica sujeito generalizado ou indeterminado, como na expressão: *man sagt, daß Deutsch eine komplizierte Sprache ist* (Diz-se/Dizem que alemão é uma língua complicada). De acordo com o artigo: "Heidegger's view seemed to be that the majority of human beings lead an existence that is inauthentic. Rather than facing up to their own finitude—represented above all by the inevitability of death—they seek distraction and escape in inauthentic modalities such as curiosity, ambiguity, and idle talk. Heidegger characterized such conformity in terms of the notion of the

Mas, uma vez que se disse que o neutro impessoal exerce tutela sobre o Mesmo, também este é, na maior parte das vezes, o impessoal. Nesse modo de ser frequente, o *Dasein*, a cada vez meu, não se compreende na transparência do existir, a cada vez, em uma possibilidade, mas é encontrado imerso nas possibilidades médias e limitadas tuteladas pelo impessoal. Uma vez que a impessoalidade regeria paralelamente os modos da preocupação, Heidegger conclui:

> nós nos entretemos e sentimos prazer como *impessoalmente se* [*man*] sente prazer; nós lemos, veremos e julgamos sobre literatura e arte como *impessoalmente se* vê e julga; mas também nos retiramos de 'grandes multidões' como *impessoalmente se* retira; achamos 'revoltante', como *impessoalmente se* acha revoltante. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade[208].

Desdobrando a descrição do modo de ser impessoal, Heidegger introduz os conceitos de nivelamento (*Einebnung)* e medianidade (*Durchschnittlichkeit)*. O signo que deve vigorar, que deve valer universalmente, só seria capaz de manter-se em tal vigor enquanto permanecer no plano médio da acessibilidade geral. A ousadia, a radicalidade e a originalidade das projeções, dos significados e intenções é, nesse âmbito, medida de acordo com a régua da mediania das possibilidades gerais e tudo que excede esse nível médio deve ser logo aplainado, nivelado, para que se torne acessível e corrente. A reunião das características ôntico-ontológicas descritas da impessoalidade (nivelamento, medianidade, tutela, contrastação) configuraria o horizonte mundano possível das significações cotidianas, no interior das quais cada *Dasein* compreende seu 'Mesmo'. Heidegger designa esse espaço por *Öffentlichkeit* (o público)[209]. O público é, enfim, o espaço onde o Mesmo e o Outro impessoais se movimentam.

A informação heideggeriana de que a compreensibilidade fornecida pelo impessoal determina tanto o modo de ser cotidiano do 'Mesmo do outro *Dasein'* quanto o 'Mesmo de si próprio' parece significar que, neste regime, *ninguém* é si-mesmo de modo transparente: "cada um é o Outro e nenhum é o mesmo. O *impessoal*, com o qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* [*Niemand*], para o qual todo *Dasein* já se entregou no ser-um-com-o-outro"[210]. 'Ser ninguém', essa curiosa expressão, traduziria, segundo nosso autor, a acima mencionada impossibilidade de atribuição dos desempenhos do impessoal a um *Dasein* particular. Não sendo de alguém a responsabilidade das projeções e significações cotidianas

---

anonymous *das Man*—"the They." (www.britannica.com/biography/Martin-Heidegger-German-philosopher#ref822956)

[208] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 126-127.

[209] O espaço público já se introduzia na analítica da mundanidade. Naquele momento, porém, o caráter público da lida era insuficientemente descrito como o espaço de movimento da preocupação interpessoal, nada sendo dito sobre a importância mesma deste espaço na auto-compreensão cotidiana de cada *Dasein*.

[210] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 128.

possíveis, uma vez que toda decisão, todo julgamento e toda ação mede-se, a cada vez, pelo que os Outros fazem, cada *Dasein*, amparado no impessoal, como que retira de si o peso (*Last*) de uma acusação a respeito da negligência opaca de sua existência. Tirando o encargo da responsabilidade do ser-possível que a existência exige enquanto tarefa, cada *Dasein* como que entrega à mediania impessoal os limites do possível de sua possibilidade, enrijecendo sua auto-compreensão em um sentido já dado de si-mesmo. Esse desencargo de ser (ou desencargo ontológico: *Seinsentlassung)* é assim descrito pelo filósofo: "[o impessoal] pode facilmente responsabilizar-se por tudo, pois ninguém precisa responder por algo. 'Foi' sempre o impessoal que… e, contudo, pode-se dizer que não foi 'ninguém'"[211].

Os caracteres dessa apresentação um tanto sombria da constituição do si-mesmo oferecem para Heidegger um quadro de como o *Dasein* lida com seu ser-possível no modo frequente da vida cotidiana, fio condutor para a exposição analítica das estruturas ôntico-ontológicas do ser-no-mundo. Sendo *frequentemente* no modo da impessoalidade, o homem exerceria essa indiferença ontológica a respeito de si enquanto se espalha, disperso, nas lidas preocupadas e nas exigências médias do Outro igualmente disperso. A dispersão (*Zerstreuung*), anteriormente mencionada como a tendência do *Dasein* de deixar que seu 'mesmo' se constitua no contra-reflexo do mundo, desdobrada nas estruturas impessoais (contrastação, tutela, nivelamento, desencargo ontológico, etc.), seria mesmo, segundo o filósofo, a constância (*Ständigkeit*) típica do *Dasein* cotidiano. Propondo, enfim, uma síntese estrutural ampla das análises prévias, Heidegger diz em uma importante passagem:

> se o *Dasein* está familiarizado consigo mesmo como o impessoal-mesmo, então isso quer dizer também que o impessoal prescreve a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O impessoal-mesmo, em virtude do qual [*worum-willen*] o *Dasein* é cotidiano, articula o nexo referencial da significatividade. O mundo do *Dasein* libera [*freigibt*] o ente para uma totalidade conjuntural que seja familiar ao impessoal e nos limites impostos com a mediania do impessoal[212].

Se a constância do *Dasein* é, assim, a familiaridade com o impessoal, então isso indicaria, como julgamos, uma equivalência entre o fio condutor comportamental metódico da cotidianidade e a inautenticidade, enquanto modo da opacidade existencial. No §9 de *SuZ*, a mediania cotidiana designava apenas uma postura indiferenciada e natural, exemplar para o acesso fenomenológico-descritivo do *Dasein* em sua proximidade ôntica. Mas, com a explicação da impessoalidade do 'si-mesmo', a constância do *Dasein* cotidiano praticamente

---

[211] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 127.
[212] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 129.

igualou-se à fuga de si como possibilidade. Logo: *A mediania cotidiana deixou de ter um caráter exclusivamente formal e metódico e amplificou-se no modo de ser constante da inautenticidade, da não-apropriação de si, da fuga da existência como ser-possível*[213]. Por outro lado, o fato de Heidegger utilizar advérbios e locuções adverbiais de tempo ('constância', 'numa primeira aproximação e na maior parte das vezes', 'a cada vez') bastante precisas para indicar o predomínio da impessoalidade na cotidianidade indica que *nem sempre* o 'mesmo' se deixa compreender nos limites do signos e possibilidades impessoais:

> primeiramente o *Dasein* é impessoal e na maior parte das vezes permanece assim. Quando o *Dasein* descobre propriamente o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesmo seu ser autêntico, então esse descobrimento de 'mundo' e abertura de *Dasein* se realiza sempre como afastamento dos encobrimentos e escurecimentos, como quebra das dissimulações com as quais o *Dasein*, contra si mesmo, se cerca[214].

Julgamos, com isso, que a 'queda' imersiva na potencialidade mundana impessoal não representaria um cárcere decisivo, como se o conceito do ser-cotidiano já implicasse o fechamento de si como existência possível. Caído, o *Dasein* pode sempre recuperar-se dos encobrimentos, da opacidade, pois seu 'princípio' ontológico, a existência, define-se como possibilidade e, por definição, jamais se deixa encerrar nos limites das determinações ônticas. A tendência cotidiana à dispersão no mundano-significativo já dado, à 'reificação', se assim pudéssemos dizer, não equivale, enfim, a um determinismo ontológico, mas a impropriedade parece ser apresentada apenas como o modo mais frequente de encontro do *Dasein*. Em um seminário de 1925/26 o autor diz sobre essa dinâmica: "numa primeira aproximação e na maior parte das vezes o *Dasein* ainda não se conquistou como próprio, ainda não se encontrou para si mesmo, como no tempo da juventude, por exemplo, ou então se perdeu e isso, talvez, justamente no tempo da vida mais viva"[215]. A autenticidade seria, com isso, a possibilidade de uma conquista empreendida sempre contra a base encobridora primária[216].

Do ponto de vista ainda formal que deverá ser aprofundado, a existência é desenhada, em oposição à ontologia da substância, como um *jogo* entre determinação e manutenção do livre-possível, transparência e opacidade de si. Por isso Heidegger inverte frequentemente o lema aristotélico ao dizer: "mais elevada que a realidade (*Wirklichkeit*) é a *possibilidade*

---

[213] von Herrmann aborda as nuances que os termos *indiferença*, *cotidianidade* e *medianidade* adquirem ao longo de *SuZ* em *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, II*, p. 338-356. Baseamo-nos largamente no comentador para solucionar as diversas abordagens (muitas vezes confusas) que os mesmos termos recebem ao longo da obra.

[214] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 129.

[215] Heidegger, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. p. 229.

[216] Temática que será aprofundada no próximo capítulo de nossa dissertação.

(*Möglichkeit*)"[217]. Isso implicará, como pretendemos mostrar, a assunção de um 'nada', enquanto categoria ontológico-existencial 'retrativa', para que se possa descrever adequadamente a dinâmica ontológica do jogo do existir como um ser-possível. Entre as concreções projetivas no 'ente' e as retrações fáticas no 'nada' (como a impossibilidade da positividade absoluta), o *Dasein* parece cumprir sua existência finita, e parece ser nessa 'referencialidade' prévia que se fundaria, em última instância, a possibilidade ontológica mesma dos movimentos intencionais-descobridores. Esse suposto jogo ontológico da existência (dos existenciais), que buscaremos descrever a partir do comentário de *SuZ*, só se manteria como tal na obediência da co-originária articulação existencial, que encontra na fala seu aspecto definidor máximo[218].

Em todo caso, contra as teorias substancialistas da subjetividade do *ego*, seja abordado como impessoal-inautêntico ou como próprio-transparente, o si-mesmo do *Dasein* não poderia ser simplesmente tomado como mera "[…] identidade do Eu que se mantém através da multiplicidade de vivências[219]". O 'eu-mesmo' da vida perece perder, na analítica de *SuZ*, o caráter ontológico rígido e monolítico, retirado unilateralmente do modo de ser da presença-disponível, que a metafísica teria lhe conferido. MacDowell resume da seguinte maneira o tema:

> o ser do homem como cuidado é essencialmente um ser-no-mundo. Mundo aqui não tem o sentido de universo, como conjunto de todas as coisas. Trata-se de um elemento da estrutura da existência humana na sua referência constitutiva ao ente na totalidade. O homem não se entende originalmente como um 'eu' isolado, diante do qual estivessem também outros entes, objetos do seu conhecimento e de sua ação. Ele se projeta necessariamente no mundo, no qual se joga o seu destino[220].

Assim, a fenomenologia heideggeriana, apresentando o *como* do homem cotidiano, retira das 'vivências' as estruturas que deverão ser imediatamente reinterpretadas na perspectiva de um novo nexo de fundamentação ontologicamente crítico; ela unicamente se completa ao mobilizar o arcabouço crítico da ontologia. Por isso, atualizando brevemente um tema já conhecido:

> fenomenologia é o modo de acesso e de comprovação determinadora daquilo que deve ser tema da ontologia. Ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno significa, como aquilo que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados[221].

---

[217] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 38.

[218] Nos próximos capítulos devemos aprofundar, logo, o sentido ontológico da existência como possibilidade e desdobrar o problema da articulação (hermenêutico-linguística) das concreções ônticas e das retrações no 'nada'.

[219] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 130.

[220] MacDowell, J. A.: *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 141.

[221] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 35.

Obtivemos um esquema bastante amplo do horizonte mundano (mundanidade) no interior do qual cada existência é faticamente encontrada. As análises heideggerianas também pareceram capazes de propor um modelo adequado de abordagem dos fenômenos da vida, pois, com a mudança do paradigma teórico para o paradigma 'prático-ético-cotidiano' (o novo *Fundierungszusammenhang*), abriu-se a possibilidade de situar a existência no jogo pendular ou circular de sua consumação entre autenticidade e inautenticidade, transparência e opacidade, ganho e perda de si, parte e todo da descoberta instrumental. Na próxima etapa buscaremos uma noção mais profunda do acontecimento da transcendência do *Dasein enquanto tal*, destacando sobretudo a investigação da co-originariedade das dimensões da abertura ontológica e seu sentido ontológico decorrente.

Capítulo 3

I. Passagem para o sentido da estrutura do ser-em como abertura

No §12 de *SuZ*, ao introduzir a análise do ser-no-mundo, Heidegger apontava para as seguintes camadas de sua consideração: 1) a partir do mundo como horizonte transcendental no qual o *Dasein* se move; 2) a partir do ente que transcende nesse mundo (o próprio *Dasein*) e precisamente em sua auto-relação (o ser-si mesmo); e, por fim, 3) a partir da ideia mais ampla de 'ser-em'[222].

Em retomada: a primazia do *Dasein* no interior de *SuZ* recaiu sobre a possibilidade constituinte desse ente de compreender, de algum modo, o *sentido do ser* dos entes que se lhe contrapõem. Entendemos a significatividade como a primeira grande contribuição na direção da aquisição de um conceito capaz de explicar o vínculo entre existência e mundo: o significado seria aquilo mesmo que é liberado como o horizonte ôntico-ontológico do mundo[223]. No exemplo específico do capítulo três da obra, a manualidade revelou ser a estrutura ontológica do instrumento, ela mesma se explicitando na mobilidade da conjuntura. Deixar o instrumento ser (*sein lassen*) no interior de uma conjuntura corresponderia ao acontecimento da doação liberadora (*Freigabe*) desse ente naquilo que ele é: a abertura (*Erschlossenheit*) ontológica prévia permitindo cada nexo da descoberta (*Entdeckung*) ôntica. Poderíamos igualmente afirmar que toda relação intencional particular de descoberta do Outro e do Mesmo leva em conta a abertura de uma rede significativa que antecipa ontologicamente os possíveis sentidos da descoberta do Outro e do Mesmo. Assim, o horizonte mundano cotidiano foi especialmente descrito como ponto de partida de uma fenomenologia que se pretende ontológica. A analítica parece centrar-se inicialmente em uma descrição completa dos dois vetores na direção dos quais o *Dasein* (dito por nós anteriormente como polo de uma abertura divergente) aponta, ou seja, o horizonte dos intramundanos, por um lado, e o espaço de constituição cotidiano da alteridade e da mesmidade, por outro. Somente *ocasionalmente* foi aprofundada a estrutura propriamente dita da existência, uma vez que Heidegger parte, até o capítulo cinco de *SuZ*, de um conceito

---

[222] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 53.

[223] Apesar disso, a exposição da significatividade mostra-se ainda insuficiente do ponto de vista do poder-ser mais amplo do *Dasein*. Devemos perguntar: que atos do *Dasein* ou que acontecimentos ontológico-existenciais *através* do *Dasein* articulam a totalidade significativa para que ela adquira sentido? Qual a relação profunda entre significação e existência?

formal e preliminar de existência, útil até então, mas carente de uma exposição rigorosa. A análise da conjuntura e do deixar-ser em conformidade do manual, que recai na obtenção da significatividade[224], parece, como dito, uma exceção, pois ali tratava-se propriamente de uma primeira determinação do vínculo entre o acontecimento da abertura ontológico-existencial e a manifestação articulada do horizonte mundano.

A apresentação do *Dasein* como um espaço divergente, cujos limites se definem pelo 'ali' (*Dort*) do horizonte mundano e pelo aqui (*Hier*) da aglutinação entre eu-mesmo e o outro-mesmo poderia levar à pretensão de descrição de um 'entre' (*Zwischen*) como o polo central do acontecimento existencial, anterior e originário em relação ao espaço estruturado pelo 'ali' e pelo 'aqui'. O horizonte mundano e o jogo Mesmo/Outro representariam, no entanto, segundo Heidegger, momentos estruturais co-originários em relação ao 'entre' da atuação existencial e não podem ser pensados como meras construções dele derivadas:

> o fenômeno da co-originariedade [*Gleichursprünglichkeit*] dos momentos constitutivos é frequentemente desprezado na ontologia devido a uma tendência metodológica incontrolável de comprovação da origem de tudo e todos a partir de um 'fundamento primordial' simples[225].

A tarefa que se abre é, logo, a seguinte: deve-se poder indicar um 'entre' como o espaço ontológico de atuação e acontecimento de fato da existência, sem, com isso, tornar os fenômenos anteriormente descritos meros derivados ou construtos dessa atuação, isto é, sem que com isso se destrua a positividade e a coerência fenomenológica do nexo que se obteve até então. Na intenção de prosseguir nessa nova meta, Heidegger diz:

> aqui' e 'ali' só são possíveis em um 'aí' [*Da*], isto é, se um ente é de tal modo que, como ser do 'aí', tenha aberto a espacialidade. Esse ente carrega em seu ser mais próprio o caráter do não-fechamento [*Unverschlossenheit*]. A expressão 'aí' quer dizer essa abertura [*Erschlossenheit*] essencial[226].

Adquirimos agora um direcionamento da temática que abordará o terceiro momento constituído pelo ser-no-mundo, ou seja, o ser-em (*In-sein*) como tal. Ser-em pode significar então, de um modo ainda obscuro: *ser no aí, ser na abertura e ser a abertura que configura o aí*. O problema da diferença ontológica entre ser e ente, apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, torna-se mais agudo uma vez feita a distinção entre *descoberta ôntica* e *abertura ontológica*[227].

---

[224] §18 de *SuZ*.

[225] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 131.

[226] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 132.

[227] O autor é explícito quanto a essa relação: "[…] deve-se poder conseguir abarcar conceitualmente a diferença entre descoberta e abertura como algo possível e necessário, assim como também a possível unidade de ambas. Ali repousa, ao mesmo tempo, a possibilidade de conceber a diferença entre o ente descoberto na descoberta e o

A respeito da escolha do termo abertura para designar tal espaço de acontecimento ontológico, diz Nunes:

> do latim *apertura* (relacionado com *aperire*, descobrir, manifestar), o substantivo abertura, que conjuga a ação incoativa do verbo abrir e o seu resultado – o que se abre, o aberto -, liga duas ordens de conotações inseparáveis, que o vocábulo alemão correspondente, *Erschlossenheit*, reúne: a de abrimento (fresta, passagem) e a de luminosidade (iluminação, espaço iluminado, clareira). Heidegger resume nesse termo, que na segunda fase de seu pensamento substitui por *Offenheit* (abrimento, abertura), e finalmente, por *Lichtung* (clareira), tudo o que investe o *Dasein* como ser-no-mundo ou que está por ele investido[228].

A presente meditação a respeito da abertura como acontecimento da existência parece ser a condensação das tentativas heideggerianas dos anos 1920 de encontrar a raiz das diversas manifestações do ente em um espaço ontológico prévio, ou, se quisermos, a tentativa máxima de remissão da fenomenologia ao campo da ontologia. Essa abertura, que designaria tanto o movimento de liberação de uma fresta que 'deixa iluminar' quanto o iluminado mesmo – *e que também pressupõe o escuro circundante* -, é mesmo identificada por Heidegger no quinto capítulo de *SuZ*, centro das próximas investigações, aos tradicionais discursos ônticos a respeito do *lumen naturale* enquanto designação da transcendência.

O pensamento heideggeriano da abertura tende a ampliar, contudo, segundo parece, o sentido do tradicional discurso metafísico acerca do *lumen naturale* como desempenho da razão humana nos seguintes pontos: 1) a abertura ontológica não significaria uma 'produção' última e explícita, por parte do homem, do ser e do não-ser do ente que se manifesta, do mundo em sua totalidade, mas o espaço a partir do qual o acontecimento manifestativo do ser dos entes, *através* do homem, poderá ser problematizado por uma ontologia que entende como finita e situada a existência; 2) mas sendo o *Dasein*, em seu ser, o *aí* mesmo, ele é iluminado "[…] não por um outro ente, mas de tal forma que ele mesmo é a clareira"[229], e isto quer dizer: a apresentação filosófica do acontecimento do ser do mundo no aí do *Dasein* não deve pretender remeter e fundar, em última instância, a abertura ontológica e a 'iluminação' em um *lumen supranaturale* ou *divinum*, pois, cremos, não se trata jamais para Heidegger da busca da causa eficiente do ente, de um 'porquê' do mundo, mas da explicação, no interior e através do próprio *Dasein*, do *como* da abertura ontológica e da descoberta ôntica; 3) por fim, a atual explicação da abertura deverá ser capaz de mostrar que "somente para um ente iluminado existencialmente

---

ser aberto na abertura, ou seja, a fixação da diferenciação entre ser e ente, da diferença ontológica".(Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 102).

[228]Nunes, B. Passagem para o Poético, p. 98-99.

[229] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 133. Nessa passagem podemos notar, aliás, que a indicação do *Dasein* como clareira do ser (*Lichtung*) é utilizada já em *SuZ*.

desse modo, o produto-disponível [*Vorhandenes*] será acessível na luz e velado na escuridão"[230], no sentido de que a analítica deverá indicar paralelamente que a todo desvelamento corresponderia um encobrimento, que o exercício da abertura significa precisamente o iluminar do escuro e que, portanto, a escuridão do retraimento ôntico-ontológico no nada é aquilo que circunda o ente e deverá ser levada em conta pela ontologia[231].

O problema do 'nada do possível' (e sua relação com o ser) é introduzido a partir das descrições da própria analítica existencial e não retirado de uma ontologia artificial e posteriormente construída. Julgamos que somente sua consideração poderá conduzir a filosofia heideggeriana a uma crítica profunda do monopólio do ser como substância e presença. A analítica existencial de *SuZ* reassumiria, enfim, com o tratamento da abertura ontológica e do nada, seu caráter preparatório de uma ontologia fundamental e crítica à metafísica. Para que possa explicar o ser-possível da existência entre 'ente e nada', Heidegger necessita problematizar a própria *dinâmica da articulação desses opostos* – tema que será investigado no próximo capítulo.

Temos, em suma, um amplo quadro do contexto a partir do qual a abertura será abordada no capítulo quinto de *SuZ*. Ela designa, segundo Nunes, tanto o desempenho da existência na constituição de um aí quanto o próprio aí enquanto o espaço constituído por esse desempenho. No duplo sentido de constituição e constituído buscaremos explicitar as dimensões da abertura existencial assim como apresentadas por Heidegger e de acordo com a ordem expositiva estabelecida, de acordo com a qual: "vemos as duas maneiras constitutivas co-originárias de ser o aí na disposição [*Befindlichkeit*] e no compreender [*Verstehen*]. […] Disposição e compreender são co-originariamente determinadas através da fala [*Rede*]"

II. Disposição como momento da abertura do *Dasein*

Mencionamos acima a importância que Heidegger deposita na consideração metodológica da co-originariedade (ou igualdade originária: *Gleich-ursprünglichkeit*) dos diversos vetores do movimento da abertura do *Dasein* em sua consumação existencial, indicando, então[232], que a nova reflexão a respeito do aí como 'entre' que articula a abertura horizontal do ente intramundano (o 'ali') e a abertura do mesmo/Outro (o 'aqui') não deve ser pensada como uma

[230] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 133.
[231] Já em *SuZ* e nos seminários anteriores a 1927, mas sobretudo a partir de *Was ist Metaphysik?* de 1929.
[232] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, §28, p. 131-132.

parte diversa da mundanidade, mas como momento igualmente originário. O ser-em, ainda que possua um desempenho particular e mereça consideração detida no interior da analítica[233], não é desligado do mundo – como uma abertura ontológica absoluta e prévia -, mas sempre: ser-em-um-mundo. A relação de co-originariedade aqui apresentada poderia ser explicada no sentido de que um ente (o *Dasein*) compreende o Outro e a si mesmo (o 'aqui', uma vez que o *Dasein* se interpreta também a partir do Outro) no contato descobridor imersivo com um mundo de entes que não podem ser ele mesmo (instrumentos e coisas, o 'ali') e a partir de uma abertura ontológico-existencial determinada como possibilidade. Esses espaços constituiriam co-originariamente esse ente. Temos aqui um primeiro caso de co-originariedade, mas aparentemente não o único.

Também no interior da descrição da abertura do aí Heidegger retoma o discurso da co-originariedade das dimensões, mas agora, segundo cremos, a partir de uma diversa perspectiva: disposição e compreender serão apresentados como modos igualmente originários de abertura; eles, por sua vez, são co-originariamente determinados pela fala[234]. O 'ser igualmente originário' entre disposição e compreender em sua relação mútua não deve ser igualado, porém, ao 'ser igualmente originário' entre disposição/compreender e fala, que, de algum modo, os determina na articulação, ainda que essa informação não seja agora. Mencionamos isso porque, mais do que explicar o que exatamente são e como atuam os momentos da abertura do aí, uma das preocupações heideggerianas concentra-se em demonstrar seu *possível nexo* – e nesse ponto julgamos que a co-originariedade deve ser pensada como a cada vez diversa, uma vez que as relações entre os existenciais não são apresentadas sempre igualmente. Cremos, pois, que o ser-relação mesmo deve ser problematizado em suas especificidades e não simplesmente abordado em sentido unívoco como uma estrutura simples, o que tornaria problemática a leitura de certas passagens, como veremos. A bibliografia a respeito do quinto capítulo da obra parece encontrar dificuldades na conciliação das dimensões da abertura[235].

---

[233] Já a escolha do termo 'analítica' para a exposição do ser total do *Dasein* poderia levar à ilusória compreensão da existência como um aglomerado de faculdades soltas e, por isso, analiticamente demonstráveis. Um esforço constante de *SuZ* parece ser, porém, a busca da instituição dos momentos em um todo orgânico, no qual cada parte remete e responde ao desempenho da outra. O capítulo sexto, ao apontar a *Sorge* como estrutura totalizante e articulada do *Dasein*, representa um importante momento de *SuZ*, e prepara a segunda parte da obra.

[234] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 133.

[235] Consultar as críticas de von Herrmann a O. Pöggeler e G. Wohlfahrt, em *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*, p. 92-124. Ali diz o comentador: "a literatura sobre Heidegger criou consideráveis dificuldades para o correto entendimento da co-originariedade existencial da fala com a disposição e a compreensão. […] Ao invés de perseguirem com uma visão fenomenológica, na interpretação do texto, o contexto fenomenal que Heidegger liberou analiticamente e de tentarem demonstrar o demonstrado por meio de uma visão própria que retoma [o demonstrado], preferem fiar-se na argumentação". p. 104. Também sobre o nexo dos modos de abertura: Pöggeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 46-66; Pasqualin, C. *Uma releitura do cuidado*

Apresentaremos agora, em primeiro lugar os aspectos mais determinantes da disposição e da compreensão e, no fim do capítulo, tentaremos expor a questão de sua co-originariedade. O próximo capítulo deverá aprofundar os aspectos (onto-)lógicos da fala como estrutura de articulação das diversas camadas da existência. Nele seguiremos a 'destruição fenomenológica' do *lógos* tradicional e a tentativa de aquisição de um *lógos* hermenêutico-existencial ontologicamente crítico.

O que significa abrir o mundo na disposição[236] (*Befindlichkeit*)? Heidegger apresenta assim a questão: "o que ontologicamente indicamos com o título disposição é, onticamente, o mais conhecido e cotidiano: a afinação do humor[237] [*Stimmung*], o ser-afinado no humor [*Gestimmtsein*]"[238]. Devemos lembrar a distinção recorrente de *SuZ* entre o plano ôntico e o plano ontológico de explicação: assim como a manualidade correspondia ao modo de ser do instrumento, a disposição indica o modo de ser próprio da abertura das afinações de humor, mas não como uma essência genérica capaz de abstrair e sintetizar as notas características de todas as afinações de humor, e sim como "[…] aquela abertura primária à realidade, que funda

---

heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade; Pasqualin, C. *Der 'pathische' Grund des Hermeneutischen: die ontologische Priorität der Befindlichkeit vor dem Verstehen*.

[236] 'Disposição', 'encontrar-se' e 'afetividade' são os três termos que comumente vertem para o português o alemão *Befindlichkeit*. A escolha de Schuback por 'disposição' é bastante adequada, porque no termo ressoa, como no alemão, um triplo sentido, que parece adequar-se às intenções expostas por Heidegger: 1) estar disposto no interior de um contexto fático determinado, em uma 'situação' concreta ("*in einem bestimmten Zustand, einer bestimmten Lage sein*" - *Duden online*) e 2) sentir-se, no interior desse contexto fático, de tal ou tal modo, ou seja, em uma afinação de humor determinada ("*sich in einem bestimmten Weise fühlen" Duden online*), como quando dizemos: "estou bem ou mal disposto" e 3) dispor de algo, ou seja, deixar que algo venha ao encontro como um 'disponível'. 'Encontrar-se' parece realçar excessivamente um aspecto local, embora seja uma opção literal e útil para a tradução de algumas ocorrências verbais do termo. 'Afetividade', como em C. Pasqualin, é capaz, por seu turno, de apontar mais precisamente para o inegável peso que a palavra possui para a tradição filosófica, correspondendo, assim, à própria intenção heideggeriana de traduzir *affectio* e *pathos* por *Befindlichkeit*. Além disso, 'afetividade' é uma escolha capaz de indicar tanto o acontecimento do ser-afetado enquanto um ontológico deixar-ser-afetado da abertura, quanto o aspecto ôntico dos afetos (as afinações de humor). Embora nossa escolha recaia sobre 'disposição', devemos levar em conta, enfim, a riqueza de sentido que as três palavras portuguesas oferecem.

[237] Schuback opta pela tradução de *Stimmung* por 'humor' e 'afinação do humor'. Nós utilizaremos sobretudo a segunda expressão. A tradutora justifica assim sua escolha: "o étimo alemão *Stimme* (= a voz, o voto) constitui, na experiência que exprime, uma fonte de inúmeras derivações e composições. Como *Stimmung*, designa o estado e a integração dos diversos modos de sentir-se, relacionar-se e de todos os sentimentos, emoções e afetos bem como das limitações e obstáculos que acompanham essa integração. A tradução por 'humor' empobrece essa riqueza conotativa. Não obstante, presta-se melhor do que 'estado de alma', 'estado de ânimo'. Para fazer aparecer a conotação musical de voz, a tradução valeu-se igualmente da expressão 'afinação de humor', de modo a indicar que o 'humor' significa uma estrutura de afinação e sintonização. Não se valeu nem de tom e nem de tonância, pois ambos referem-se ao resultado da afinação ao passo que, em *Ser e Tempo*, trata-se do movimento verbal mesmo de afinar-se, sintonizar-se enquanto estrutura do 'humor'". "Heidegger, M.: *Ser e Tempo*, p. 573).

[238] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 134.

a possibilidade do humor ôntico, no qual é configurado um modo de interação particular, de acordo ou dissonância, entre a existência e a realidade fenomenal"[239].

Heidegger aponta no §29 para o fato de que a ausência cotidiana e frequente de uma afinação de humor intensa ou elevada, que faz com que, na maior parte das vezes, percorramos indiferentemente (g*leichmütig*) nossas ações instrumentais preocupadas, e que não é nem mesmo um mau humor (*Verstimmung*), mas somente um estado monótono e desbotado. Percorrendo assim as preocupações e os desempenhos do dia-a-dia, o *Dasein* de certa forma afasta (mas não exclui, o que seria impossível) de sua perspectiva direta o caráter de peso (*Lastcharakter*) da existência[240], isto é, o fato de que, existindo, tem sempre de ser isso que é, ou seja, ele mesmo. Um dos aspectos formais da existência, assim como definida no §4 de *SuZ*, foi o constante 'estar em jogo do ser' mesmo do *Dasein*, que é sempre meu (*jemein*), como tarefa e risco. O que foi apenas formalmente apresentado e sempre pressuposto durante as análises precedentes adquire agora conteúdo mais preciso. De acordo com Heidegger, aquilo de que o *Dasein* cotidiano foge ao se entregar à impessoalidade e que se traduz, no nível da abertura da disposição, nas opacas e indiferentes afinações de humor preocupadas é seu puro "Que é e que tem que ser" (*Dass es ist und zu sein hat*). A abertura de si como ente possível que irremediavelmente é e tem que ser consuma-se, assim, segundo o autor, na maior parte das vezes a partir de um distanciamento desse aspecto ontológico e de um esquecimento dele na dispersão; mas a própria insistência cotidiana na dispersão como 'evasiva existencial' parece indicar, por contraste, o fato ontológico da abertura disposta do puro 'Que'[241].

Como devemos entender esse Que (*Dass*) existencial que é aberto na disposição e reverberado nas diversas afinações de humor? O Que existencial já foi abordado anteriormente, ainda que sem a profundidade necessária, como o caráter da facticidade do *Dasein* no interior de um contexto sempre determinado e unicamente a partir do qual esse ente pode se lançar em um destino; o ser-fatual do *Dasein* não poderia ser confundido, dizíamos então, com o ser-fatual da pedra, uma vez que unicamente para o ente existente o fato pode ser assumido e modificado

---

[239] Pasqualin, C. *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade,* p. 2.

[240] Analisamos acima que uma das operações da entrega de si mesmo ao impessoal consiste no esquecimento de si enquanto o 'peso' do ser-possível. A impessoalidade atua como um 'desencargo do peso da existência', pois ela é capaz, inclusive (uma vez que é 'ninguém'), de retirar de cada *Dasein* a responsabilidade sobre sua própria existência, tornando-o disperso nas preocupações e questões diárias. Notamos agora que a essa atuação cotidiana impessoal também correspondem determinadas tonalidades afetivas, marcadas pela opacidade e indiferença. Veremos a seguir mais aproximadamente em que consiste esse peso da existência e sua relação com a abertura da disposição.

[241] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 135.

como tal[242]. Heidegger acrescenta agora: "o puro 'que é' [*dass es ist*] mostra-se [para a disposição], enquanto o de onde [*Woher*] e o para onde [*Wohin*] permanecem obscuros"[243]. Enquanto abre o puro 'Que é" e permanece na dureza dessa abertura, a disposição não deixa se tranquilizar por informações ou crenças a respeito de um possível 'de onde' ou de um possível 'para onde' ônticos. Assim diz o autor:

> ainda quando o *Dasein* está 'seguro' na crença de seu 'para onde' ou pensa conhecer seu de onde a partir de um esclarecimento racional, ainda assim nada disso bloquearia a realidade fenomenal de que a afinação do humor da *Dasein* o traz para diante do Que de seu aí, o qual lhe surge como enigma inexorável[244].

A disposição, ao abrir o puro e respectivo 'Que' como fato inexorável da existência, revelaria paralelamente que cada *Dasein*, sendo a cada vez o seu, está necessariamente entregue à responsabilidade (*Überantwortetsein*) de *lidar consigo* de alguma maneira. Aquilo que antes introduzimos como a entrega da responsabilidade existencial ao impessoal como desencargo ontológico na preocupação dispersa e habitual junto ao mundo, parece encontrar suas raízes neste inevitável e constituinte 'Que' ontológico, como se todo comportamento intencional-descobridor contextual voltado aos significados mundanos pudesse ser explicado ontologicamente pela prévia e constante *abertura disposta* do fato de que 'eu, e somente eu, sou o ente que é e tem que ser'. O isolamento (*Vereinzelung*) existencial do *Dasein*, que é a cada vez o meu num contexto, não pode ser igualado, porém, como vimos diversas vezes, ao isolamento da mônada encerrada em si, mas também não deve ser negado como motivo ontológico válido para a descrição fenomenológica[245].

O fato existencial de que o *Dasein* é, Heidegger resume no termo estar-lançado[246] (*geworfen-sein*/*Geworfenheit*). Nesse sentido, "a expressão estar-lançado deve indicar a

---

[242] A esse respeito comenta von Herrmann: "como tal, [o 'Que' existencial] é essencialmente distinto daquele Que pertencente ao modo de ser do produto-disponível. O primeiro é o Que existencial-ontológico, o segundo, o Que categorial-ontológico, a factualidade pertencente ao produto-disponível. Ambas as formas do Que oferecem-se de modos diferentes à compreensão: o Que da existência abre-se afinado em um humor na existência; o Que do produto-disponível é acessível a partir de uma constatação contemplativa" (von Herrmann, F.-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, III*, p. 31-32).

[243] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 134.

[244] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 136.

[245] A exposição da angústia (*Angst*) como afinação de humor fundamental mostrará que ela é fundamental justamente (mas não somente) porque abre o *Dasein* para a *possibilidade direta de visão* de seu isolamento e de seu estar entregue à responsabilidade. Também as análises do ser-para-a-morte, que é sempre a *minha morte*, desdobram a temática da individualização existencial finita, embora não possamos tratar do assunto aqui.

[246] Traduzido a partir de Schuback, a palavra portuguesa mantém o 'lançar', que traduz literalmente o *werfen* de *Ge-worfen-heit*, mas perde a relação com o outro existencial da abertura, denominado *Ent-werfen* (pro-jetar). *Geworfenheit* poderia ser lido igualmente, portanto, como estar-projetado, assim como *Entwerfen* poderia ser traduzido como lançar-adiante. É importante que permaneça clara a proximidade entre os dois conceitos no alemão.

facticidade da responsabilidade [*Faktizität der Überantwortung*]"[247]. Toda a dinâmica acima descrita condensa-se, pois, no ontológico estar-lançado do *Dasein* em sua respectiva facticidade, que viria acompanhada sempre de uma responsabilização ontológica assumida ou não no nível ôntico (e na maior parte das vezes não assumida) desse fato mesmo.

Mas em que o *Dasein* está lançado? Em um mundo significativo, junto a entes intramundanos (coisas e instrumentos), com outros entes possuidores do caráter de *Dasein* e diante de si mesmo[248]. Para um ente que é assim lançado no interior de um contexto mundano factual e não escolhido, onde os signos, os símbolos históricos e os sentidos das ações práticas comuns já estão estabelecidos, sendo, além disso, responsável por si, as respostas ônticas tranquilizadoras de uma explicação racional, religiosa ou mítica das origens do atual estado de coisas ou de seu destino seriam, segundo Heidegger, ontologicamente irrelevantes.

Assim, a disposição abriria o estar-lançado do *Dasein* em sua pura facticidade e as concreções ônticas determinadas por essa abertura ontológica são descritas como as afinações do humor. Se, assim, a afinação de humor mais frequente é a indiferença opaca que rege a passagem intencional de uma preocupação a outra na lida cotidiana, essa frequência ôntica se deve, em último caso, somente ao motivo ontológico de que, na cotidianidade, o *Dasein* não assume o estar-lançado de seu ser em um mundo como responsabilidade. Por isso Heidegger conclui: "obtivemos o seguinte como *primeiro* caráter essencial ontológico da disposição: a disposição abre o *Dasein* em seu estar-lançado e, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, no modo do afastamento que evita [*ausweichenden Abkehr*]"[249].

A exposição da fundamentação das múltiplas afinações dos humores na abertura ontológica da disposição não se restringe, porém, à indicação do frequente humor indiferente da lida cotidiana e que ontologicamente corresponderia à fuga evasiva da responsabilidade do ser-possível como tarefa e risco. Vemos que não se trata de remeter à disposição apenas uma afinação de humor, *mas a própria possibilidade apriori da diversidade do ser-afinado em um humor* (*Gestimmtsein*). A reflexão tradicional a esse respeito, comenta Heidegger, colocaria na alma, entendida como substância particularizada e fechada, a base da afetividade. No interior desta alma, os sentimentos (*Gefühle*) seriam acessados e explicados por um ato reflexivo posterior, teorizante, como 'vivências' (*Erlebnisse*), estados parciais da alma. A ciência que se debruça sobre esses estados, a psicologia, seria capaz inclusive de "[…] registrar quanto eles

---

[247] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 135.

[248] A abertura do *Dasein* é sempre abertura em um mundo. Aqui temos mais um exemplo da necessidade de pensar a co-originariedade das estruturas do ser-no-mundo.

[249] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 136.

duram, como eles crescem e decrescem e por meio de quais causas eles são estimulados e bloqueados”[250]. Distintos do pensamento racional e dos desejos, os sentimentos ocupariam um terceiro grau entre as classes dos ‘acontecimentos’ da subjetividade. Logo, se nessa base ontológica da ontologia da presença o intelecto-presentificador, oposto por excelência ao sentimento, constitui a faculdade exemplar da alma, uma vez que se volta à permanência e à clareza daquilo que é apreendido (o apreendido também como um produto-disponível, isto é, um *ob-jectum* contraposto ao *sub-jectum* da alma), então o dado fornecido pela afetividade fica restrito à impermanência bruxuleante da ilusão (*Täuschung*), ocupando normalmente uma posição desqualificada na transcendência. O limbo no qual as psicologias de viés metafísico encerram a afetividade corresponderia, logo, à tendência ontológica de valorização da substancialidade em suas diversas variantes, onde o lógico-intelectual da transcendência é destacado. Tudo aquilo que não se deixa facilmente enquadrar nesse esquema receberia, enfim, o selo do não-ser (metafisicamente considerado), da ilusão, jamais recebendo, segundo Heidegger, uma consideração fenomenal adequada[251]. Logo, uma vez feita a contextualização crítico-ontológica a respeito do homem como sujeito e do mundo como objeto, uma vez proposta a nova ordem de fundamentação de acesso ao mundo, também o ser-afinado em um humor determinado deve poder receber uma descrição fenomenal diversa, adequada à sua positividade e que não apenas destrua sua manifestação típica.

“A afinação do humor ataca de surpresa [*überfällt*]. Ela não vem nem de ‘fora’, nem de ‘dentro’, mas cresce como modo do ser-no-mundo a partir dele mesmo”[252]. Ser-afinado em um humor não significaria jamais, assim, uma decisão explícita da alma e nem pode ser reduzido às explicações fisiológicas ou físico-mecânicas. Os diversos humores nos ‘assaltam’ justamente enquanto somos o espaço mundano e possível de consumação da existência. Particularmente no trato com os instrumentos e com os outros podemos experimentar, eventualmente, um estranho mau humor (*Verstimmung*), como aponta Heidegger. Afinado nesse mau humor, o “[…] *Dasein* se faz cego para si mesmo, o mundo-circundante no qual nos preocupamos se

---

[250] Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. p. 96.

[251] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 138-139. O autor menciona em *SuZ* algumas das mais importantes contribuições filosóficas ao problema dos afetos. Aristóteles surge para Heidegger, como de costume, como o responsável pelos primeiros grandes impulsos da pesquisa (“[…] a interpretação ontológica fundamental do afetivo mal conseguiu dar, em geral, um considerável passo adiante desde Aristóteles”, *Sein und Zeit*, p. 139). Sobretudo as investigações aristotélicas na *Retórica* surgiriam como uma importante fonte para uma “hermenêutica sistemática da cotidianidade do ser-em-comum” a partir das análises dos ânimos. Pascal e Agostinho são também mencionados como filósofos para os quais o problema dos afetos era premente, sendo determinantes, inclusive, para as investigações fenomenológicas de M. Scheler. Ainda assim, Heidegger critica a carência de um fundamento ontológico-existencial em Scheler que possa explicar a raiz dos atos intencionais interessados ou afetivos.

[252] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 136.

vela, a circum-visão da preocupação se desencaminha”[253]. Não necessariamente poderíamos indicar um motivo para esse mau humor: pode ser o martelo que se quebrou, bem como a chegada inesperada de alguém não querido ou a lembrança de alguma tarefa não cumprida. Seja qual for a razão ôntico-mundana alegada, o mau humor, segundo nosso autor, já nos afinou de tal modo que todo o anterior desempenho preocupado é visto (circum-visto) a partir de uma diversa afinação. Diversa em relação a quê? Em relação à anteriormente mencionada indiferença frequente do trato cotidiano com os instrumentos, ela também sendo, por sua vez, uma afinação de humor que, no entanto, pode passar despercebida para aquele que a vive. Também, como Heidegger menciona em *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pode ser interpretada muitas vezes como uma monótona indulgência ou gentileza a afinação que rege certas reuniões sociais, até que a chegada de alguém divertido ‘eleve a atmosfera’ de humor do ambiente. E isso porque “as afinações de humor não são efeitos colaterais, mas aquilo que, de antemão, determinam justamente o ser-um-com-o-outro”[254]. Indica-se com isso que a explicação heideggeriana da abertura disposta de mundo (em suas facetas ônticas das afinações de humor) não se restringe à indiferença cotidiana como modelo por excelência da fuga da responsabilidade existencial diante do ser-lançado do *Dasein* em sua facticidade.

Em todo caso, quando analisamos os existenciais de *SuZ*, devemos considerar o seguinte: assim como anteriormente foram mencionadas possibilidades autênticas e inautênticas da solicitude, também no caso atual poderíamos considerar o caso de uma diferenciação das afinações de humor de acordo com sua autenticidade ou inautenticidade, ou seja, na medida em que são capazes de tornar o *Dasein* transparente para si ou velado para si em seu ser. Certamente a indiferente monotonia cotidiana representa a afinação de humor típica e padronizada do modo de ser existencialmente decadente disperso na impessoalidade. Nem por isso o autor parece dizer, com isso, que afinações de humor mais diferenciadas e menos frequentes, como o luto, o amor ou o ódio sejam, por si mesmas, capazes de retirar o *Dasein* do domínio do esquecimento e fuga de si. Heidegger jamais estabelece uma fenomenologia completa das afinações de humor da disposição, de modo que não fica exatamente claro o desempenho de *cada* humor na abertura da existência, ou seja, se ele tende a encobrir ou a manifestar a transparência da existência.

Mas não ficamos totalmente carentes de caminhos a esse respeito. Na primeira parte de *SuZ*, que nos interessa particularmente, o autor escolhe duas afinações de humor, o temor

---

[253] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 136.

[254] Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. p. 100.

(*Furcht*) e a angústia (*Angst*), e busca apresentar a diferença de sua atuação no interior de um aclaramento da existência. Justamente por ser capaz de abrir o *Dasein* para seu poder-ser próprio, revelando a 'estranheza' de sua facticidade, a angústia será denominada, veremos, disposição fundamental (*Grundbefindlichkeit*), enquanto o temor, vinculado às preocupações ônticas do mundo circundante, não parece ter uma função ontológica destacada na revelação da transparência[255].

Em todo caso, o papel ontológico dessas reflexões concentra-se no fato de que as afinações de humor não poderiam ser compreendidas, segundo o autor, a partir de uma psicologia que estabelece um dentro e um fora absolutos ou de uma alma que reflete sobre suas afecções, interpretando-as como sentimentos ou ainda de uma explicação fisiológica-causal para as mesmas afecções. Também o ser-afinado em um humor se mostrou mundano, pois relacionado com a abertura do mundo em sua totalidade significativa e em suas dimensões próprias. Mais do que isso, buscou-se indicar o caráter de 'assalto' da dinâmica das afinações: normalmente não planejamos nos sentir de tal ou tal modo, mas o ser-no-mundo pode ser entendido a partir da mobilidade preocupada e solícita que acarreta, a cada vez, a alteração das afinações de humor: "exatamente na visão do 'mundo' instável e bruxuleante, condicionada pelo humor, o manual mostra-se em sua mundanidade específica, que jamais é idêntica"[256].

A metafísica parece deformar o fenômeno da instabilidade e da sucessão de humores ao medi-los a partir da régua do ser como presença, ao qual corresponderia o comportamento teórico-presentador do intelecto. Mas com isso, curiosamente, a própria contemplação racional mostraria, segundo Heidegger, suas raízes na abertura da disposição: "também a pura *theoría* não deixou para trás toda afinação de humor; também o produto-disponível mostra-se em seu puro aspecto para o mero observar unicamente quando ele [o puro observar] pode chegar a si como um *calmo* [*ruhigen*] demorar-se junto a... na *rastóne* e na *diagogé*"[257]. Isto é, a própria observação teórica, 'neutra' e livre de paixões, que deixa surgir as coisas em seu 'aspecto puro',

---

[255]A tendência de exposição de uma disposição fundamental capaz de transformar o homem, tornando-o transparente para si mesmo, pode ser verificada ao longo de toda a obra heideggeriana, não sendo um privilégio dos escritos próximos a *SuZ*. Em *Was ist Metaphysik?* de 1929 Heidegger prolonga a pergunta pela angústia, trazendo essa disposição para o interior da problemática do nada; a primeira parte do seminário de Freiburg de 1929/30 intitulado *Die Grundbegriffe der Metaphysik* permanece longamente na 'tarefa do despertar de uma afinação de humor fundamental e a indicação de uma afinação de humor velada de nosso *Dasein* contemporâneo', encontrando no tédio (*Langeweile*) um fio condutor para a resposta; a famosa conferência *Que é isto – A filosofia?* de 1955, assim como alguns escritos sobre os pré-socráticos dos anos 1940, aborda o espanto como a disposição fundamental da filosofia ("Já os pensadores gregos, Platão e Aristóteles, chamaram atenção para o fato de que a filosofia e o filosofar fazem parte de uma dimensão do homem, que designamos dis-posição (no sentido de uma tonalidade afetiva que nos harmoniza e nos convoca por um apelo)", *Que é isto – A filosofia?* p. 21).

[256] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 138.

[257] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 138.

só o faz na exata medida em que permanece *detida e calma* junto àquilo que se mostra – a calma sendo, assim, a disposição da meditação essencial. Com as novas informações obtidas a respeito da relação entre disposição e afinação de humor, Heidegger pode concluir:

> o ser-afinado não se relaciona primariamente ao anímico e não é, em si mesmo, um estado interior que só alcançaria então o lado de fora de um modo enigmático, colorindo coisas e pessoas. Nisso mostra-se o *segundo* caráter essencial da disposição. Ela é um modo fundamental da *abertura co-originária* de mundo, *MitDasein* e existência, pois este modo também é em si mesmo ser-no-mundo[258].

A terceira e última característica da abertura do aí através da disposição descrita em *SuZ* é, possivelmente, a mais complexa e parece trazer alguns problemas, embora torne mais rica a estrutura ontológica da existência. O ser-afinado, a cada vez, por um humor, mostrou-se plenamente integrado à dinâmica de mobilidade da descoberta, ou seja, à própria mobilidade do *Dasein* em suas preocupações e solicitudes em um mundo circundante e compartilhado. Cada desempenho do *Dasein* nessa mobilidade horizontal (a quebra do martelo, a chegada do outro, a lembrança do compromisso) parecia permitir também a ocasião (se assim pudermos dizer) do surgimento de uma determinada afinação de humor, *mas não como causa e nem como efeito dessa afinação de humor*, uma vez que Heidegger busca exatamente apontar para a complementaridade desses processos, ou seja, para sua co-originariedade estrutural.

O importante §18, devemos lembrar, apresentou a conjuntura e o deixar e permitir conformar como os desempenhos ontológicos estruturantes da descoberta da *Besorgen* que deixa aparecer um manual *como* manual. Através da conjuntura e do deixar e permitir conformar os instrumentos seriam liberados em sua manualidade – enfim, em seu ser. Nesse sentido, a liberação ontológica de um instrumento-manual no mundo não era explicada nem unicamente pelo significado que um sujeito lhe dá, nem por um suposto significado 'próprio' ao instrumento. O jogo, então descrito, entre a doação de cada instrumento singular em seu ser e a concomitante adequação de seus usos particulares no interior de uma totalidade referencial, só era possível porque um ente particular - o *Dasein* - seria capaz de abrir essa exata rede de usos e adequações entre parte e todo, *descrição que já apontava para a circularidade ontológica constitutiva da dinâmica descobridora ôntica*.

Agora, com a introdução da disposição como modo ontológico co-originário de abertura, o problema se torna mais amplo. Cremos que a seguinte passagem tenta explicar, de algum modo, a relação ontológico-existencial entre as análises do §18 e as descobertas do atual §29:

> antes foi dito: o mundo já previamente aberto permite que entes intramundanos se deem ao encontro. Essa abertura prévia do mundo, pertencente ao ser-em, é também

[258] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 137.

> constituída [*mit-konstituiert*] pela disposição. O deixar-vir-ao-encontro [*Begegnenlassen*] é primariamente uma circum-visão e não simplesmente uma sensação [*Empfinden*] ou uma contemplação. O deixar-vir-ao-encontro preocupado e dotado de circum-visão possui o caráter do ser-afetado [*Betroffenwerden*] – como podemos ver agora com mais agudeza a partir da disposição. O ser-afetado através da inutilidade, resistência ou ameaça do manual só é ontologicamente possível pelo fato de que o ser-em é, como tal, determinado existencialmente de tal forma que possa ser tocado [*angegangen*], assim, por entes intramundanos que se-dão-ao-encontro. Esse ser-tocado [*Angänglichkeit*] funda-se na disposição, no sentido de que ela abriu o mundo, por exemplo, na perspectiva daquilo que é ameaçador [*Bedrohbarkeit*].[259]

A descoberta familiarizada de mundo havia encontrado uma explicação na circularidade 'passiva' e 'ativa' da conjuntura e do deixar e permitir conformar do *Dasein*. As atuais análises da disposição como abertura co-originária de mundo complementam, por seu turno, o quadro anterior, adicionando como igualmente constituinte (*mitkonstituiert*) da descoberta a respectiva afinação de humor. Assim, a disposição deve ser capaz de explicar, a seu modo, a própria possibilidade existencial de o *Dasein* ser-afetado (*Betroffenwerden*) pelo ente intramundano que se dá ao encontro ou que se retrai em sua manifestação.

Ora, com isso poderíamos perguntar: todas as precedentes explicações ontológicas recebem agora, na disposição e no ser-afetado da disposição, um novo 'fundamento último'? Apesar de Heidegger ser um tanto lacônico e insuficiente na passagem acima, cremos que não seja esse o caso. Cremos que seja mais adequado pensar aqui em duas maneiras *paralelas, mas intrinsecamente vinculadas e articuladas* da abertura, com suas respectivas estruturas ontológicas: de um lado a conjuntura e o deixar e permitir conformar, do outro, o ser-afetado da disposição. Somente assim poderíamos compreender positivamente o verbo *mitkonstituieren*, utilizado por Heidegger na citação. Por isso, ainda de acordo com a citação, o autor pode dizer que, de fato, a descoberta de mundo, que deixa o ente intramundano vir ao encontro, é primariamente circumvisiva, ou seja, obediente aos desempenhos próprios da lida preocupada e solícita, mas ela não é isolada, encontrando uma determinação ontológica (poderíamos pensar aqui em uma *co*-determinação ontológica) também no ser-afetado da disposição. Como possível exemplo desse paralelismo, aquilo que se tornou praticamente inútil para a lida prática pode ser tomado como potencialmente ameaçador e despertar temor.

Devemos lembrar que os usos e destinações instrumentais só eram possíveis, de acordo com o §18, porque baseados em um 'em razão de quê...' terminal, uma meta, que era cada *Dasein nos desdobramentos projetivos horizontais de suas possibilidades*[260]. Nota-se que não

---

[259] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 137.

[260] Antecipava-se assim um outro termo 'co-responsável' pela abertura ontológica do mundo e que será analisado a seguir: o compreender projetivo de mundo.

é uma tarefa simples situar, em *SuZ*, a relação entre as dimensões fundamentais da abertura existencial, mas tentaremos encontrar um sentido razoável, adequado ao teor do texto, para o argumento heideggeriano a respeito da co-originariedade articulada das dimensões da abertura.

Teríamos, enfim, que também a disposição é responsável pelo ser-afetado do *Dasein* pelo ente mundano que se dá ao encontro. Isso, contudo, não parece corresponder imediatamente à sensibilidade, às sensações (*Empfindungen*) recebidas pelo corpo, mas, possivelmente, à sua condição ontológico-estrutural de possibilidade. Assim como contesta a ontologia subjacente ao modelo teórico tradicional de fundamentação da transcendência, Heidegger também parece criticar as concepções de viés sensualista dos sentidos corpóreos como os responsáveis diretos pelo ser-afetado, o ser-tocado do *Dasein*. O autor afirma: "os 'sentidos' só podem ser 'estimulados' e só é possível 'ter sensibilidade para', de modo que o estimulante se mostre na afecção, porque, ontologicamente, os 'sentidos' pertencem a um ente possuidor do caráter de ser-no-mundo disposto"[261]. Cremos que, para Heidegger, não é óbvio o significado da sensibilidade e do corpo, de modo que também esses fenômenos devem ter sua naturalidade ontológica contestada pela analítica estrutural e crítica da existência[262]. Assim, a disposição parece ser a única estrutura responsável por permitir, por exemplo, que algo mundano se mostre no caráter de ameaça, despertando medo. Os argumentos soam aqui um tanto diretos e sentenciosos, sobretudo quando comparados às extensas descrições da mundanidade, mas devem receber um complemento nas análises do temor e da angústia. Em todo caso, Heidegger sintetiza o aspecto mundano da disposição da seguinte maneira: "na disposição repousa existencialmente uma remissividade ao mundo, que o abre [*erschliessende Angewiesenheit auf Welt*], e a partir da qual algo que toca pode vir ao encontro[263]".

Em conclusão, podemos dizer que a disposição atua como dimensão originária na medida em que: 1) abre o *Dasein* ontologicamente em seu puro 'Que', em sua facticidade bruta, como o ente lançado em mundo e responsável por si – mas isso cotidianamente no modo disperso da fuga evasiva; 2) é a responsável por descobrir o mundo a partir da ôntica alteração das afinações de humor, que 'atacam de surpresa' e vinculadas à dinâmica mundana de manifestação e retraimento dos instrumentos, das coisas e dos Outros; 3) é a raiz do ser-afetado e ser-tocado do *Dasein* por entes mundanos (da 'afecção' ou 'passividade' ontológica, se assim

---

[261] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 137.

[262] Nesse ponto as indicações a respeito da biologia no interior da proposta de uma analítica existencial podem ajudar: "na ordem das possíveis apreensões e interpretações [do homem], a biologia é, enquanto 'ciência da vida', fundada na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela" (Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 49-50).

[263] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 137.

pudéssemos dizer), nos quais se fundaria a remissividade ontológica da transcendência a um horizonte.

Passaremos agora brevemente pelo §30 de *SuZ*, no qual o temor (*Furcht*)[264] como modo da disposição é descrito. A utilidade dessa descrição é dupla: com ela poderemos entender melhor *como*, concretamente, Heidegger explica a descoberta disposta de mundo; e, metodologicamente, as análises do medo como afinação de humor demonstração, por contraste, o desempenho da angústia como afinação de humor fundamental. Ora, é na análise da angústia que se introduz mais claramente o aspecto 'negativo', finito e contextual do ser-possível existencial, de modo que sua explicação será parte importante desta dissertação.

Em todo caso, assim como a dinâmica descobridora do instrumento envolvia uma série de destinações e mobilidades típicas, também a descoberta mundana da afinação de humor do temor[265], propiciada pela abertura da disposição, envolveria, segundo nosso autor, três aspectos estruturais básicos: o 'diante de que' (*Wovor*) se teme, o temer (*Fürchten*) como tal e o 'pelo que' (*Worum*) se teme.

O 'diante de que' se teme ou o temível (*Furchtbare*) é, "[…] a cada vez, um intramundano que se dá ao encontro, seja no modo de ser da manualidade, da disponibilidade do produto ou do *MitDasein*"[266]. O que propriamente faz com que esses entes sejam abertos como temíveis? Segundo Heidegger, o caráter de ameaça (*Bedrohlichkeit*). Mas, por seu turno, só pode ser ameaçador o que se oferece, na lida cotidiana, como prejudicial (*abträglich*) dentro de um contexto conjuntural. Na direção de uma região (*Gegend*) conhecida e familiar o prejudicial se aproxima, ou seja, ele ainda não é algo que pode ser controlado ou atenuado, mas aproxima-se ameaçadoramente, irradiando sua iminente prejudicialidade. Nesse exato jogo de insinuar-se em uma região do ameaçador revela-se seu caráter fenomenal próprio: "justamente como algo que se aproxima em uma proximidade, o prejudicial faz-se ameaçador, pois pode chegar ou não"[267]. É, assim, temível, pois pode chegar e prejudicar, mas, eventualmente, também pode passar ao largo. Tal impossibilidade de determinação da aproximação do prejudicial caracterizaria, logo, o temível, o diante de que se teme. Devemos atentar sobretudo

[264] Schuback traduz *Furcht* por 'medo'. Optamos por 'temor', uma vez que, nesse caso, os usos verbais relativos ao substantivo parecem mais simples.

[265] E não só da afinação de humor do medo, como de toda afinação de humor em geral.

[266] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 140.

[267] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 140.

ao *caráter intramundano* e horizontal do temível; esse exato caráter mundano do temível não será encontrado, por exemplo, na afinação de humor da angústia.

O temer como tal, por seu turno, seria propriamente a "[…] liberação, que deixa a si mesma ser tocada, do ameaçador assim caracterizado"[268]. Ou seja, não haveria um ameaçador 'em si', cuja presença é constatada, para que então seja 'acionado' um temer, como reação posterior, mas a temerosidade (*Furchtsamkeit*) cresce na mesma medida e ao mesmo tempo[269] em que algo prejudicial ronda a região de atuação da lida cotidiana, até o temor tornar-se explícito como tal para o *Dasein*. O temível e o temor *constituem-se mutuamente*, assim, desde suas origens inaparentes, imprecisas e ainda não interpretadas explicitamente ou articuladas na fala.

O 'pelo que' (*Worum*) se teme é "[…] o próprio ente que teme, o *Dasein*"[270]. É interessante notar aqui o paralelismo com a anteriormente descrita abertura instrumental de mundo: da mesma forma que todo destinar dos usos instrumentais era mobilizado *em razão* de cada *Dasein* existente, também agora ele é explicado como a razão última das relações de temor. Ele só pode temer por si, vendo-se em perigo (*Gefährdung*) no caso da aproximação de algo ameaçador, pois ontologicamente, ou seja, de acordo com a definição de sua existência, é um ente para o qual está sempre em jogo seu ser mesmo. Sendo a disposição a dimensão ontológica que abre o *Dasein* para a responsabilidade do estar em jogo de seu ser como risco e tarefa, o temor mostra-se como um modo desta abertura, pois nele o perigo identifica-se ao pessoal ser-prejudicado pelo ente intramundano que se avizinha como ameaça. De acordo com o autor, mesmo o temer do *Dasein* por seus 'bens e posses' (*Haus und Hof*) significaria propriamente um temer por si, na medida em que, na maior parte das vezes, o *Dasein* se projeta e se vê na perspectiva daquilo junto ao qual exerce sua lida preocupada. Mais difícil de explicar nesses termos seria a preocupação pelo outro *Dasein*, uma vez que parece ser perfeitamente possível temer pelo Outro, sem que, com isso, o *Dasein* tema por si próprio, sobretudo quando o Outro mesmo "[…] não teme por si e, de forma temerária, se precipita para diante do ameaçador"[271]. O não-sentir-se-ameaçado do próprio *Dasein*, nesse caso, seria, segundo Heidegger, ilusório, pois, temendo pelo Outro que se encontra ameaçado de fato, o *Dasein* teme também por si, uma vez que correria então o risco de ser privado da presença do outro, com o qual se convive. O

---

[268] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 141.

[269] Mais uma vez o jogo existencial circular-articulador entre constituição e constituinte, 'atividade' e 'passividade', que será estudado no próximo capítulo.

[270] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 141.

[271] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 141-142.

autor diz a esse respeito: "o temer por… sabe, de certa maneira, que não é atingido, embora seja co-afetado no ser-afetado do ser-com-outro-*Dasein* pelo qual se teme"[272].

Em conclusão, a atual descrição fenomenológica exemplar dos momentos do temor, além de sua importância no esclarecimento do significado concreto da disposição, propiciará ulteriormente uma abordagem comparativa dos desempenhos da angústia como disposição fundamental. Investigaremos agora como Heidegger apresenta o compreender como a outra dimensão fundamental de abertura do aí, para, em seguida, levantar novamente a questão de sua co-originariedade e de sua articulação.

III. Compreender como momento da abertura do *Dasein*

Após a apresentação da disposição, o compreender ontológico surge, no §31 de *SuZ*, como a segunda dimensão de consumação do ser-em em sua abertura - e agora não mais de modo formal e preliminar, como no §4. Para os fins deste nosso capítulo importa especialmente poder situar satisfatoriamente a questão da co-originariedade entre disposição e compreender no interior da analítica. Faremos isso a partir de uma exposição detida do parágrafo em questão e da análise da angústia, contrapondo-nos, assim, a uma vertente interpretativa que estabelce a primazia da disposição na abertura do aí[273]. Uma vez estudados os existenciais fundamentais assim como elaborados na primeira parte de *SuZ*, teremos aberto os caminhos para um entendimento amplo da *Sorge* como designação totalizante do existir e contraponto à ontologia da presença. A reunião estrutural dos existenciais que nela se constata, porém, só se explicaria, a nosso ver, pela admissão da co-originariedade do vínculo, garantido pelo articular existencial - radicalização heideggeriana do *lógos* tradicional. Passemos, assim, ao estudo do compreender.

Desde o início de sua apresentação, Heidegger busca apontar para a *íntima relação* entre a disposição e o compreender[274], determinando o modo de sua igualdade de origem: "disposição tem, a cada vez, sua compreensão, mesmo quando a reprime. O compreender está sempre afinado pelo humor"[275]. Cumpre, assim, apresentar o sentido pleno dessa relação. Temos visto

---

[272] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 142.

[273] Pasqualin, C. *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade*; Pasqualin, C. *Der 'pathische' Grund des Hermeneutischen: die ontologische Priorität der Befindlichkeit vor dem Verstehen*.

[274] Assim como Schuback, traduziremos *Verstehen* por compreender e *Verständnis* por compreensão.

[275] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 142.

que compreender significa, para o *Dasein*, ser capaz de compreender ser em seus diversos modos apresentados. Essa caracterização ontológica do compreender impede que o iguale-mos de pronto ao entendimento (*Erkenntnis*) das propriedades de um ente, à intelecção de notas características no nível ôntico. Como Heidegger pode aprofundar, então, sua própria colocação preliminar do compreender ontológico e originário da abertura do *Dasein*? Tomemos um primeiro caminho para a resolução dessa questão no interior de *SuZ*.

Analisamos anteriormente as diversas referências e direções intencionais levantadas pela rede dos usos instrumentais; o caráter determinante dessas referências e direções foi encontrado (§18) na conjuntura como o modo de ser próprio do instrumento em sua dinâmica manual e do *Dasein* como o ente que 'deixa e permite' conformar a manualidade entre parte e todo. No mesmo §18, Heidegger antecipa de maneira rápida que:

> […] o compreender mantém [*hält*] as referências [*Bezüge*] [instrumentais] mencionadas em uma abertura prévia. No interior desse familiarizado manter-se-aí [*Sich-darin-halten*] o compreender atém-se, como o contexto no qual seu remeter [*Verweisen*] se movimenta. O próprio compreender se deixa remeter nessas e por essas referências. Entendemos o caráter de referência dessas referências do remeter como o significar [*be-deuten*]. Na familiaridade com essas referências, o *Dasein* 'significa' para si mesmo, ele oferece originariamente para si uma compreensão de seu ser e de seu poder-ser, no tocante a ser ser-no-mundo[276].

Essa passagem busca explicitar as raízes do significar como 'atividade' ontológica do *Dasein*. O *Dasein* significa, ou seja, permite que signos surjam e move-se em um espaço significativo prévio, porque, segundo Heidegger, seu compreender *assume* e *mantém* as referências instrumentais e as '*aponta*'[277] para si mesmo. A lida cotidiana preocupada é posta

---

[276] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 87.

[277] O *deuten*, presente em *be-deuten*, quer dizer: apontar, indicar. *Bedeuten* como 'significar' também quer dizer, com isso: apontar e indicar o próprio *Dasein* como o ente *em razão do qual* o mundo é descoberto dessa ou daquela maneira. 'Em razão do qual', contudo, não pode ser tomado de maneira absoluta, como quando se diz que o homem é fundamento e condição de produtividade de todo ente, mas ele seria o ente *relativamente ao qual* o ente é aberto precisamente dessa maneira (e não de outra). Não se trata para Heidegger de buscar o *porquê* desse panorama ontológico, mas de investigar seu *que* e seu *como*. Em um escrito posterior e a partir de uma linguagem diversa (que, no entanto, parece dizer o mesmo), Heidegger comenta a famosa sentença de Protágoras, que diz, em uma tradução usual: "o homem é a medida de todas as coisas; das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são". A tradução heideggeriana, no entanto, soa assim: "de todas as coisas (a saber, as coisas que o homem usa e utiliza e que, assim, tem ao seu redor, *khrémata khrésthai*) (cada) homem é a medida; das presentes, que se presentem [*anwesen*] como se presentam, mas, daquelas que permanecem retraídas, que se presentem no modo de sua não-presentação" (*Die Zeit des Weltbildes in: Holzwege*, p. 103). Como o autor interpreta e explica isso? "o homem não põe a medida a partir de uma egoidade isolada, na qual todo ente em seu ser teria que se articular. O homem da relação grega fundamental com o ente e seu desvelamento é *métron* (medida) somente enquanto ele assume a temperante regulação [*Mässigung*] a um âmbito circundante restrito ao eu, reconhecendo, assim, o velamento do ente e a impossibilidade de decisão sobre sua presença ou ausência e, logo, sobre o aspecto do que se essencializa" (*Die Zeit des Weltbildes in: Holzwege*, p. 105). A sentença de Protágoras não é lida aqui como a afirmação unilateral do homem como o centro do cosmo e da essencialização do ente, mas, ao contrário, como uma suposta indicação da visão grega segundo a qual, para Heidegger, o homem seria sentido como um ponto relativo do surgimento e do não-surgimento dos entes, incapaz, assim, de determinar de uma vez por todas o que o ente é. Sendo assim, a 'relação grega fundamental com o ente' não seria estabelecida a partir dos moldes da

em operação em virtude (*um-willen*) do *Dasein*, mas isso somente porque ele é o ente para o qual, em sua existência, importa e está em jogo *seu* ser mesmo (*um dieses Sein selbst geht*) como poder-ser. O 'em razão de si' ou 'em virtude de si' ontológico do *Dasein* parece ser o motivo ontológico que determina de antemão, a cada vez, a remissão da totalidade referencial instrumental para ele mesmo, de modo que não haveria nenhuma mobilização instrumental singular ou descoberta de mundo se o *Dasein* não fosse o ente que essencialmente remete o mundo-significativo para si, significando-o em suas projeções. De um ponto de vista ontológico, logo, a descoberta do mundo encontraria suas raízes nesta auto-remissividade da existência, que é aberta e possível somente enquanto permanece 'a cada vez minha' (*jemein*) no 'a cada vez' (*jeweilig*) fático[278]. Essa remissão das referências mundanas ao próprio *Dasein* em seu poder-ser resumiria o desempenho *mundano e horizontal* do compreender, assim como apresentado no §18 de *SuZ*.

A abertura do compreender, portanto, não pode jamais prescindir do mundo, no espaço do qual e unicamente em cuja familiaridade preocupada podem se manter os signos, de modo que não cremos ser possível falar do horizonte mundano - e do ente intramundano que nele se manifesta - como aspecto posterior ou derivado em relação à disposição e ao compreender. Se é certo para Heidegger que a existência do *Dasein*, dada a auto-remissividade, condiciona a abertura compreensiva possível do ser dos entes intramundanos, também o mundo, como o horizonte no qual cada existência se move, parece ser garantido aprioristicamente como a inevitável perspectiva da projeção e do estar-disposto. Sendo assim, esse espaço horizontal mundano de fato 'depende' do *Dasein*, mas, na medida em que cada *Dasein* está previamente lançado em um âmbito fático e contextual já estabelecido, não podendo dominá-lo, determiná-lo ou compreendê-lo absolutamente, o espaço também condiciona, por sua vez, cada decisão e cada projeção. Julgamos[279], assim, que disposição e compreender abrem o mundo de maneira *co-originária*, mas com isso o mundo assume, paralelamente, um *outro* tipo de fundamentalidade: a co-originariedade ontológica do horizonte existencial, sem o qual a transcendência não seria sequer pensável.

---

colocação do homem como sujeito absoluto (a des-medida antropocêntrica?), mas com base na experiência da temperança, que parece relacionar-se, segundo Heidegger, à serena postura atenta ao acontecimento manifestativo do ente, mas sobretudo *respeitosa às possibilidades do velamento e do retraimento, ou seja, do nada*. Veremos que também em *SuZ* esse parece ser o teor do 'em razão de si' da existência.

[278] "A fatualidade do fato *Dasein*, como qual, a cada vez [*jeweilig*], todo *Dasein* é, designamos por sua facticidade" (Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 56).

[279] No mesmo sentido dos diversos comentários de Friedrich-Wilhelm von Herrmann indicados na bibliografia.

A significatividade mundana, movimento e concreção dos atos de significação entre parte e todo, não se restringe, aliás, à mera remissão dos nexos instrumentais preocupados aos projetos do *Dasein*. Também o Outro e o Mesmo remetem ao *Dasein* a partir de uma significatividade. Vimos, por exemplo, que a impessoalidade, modo de ser frequente e cotidiano do Mesmo e do Outro, seria capaz inclusive de "[…] articular o contexto referencial da significatividade"[280], ou seja, ela articularia constantemente o significativo da lida cotidiana, oferecendo previamente, a cada *Dasein*, um horizonte mediano e acessível de possibilidades. Realizada essa operação impessoal de significação, só passa a ser compreendido o que já previamente se compreendeu, só pode ser sentido o que os 'Outros' sentem.

Percebemos agora que o compreender difunde-se tanto no 'em razão do qual' existencial do *Dasein*, quanto no fato de que esse 'em razão do qual' é sempre mundano, fático e horizontal. Nesta primeira aproximação, o compreender parece ser mesmo o *medium* ontológico que estrutura previamente a auto-remissividade e o horizonte significativo mundano[281]. Com isso, Heidegger, retomando as intuições preliminares do §18, pode concluir agora:

> no compreender do 'em razão de' está co-aberta [*miterschlossen*] a ali fundada significatividade. A abertura do compreender diz respeito, enquanto abertura co-originária do 'em razão de' e da significatividade, a todo ser-no-mundo. Significatividade é aquilo na perspectiva do qual o mundo está aberto como tal. 'Em razão de' e significatividade são abertos no *Dasein* quer dizer: o *Dasein* é um ente ao qual importa a si mesmo e enquanto ser-no-mundo[282].

Quando apresentamos o conceito formal de existência do §4, optamos por traduzir a expressão '*dem Dasein geht es in seinem Sein um dieses Sein selbst'* por 'para o *Dasein*, em seu ser, *está em jogo* esse ser mesmo'. Julgávamos então que a expressão 'estar em jogo' seria bastante apropriada para a indicação da essência (ou da essencialização) típica desse ente, uma vez que a existência é definita explicitamente como risco e tarefa do ente que é possível. O ente para o qual seu ser está sempre em jogo é o ente que não pode, de início, ser identificado à substância real e determinada de uma vez por todas; ele *pode*, como temos visto, se assumir e retornar a si - e isso porque *pode*, paralelamente, se perder na opacidade da impessoalidade dispersa.

---

[280] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 129.

[281] Mas não devemos esquecer que também a disposição é responsável pela abertura do mundo na perspectiva da afinação dos humores. Disposição e compreender atuam conjuntamente, como veremos.

[282] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 143.

O jogo que é o *Dasein manteria sempre em si*, como veremos, tanto o sentido do estar lançado da facticidade (com suas regras e contextos a cada vez dados), como a decisão que se toma em cada situação (e cujos 'resultados' tornam-se, eles mesmo, espaços possíveis de novas decisões). A disposição abre o puro 'Que é' do *Dasein*, que corresponderia ao estar-lançado fático da existência; mas, ao mesmo tempo 'que é', o *Dasein* 'tem que ser', ou seja, está sempre na iminência de projeção em uma possibilidade sua. Por isso diz o autor: "no compreender repousa existencialmente o modo de ser do *Dasein* como poder-ser"[283].

Não é óbvio o significado do conceito heideggeriano do compreender como abertura de possibilidades existenciais, uma vez que a consideração filosófica de *SuZ* pretende destacar aqui um suposto nível ontologicamente tão anterior e primitivo da abertura da existência que, mesmo em uma descrição integral, o resultado fenomenal ainda parece um tanto vazio e formal. É aqui, contudo, que se introduz uma problemática decisiva para toda a obra heideggeriana e que será fundamental para os interesses desta dissertação. Devemos seguir o próprio nexo explicativo do autor para vislumbrar os traços da questão.

De acordo com as indicações, podemos depreender que a possibilidade existencial não é sinônimo de possibilidade lógica no sentido categorial ou modal, derivado da ontologia da ontologia da presença efetiva[284], enquanto o "[…] *ainda não* real e *jamais* necessário"[285]. Como existencial ela também não deve ser tomada, segundo Heidegger, como a indiferença do arbítrio[286] (*libertas indifferentiae*), isto é, a liberdade irrestrita de um flutuante poder determinar-se solto de perspectivas e limites. Como objeção a esse posicionamento, diz o autor:

> o *Dasein*, como essencialmente disposto, já sempre caiu em determinadas possibilidades; como poder-ser que ele é, já as deixou passar, entregando-se constantemente às possibilidades de seu ser; e passa ao largo de si na medida em que as apreende [*ergreift sie und vergreift sich*]. Mas isso significa: o *Dasein* é o ser-possível que está entregue à sua responsabilidade mesma; é, em sua plenitude, possibilidade lançada [*geworfene Möglichkeit*].[287]

---

[283] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 143.

[284] Nunes comenta a esse respeito: "ao *Dasein*, que não recai sob a primeira das categorias aristotélicas – a substância -, não posso aplicar o entendimento correspondente à existência (*existentia*) de uma coisa empiricamente determinada, de que se dirá que é real na acepção kantiana de algo efetivo ou atual (*wirklich*). Mas também muito menos caberá enfeixá-lo na simples categoria de possibilidade. O poder-ser (*Seinkönnen*) é inseparável da compreensão que acompanha o *Dasein* e que constitui sua existência. Nem possibilidade formal, como potência por determinar-se, nem possibilidade real, como cessação da contingência – a passagem ao *efetivo* na acepção hegeliana -, esse poder-ser antecipa qualquer espécie de determinação causal, levando à frente de si a compreensão que o manifesta" (Nunes, B. *Passagem para o poético*, p. 99-100).

[285] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 143.

[286] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 144.

[287] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 144.

A decisiva passagem nos dá duas indicações a respeito do compreender como abertura do poder-ser. Realça, em primeiro lugar, o caráter sempre situado de todo compreender, que é, por sua vez, o 'ato' ontológico de apreensão e determinação do possível. O ser-situado, entendido como o estar já sempre lançado em uma possibilidade fática, visa claramente opor-se ao conceito de uma liberdade projetiva absoluta e indiferente, oferecendo, assim, uma 'ancoragem' ao compreender.

Mas, lançado no espaço de um mundo de significações fáticas que não escolheu, o compreender do *Dasein*, além disso, *sempre já se lançou* em alguma das possibilidades oferecidas em cada situação e isso não de maneira ocasional ou planejada, mas compreender é apresentado como o *apriori já ter-se lançado*. Sob esse aspecto projetivo, a consumação ontológica compreensiva do existir é constante restrição, determinação de uma possibilidade de ser (que já era, aliás, restrita e determinada pela facticidade). Por isso, Heidegger diz que, além de já sempre ter e estar 'caído' em uma dada possibilidade, o *Dasein*, em seu compreender, também consuma constante e inexoravelmente uma entrega a certas possibilidades significativas, que se traduz, como julgamos, na *renúncia e retração* das possibilidades restantes. Ainda que de um modo vago, Heidegger elabora o compreender como um ontológico já sempre ter-se projetado em possibilidades, anterior a toda vontade ou deliberação ôntica.

O autor parece conferir valor ontológico ao lema tradicional *omni determinatio est negativo*, tornado paradigma do compreender. Se determinar é negar, o determinado-concreto, por sua vez, levanta consigo um novo campo de possibilidades, que só são abertas como tais quando, circularmente, já se determinou e por causa da determinação. Para um ente possuidor de tal estrutura existencial, enfim, cada determinação é, *ao mesmo tempo*, uma negação veladora[288] e uma posição ôntica. Nessa dinâmica, a positividade ôntica do determinado jamais suspende ou anula o 'nada-potencial': apenas o reconfigura em um novo 'arranjo' ôntico-ontológico.

Isso traz luz sobre o outro ponto da citação. Buscando destacar a imbricação entre a abertura compreensiva das possibilidades e a abertura disposta do estar-lançado, Heidegger indica que o *Dasein* é o ente para o qual *cada* determinação do possível acarreta o peso de uma responsabilização. É interessante destacar que somente agora adquirimos um conceito integral da abertura da disposição, pois notamos que, para ela, a facticidade da existência não significa somente o ter nascido neste ou naquele lugar, nestas ou naquelas condições, dentro deste ou

[288] Poderíamos dizer que o fenômeno-significativo anteriormente possível se vela *como tal*, após o compreender, na impossibilidade relativa do novo campo possível trazido na abertura.

daquele contexto significativo etc., mas, na medida em que cada projeção compreensiva cria uma nova situação, a disposição abre para o *Dasein* a responsabilidade do estar-lançado resultante de *cada* escolha e projeção de uma vida – que é sempre a minha, do nascimento à morte. Desse modo, o *Dasein* pode ser explicado como o ente ontologicamente sempre entregue à responsabilidade de suas projeções (mesmo quando evita a responsabilização), uma vez que existir é integralmente projetar-se em possibilidades e permanecer possível.

O ser-lançado do *Dasein* como disposição em uma possibilidade e sua concomitante projeção compreensiva de possibilidades só se dariam, como estudamos, no horizonte de um mundo, de modo que agora possuímos um quandro completo da interação entre as dimensões, com o que se reafirma seu caráter co-originário no interior da analítica de *SuZ*. O ser do mundo (do fenômeno significativo e das estruturas descobridoras) não seria somente aberto pela compreensão, por exemplo, como indica rapidamente Heidegger, pelo fato de ser remetido como totalidade significativa ao *Dasein* como a meta das operações da lida preocupada e solícita. Além disso e antes de mais nada, o mundo familiar seria aberto como espaço de possibilidades, ou seja, antes de ser intencional (e para ser intencional), ele é sempre previamente aberto, a cada vez, a partir da totalidade de suas possibilidades:

> o manual é, como tal, descoberto em sua *possibilidade* de servir [Dien-*lichkeit*], em sua *possibilidade* de uso [Verwend-*barkeit*], em sua *possibilidade* de ser prejudicial [Abträg-*lichkeit*]. A totalidade conjuntural desvela-se como o todo categorial de uma *possibilidade* de nexo do manual. [...] É um acaso o fato de que a pergunta [kantiana] pelo *ser* da natureza mira as "condições de sua *possibilidade*?[289]

Aprofundando a explicação da possibilidade como o aberto do compreender, Heidegger menciona que "o *Dasein* é de tal modo, que sempre, a cada vez, já compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Como um tal compreender, ele 'sabe' *a quantas*[290] ele mesmo anda, ou seja, a quantas anda seu poder-ser"[291]. Esse curioso 'saber' compreensivo a respeito de si próprio como existência não deve ser confundindo, a nosso ver, com a *inspectio*

---

[289] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 144-145.

[290] Seguimos a tradução de Schuback para o advérbio *woran*. De acordo com Heidegger, o *Dasein* sempre 'sabe', mais ou menos, 'a quantas' ele mesmo anda como um poder-ser, isto é, reconhece, a partir de diversos graus de transparência, em que circunstâncias se encontra relativamente a si mesmo em suas projeções. É interessante o uso dessa terminologia para a descrição de uma dinâmica ontológica tão primária. Aparentemente Heidegger antecipa aqui a caracterização do modo de ser da 'consciência' (*Gewissen*), que será plenamente desdobrada na segunda parte da obra. A interpretação da compreensão existencial da 'consciência' em termos menos teóricos do que 'éticos', porém, não parece ser um acaso. Ao longo dos anos 1920, Heidegger deteve-se longamente sobre a *Ética a Nicômaco* aristotélica, da qual parece retirar, segundo Volpi (Volpi, F. *"Das ist das Gewissen!" in: Heidegger und die Griechen*), importantes estruturas de sua analítica existencial.

[291] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 144.

sui, uma reflexão deliberada sobre os resultados dos caminhos e descaminhos trilhados em uma vida. Já cada consumação do compreender existencial é apresentada, de antemão, como possuidora desse saber, explicado como uma certa sabedoria que é uma visão (*Sicht*) relativa ao todo de meu existir[292]. Assim como a lida prática guia-se por uma circum-visão própria e adequada às manifestações fenomênicas que jogam entre parte e todo, proximidade e distância, a 'visão de si' existencial parece proporcionar também um 'parâmetro' para o compreender. Essa visão, que sabe a quantas anda a própria existência, Heidegger denomina transparência[293] (*Durch-sichtigkeit*), dizendo a seu respeito:

> escolhemos esse termo para a denominação do bem entendido 'auto-conhecimento' [*Selbsterkenntnis*], para indicar que, com ele, não se trata de uma investigação ou contemplação de um ponto de mesmidade, mas de uma apreensão compreensiva da plena abertura do ser-no-mundo através [*durch - trans*] de seus momentos constitutivos essenciais[294].

A transparência é, enfim, o sempre presente saber compreensivo que acompanha, perpassando-a, a abertura do poder-ser existencial como um todo. E, na medida em que todo compreender é mundano e que toda descoberta do ente intramundano remete ao *Dasein* como o ente em razão do qual e em cuja abertura a rede significativa é operada, então também a circum-visibilidade instrumental, a pura visão da coisa e os modos de visão do Outro deixam-se compreender pela transparência da visibilidade do Mesmo. Mesmo quando a imersão dispersa e familiarizada com o mundo parece destacar a circum-visão instrumental, fazendo então com que o *Dasein* não 'se veja' propriamente em uma transparência no meio de suas preocupações, mas como um fundo distante e opaco[295], ainda nesse caso a resultante 'opacidade de si' é entendida apenas como *modo* impróprio da transparência ontológica de si, pois, segundo Heidegger, "o ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis"[296].

Fazendo parte da própria estrutura do compreender projetivo como modo, a inautenticidade opaca do *Dasein* não pode ser lida como uma não-essência, uma irrealidade,

---

[292] Reflexão que será mais profundamente elabora na segunda metade de *SuZ* e que culminará, a nosso ver, na descrição da unidade da *Sorge* a partir da ideia da extensão da temporalidade [*Erstreckung der Zeitlichkeit*] no todo de uma vida entre nascimento e morte (§72).

[293] O termo transparência, já utilizado diversas vezes neste trabalho, mas somente agora exposto em sua origem ontológico-existencial, não deixa soar tanto, em um primeiro momento, o aspecto de visão e visibilidade que o alemão carrega, mas ambos significam o mesmo. Do latim *trans*- (através) + *pareo* (aparecer para a visão, ser visto), a transparência existencial é a visibilidade ontológica por excelência, uma vez que se volta ao próprio *Dasein* em seu ser.

[294] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 146.

[295] Opacidade como o oposto da transparência: a in-transparência ou *Un-durchsichtigkeit* (Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 44)

[296] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 144.

mas é justamente a tendência que mais frequentemente se constata ao longo de uma vida, constituindo, aliás, a mais constante 'realidade' do *Dasein*. Não sendo esse 'real' e frequente, porém, uma necessidade lógica, "[...] o *Dasein* está, por isso, entregue à possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades"[297]. Logo: apropriar-se de si na direção da transparência ontológica compreendida como tal significaria uma luta constante contra as diversas formas cotidianas de encobrimento, esquecimento e fuga. A respeito desse nexo, Heidegger comenta em um seminário de 1928-29:

> o todo a partir do qual o ser-aí [*Dasein*] se compreende, o mundo, não é nenhum sistema de proposições ontológicas pairando livremente no ar. Ao contrário, o compreender-se significa existir em virtude de si mesmo, e isso quer dizer: estar por si mesmo exposto ao ente. O mundo entrega o ser-aí ao ente, expondo-o à necessidade da confrontação com o ente que ele não é e consigo mesmo. O ser-aí é entregue ao ente e não o é apenas porque o ente é por si subsistente. Ao contrário, a entrega é uma determinação intrínseca ao ser-no-mundo como tal[298].

Como suma de suas investigações anteriores a respeito do compreender como abertura do poder-ser, Heidegger conclui, então, que o compreender articula-se primariamente no modo do ôntico-ontológico do pro-jeto (*Ent-wurf*)[299]. O compreender abre o aí do *Dasein*, ou seja, é iluminação do ser dos entes (seja na dimensão horizontal, seja na dimensão da alteridade/mesmidade), na medida em que pro-jeta (*ent-wirft*) (ou lança adiante) o *Dasein* em possibilidades, da mesma forma que a disposição abre co-originariamente o ser dos entes na facticidade do estar-lançado (*geworfensein*) do *Dasein* em um mundo possível e como responsabilização.

Podemos concluir que o mundo, que do ponto de vista exclusivo da abertura da disposição, poderia ser tomado como a mera necessidade do dado, adquire, com a simultânea compreensão projetiva em seu possível, o caráter aberto de *situação-possível*; da mesma forma, se lido unilateralmente a partir da projeção compreensiva, ele poderia ser aproximado como o espaço da liberdade absoluta e irrestrita de manifestação do arbítrio do *Dasein*, de modo que a abertura disposta da facticidade do *Dasein* modula o compreender, que se mostra então sob o aspecto de uma *possibilidade-situada*.

Mas mesmo essa última explicação pode conduzir ao erro, pois dá a entender que a disposição é *apenas* situativa e contextual e o compreender *apenas* projetivo e liberador. Se defendemos aqui que, em Heidegger, *ambas as dimensões são pensadas co-originariamente em uma articulação apriorística entre si e com o mundo*, então qualquer descrição analítica

---

[297] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 144.
[298] Heidegger, M. *Introdução à filosofia*, p. 349-350.
[299] Outro conceito largamente operado e que, no entanto, somente agora é descrito em sua procedência existencial.

corre o risco da parcialidade. Assim, já apontamos anteriormente para o fato de que Heidegger estrutura o compreender *também* como determinação restritiva do possível e, portanto, 'veladora', assim como *também* a abertura disposta não encerra em si somente a facticidade restritiva do contexto, mas abre o *Dasein* para a demanda de se assumir na responsabilização, aspecto que não deixa de ser um projeto liberador. Essa articulação ficará mais clara no próximo capítulo, quando apresentarmos seu contexto ontológico e crítico.

Buscamos, assim, tornar patente que o texto heideggeriano é perpassado pela ideia de uma co-originariedade entre os momentos da abertura (disposição e compreender) que se direciona para o também fundamental horizonte mundano. Os próprios termos e locuções cunhados pelo filósofo visam claramente apontar para o aspecto essencialmente conjunto dos existenciais e, a respeito dessa totalidade da existência, Heidegger conclui:

> o essencial é a intelecção de que a transcendência como constituição fundamental do ser-aí compartilha com esse ente [o ente mundano] o seu ser, o co-determina e é, por sua vez, co-determinada por meio desse processo. Nesse aspecto podemos estabelecer três coisas: 1. O ser-aí em virtude de si mesmo, o seu poder-ser, é colocado diante dele mesmo; assim como os corpos são essencialmente extensos, o ser-aí é colocado diante de si mesmo na medida em que é um ser-aí. 2. Como sendo em virtude de si mesmo, o ser-aí é impelido para fora de si, é exposto ao ente, entregue a ele. 3. Ser jogado significa ser entregue ao ente em meio ao ente e ser ao mesmo tempo permeado por ele[300].

Entendemos que a interpretação dos existenciais fundamentais de *SuZ* não se resume somente na exposição isolante do 'conteúdo' de cada momento da abertura em sua dimensão supostamente própria. O comentador deve considerar atentamente, ao mesmo tempo, o sentido da (insistentemente) repetida co-originariedade dos existenciais e de seu *vínculo* profundo. Mas, com isso, o que se disse até o momento neste trabalho não pode ser tomado como preparação da questão do articular, mas, uma vez que Heidegger estabelece também o articular como aspecto originário da existência, então o tema já se faz necessariamente presente como tal nestas apresentações, restando apenas ser tematizado e desenvolvido[301].

---

[300] Heidegger, M. *Introdução à filosofia*, p. 353-354.

[301] Também do ponto de vista mais geral da segunda parte de *SuZ*, que não poderá ser abordada nos limites deste trabalho, e no qual esses mesmos existenciais fundamentais são reinterpretados a partir de sua origem comum na temporalidade, parece ser crucial o entendimento da co-originariedade. Como ilustração grosseira daquela problemática: a preocupação mundana horizontal será identifica à temporalização ekstática da atualidade e do atualizar (*Gegenwart* e *Gegenwärtigen*); a disposição será lida como a abertura temporal do ter sido e do vigor de ter sido (*Gewesen* e *Gewesenheit*), remetendo ao que, no nível ôntico, é denominado 'passado'; por fim, o compreender projetivo será temporalmente reinterpretado a partir do porvir (*Zukunft*). Sendo o acontecimento temporal no *Dasein* um fenômeno integral, embora dimensionado, é inevitável que também o tempo seja explicado em uma articulação que garanta sua dinâmica 'convergente e divergente'. Não tomaremos esse caminho, mas já nos parágrafos §32-34 cremos ser possível abordar o problema de um modo radical e consequente.

Tendo finalmente apresentado os aspectos decisivos das dimensões da abertura, devemos agora, uma última vez, assegurar-nos de um conceito mais firme de sua co-originariedade e isso a partir da crítica de uma vertente que posiciona na disposição o existencial fundamental. Para tanto, analisaremos rapidamente a atuação da angústia e o papel do nada; paralelamente indicaremos a *Sorge* como conceito amplo da existência. Estaremos então livres para tratar, no quarto e último capítulo desta dissertação, dos aspectos ontológicos do articular como tal.

IV. A co-originariedade das dimensões existenciais; angústia, nada e cura

A primeira parte de *SuZ*, centro temático deste trabalho, propõe a descoberta de uma estrutura totalizante do *Dasein* que respeite o caráter fenomenal desse ente, oferecendo posteriormente à pesquisa filosófica heideggeriana a possibilidade que dela se extraia o sentido do ser em geral[302]. As investigações precedentes mostraram, nesse sentido, uma variedade de estruturas (horizonte, disposição, compreender) que visam explicar, em seu conjunto, o ser desse ente que é o *Dasein*. O sexto capítulo, que fecha a primeira parte de *SuZ* e que analisaremos rapidamente agora, é o lugar onde o autor postula, finalmente, a estrutura ampla e unificada da existência. Por isso a questão é levantada: "como deverá ser determinada existencial e ontologicamente a totalidade do todo estrutural indicado?"[303].

De um ponto de vista metodológico, Heidegger buscará uma possibilidade de exposição de tal estrutura unitária que não seja apenas externamente imposta (como mera afirmação teórica), mas verificável através de um fenômeno do *Dasein* mesmo em sua abertura. Heidegger propõe a tarefa de encontrar a possibilidade de uma abertura (*Erschliessungsmöglichkeit*) de um aberto (*Erschlossene*) suficientemente amplo e originário, que seja capaz, em si, de trazer à

---

[302] Tarefa que se inicia na segunda parte da obra com a exposição da temporalidade, mas que não foi completada com uma terceira parte, inicialmente proposta, mas jamais escrita como tal. Assim, sob um ponto de vista formal e estrito, *SuZ* é uma obra incompleta. Nem por isso, contudo, Heidegger deixará de pensar o homem como ente decisivo da ontologia ou abandonará a interpretação articulada do ser do existir, mas os caminhos a partir dos quais 'homem', 'tempo', 'linguagem', etc. serão abordados parecem, de fato, modificar-se nas explicações a partir dos anos 1930, nas quais o 'acontecimento do ser', fundo da 'história da metafísica', adquire maior destaque. A esse respeito diz MacDowell: "com efeito, ao desenvolver a sua análise da existência no horizonte da questão do sentido do ser, ele lança as bases da superação da metafísica e do subjetivismo moderno, que ocorrerá a partir da famosa "inversão" (*Kehre*) de seu pensar. Portanto, a incompletude de *Sein und Zeit* e o seu caráter de questão aberta justificam a pretensão de Heidegger de ter plantado, desde o começo de sua indagação, os germes de um novo início do pensar" (MacDowell, J. A.: *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 151.)

[303] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 181.

luz a pretendida simplicidade totalizante da estrutura existencial[304]. Se a analítica for capaz de demonstrar, em suma, no próprio *Dasein* a consumação da abertura de um aberto tão fundamental, que ofereça uma informação sobre ele mesmo *enquanto existência*, o autor julgará possuir, então, o fenômeno abrangente a partir de cuja interpretação a totalidade estrutural do *Dasein* será constatável. Estar diante de si mesmo como existência, 'ver-se' na transparência ontológica de seu ser mesmo: essas possibilidades, inerentes ao *Dasein*, seriam, contudo, segundo estudamos, frequentemente veladas. Do ponto de vista de sua consumação ôntica cotidiana, o *Dasein* revela ser muito mais o ente caracterizado por uma fuga (*Flucht*) de si, evitando-se na medida em que decai (*verfällt*) na marcha das lidas e da interpretação impessoal. Mas o que, do ponto de vista ontológico, sustenta a fuga ôntica de si? De que modo positivo o *Dasein* pode *encontrar* a si como existência, escapando da fuga que perfaz sua cotidianidade?

Sendo a fuga de si o *modo* frequente de um velamento ontológico de si, somente esse fato já indica que aqui subjaz, como a *outra possibilidade*, a abertura transparente de si, uma vez que o *Dasein* é o ente para o qual importa seu ser mesmo, seja na autenticidade ou na retomada autêntica de sua existência. O velamento parece ser, nesse caso, o modo frequente e (ontologicamente) deficiente de um fato anterior que o sustenta enquanto sua possibilidade geral: o poder-ser compreensivo e disposto de um ente para o qual importa, a cada vez, seu ser mesmo. Se a fuga de si representa a 'realidade imediata' da consumação existencial do *Dasein*, essa realidade mantém-se, no entanto, apenas como a concreção de *uma* possibilidade ontológica desse ente. Deve-se buscar, em síntese, no caminho metodológico da investigação da totalidade estrutural do *Dasein*, a abertura de uma *possibilidade* existencial pelo compreender-disposto que traga esse ente para diante de si mesmo *como a existência que ele é*.

Sabemos que abrir uma possibilidade significa sempre conjuntamente, segundo Heidegger: projetar o *Dasein* para uma possibilidade enraizada em sua situação. A disposição abre o *Dasein* em seu 'Que é', ou seja, no peso de sua facticidade, na qual nada se sabe a respeito de proveniência (*woher*) ou destinação (*wohin*), mas apenas da responsabilidade inaugurada por esse 'Que' (*Dass*) lançado. As afinações de humor seriam, por seu turno, concreções ônticas dessa abertura ontológica disposta. A abertura da responsabilidade ontológica da facticidade seria, como tal, frequentemente evitada, sendo desviada da 'visão direta' de cada *Dasein* e entregue à tutela do impessoal, de modo que a fuga de si se enraíza também na abertura da disposição - e não somente na abertura do compreender. Igualmente, as afinações de humor mais frequentes são aquelas que correspondem à fuga ontológica de si: a opacidade monótona

[304] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 182.

que guia as preocupações, a indiferença no trato com o Outro, etc. Nesse sentido, a presente investigação da possibilidade de uma abertura totalizante do *Dasein* propõe a tarefa da exposição de uma afinação de humor que forneça ao compreender a radicalidade de um ser-disposto no caráter transparente do encontro de si, e não da fuga.

Ainda que essas pareçam explicações preciosistas ou escolásticas pela insistência na determinação dos termos e de sua auto-referencialidade, elas buscam manter-se atentas às nuances heideggerianas na interpretação do existir, modo de ser amplo e complexo. Julgamos que o não acompanhamento dessas nuances por parte dos comentadores pode levar, por exemplo, à ideia da precedência de uma abertura em relação à outra, o que não parece ser o caso no interior da economia de *SuZ.* Logo, devemos assegurar o fato de que, na busca de uma abertura ampla e radical do *Dasein* que permita que esse ente se veja diante de sua existência como um todo, disposição e compreender entram em jogo como os componentes conjuntos que validarão essa abertura mesma.

Desse modo, ainda como mera afirmação que deverá ser comprovada, Heidegger antecipa que a angústia (*Angst*) é uma tal *disposição* fundamental (ou, mais propriamente, uma afinação de humor fundada em uma disposição fundamental) que abriria simultaneamente o *Dasein* para diante de si mesmo como um *poder-ser* total e para seu *ser-no-mundo* horizontal, configurando, assim, uma possibilidade sua na qual esse ente é trazido *integralmente* para diante de si. Veremos a seguir a exposição dessa tese.

No sentido da interpretação de uma disposição, devemos relembrar os momentos fenomenais componentes de uma afinação de humor em geral, anteriormente apresentados no caso exemplar do temor[305] e com o qual a angústia apresenta "[...] evidentemente um parentesco

---

[305] A opção heideggeriana de destacar as similaridades e diferenças entre temor e angústia como tonalidades afetivas insere-se em um debate mais amplo a respeito de tais afetos, como indicado pelo próprio autor em nota de rodapé (*Sein und Zeit*, p. 190). MacDowell busca indicar a influência da filosofia cristã no pensamento de Heidegger, de modo que, também aqui, pode afirmar que "a doutrina agostiniana do *timor servilis* e do *timor castus* serviu de base à distinção heideggeriana entre o medo e a angústia", sendo o *timor servilis* entendido como o medo do homem "[...] da perda de determinadas possibilidades intramundanas, nas quais ele se apoiava", "[...] desde que a ameaça que pesa sobre tais possibilidades seja entendida como a condenação no juízo de Deus". Por seu turno, o *timor castus* agostiniano é explicado como o autêntico temor de Deus", isto é, "[...] o temor de ofendê-lo, de separar-se dele pela culpa, de não ser o que ele quer que se seja", de modo que, agora, "o que inspira temor é o existir como tal, o uso da liberdade, o ter de decidir da própria sorte" (MacDowell, J. A.: *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 144). Também Kierkegaard e Lutero são destacados em notas de *SuZ* como autores que levantaram o problema a partir de um ponto de vista teológico. Sobre o primeiro diz Werle: "tal como em Kierkegaard, a angústia assume em Heidegger um cunho existencial essencialmente humano", mas "a diferença entre Kierkegaard e Heidegger reside no fato de que em Kierkegaard a angústia revela o nosso ser finito, o nada de nossa existência diante da infinitude de Deus, do caráter eterno de Deus, ao passo que Heidegger abandona esta perspectiva teológica e pensa a angústia apenas como fenômeno existencial da finitude humana" (Werle, M. A.: *A angústia, o nada e a morte em Heidegger in*: *revista Trans/Form/Ação*, p. 105). B. Nunes indica que o debate acerca da diferença entre angústia e temor era mesmo bastante vivo no período da escrita de *SuZ* e exatamente para a psicologia de Freud, para o qual, segundo Nunes, ambas as afetividades "[...] possuem um caráter reativo

fenomenal"[306]: o 'diante de que' (*Wovor*) se teme, o temer (*Fürchten*) como tal e o pelo que (*Worum*) se teme. O fenômeno da angústia deverá ser exposto a partir desses três momentos.

O 'diante de que' do temer foi destacado por seu caráter intramundano e sobretudo no modo da ameaça prejudicial que se aproxima. Só se teme aquilo que, na lida preocupada ou na solicitude do trato com o Outro, surge como prejudicial. Desse modo, o *temer como tal* surge circularmente como a afinação de humor da liberação, por parte do *Dasein*, da possibilidade de ser afetado pelo ente intramundano como algo que poderá lhe prejudicar. Por fim, *teme-se por si mesmo* e justamente na medida em que o ente que se aproxima pode prejudicar o próprio *Dasein* (seja na figura dele Mesmo, do Outro ou de suas posses, que são como que uma extensão sua). Tal imbricação ontológica circular e *apriori* entre o temer, como a abertura de um 'sentir-se ameaçado' pela proximidade do ente intramundano, o posicionamento intencional que visualiza o intramundano justamente como algo que ameaça e prejudica, e, por fim, o *Dasein* como o ente 'prejudicável' em seu modo de ser mundano, descreveria a estrutura básica deste fenômeno afetivo. Em todos os momentos do temer constata-se, e esse ponto é central, o caráter horizontal e ligado ao ente intramundano de sua abertura. O temer jamais colocaria o *Dasein*, assim, diante de si mesmo na transparência de sua existência *como tal*, pois nele o *Dasein* permanece disperso na dimensão mundana, evitando a si mesmo na fuga temerosa nas demandas e preocupações diárias. Fugir de si teria como contrapartida, na linguagem de nosso autor, um inevitável buscar o mundo, sendo o temer apenas um modo desse acontecimento.

A angústia, por outro lado, no interior do projeto de *SuZ*, explica a própria possibilidade da fuga de si (e de seus modos, como o medo) como queda no mundo e isso porque seria capaz de trazer o *Dasein* para diante de si como existência e poder-ser. Mas para que isso se comprove devemos nos perguntar: 'diante de que' o *Dasein* se angustia? "O diante de que da angústia é o ser-no-mundo como tal"[307]. Ora, aqui o 'correlato intencional' da afinação de humor não se mostra como um ente intramundano, algo que possua a estrutura da conjuntura instrumental

---

comum pela descarga emocional que os aproxima, e que falta na dor e na tristeza, conforme Freud mostrou em *Inibição, sintoma e angústia*, escrito em 1925", indicando ali que "a angústia é inseparável da expectativa diante de algo que não é determinado: a situação traumática subjacente. O perigo contra o qual a vítima de uma fobia reage angustiando-se não é real ou iminente. Pode-se então afirmar da angústia, em abono de seu caráter reativo, como descarga impulsiva condicionada à economia do aparelho psíquico, que a imprecisão e a carência de objeto lhe são inerentes. O uso comum da linguagem o reconhece, observa Freud, quando emprega a palavra medo, em lugar de angústia, no caso da reação a um objeto determinado" (Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 108-109). A opção heideggeriana de interpretação e comparação dessas tonalidades afetivas não seria, logo, gratuita, assumindo uma posição clara no debate filosófico mais amplo e servindo de método evidente para uma exposição ontológica em *SuZ*. A perspectiva fenomenológica e ontológica do enquadramento de tais afetos parece ser, no entanto, singular, e é aqui que o autor se distancia da tradição.

[306] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 185.

[307] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 186.

ameaçadora ou de um outro *Dasein* prejudicial, mas o *Dasein* angustia-se, como quer Heidegger, simplesmente *diante de seu ser-no-mundo como tal*. Por isso afirma o autor: "o diante de que da angústia é plenamente indeterminado. Essa indeterminação não é apenas uma indeterminação fática de qual é o ente intramundano que ameaça, mas diz muito mais, que, de modo geral, o ente intramundano não é 'relevante'"[308]. Tornado irrelevante, o ente intramundano perde sua mobilidade típica e, consequentemente, sua totalidade conjuntural e sua significatividade particular, nada mais nos dizendo em sua insignificância (*Unbedeutsamkeit*). As remissões instrumentais preocupadas, as significações e as solicitudes, como dimensões da lida cotidiana, afundariam em conjunto (*sinken in sich zusammen*) na irrelevância.

As preocupações do *Dasein*, dissemos várias vezes, mobilizam tanto este ou aquele instrumento em seu caráter *particular*, como a rede *totalizante* e remissiva do conjunto dos instrumentos em sua relação manual coordenada. A fenomenologia do ser-no-mundo cotidiano era bastante coerente nesse ponto, descrevendo uma intencionalidade prático-descobridora contextual, que encontra sua mobilidade exatamente no articular da parte e do todo instrumentais. A angústia, porém, ao desligar as referências, conjunturas e significações intramundanas mesmas, parece suspender toda intencionalidade descobridora de mundo, fazendo com que o *Dasein* apenas 'paire' diante dessa *única totalidade* - que não é mais a totalidade intencional de um particular que pressupõe e remete a outros instrumentos, formando assim a rede totalizante de referências – restante, que é seu próprio ser-no-mundo como tal. O ente mostra-se para o *Dasein* angustiado a partir de uma estranha confluência não-operacional e mais ampla entre parte e todo: ele surge em sua totalidade ontológica. A esse respeito diz Heidegger em *Was ist Metaphysik?:*

> na angústia – dizemos – 'acontece-nos algo estranho' [*ist es einem unheimlich*]. O que significam esse 'acontecer' e o 'nós' [*einem*]? Não podemos dizer diante de que nos sentimos estranhos. Sentimo-nos assim totalmente [*im Ganzen*]. Todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença. Entretanto não no sentido de um mero desaparecer, mas propriamente na medida em que se afastam, elas se voltam para nós. Esse afastar-se do ente na totalidade, que nos circunda na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio [*Halt*]. Apenas permanece e nos sobrevém esse 'nenhum' – no escapamento do ente[309].

A abertura do ser-no-mundo a partir da vista angustiada do ente na totalidade romperia, logo, a própria 'mobilidade' mundana do *Dasein*. O 'não' da irrelevância e da retração ôntica dominaria todas as considerações possíveis neste estado: não há aqui um espaço intencional de

---

[308] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 186.
[309] Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik? in: Wegmarken*, p. 111-112.

mobilidade e atuação, não há entendimento claro do que nos angustia, nem a possibilidade de articulação da experiência em palavras, mas apenas uma paralisia diante dessa totalidade.

Heidegger estabelece manifestamente um caráter fundamental de indeterminação na apresentação da angústia como afeto. Essa indeterminação, aparentemente vazia de consequências ônticas precisas, reflete-se, contudo, do ponto de vista de uma fenomenologia da existência e nos moldes como ela vem sendo elaborada em *SuZ*, em uma consequente suspensão do mundo na insignificância, que permite, então, que ele seja visto da perspectiva radical do conjunto totalizante. A negatividade que acompanha o desempenho da angústia é, em primeiro lugar, a negação e a retração de toda atuação 'positiva' mundana; ela permite justamente que o *Dasein* saia, mesmo que por um instante, de sua dispersão concreta nas relações intramundanas e se veja confrontado com seu ser-no-mundo como tal e na totalidade paralisada de um 'não-poder envolver-se'. Essa negatividade existencial da angustia abriria, assim, a brecha para a possibilidade transparente de consideração de um jogo ontológico mais profundo (no sentido de que é a condição de sua possibilidade) do que a ôntica positividade descobridora e dispersa no concreto. Heidegger conclui a esse respeito:

> fenomenalmente a impertinência do nada e do lugar nenhum intramundanos quer dizer: o diante de que da angústia é o mundo como tal. A plena insignificância que se anuncia no nada e no lugar nenhum não designa a ausência de mundo, mas indica que o ente intramundano é tão sem importância que, em razão dessa *insignificância* do intramundano, unicamente o mundo se impõe em sua mundanidade[310].

Adquirimos assim um primeiro indício da envergadura da fundamentalidade da angústia como afinação de humor capaz de oferecer uma *situação* em que o *Dasein* possa se colocar diante de si mesmo e originariamente. Ela não abre o *Dasein* para a possibilidade de ser-afetado pelo ente intramundano de tal ou tal modo, em cuja dispersão já se desenha a queda cotidiana e a frequente fuga de si, mas a angústia é posta por nosso autor como a possibilidade de o *Dasein* ser levado para diante de si na dimensão horizontal e mundana de sua existência como um todo. Isso não significa, aparentemente, que a angústia ofereça sempre um entendimento claro e distinto do mundo em sua totalidade ou da existência; não se trata aqui da possibilidade de uma apreensão teórica do mundo como um todo e então da negação lógica desse todo, mas, segundo o autor, da descrição de um evento pré-teórico que raramente aconteceria em nossa existência enquanto um sentir-se disposto dessa forma. Voltaremos a esse ponto a seguir.

---

[310] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 186-187.

Angustiar-se, como o segundo momento fenomenal dessa afinação de humor, é descrito como o prévio e repentino 'ser assaltado' pelo mundo como mundo e no modo da estranheza que se retrai. Por isso a negação como um ato deliberativo do sujeito[311] não é, de acordo com Heidegger, um acontecimento primário, mas fundado no nada anterior do acontecimento angustiado existencial. A respeito desse caráter de assalto do angustiar-se, diz o autor:

> na angústia reside um retroceder diante de..., que já não é mais um fugir, mas um calmo encanto. Esse recuo diante de... recebe seu impulso do nada. O nada não atrai para si, mas é essencialmente algo que rejeita [*abweisend*]. A rejeição que afasta de si é, porém, como tal, aquele remeter [*Verweisen*] que deixa-que-se-escape para o imersivo ente na totalidade. Essa remissão, rejeitadora na totalidade [*im Ganzen abweisende Verweisung*] para o ente na totalidade que escapa, é o modo como o nada circunda o *Dasein* na angústia; é a essência do nada: a nadificação [*Nichtung*]. Ela não é nem um aniquilamento [*Vernichtung – an-nihilare*] do ente, nem nasce de uma negação [*Verneinung*]. [...] O nada mesmo nadifica [*nichtet*][312].

Tal discurso da nadificação do nada visa estabelecer um vocabulário para seu caráter de acontecimento ontológico e sua independência em relação a qualquer explicação ôntica e causal. A angústia como afinação de humor representaria, assim, o paradigma recorrente nos anos próximos a *SuZ* que permite ao autor aproximar-se da explicação de um 'nada' do 'possível existencial', justamente porque a positividade absoluta da presença, tomada monoliticamente como ser dos entes em geral e do homem em particular, não seria capaz, para o projeto ontológico heideggeriano, de explicar satisfatoriamente os diversos sentidos de ser – e o sentido da vida.

Indicamos acima que o *sentir-se angustiado como tal* é apresentado como evento raro, a partir do qual abre-se para o *Dasein* a possibilidade de um encontro de si. Mas o nada só afina o *Dasein* no raro humor da angústia porque, antes do próprio angustiar-se e sempre, como

---

[311] A esse respeito comenta Werle: "no que se refere a isso, importa também distinguir que o nada do qual se trata em Heidegger não é a negatividade, o negativo ou a negação determinada de Hegel. Pois em Hegel o nada é dominado pela subjetividade, submetido à força de determinação da dialética inerente à consciência em seu auto-movimento de determinação rumo ao saber absoluto. A concepção de uma negação determinada assegura a superação do nada e do ceticismo. No percurso da consciência não verdadeira, a perda de seu objeto é somente negativa para ela, a consciência envolvida diretamente com uma determinada verdade alcançada, mas do ponto de vista do processo inteiro, essa negação apenas prepara o estágio seguinte do trajeto fenomenológico, na medida em que, como diz Hegel, "o nada é, determinadamente, o nada daquilo do qual ele procede" (Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, São Paulo: Abril Cultural, p. 45). Já em Heidegger, o nada é mais forte que a negação e não pode ser resolvida por ela ou por uma possibilidade de determinação subjetiva. A subjetividade é, neste ponto, muito fraca diante do fenômeno do nada, é como se o nada travasse ou paralisasse a atividade subjetiva. O problema de Heidegger é mais amplo que o da subjetividade em Hegel, e se coloca na direção da pergunta ontológica e metafísica, formulada em Introdução à metafísica, a saber: "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" (Heidegger, M. *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 33-34). Nesta mesma direção, poder-se-ia distinguir o nada de Heidegger do nada de Sartre. Aliás, Sartre (Sartre, J.-P. *O ser e o nada*, Petrópolis: Vozes, p. 62-64) critica Heidegger por sua concepção de um "nada extramundano" e por ter retirado o nada da "transcendência do ser-aí" (idem, p.61), após tê-lo já colocado no nível da transcendência. (Werle, M. A.: *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*, p. 108*).*

[312] Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik? in*: *Wegmarken*, p. 114.

aponta Heidegger, o *Dasein* já se encontra suspenso no acontecimento da nadificação. Poderíamos distinguir no discurso heideggeriano, como julgamos, três momentos da tematização do nada e da angústia: 1) uma angústia permanente e originária, mas latente e velada para o *Dasein*, que reflete o próprio acontecimento *apriori* e constante da nadificação do nada como o outro lado da positividade ôntica; 2) a rara apropriação explícita do *Dasein* por esse nada no modo da afinação de humor angustiada, na qual esse ente pode, eventualmente, 'experimentar' o nada como seu fundamento ontológico e, por fim, 3) a posterior e tardia descrição ôntica da experiência prévia da angústia, que já se encontra no nível predicativo ou intelectual da explicação. É importante que se perceba tais flutuações de sentido que a angústia levanta. Compreendida desse modo, ela é denominada uma disposição *fundamental* não só porque abre a possibilidade de o *Dasein* angustiado ver-se na transparência de si, oferecendo, assim, à conceptualização filosófica da analítica o modelo de um humor que apresente a totalidade das dimensões ontológicas desse ente, mas é fundamental sobretudo porque introduz um primeiro aceno na direção da *fundamentação ontológica permanente do Dasein, como ser-possível, em um nada*, que é concomitantemente uma mirada na declaração da finitude e contextualidade desse ente e de sua incapacidade de poder determinar-se *plenamente* no positivo[313].

Na direção dessas descobertas e para que o quadro possa ficar completo, resta estabelecer o último momento fenomenal da angústia: o 'pelo que' (*worum*) o *Dasein* se angustia. Diz o autor: "o pelo que a angústia se angustia não é um modo de ser *determinado* e uma possibilidade do *Dasein*"[314]. Enquanto no temor o *Dasein* teme pela privação de uma possibilidade mundana de si mesmo, a angústia, por seu turno, não parece abrir um motivo mundano-ôntico determinado. O mundo, nessa experiência angustiada, não diz mais nada ao *Dasein*, não oferece nenhuma significatividade que poderá ser apropriada ou recusada na

---

[313] Heidegger diz a esse respeito: "não ter nada a buscar na direção de sua proveniência que possa repousar sobre uma resolução própria faz com que o ser-aí seja expelido da obscuridade de sua proveniência para o interior da claridade relativa de seu poder-ser. O ser-aí existe sempre em meio à confrontação essencial com a obscuridade e em meio à impotência de sua proveniência, mesmo que isso se dê sob a forma previamente dominante do hábito de um esquecimento profundo em face dessa determinação essencial de sua facticidade. [...] Mas deve-se ou não transformar o comportamento imbuído de esquecimento em critério para a originariedade da apreensão de si mesmo? Isso precisa ser demonstrado por meio de um exemplo: uma pedra não é por si subsistente em razão de uma resolução. Todavia, nesse caso precisamos compreender o *não* em um outro sentido. A pedra não é, por exemplo, impotente em relação à sua proveniência porque ela não pode absolutamente ser impotente. Não pode ser impotente porque não comporta em si nenhuma potência ou liberdade – nenhuma finitude. Para que algo possa ser impotente em relação a si mesmo, ele precisa ser livre. Daí resulta que essa impotência e nulidade do ser-aí é uma prerrogativa que o ser-aí tem ante a pedra" (Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 365). A liberdade do *Dasein* depende, assim, de sua finitude e facticidade, uma vez que ele, não sendo eterno ou onipotente, *não dispõe unicamente de condições ontológicas positivas e plenas, mas permanece sempre remetido ao pano de fundo limitador das retrações e velamentos do nada*.

[314] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 187.

projeção; essa afinação de humor faz com que ao *Dasein* seja retirada inclusive a "[...] a possibilidade de se compreender a partir do 'mundo' e da interpretação pública no modo da decadência"[315].

Com base no momento fenomenal do 'pelo que', Heidegger que dar a entender que o próprio poder-ser como tal e em um mundo fica suspenso na angústia. Se o mundo, na afinação de humor angustiada, já não é capaz de oferecer nenhuma possibilidade, o *Dasein* mantém-se aqui em um estranho bloqueio, onde seu próprio poder-ser disperso em um mundo é impossível. Ele torna-se, assim, radicalmente isolado diante da singularidade de suas decisões, uma vez que é sempre ele, a cada vez, o ente entregue à responsabilidade de suas projeções. Tal manutenção do *Dasein* na incapacidade de projetar-se em uma possibilidade mundana seria capaz de abrir, portanto, o poder-ser, a singularidade da *Jemeinigkeit* e a responsabilização como as marcas de sua existência, como se a experiência integral e profunda de si como ente projetivo só fosse possível *como tal* quando a própria projeção mundana é bloqueada e negada. Nesse sentido Heidegger conclui: "a angústia revela no *Dasein* o *ser para* o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade do escolher-e-acolher-a-si-mesmo. A angústia traz o *Dasein* para diante de seu *ser-livre para*... (*propensio in*...) a autenticidade de seu ser como possibilidade, que ele sempre é"[316]. A angústia permite que o *Dasein* abra, em resumo, o mundo na totalidade, a finitude fática e a liberdade de uma singularidade radical – e isso porque torna sensível o acontecimento do nada.

Notemos que também nesse caso o raro angustiar da angústia não significa necessariamente e por si a decisão do *Dasein* na direção de uma *apropriação explícita* de sua responsabilidade e liberdade projetiva, mas frequentemente a experiência da angústia é dissimulada e novamente encoberta por uma nova e insistente entrega ao ente mundano[317]. Mesmo não sendo apropriada e retida como tal, a angústia fundamental mostra sua envergadura ontológica justamente na medida em que a fuga do *Dasein* para o mundo parece ser uma *fuga da própria angústia*, que revela o nada como o pano de fundo desse ente. A fuga para o *real* seria, finalmente, a fuga do *ser-possível* a cada vez meu, isolado e finito. A manifestação ôntica mesma, assim como seu relativo comportamento intencional-descobridor, parece mostrar-se agora apoiada na fuga evasiva do *Dasein* diante de si mesmo como ente suspenso em um nada.

---

[315] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 187.
[316] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 188.
[317] Em *Introdução à Filosofia* diz o autor: "[...] precisamente os instantes do ser-aí em que conseguimos existir de modo completo e essencial não são apenas raros, mas de certo modo constituem um cume estreito sobre o qual só nos mantemos de maneira fugaz. Mesmo quando esses instantes retêm a força de impactação do ser-aí por meio de uma lembrança autêntica, eles apenas anunciam tanto mais incisivamente que, na maioria das vezes, a existência não *é* dessa maneira, ainda que ela efetivamente aconteça assim". (Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 359)

O ser-no-mundo manifesta-se, na angústia, como a insignificância que nada mais diz ou oferece ao *Dasein*, uma vez que agora é aberto como uma totalidade infundada, ou melhor, fundada em um nada abismal inquietante que a contorna. Já em *SuZ* propõe a dinâmica do existir como a insistente e circular fundamentação ôntica de um infundado-possível, tema que veremos no próximo capítulo.

O ser-no-mundo cotidiano era explicado anteriormente como um morar junto ao mundo. A angústia, contudo, faz com que nos sintamos 'estranhos' (*un-heimlich*). Essa estranheza (*Unheimlichkeit*)[318] "[...] quer dizer, ao mesmo tempo, um não-sentir-se-em-casa [*Nicht-zuhause-sein*]"[319]. A frequente familiaridade da lida cotidiana com o ente intramundano, identificada à queda dispersa, seria basicamente a fuga "[...] do não-sentir-se-em-casa, ou seja, da estranheza inerente ao *Dasein* como ser-no-mundo lançado e responsável por si mesmo em seu ser"[320]. Dessa forma, em conclusão, também o fático poder-ser do *Dasein*, lançado em um mundo que ele não escolheu e tendo, sobretudo, que escolher a partir das possibilidades dadas, seria aberto na angústia a partir da estranheza da singularização radical, sempre responsável pelas projeções e que se situam, por seu turno, nos limites finitos da existência desse ente.

A angústia demonstra ser, portanto, a afinação de humor fundamental capaz de remeter o *Dasein* para o *possível* encontro transparente de si como existência, uma vez que a existência tem sido descrita como a articulação co-originária da facticidade da disposição, da compreensibilidade da projeção e do horizonte do mundo na base do possível a-cada-vez-meu.

---

[318] O adjetivo alemão *unheimlich*, do qual retira-se o substantivo *Unheimlichkeit*, possui muitos sentidos aparentados. 'Sinistro', 'medonho', 'pavoroso', 'misterioso', 'lúgubre' são algumas opções que o dicionário *Duden Online* apresenta. A raiz da palavra indicaria, como Heidegger pretende apontar, a experiência do estranhamento de um 'não estar em casa, no lugar da familiaridade'. No caso particular de *SuZ*, a experiência desse estranhamento é suscitada pelo advento da angústia, que nos colocada diante do nada (do estranho) como o misterioso (in-)fundamento da familiaridade. A reflexão sobre a *Unheimlichkeit* permanece presente, porém, em toda a obra heideggeriana. Na experiência do estranhamento, do 'desenraizamento', Heidegger buscará situar a essência da técnica moderna: "o estranho [*das Unheimlich*] circunda a terra, pois agora o destino encontra *imediatamente* o homem dessa era mundial – e não através de um afinar de seu humor. Sem afinação o destino encara o homem – um misterioso modo de quietude" (Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 178). Nota-se aqui o sentido da viragem: não um abandono do campo conceitual obtido nos anos 1920, mas uma reflexão que situa tais experiências menos nas estruturas existenciais do *Dasein* do que em seu acontecimento histórico-metafísico mais amplo. A leitura heideggeriana da poesia de Hölderlin e sua interpretação da obra de arte, dos escritos de Nietzsche sobre o niilismo e dos fragmentos dos pré-socráticos incluem como tarefa explícita a tentativa de pensar o ser também a partir do caráter 'negativo' de sua retração, que traz consigo o esquecimento e o velamento – o que mantém a oposição à tendência metafísica de situar o sentido do ser somente na positividade da substância-disponível e presente. O problema da nulidade como aspecto do ser marca profundamente a obra de Heidegger e é desde sempre uma questão viva, como aponta esse texto de 1928-29: "durante muito tempo a metafísica viu-se ensandecida pelo positivo que, em razão de sua aparente primazia sobre o negativo, se arroga ser o absoluto e originário. Foi de acordo com esse pressuposto que se construíram a nossa lógica tradicional, a nossa ontologia e a nossa doutrina das categorias. Seus conceitos não nos levam longe o suficiente para que possamos alcançar o que se tem em vista com o termo 'nulidade'" (Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 355).

[319] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 188.

[320] Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p. 189.

Estabelecida a envergadura da angústia, fica indicado o íntimo entrelaçamento das dimensões do aí, ou seja, sua co-originaridade estrutural, uma vez que o desempenho desta afinação de humor consiste justamente em trazer o *Dasein* para diante de si como na simplicidade do poder-ser e como situação e isso no espaço da borda extrema, circundada pelo nada, do ente na totalidade. Adquirimos também uma primeira mirada em um tópico decisivo para a obra heideggeriana e apenas desdobrado nas entrelinhas da primeira parte de *SuZ*, mas que aponta para um tema da ontologia fundamental em um sentido mais amplo: o nada como constitutivo do acontecimento do ser.

O levantamento da questão da angústia neste capítulo possuía, contudo, muito mais o sentido da tentativa de aquisição de uma possibilidade capaz de indicar a totalidade estrutural co-originária da abertura do *Dasein*. A essa busca corresponde todo o sentido íntimo dos capítulos cinco e seis de *SuZ*, onde não se trata apenas da descrição fenomenológica-existencial de alegadas faculdades humanas fundamentais, mas da remissão e unificação dessas estruturas em um componente simples. No §41 de *SuZ*, após estabelecida a envergadura da angústia, resta ao autor apenas nomear, enfim, seu conceito totalizante da existência.

Em resumo podemos dizer: a compreensão existencial é sempre lançamento para uma possibilidade de si, o que corresponde à formula tipicamente heideggeriana para a liberdade-situada da transcendência; é um constante sair de si mesmo [*über sich hinaus*] existencial na direção de... Sob esse ponto de vista, o *Dasein* está sempre antecedendo e antecipando a si mesmo, e não apenas quando decide-se explicitamente por isto ou aquilo, mas toda decisão e projeto 'deliberados' pressuporiam uma gama anterior e atemática de projeções existenciais inevitavelmente já feitas. Heidegger apresenta agora essa antecipação projetiva da compreensão como o caráter de "anteceder-a-si-mesmo" [*sich-vorweg-sein*] da existência[321].

O projeto sempre é, porém, aquisição, recorte e modificação das possibilidades significativas mundanas, referidas, de fato, ao 'em razão de si mesmo' de cada *Dasein*, mas que também, em sua totalidade, ultrapassam e antecedem esse ou aquele *Dasein* particular. Não se trata aqui de um sujeito dado e sem mundo, que transcende para o interior de um objeto horizontal disponível e possuidor de significados 'em si'. Existir em um mundo é, de acordo com a analítica, a projeção de cada *Dasein*, 'em razção de si mesmo', na direção de signos, símbolos, comportamentos e posturas que, no entanto, precedem ou mesmo absorvem esse 'si mesmo'. Tal facticidade disposta, inerente à existência, expressa-se no advérbio 'já' (*schon*), tantas vezes utilizado por Heidegger. Ampliando a apresentação atual do *Dasein* a partir das

[321] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 192.

novas denominações, Heidegger conclui então que esse ente é um 'anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo' (*sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*)[322].

O mundo é subentendido, assim, como elemento constitutivo e co-originário[323] da existência. Espaço de manifestação fenomenal, é como ser-no-mundo que o *Dasein* pode abrir e receber o ente (em seu ser) como instrumento-manual, produto-disponível (coisa), outro *Dasein*, etc.[324]. É precisamente esse estrutural ser-remetido do *Dasein* ao mundo que, quando pensado a partir do viés da transparência, carrega consigo o sentido da autenticidade e da inautenticidade, da propriedade e da impropriedade, uma vez que o *Dasein* compreende a si mesmo primeiramente a partir da impessoalidade e daquilo que cotidianamente o mundo oferece. Mas, inversamente, uma suposta compreensão do Mesmo que se apropria autenticamente de si como existência (como aquela propiciada pela angústia) não significa uma exclusão do mundo e o seu desaparecimento em benefício de uma suposta vida interior, mas, em termos formais (não muito claros em *SuZ*), a autenticidade do Mesmo parece aproximar-se da possibilidade de uma visualização transparente do mundo em sua totalidade[325] ontológico-existencial. Em todo caso, se pudéssemos utilizar uma terminologia extra-heideggeriana para descrever esse estado de coisas, entenderíamos, talvez, que a projeção compreensiva é a capacidade *formal* que possibilita a autenticidade e a inautenticidade de uma existência, mas o mundo é, por sua vez, o espaço fatual no qual o arriscado jogo existencial sempre encontra condições para a dispersão ou a transparência do Mesmo. E assim, uma vez que a queda existencial no mundo, entendida mesmo como a tendência da familiaridade cotidiana, é, do ponto de vista metodológico assumido, o estado mais comum no qual o *Dasein* de fato se encontra, não deve causar estranheza a apresentação desta mesma queda como um aspecto concomitante ao ser do mundo na designação do conceito simples de existência. Por isso

---

[322] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 192.

[323] E aqui devemos lembrar os diversos sentidos de originariedade que Heidegger pontua: a aparentada originariedade 'ativo-passiva' (circular) das aberturas do compreender projetivo e da disposição fática não deve jamais pretender se sobrepor à originariedade mundana, uma vez que esta corresponde ao inevitável horizonte de transcendência e ao espaço geral de manifestação. Julgamos que 'ser co-originário' não significa ali a simplificação de todas as estruturas na direção de um sentido unívoco. Ele precisa ser compreendido, a cada vez, em sua necessidade apriorística e em sua relação articulada com os outros momentos igualmente originários. No mesmo empenho devemos situar, a seguir, o sentido da co-originariedade típica do articular hermenêutico da fala, ou seja, do *lógos* existencial.

[324] Ou como obra de arte, conceito matemático, máxima moral, natureza: modos de ser que não são diretamente abordados em *SuZ* ou o são apenas ligeiramente, mas que ocupam posições decisivas no decorrer da obra do autor.

[325] Que, como sabemos, não é aqui a totalidade sumativa de todos os entes, mas a totalidade do mundo que se retrai a partir do desligamento das significatividades particulares e isolantes e que se permite ver em sua relação com o nada, preparando o espaço de apropriação da finitude e da singularidade, ou seja, da transparência da existência.

Heidegger afirma: "no anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo repousa essencialmente incluído o decadente *ser* preocupado *junto* ao ente intramundano manual"[326].

Essa formulação bastante estranha das três dimensões anteriormente estudadas, reunidas por hífen em um termo sintético, visa claramente realçar a co-originariedade dos momentos, mas também precisar seu desempenho existencial particular. Não se trata aqui de apontar faculdades que, reunidas, comporiam um todo *a posteriori*, como as peças de um quebra-cabeça, mas de existenciais essencialmente interdependentes e articuláveis somente porque reúnem-se, no fundo, em algo único e simples. Essa 'originária totalidade estrutural existencial-apriorística'[327] (*existenzial-apriorisch ursprüngliche Strukturganzheit*) passa a ser simplesmente nomeada pelo título *Sorge*, que traduziremos eventualmente por *cura*[328]. Aqui condensam-se, em um só motivo, todos (ou quase todos, como veremos) os existenciais expostos na analítica do *Dasein*. Nunes comenta a respeito da cura (traduzida por ele como cuidado):

> pela primeira vez em que expressamente determina o ser do *Dasein*, a Analítica aponta uma estrutura, um todo estrutural, retraduzindo, por sua vez, o sentido das estruturas componentes que as torna compreensíveis, e em que elas desembocam ou se desencobrem. Como todo estrutural, o cuidado é a unidade de sentido em que se libera a autocompreensão pré-ontológica nativa do homem por si mesmo. Mas o todo estrutural que o constitui, articulando três componentes, é também o fenômeno em que se desvela a compreensão do ser[329].

A existência, como modo de ser do *Dasein*, adquire agora a concretude estrutural de um conceito simples e que, no entanto, só pode ser compreendido quando se leva em consideração os esforços ontológico-fenomenológicos prévios. Desse modo pudemos esclarecer

---

[326] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 192.
[327] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 193.
[328] Assim como Schuback em sua tradução, que assim justifica a escolha: "os dois planos exprimem-se como derivados de *Sorge* (*cura*): *Besorgen* (ocupar-se) [que traduzimos aqui como preocupar-se] e *Fürsorge* (preocupar-se) [que traduzimos por solicitude] [...] Os motivos dessa decisão atêm-se ao fato de o próprio Ser e Tempo ter remetido à fábula latina de Higino sobre a *Cura* e à inexistência em português de derivados de cura na acepção de um relacionamento específico da presença com os seres simplesmente dados e com os seres existentes. [...] Quando se pretende remeter para o nível de estruturação da presença em qualquer relação, usa-se sempre o termo latino *cura*, pois indica a constituição ontológica. Quando, porém, se quer acentuar as realizações concretas do exercício da presença, ou seja, a sua dimensão ôntica utiliza-se a palavra cuidado e seus derivados" (Heidegger, M.: *Ser e Tempo*. p. 564-565). A tradução baseia-se sobretudo em uma equivalência, indicada por Heidegger, entre o alemão *Sorge* e o latino *cura*. É óbvia, além disso, a ressonância, que não pudemos manter em nossa tradução, mas que buscamos realçar em notas, entre *Sorge*, *Be-Sorgen* e *Für-Sorge*. O termo *cura* é utilizado em português sobretudo no sentido do ato ou período do restabelecimento da saúde e na acepção um tanto arcaica que designa o pároco, o sacerdote de uma determinada região. Em ambos os termos deve (ou deveria) ressoar o sentido latino de *cura* como cuidado, atenção, consideração, zelo. Heidegger busca realçar esse sentido e generalizá-lo ontologicamente, para que possa abarcar o conjunto de movimentos intencionais da existência enquanto um transcender para... Nesse sentido, muito mais importante que a etimologia ou mesmo a decisão da tradução, é a atenção que se deve dar à construção do conceito na obra, como buscamos fazer até agora.
[329] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 113.

preliminarmente a questão da co-originariedade das dimensões, restando apresentar o próprio articular existencial da fala como a estrutura *apriori* que permite sua mobilidade numa reunião.

As leituras que defendem a primazia de apenas uma das dimensões da abertura carecem, portanto, de uma visão dos diversos sentidos e nuances da ideia de co-originariedade. Pasqualin[330], por exemplo, defende o primado da disposição em detrimento dos outros momentos da existência, afirmando, entre outros pontos, uma certa autonomia da atuação da disposição em relação à compreensão – o que garantiria sua maior fundamentalidade. O argumento básico para essa tese concentra-se no fato de que a angústia (tonalidade afetiva) seria capaz de abrir o mundo já no modo da insignificância e, uma vez que a construção da significatividade 'cabe' aos processos compreensivos, a disposição da angústia (e, portanto, a disposição em geral) poderia, então, anteceder e independer da compreensão, que, nesse caso particular, encontrar-se-ia retraída ou inativa enquanto abertura. Assim diz Pasqualin: "a angústia é, portanto, um raro caso ôntico que demonstra como o abrimento da afetividade é, em princípio, autônomo em relação àquele do compreender, isto é, o abrimento 'páthico' não exige, para ser executado, que também a compreensão esteja em andamento"[331].

Sem entrar propriamente na discussão, poderíamos levantar as seguintes reflexões: a angústia corresponde a apenas um caso extremo de disposição, capaz de trazer o *Dasein*, de alguma forma, para perto do acontecimento extremo do nada. Feita essa ressalva, que a própria autora considera, o caso 'normal' e mais frequente seria, na verdade, o do íntimo entrelaçamento entre compreensão e disposição como modos de abertura. Mas se, de fato, pontua Pasqualin, a angústia é capaz de prescindir da compreensão em *um único caso*, então esse caso exemplar já deve ser capaz de apontar teoricamente para a alegada fundamentalidade da disposição.

Se, contudo, como indicamos acima, a disposição é sempre abertura de mundo, também a angústia deve estar, num primeiro momento, remetida ao mundo, mesmo que seja para abrir como insuficientes ou insignificantes as *possibilidades* ônticas determinadas que ele oferece. Mas com isso percebemos que o mundo, aberto pela disposição no modo da retração da insignificância, é também o conjunto das possibilidades significativas que ele oferece a cada vez. A angústia seria, enfim, a abertura do nada de um mundo e, como tal, remete necessariamente aos momentos compreensivos *prévios* já estruturados nesse mundo. Ora,

---

[330] Pasqualin, C.: *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade*; Pasqualin, C.: *Der 'pathische' Grund des Hermeneutischen: die ontologische Priorität der Befindlichkeit vor dem Verstehen*.

[331] Pasqualin, C.: *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade*, p. 41.

jamais haveria angústia como o acontecimento disposto de um nada no *Dasein* se não houvesse ente, positividade mundana prévia: a angústia é exatamente a *possibilidade disposta de retração do significante prévio*. Se, finalmente, a partir da angústia a significatividade, construto do compreender, é desligada e retraída, isso só se dá porque a angústia pressupõe existencialmente esse mesmo espaço prévio compreensivamente constituído. Ela é, em resumo, a possibilidade disposta do acontecimento do nada enquanto negação das significatividades positivas prévias.

Formalmente, a compreensão só é capaz de construir significatividades mundanas porque compreender significa, para Heidegger, projeção em possibilidades. O significativo é o a cada vez possível de uma compreensão mundana disposta. Nesse caso a angústia seria, de fato, perfeitamente capaz de tornar dispensáveis e vazias as construções significativas mundanas ônticas particulares prévias e trazer o *Dasein* para a proximidade do nada, mas, com isso, ela jamais torna inativo, desligado ou posterior o próprio ser-lançado em uma possibilidade desse ente, ou seja, seu compreender. A angústia só é extrema como disposição por conseguir eventualmente retirar o *Dasein* da imersão nas significatividades preocupadas *positivas* e *parciais* e transferi-lo para sua possibilidade existencial mais própria, ou seja, a possibilidade totalizante da transparência - a autenticidade como o projeto possível da angústia. E mesmo quando a autenticidade *não é assumida como tal* pela compreensão interpretativa posterior à angústia, o próprio ser-possível prévio dessa possibilidade já demonstrava, como pano de fundo, a inevitável e profunda imbricação entre disposição e compreensão. Pasqualin parece desconsiderar, enfim, o aspecto filosoficamente mais revelante do compreender: seu caráter de abertura de possibilidades.

Não haveria, a nosso ver, angústia sem abertura de possibilidades, assim como não parece existir uma anterioridade ou primazia da disposição em relação à compreensão. Por isso buscamos realçar até agora a extrema importância das considerações heideggerianas acerca da co-originariedade e da mútua e inevitável relação apriorística das estruturas existenciais.

Certamente não são por acaso os esforços terminológicos de nosso autor para expressar a relação íntima entre as dimensões da abertura e a exposição do conceito de cura foi explícita a esse respeito. Em se tratando especificamente da relação entre o projeto do compreender e a facticidade da disposição, o autor dizia expressamente, como já mencionamos: "o *Dasein* é o ser-possível que está entregue à sua responsabilidade mesma; é, em sua plenitude, possibilidade lançada [*geworfene Möglichkeit*]"[332] e completa a seguir: "o caráter de projeto do compreender constitui o ser-no-mundo no que diz respeito à abertura de seu aí como aí de um poder-ser. O

[332] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 144.

projeto é a constituição ontológica existencial do espaço de jogo do poder-ser fático”[333]. Desconsiderar essas nuances significaria, a nosso ver, abandonar a construção do texto heideggeriano, especialmente no difícil e decisivo caso da descrição de uma co-originária relação entre os existenciais, que culmina na exposição do conceito de cura.

Uma vez obtido o sentido da respectiva co-originariedade dos existenciais – resumidos na simplicidade conceitual da cura -, devemos nos perguntar agora: qual o sentido ontológico-existencial máximo do articular? Como ele é abordado na analítica da primeira parte de *SuZ*? Em que sentido Heidegger pode declarar, no §34, que o articular existencial é a fala (*Rede*) e que ela é uma estrutura co-originária? Qual a relação entre fala e linguagem? O que está por trás, finalmente, de uma interpretação ontológica da fala como *lógos* existencial e como é através da exposição desse articular que Heidegger se distancia mais claramente da metafísica da presença (§§32-33)?

[333] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 145.

Capítulo 4

I. A estrutura-como da interpretação; o pano de fundo ontológico: circularidade, sentido e fundamento

Que contorcionismo argumentativo deve realizar o comentador que defende a co-fundamentalidade existencial da fala articuladora, uma vez que ela, explicitamente, não recebe abrigo no conceito formal de *Sorge*? Comentadores tradicionais da obra heideggeriana apontaram desde sempre para os embaraços do tratamento desta questão em *SuZ*. Von Herrmann aponta que

> Otto Pöggeler, em seu tantas vezes citado livro introdutório *Der Denkweg Martin Heideggers* foi o primeiro representante do ponto de vista segundo o qual o fenômeno existencial da fala é abordado de forma inconsequente em *SuZ* e que, por isso, a analítica existencial emaranhou-se em contradições[334].

Para nossos propósitos, a aporia mais evidente é justamente a mencionada: como e porque insistir no papel de co-originariedade do articular da fala em relação às outras dimensões da abertura? Este último capítulo buscará interpretar a elaboração existencial do articular, tentando sistematizar sua função e explicá-lo no seio da questão ontológica que propicia *SuZ*.

Podemos dizer que as abordagens *explícitas* da fala na obra em questão são curiosamente curtas e aparentemente limitadas. O leitor habituado aos escritos de Heidegger a partir dos anos 1930, por exemplo, pode considerar que *SuZ* representa apenas uma primeira tentativa, bastante tímida, de abordar os aspectos ontológico-existenciais da linguagem. Quando o pesquisador se debruça, porém, sobre os seminários dos anos 1920, nota uma discrepância entre o volume de páginas e reflexões sobre o papel da lógica, da linguagem existencial-hermenêutica etc., que se encontra nesses textos, por um lado, e as poucas páginas que de fato se condensaram para publicação em *SuZ* a respeito de tais tópicos, por outro lado.

Mas queremos apontar para o seguinte: tanto antes como muito depois de 1927, a 'linguagem articuladora' é, *sob diversos nomes e aspectos*, um tema central (talvez *o* tema central) do pensamento de Heidegger. As escassas páginas de *SuZ*[335] concentram aparentemente um considerável fundo teórico, que deve ser exposto com o auxílio dos seminários

---

[334] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein – Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*. p. 198. As referências mencionadas, tornadas célebres, são as seguintes: Pöggeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, 1963 e Wohlfart, G.: *Der Augenblick – Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*. Freiburg/München, 1982.

[335] Especialmente os §§32-34, que analisaremos detidamente.

contemporâneos e posteriores. Acreditamos, porém, que o próprio texto é capaz de se explicar a partir de uma leitura atenta. Mais do que isso, a analítica do *Dasein* de *SuZ* é, como tal, um empreendimento mais ousado e amplo do que seminários do mesmo período e, nessa obra fundamental, Heidegger teria desenvolvido pela primeira vez um caminho 'sistemático' para a questão do ser que passa, antes de mais nada, por uma evidente ressignificação da fenomenologia.

Isso não significa, certamente, que o pensamento de Heidegger permanece idêntico ou que o conteúdo de *SuZ* deva ser expresso como doutrina sem arestas. Comentando em 1953 a importância da reflexão sobre a linguagem em sua trajetória, o autor confessa o caráter insuficiente da obra: "sei apenas o seguinte: porque a meditação da linguagem e do ser vem desde cedo determinando o caminho de meu pensamento, a discussão temática destas relações fica o mais possível em segundo plano. Talvez a grande deficiência de *SuZ* seja ter-me apressado demais"[336].

Comentamos que o que foi exposto nos capítulos precedentes não vale como um distante preâmbulo de nossa questão a respeito do articular, mas já se encontra no centro dela e permanece seu pressuposto incontornável. Pois o que se articula na articulação? O compreender, a disposição e, consequentemente, as significatividades mundanas horizontais. Cremos poder mostrar, enfim, que a fala articula, a seu modo, o acontecimento simples da existência – *Sorge* - em suas diversas camadas. Já possuímos, enfim, boa parte das ferramentas conceituais que nos auxiliarão na abordagem desse problema.

Em *SuZ* é um tanto lenta e tardia a descrição fenomenológica explícita do existencial da fala e dos aspectos gerais da linguagem. O famoso §34, intitulado *Da-sein e fala. A linguagem* é, sem dúvida, o momento evidente da interpretação radical da questão, mas os dois parágrafos precedentes certamente já introduzem a problemática, embora de um modo transversal. Neles parece se levantar pela primeira vez a necessidade de exposição do laço que une e relaciona as dimensões do existir.

O §32, intitulado *Compreender e interpretação*, aborda o tema sob a perspectiva da articulação da dimensão projetiva do compreender enquanto *elaboração interpretativa* das significatividades mundanas. Devido a essa relativa e estratégica restrição, o parágrafo ainda não fornece um conceito *integral* da articulação - descuidando, por exemplo, do fato de que também o *ser-com* pode (e deve) ser estudado na estrutura articuladora a partir da consideração da *comunicação*. Em todo caso, a exposição do interpretar aprofunda consideravelmente o

[336] Heidegger, M. *A caminho da linguagem*, p. 76.

problema da significatividade, pois é sua articulação que arma o *sentido circular-hermenêutico do significativo*, como veremos.

No §33, nomeado *O enunciado como modo derivado da interpretação* e proveniente do campo de reflexões do parágrafo prévio, Heidegger desdobra mais uma vez a reflexão sobre a necessidade de estabelecimento de um diverso nexo de fundamentação (*Fundierungszusammenhang*) na consideração filosófica dos comportamentos imediatos do *Dasein* e dos modos de ser dele decorrentes. Mas agora o tema é debatido no horizonte crítico da *destruição fenomenológica* do conceito tradicional de articulação da linguagem, que estabeleceria no *lógos* apofântico seu paradigma. Nesse sentido, a lógica predicativa é exposta por Heidegger, no novo nexo de fundamentação pretendido, como ontologicamente derivada e seu papel monopolizante na consideração do 'racional' e do 'linguístico' é apresentado como consequência da metafísica da substância-presente. A estrutura-como apofântica dos juízos, aparentemente encontrando suas raízes nas elaborações hermenêuticas prévias da existência (o 'como' hermenêutico), é abordada pelo autor especialmente a partir do contexto aristotélico da qual teria se originado. Acompanharemos essa discussão, indicando o sentido da retomada aristotélica de Heidegger e da alegada pretensão de uma radicalização do filósofo grego.

Em todo caso, esses parágrafos já se inserem plenamente nos estudos heideggerianos da fala articuladora, preparando a *construção fenomenológica* que o §34 apresenta. Ali, veremos no fim desta dissertação, Heidegger desenvolve expressamente o almejado sentido existencial da linguagem (o *lógos* existencial), atingindo também, a nosso ver, um ponto importante de sua ontologia.

As primeiras linhas do §32 relembram as explicações anteriores, de acordo com as quais compreender significa, existencialmente, projeção em possibilidades. A livre abertura do Mesmo, do Outro e do mundo como possibilidade é condicionada, no entanto, já pela situação fática sempre isolante e finita, de modo que a significatividade mundana a cada vez herdada é como que filtrada pelo ser-disposto existencial do *Dasein*. Momento desse jogo entre as dimensões de abertura, o compreender mostra-se formalmente livre para se projetar nas respectivas possibilidades situadas. Isso somente se dá, segundo Heidegger, a partir de sua *possibilidade de articulação*, que significa aqui uma elaboração projetiva dos dados e situações recebidos. O compreender projeta o *Dasein* em suas possibilidades enquanto atua no sentido do desdobramento do possível, efetuado por um caráter interpretativo. Sobre isso diz Heidegger:

> chamamos de *interpretação* [*Auslegung*] a elaboração [*Ausbildung*] do compreender. Nela, o compreender apropria-se compreensivamente de seu compreendido. Na interpretação o compreender não se torna outro, mas ele mesmo. A interpretação funda-se existencialmente no compreender e este não vem a ser através daquela. A interpretação não é a tomada de conhecimento do compreendido, mas a elaboração das possibilidades projetadas no compreender[337].

Inversamente ao que normalmente se esperaria, Heidegger estabelece uma precedência do compreender sobre o interpretar. Antes que a interpretação seja efetuada, a existência já foi capaz de compreender aquilo que se abriu em seu ser como um possível. Isso ocorre porque, como vimos, compreender não significa em *SuZ* um tomar conhecimento (*Kenntnisnahme*) explícito de algo, mas a consumação projetiva do existir do *Dasein*, ou seja, o transcender em possibilidades fáticas. A compreensão dos múltiplos modos de ser como a projeção nas diversas possibilidades ontológicas dos entes corresponde, segundo entendemos, ao conteúdo primário desta abertura existencial. Isso justificaria a alegada precedência do compreender sobre a interpretação, que é entendida agora explicitamente como uma elaboração daquilo que é sempre previamente compreendido em um compreender.

Elaboração traduz o alemão *Ausbildung*. *Ausbildung* indica, assim como a opção de tradução (elaborar, *elaborare*), o esforço do trabalho no sentido da concreção ou formação (*Bildung*) de algo. A ideia da construção de uma forma, de uma imagem é, porém, mais forte no alemão, uma vez que *Bild* significa, entre outras coisas, 'forma', 'imagem'. *Aus-bildung* seria, enfim, o esforço laborioso na direção da formação de uma imagem, de um esquema, retirado, por sua vez, de um dado prévio: o compreendido prévio. *Auslegung*, traduzido por interpretação, parece destacar, por seu turno, tanto a ideia de segregação, discriminação e separação (como em *auseinander-legen*[338]), como se o procedimento analítico fosse a marca de toda interpretação, quanto, quando verbalizado em *auslegen*, indicaria o desdobramento, a exposição de algo para a visão (por exemplo, uma mercadoria que é exposta, 'esticada' para que seja vista)[339].

Se trouxermos essas informações para o texto heideggeriano, podemos entender preliminarmente a relação exposta ali entre compreender, elaboração e interpretação. O previamente compreendido é, enquanto totalidade de possibilidades, *separado* pela articulação interpretativa; mas separado é somente o que já estava dado enquanto a riqueza prévia, ou seja, o compreendido é desmembrado, mas em certa medida *permanece o que era*. Por isso

---

[337] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 148.
[338] *Grimm Wörterbuch online*: „*Auslegen*: *7) allerhäufigst aber interpretari, explanare, auseinander legen*".
[339] No mesmo verbete acima indicado consta: "*1) den kram, die waare auslegen, feil bieten, zur schau legen [...] teppiche in den fenstern, auf den straszen auslegen; brot auslegen, auf den beckerladen; bücher auslegen, veno ponere*".

interpretar significa também desdobrar, ex-por analiticamente o que estava emaranhado (a miríade de possibilidades compreendidas) e pô-las em uma única direção (forma) que, ela também, significará agora um novo campo de possibilidades para futuras interpretações. A elaboração significaria, extrapolando o linguajar heideggeriano, *o labor do processo interpretativo na direção da aquisição de um esquema do compreendido*. Através dessa articulação interpretativa o compreender seria capaz, como mencionado na citação, de se apropriar compreensivamente de seu compreendido. Isso indica que, com isso, certas possibilidades retraem-se para que outras manifestem-se mais concretamente e que cada elaboração interpretativa vale, ao mesmo tempo, como recusa e adoção, retração e manifestação (assim como, aliás, o próprio compreender era explicado em sua relação com a facticidade). Desse ponto de vista, a descrição da interpretação não introduz um novo existencial, mas é um aprofundamento explicativo da dinâmica articuladora do compreender como tal.

Se, portanto, é posto que o compreender, como abertura ontológica do possível, precede a interpretação, somente esta, por seu turno, pode oferecer ao compreender uma forma, uma profundidade e uma direção ôntica definida – função que parece garantir sua relevância no interior da analítica. Plagiando Kant, embora em um contexto totalmente diverso, que deve ser levado em consideração, poderíamos dizer que o compreender sem interpretação é cego, assim como a interpretação sem seu compreendido é vazia. A esse respeito diz von Herrmann: "embora o compreender interpretador pertença à proto-transcendência [*Urtranszendenz*], ele não é co-originário da mesma forma que o lançamento disposto e a projeção compreensiva. O compreender interpretador é um modo fundado na projeção compreensiva"[340].

Em todo caso, a descrição da interpretação existencial no §32 limita-se claramente à exposição do interpretar subjacente ao compreender da lida preocupada e significativa. Trata-se, portanto, de uma retomada do capítulo três de *SuZ*, que tratava da significatividade mundana, vinculando-o ao compreender, apresentado no capítulo cinco, e a partir da perspectiva da *dinâmica vinculativa mesma*. O instrumento, fenômeno correlato à lida preocupada, apresentava basicamente a estrutura referencial do ser-para (*Um-zu*): a ponte é circumvista como ponte para..., o martelo como martelo para, etc. Na nova *Fundierungszusammenhang* do ser-no-mundo, Heidegger realçava os caracteres remissivos e relacionais da *Zuhandenheit* entre parte e todo. A significatividade era, naquele momento, o centro parcial do jogo preocupado e circular entre a ação significativa e a recepção dos signos mundanos. Sendo esse o caso, a

[340] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein – Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*, p. 97.

interpretação, elaboração do compreender, deve já ser atuante nesta mobilidade prática do mundo-circundante. Como Heidegger explica o papel mundano do compreender interpretativo?

A elaboração-articuladora existencial que caracteriza o interpretar é apresentada formalmente pelo fato de que ela deixa ver 'algo como algo' (*Etwas als Etwas*), isto é, ela permite que algo se manifeste *como* algo. A remissividade do ser-para instrumental pressupõe, logo, a estrutura articuladora da interpretação: ela é já um desempenho do interpretar. Se Heidegger define o articular e o interpretar somente agora, isso não significa que tais estruturas já não fossem mobilizadas nos primeiros capítulos de *SuZ* e pressupostas nas descrições. Sabemos, assim, que a lida preocupadan desdobrava-se no espaço possibilitado por uma totalidade conjuntural prévia dos instrumentos e por seus respectivos usos e destinações intencionais particulares, guiados, em última instância, pelos projetos compreensivos de cada *Dasein*. Entre parte e todo move-se o *Dasein* na consumação imediata e habitual de sua vida. Tal articulação do todo (o pressuposto) para uma destinação particular (a forma) prefigura, do ponto de vista estrito da lida preocupada, o desempenho da interpretação. Desse modo Heidegger afirma: "o 'como' [*Als*] perfaz a estrutura da expressividade [*Ausdrücklichkeit*] de um compreendido; ele constitui a interpretação"[341].

Interpretar equivale, pois, à elaboração de algo como algo, e, no caso atual, destacar e destinar um significado no interior de um todo conjuntural-significativo prévio. Julgamos, assim, que na filosofia heideggeriana toda camada de articulação possui um papel ontológico preponderante, pois é sempre a partir das articulações (que são sempre articulações de algo já previamente articulado e assim sucessivamente) que o autor parece buscar romper as alegadas petrificações tradicionais que acabariam por estabelecer polos absolutos nas relações, com o que se prepara o caminho para os conceitos substancialistas da ontologia da presença. Trata-se, na oposição que Heidegger faz a essa tendência, de uma filosofia infinitamente nuançada, onde o fenômeno que parece ser terminal em uma cadeia explicativa poderá ser reinterpretado, circularmente, como concreção apenas parcial e possível de um jogo articulador prévio constituinte. Para ele, como o entendemos, somente as articulações permitiriam a mobilidade entre parte e todo e evitariam que a descrição se detenha em absolutos substanciais, pois, afinal, o que é *essencialmente possível* não poderia deixar-se reduzir a termos absolutos.

Isto posto, o §32 segue na explicação da manifestação de algo *como* algo da lida prática. Toda manifestação de algo como algo levantaria uma certa *expressividade*, conforme vimos na última citação. Mas o expressar da articulação interpertativa não se relaciona, em seu âmbito

[341] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 149.

próprio, a um sair de dentro de si na direção de uma fora e nem equivale ainda à tematização explícita de algo como algo (embora seja sua base, como veremos). O expressar é descrito justamente como um primeiro separar e destacar algo para os fins da lida prática. Trata-se aqui da elaboração de uma expressividade que não atingiu o grau predicativo de tematização e que 'se expressa' melhor, ou seja, serve mais propriamente aos usos práticos, quanto mais se mantém nos limites da circumvisão preocupada e menos se presta à 'visão pura de...'.

Nessa revaloração de conceitos, a primeira (e realmente 'pura') visão de algo equivaleria, para Heidegger, à simples visão do que se deixa expressar numa articulação prática a partir do jogo entre parte e todo, manifestação e retração, visibilidade e invisibilidade da circumvisão; enquanto, por outro lado, o fenômeno 'evidente' e simples da representação, livre *desta* estrutura-como, torna-se mera transposição (*Umstellung*), derivação fenomenal privativa (porque carente de suas remissões) daquela expressividade anterior. Apresentando alguns argumentos contra as 'filosofias do valor' então, Heidegger afirma que não se trata aqui de um fenômeno inicialmente experienciado como pura presença que, então, é interpretado *como* algo:

> isso seria um mal-entendido a respeito da específica função de abertura da interpretação. Ela não lança, por assim dizer, um 'significado' sobre a nudez de um presente, colando sobre ele um valor. Mas o que acontece é que, no intramundano que vem ao encontro enquanto tal, o compreender de mundo já abriu uma conjuntura que será exposta através da interpretação[342].

No espaço entre a projeção fática do compreender, por um lado, e o mundo como horizonte, por outro, desdobram-se as diversas articulações interpretativas, que atam aprioristicamente em diversos níveis de expressividade a existência. A unidade transcendental designada pela cura, enquanto totalidade do ser-no-mundo, parece extrair sua *unidade vinculativa* justamente desse caráter articulador atualmente analisado e que será amplificado no fenômeno da fala. As articulações existenciais adquiririam, assim, sua co-originariedade específica no interior da totalidade da *Sorge* não tanto pelo campo ôntico-ontológico que abrem[343], mas por seu caráter unificador característico. Para todos os efeitos, o articular interpretador é desenvolvido a partir da proposta inicial de um novo nexo de fundamentação,

---

[342] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 150.

[343] Cremos que a partir desse ponto poderiam ser analisadas possíveis dificuldades que Heidegger encontra na segunda parte de *SuZ* no momento em que faz uma breve reinterpretação temporal da fala (§68d, p. 349). Se a originariedade própria à articulação não significa a abertura de um *campo ontológico próprio*, mas exatamente esse articular de todos os campos, então a ela não corresponderia uma temporalidade definida, mas, talvez, seja de sua alçada o próprio movimento unificador das *ekstases*. Em todo caso esse problema não poderá ser discutido nos limites deste trabalho.

que permite a Heidegger estabelecer diferentes ordenações para certos paradigmas da fenomenologia:

> ao se mostrar como toda visão funda-se primeiramente no compreender – a circumvisão da preocupação é o compreender como *compreensibilidade* [*Verständigkeit*] -, retirou-se da pura intuição [*Anschauen*] sua primazia, que, noeticamente, corresponde à primazia ontológica tradicional da presença simplesmente dada [*Vorhandenheit*]. 'Intuição' e 'pensar' já são ambos derivados distantes do compreender. Também a '*Wesensschau'* fenomenológica funda-se no compreender existencial[344].

Nessa nova designação, a articulação interpretativa desdobra-se primeiramente sobre a *compreensibilidade* mundana prática, daí extraindo as primeiras expressividades parciais sobre as quais, posteriormente, uma tematização será ou não efetuada. Reforça-se com isso a informação segundo a qual a articulação da compreensibilidade pela interpretação não implica necessariamente a formação de um enunciado judicativo (*Aussage*). Unindo isso com o que se expôs anteriormente, poderíamos concluir antecipadamente que a significatividade horizontal da lida precede o significado isolado do enunciado mostrador. Assim, não é o juízo que confere primariamente significado a algo. Antecipando o tema do próximo parágrafo, Heidegger propõe já no §32 a tese de que a significatividade da compreensibilidade, articulada pela interpretação, enraíza-se mais profundamente no *Dasein* do que o enunciado, constituindo mesmo sua condição de possibilidade. Voltaremos à questão da significatividade na ocasião da exposição do sentido.

Antes de apresentar o caráter derivado do enunciado e a crítica à lógica, Heidegger ainda desenvolve alguns aspectos importantes da consumação da interpretação, que nos interessam especialmente por seu enfoque ontológico e que será retomado no §34. A nosso ver, as próximas análises preparam a radicalização ontológica do articular, pois nelas o articular já é elaborado nos limites do jogo entre a positividade ôntico-expressiva e negatividade retrativa do possível.

Dissemos que a interpretação é o momento da elaboração do compreender prévio. Mas se já o compreender era definido como uma projeção em possibilidades fáticas, a interpretação nada mais faz do que tornar agudo e concreto o significado na perspectiva do qual, previamente, o compreender já havia projetado o *Dasein*. Mas, para Heidegger, aparentemente todo determinar é também um negar. Poderíamos dizer que, no interpretar, a expressividade elaborada vela o que se negou, mas o expressivo-formal fornece, por sua vez, novas possibilidades de projeção – e, portanto, de determinação e negação, sem que se possa encontrar o termo dessa dinâmica.

---

[344] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 147.

A facticidade aberta pela disposição, por sua vez, não se apresentou como algo separado da projeção: também entre compreender e disposição revelava-se a necessidade de uma unidade fundamental. E o ser-lançado da disposição não se resumia ao simples contexto prévio do compreender. Ela abre a facticidade não somente como puro fato, mas justamente como a 'responsabilização', a cada vez minha, do tomar posição diante desse fato como necessidade incontornável de projeção.

No §32, Heidegger aborda expressamente tal vínculo transcendental entre compreender e disposição a partir da perspectiva do interpretar. Mas o interpretar é o desdobramento do compreender, o que torna um tanto parcial a análise nesse momento[345]. Essa perspectiva, porém, parece ser já suficientemente ampla para fornecer uma primeira explicação do caráter ao mesmo tempo unitário e relacional da *Sorge, com o que se diz implicitamente, como cremos, que o articular entra em sua própria definição.*

Voltemos, assim, à explicação da dinâmica própria do articular hermenêutico. A existência lançada possuiria, a cada vez, um espaço de conformidade ôntica; ela se move no horizonte fático de uma totalidade significativa. Do ponto de vista do interpretar-compreensivo, a facticidade horizontal pode ser explicada como uma posição ou posse prévia (*Vor-habe*). Se entendermos, como temos feito, que também a disposição articula a seu modo a facticidade a partir das responsabilizações e que cada 'estado' no qual o *Dasein* encontra-se lançado não é um estado determinado absolutamente, mas também já foi e já é sempre reelaborado, então esse 'fundo' pré-temático, essa 'posição prévia' do *Dasein*, é, também, uma totalidade apenas relativa *a cada interpretar* e *em cada interpretação*[346]. Mais uma vez vemos uma consumação articuladora circular do existir, onde nenhum termo se estabelece como absoluto.

---

[345] Parcialidade que será completada no §34, como indicamos.

[346] Em seu *Lenguaje y Apertura del Mundo*, Cristina Lafont tece justas críticas à interpretação de H. Dreyfus, que parece confundir os desempenhos particulares da visão prévia e da concepção prévia, além de conferir-lhes um caráter teórico que extrapola o sentido do texto heideggeriano. Tendo como escopo uma interpretação demasiadamente clássica da hermenêutica e abandonando o papel existencial-ontológico que ela cumpre em *SuZ*, Dreyfus ainda argumenta, segundo citação de Lafont, que com a *Vorhabe* Heidegger teria feito referência "à totalidade de práticas culturais" que, do ponto de vista da lida cotidiana, assumiria o papel de um "holismo prático". Lafont não elabora uma crítica a essa apresentação de Dreyfus da *Vorhabe*, mas, para nossos propósitos, poderíamos dizer rapidamente ela não tem um sentido unicamente 'holístico', uma vez que, como buscamos realçar, a totalidade da facticidade não é um todo simples prévio, determinado e idêntico, um simples dado terminal, mas é sempre um possível-determinado e partir do qual outras totalidades determinadas-possíveis serão configuradas. A *Vorhabe*, posição prévia do *Dasein* como ente lançado em uma facticidade, não designa primariamente aspectos culturais, sociais ou hermenêuticos (no sentido estrito dos pressupostos de uma arte da interpretação escrita), mas sobretudo o posto ontológico do homem no meio do ente. Se, assim, a posição prévia é, de fato, o fundamento de caráter totalizante da existência do *Dasein*, Heidegger parece interessar-se muito mais pela indicação de que essa mesma posição fundante se eleva circularmente sobre o 'abismo do possível', como veremos detalhadamente. Em todo caso, a discussão entre Lafont e Dreyfus pode ser verificada em: Lafont, C.: *Lenguaje y apertura del mundo*, 1994, p. 89-93, que cita Dreyfus, H.*: Holism and Hermeneutics: Review of Metaphysics*, 34, 1980, p. 3-23.

Mas essa posição fática prévia de cada *Dasein* seria, sob a ótica do compreender, sempre reelaborada na perspectiva determinadora de seu possível. Heidegger diz a esse respeito: "a apropriação do compreendido, embora ainda velado, cumpre o desvelamento sempre a partir da condução (*Führung*) de um ponto de vista (*Hinsicht*) que fixa a perspectiva a partir da qual (*im Hinblick woraus*) o compreendido será interpretado"[347]. Uma posição prévia nunca é, portanto, um dado eterno e acessível por meio da '*determinabilidade' absolutamente positiva do possível.* Ela se deixa abrir aprioristicamente na articulação interpretativa do compreender a partir de *uma* mirada, *uma* perspectiva: uma visão prévia (*Vor-sicht*). Nessa 'ontologia do perspectivismo da existência', se assim pudéssemos nos expressar, aquilo que a visão prévia recorta (*anschneidet*) parcialmente do espaço totalizante da posição prévia implicaria paralelamente, como entendemos, a configuração de uma nova posição prévia[348].

Destacando o terceiro e último momento do articular hermenêutico, Heidegger comenta que o *Dasein* seria novamente capaz de delimitar, nesse jogo expressivo *apriori*, os aspectos previamente adquiridos na *Vorhabe* e na *Vorsicht*, como se detalha na seguinte passagem:

> o compreendido que foi mantido na posição prévia [Vorhabe] e encarado 'previamente em uma visão' ['vorsichtig' anvisiert] torna-se conceptuável[349] [begreiflich] por meio da interpretação. A interpretação pode extrair a conceptualidade [Begrifflichkeit] pertencente ao ente a ser interpretado a partir dele mesmo, ou pode, de outro modo, forçar conceitos [Begriffe] contra os quais o ente, de acordo com seu modo de ser, resiste. Como quer que seja: a interpretação sempre já se decidiu, definitiva ou provisoriamente, por uma conceptualidade determinada; ela funda-se em uma *concepção prévia* [Vorgriff].

Temos assim o momento em que a interpretação atua propriamente na formação de uma 'armação expressiva' daquilo que já se antecipava numa perspectiva prévia; mas com isso Heidegger parece querer dizer que o 'expressivo' propriamente dito da compreensibilidade

---

[347] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 150.

[348] Em todo caso, devemos atentar para o fato de que Heidegger destaca nesse parágrafo especialmente o sentido 'positivo' e 'formativo' das expressividades concretizadas no interpretar, ou seja, o autor realça aqui os momentos 'ôntico-expressivos' dos esquemas perspectivistas da lida cotidiana interpretativa, em detrimento, assim, do acontecimento ontológico paralelo segundo o qual cada determinação ôntica do possível é também um velamento seu. Não desejamos nos afastar, porém, daquilo que entendemos como teor ontológico mais amplo da obra, segundo o qual o acontecimento da existência desdobra-se no jogo entre posição e negação, determinação e liberdade, ente e nada. No fim do §32, inserindo a questão do sentido e tangenciado a problemática do fundamento, Heidegger aprofunda o ponto que realçamos agora.

[349] A tradução nada elegante de *begreiflich* por conceptuável visa tanto destacar seu aspecto adjetivo quanto manter evidente sua relação com *Begriff* (conceito). Do mesmo modo, optamos por traduzir *Begrifflichkeit* por conceptualidade, na intenção de marcar a formação abstrata do substantivo a partir do adjetivo. *Begreifen*, vindo de *greifen*, associa-se ao ato (físico) de capturar, tomar, prender, segurar, como o *capere* latino. Tanto no verbo alemão quanto no latino houve uma ampliação do sentido físico original para um sentido 'cognitivo': *begreifen* e *capere* passam a ser sinônimos de entender, compreender, 'abarcar com a mente'. Desse modo, a 'concepção prévia' que traduz *Vor-griff* e que designa o desempenho da interpretação diante da *Vorhabe* e da *Vorsicht* bem poderia ser traduzida por algo como 'tomada-prévia'. Com isso, contudo, perderíamos o jogo de palavras entre *begreifen, Begrifflichkeit, Begriff e Vorgriff.*

mundana, terceiro momento apresentado da cadeia hermenêutica, surge somente após as articulações situacionais e perspectvistas prévias. Em todo caso, esta concepção prévia oferecida pela interpretação mantém-se ainda no estágio da exposição da mobilidade pré-predicativa do *Dasein* em sua *práxis* imediata. Pré-predicativa porque esta conceptualidade ainda não caracterizaria um conceito lógico-mostrador, mas é nela que, aparentemente, se condensam as formações esquemáticas orientadoras da vida próxima (sua compreensibilidade).

Com isso, Heidegger explica o último estágio no qual a estrutura-como articuladora do interpretar torna sua (*eignet*) o compreender e a facticidade. *Vorhabe*, *Vorsicht* e *Vorgriff* designam os diversos graus de expressividade da compreensibilidade (*Verständlichkeit*) imediata do *Dasein.* A abertura hermenêutica do ser-em imediato assim apresentada permanece incompleta, no entanto, se não se explica sua relação com o horizonte significativo propriamente dito. As investigações seguintes a respeito do fenômeno do sentido parecem cumprir esse papel.

Antes de entrar nesse ponto, gostaríamos de destacar brevemente a importância metodológica do §32, que representa o núcleo hermenêutico que pauta *SuZ* (inclusive em suas argumentações circulares) e que permanecerá relativamente válido para a obra posterior. As informações que obtivemos aqui explicitam a proposta de inserção da fenomenologia em uma ontologia hermenêutica, uma vez que o hermenêutico se mostra exatamente como a dinâmica articuladora do compreender existencial. Rememorando os aspectos da proposta inicial da comunhão entre hermenêutica, fenomenologia e ontologia na obra em questão, MacDowell comenta:

> o papel da fenomenologia e, em geral, da filosofia, desde que aquela constitui o modo de ser autêntico da filosofia, consiste, segundo Heidegger, em tematizar a compreensão do ser em geral e dos seus diversos modos e variedades. Todavia, essa tarefa não é tão simples, quanto à primeira vista poderia parecer. A ideia da fenomenologia, como ostensão direta dos fenômenos, nada tem a ver com a atitude ingênua de uma contemplação casual e despreocupada. O encontro com o ser e as estruturas ontológicas do ente requer uma cuidadosa determinação do ponto de partida da análise, do modo de acesso ao fenômeno e de todo processo de revelação do ser do ente a tematizar[350].

Isto posto, podemos concluir a respeito das investigações prévias que todo grau de expressividade se articula com base em um pressuposto (um todo). Cada pressuposto, contudo, é pressuposto de um pressuposto: não exatamente de um ponto de vista lógico estrito que busca encontrar causalidades e relações *ad infinitum* entre os fenômenos mentais, mas de acordo com

[350] MacDowell, J. A.: *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 122.

a própria declaração ontológica da existência como uma liberdade fática que se projeta em possibilidades[351]. O ser-hermenêutico do *Dasein* descreve, logo, a mobilidade circular dos diversos graus de intermediação a partir da qual cada pressuposto pode ser tomado como um pressuposto para...; indica, além disso, que cada fenômeno da *Besorgen* adquire seu grau determinado de expressividade e 'visibilidade' a partir da elaboração 'perspectivista' de um prévio, como nas articulações: isso *significa* aquilo, isso *serve* para aquilo, isso *como* aquilo. Como já analisamos ao longo do capítulo o significado profundo das afirmações acima feitas, podemos esclarecer o que Heidegger diz nesta importante passagem:

> quando o ente intramundano é descoberto junto ao ser do *Dasein*, ou seja, quando [o ente intramundano] chega a uma compreensibilidade, dizemos que ele tem *sentido* [Sinn] [...] O *conceito de sentido* abrange a armação [*Gerüst*] formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende[352].

Vemos que, para o filósofo, sentido não é algo que se esconde 'atrás' do objeto descoberto, como uma propriedade sua, nem, por outro lado, um esquema com o qual o sujeito confere valor ao ente; a frase 'o ente intramundano tem sentido' parece querer dizer: ele deixa-se a cada vez elaborar (pelo interpretar) em uma 'armação' ou 'esqueleto' (*Gerüst*) de compreensão, carregada de sentido justamente enquanto co-pertence à abertura existencial do 'em perspectiva do qual' *Dasein*. Mas o horizonte mundano, no qual o ente se dá ao encontro, é o horizonte dos significados mundanos. O articular existencial dá sentido, portanto, ao significado horizontal[353].

Antes de mais nada, também o conceito de sentido assume na analítica a função formal de 'estrutura média', sempre passível de nova articulação, entre as aberturas do ser-em, por um lado, e a significatividade do horizonte intramundano, por outro. Sob esse ponto de vista, a descrição do sentido na fenomenologia heideggeriana certamente não significa a introdução de um argumento qualitativamente diverso e de caráter inédito na obra. Ora, o autor parece se esforçar para mostrar o seguinte: *todas* as estruturas existenciais em *todos* os seus níveis de originariedade e expressividade já são, por si mesmas, mediadoras entre uma totalidade prévia

---

[351] MacDowell aponta para o possível antagonista imediato da fenomenologia hermenêutica de Heidegger: "a pretensão de suprimir todos os pressupostos, numa apreensão absoluta e intemporal da verdade, demonstra um desconhecimento fatal das condições do compreender humano. Husserl pensava que seria possível atingir a própria coisa, i.é, construir rigorosamente a ciência filosófica, de um ponto de vista absoluto. Rejeitados todos os pressupostos e teorias e a própria convicção natural da existência das coisas e do indivíduo presente, através do método das reduções, não ficava como dado indiscutível senão a consciência como fluxo de vivências cujas estruturas intencionais, universais e invariáveis, a intuição categorial era encarregada de evidenciar". (MacDowell, *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 123).

[352] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 151.

[353] Tese que será ampliada e aprofundada somente no final desta dissertação, quando analisarmos o §34 de *SuZ*.

e uma direção mobilizadora. Julgamos, nesse sentido, que todos os existenciais do *Dasein* são apresentados, em *SuZ*, como 'estruturas médias'.

Mas com isso queremos afirmar: o aspecto decisivo da obra repousa nas descrições mesmas da mobilidade das diversas 'estruturas médias' como concreções parciais da articulação do possível. O problema do articular seria, enfim, o centro da fenomenologia, pois é através dele que se explica o dinâmico ser do possível-existencial que, no entanto, se concretiza permanentemente no ôntico – argumento que prepara, como sabemos, a crítica à ontologia da presença. A nosso ver, enfim, Heidegger empreende no §32 uma primeira 'síntese' das dimensões existenciais analiticamente apresentadas[354]. Consideramos mesmo que uma compreensão coerente da *Sorge* como fenômeno existencial totalizante e sintético somente é possível quando se pressupõe o ser-articulador do *Dasein*. Embora o articular não entre explicitamente na definição nominal da *Sorge*, como vimos acima, parece ser somente ele que garantiria a força das 'junções', simbolizadas pelos 'hífens', de sua pouco elegante definição: anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-(no-mundo-) como ser-junto (ao ente intramundano que vem ao encontro)[355].

Em todo caso, o vínculo de co-originaridade entre horizonte e abertura é reforçado com a breve apresentação do fenômeno do sentido. O autor pode indicar, como vimos, que a significatividade mundana relaciona-se com o compreender fático da abertura exatamente na medida em que os signos cotidianos são inseridos armação hermenêutica do sentido. Heidegger resume esse jogo da seguinte maneira: "o *Dasein* só 'tem' sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser 'preenchida' por um ente que nele [no *Dasein*] se pode descobrir. *Somente o Dasein pode, assim, ser com sentido ou sem sentido* [*sinnvoll oder sinnlos sein*]"[356]. Logo: o sentido não pertence nem exclusivamente ao intramundano nem exclusivamente ao 'mesmo' do *Dasein*: já essa forma de colocação dos termos conduz ao erro, na medida em que, do começo ao fim da analítica, a existência é plenamente ser-no-mundo.

Algumas vezes ao longo do texto mostramos, aliás, como Heidegger recai em argumentos circulares ao expor os limites das constituições fenomênicas. Descreveu-se a significatividade a partir do jogo concomitante entre recepção de signos e os atos de significar como tais. Também a projeção do compreender relaciona-se circulamente com a facticidade da disposição e assim por diante. A respeito da pertinência do método circular para a

---

[354] Completada no §34 e radicalizada na segunda parte de *SuZ* com a introdução do problema da temporalidade.
[355] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 192.
[356] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 151.

fenomenologia e de sua possível distinção em relação às propostas husserlianas, comenta MacDowell:

> com efeito, o compreender humano não é absoluto; ao mesmo tempo que manifesta, ele também oculta o ente. Heidegger introduz aqui o elemento da finitude histórica do compreender, negligenciado por Husserl. A falta de clareza, provocada na concepção do sujeito fenomenológico pela distinção injustificável entre o eu transcendental e absoluto e o eu fáctico e empírico, é para Heidegger o ponto mais vulnerável do sistema de Husserl. É justamente sobre a vida fáctica, aquela que se oferece anteriormente a qualquer tentativa de explicação ou redução, que se deve dirigir a análise fenomenológico-transcendental. [...] Não se tratava evidentemente de optar entre o sujeito transcendental e o eu empírico. O fenômeno original da vida, irredutível a este como àquele, não é acessível senão ao compreender, cônscio de sua índole essencialmente histórica[357].

Com esta apresentação da estrutura hermenêutica e circular do *Dasein*, Heidegger fundamenta a antiga suspeita segunda a qual, metodologicamente, a fenomenologia não teria o direito de forçar na descrição da existência a assunção tácita de um modo de ser absoluto, substancial, 'certo e distinto'. Se, de um ponto de vista tradicional e tipicamente moderno, a evidência da presença e permanência do *ego* garantiria para esse próprio *ego* e para seus fenômenos o caráter de uma fundação segura *sobre a qual* a metafísica pode, então, se desdobrar, Heidegger consideraria que, da perspectiva da estrutura hermenêutica e circular, essa aproximação tende muito mais a destruir a positividade fenomênica do ente assim como se mostra imediatamente. A fenomenologia deve partir, assim, de uma crítica aos modos de ser tomados 'naturalmente'. E, para nosso autor, o fundamento do *Dasein* é a existência. Mas a existência é, dado seu caráter aberto, indeterminado e possível, a relativa impossibilidade de fundamento. Não se trata para esta fenomenologia, assim, de partir de um modelo de fundamentação absoluto, como na matemática, para nele basear seu edifício descritivo:

> porque compreender é, de acordo com seu sentido existencial, o próprio poder-ser do *Dasein*, as pressuposições ontológicas do conhecimento histórico ultrapassam fundamentalmente a ideia de rigor das ciências mais exatas. A matemática não é mais rigorosa que a história; é apenas mais restrita no que diz respeito ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes[358].

O famoso lema metodológico heideggeriano: "o decisivo não é sair do círculo, mas entrar no círculo de modo adequado"[359] somente se justifica, a nosso ver, quando se tematiza a

---

[357] MacDowell, J. A.: *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 122.
[358] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 153.
[359] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 153.

co-originariedade constitutiva entre horizonte mundano, disposição fática e compreensão projetiva *através da dinâmica de sua articulação*.

É por isso, aliás, que a discussão a respeito do sentido do ser deve passar necessariamente por uma exposição crítica suficiente do ente capaz de compreender e articular o sentido, fato que retoma (circularmente, como é de se esperar) o argumento inicial a respeito de sua primazia ôntico-ontológica. Ernildo Stein, que, a nosso ver, insiste acertadamente na importância do hermenêutico para os desdobramentos do pensamento heideggeriano, sintetiza da seguinte maneira o que temos discutido:

> os quatro sentidos que a hermenêutica recebe em *Ser e Tempo*: - tudo o que se refere à explicitação, elaboração das condições de possibilidade de toda análise ontológica, analítica da existencialidade da existência e metodologia das ciências históricas do espírito – residem no hermenêutico em si mesmo, que é a condição do ser-aí que já sempre se compreendeu em seu ser. Toda a obra *Ser e Tempo* quer ser, primariamente, uma analítica da existencialidade da existência que é possível graças à condição hermenêutica do próprio ser-aí[360].

Vimos que a transparência existencial deve ser como que arrancada e conquistada da impessoalidade frequente. A angústia, como disposição fundamental, representava, assim, um caso exemplar da possível mudança de perspectiva, na qual o mundo perde seu sentido ôntico de *fundamento* e o *Dasein* se recolhe na estranheza (*Unheimlichkeit*) da recusa, na 'claridade' do puro ser-para-possibilidades da existência, na nadificação do nada, enfim. Dessa forma, o puro *ser-possível* que se *recusa ao ôntico* no angustiado apontaria, ontologicamente, para o não-fundamento essencial do existir: para a intuição de que não há, no fim das contas, uma substância 'puramente atual' que assegura e garante o ser, mas apenas concreções mediais e parciais de sentido e significado *que se elevam sobre si mesmas*. Se, finalmente, as articulações hermenêutico-expressivas (pré-temáticas ou temáticas) oferecem sempre novamente ao *Dasein* um espaço familiar (*heimlich*) de dispersão no ôntico, isso somente se daria, de acordo com nossa interpretação da tese heideggeriana, porque *todo fundamentar humano atual eleva-se circularmente sobre um não-fundamento potencial essencial*. Aqui o nada não se contrapõe ao 'ser', mas unicamente ao ente como a impossibilidade de sua absolutização em um ente finito.

Heidegger apenas levanta, assim, na conclusão do §32, um problema recorrente em sua obra posterior: "o sentido do ser jamais pode ser contraposto ao ente ou ao ser como 'fundamento' sustentador do ente, pois 'fundamento' somente é acessível como sentido, mesmo

---

[360] Stein, E.: *A questão do método na filosofia – Um estudo do modelo heideggeriano*, p. 90.

que ele mesmo seja o abismo da falta de sentido [*Abgrund der Sinnlosigkeit*][361]". Entendemos a passagem da seguinte maneira: só pode dar sentido e fundamento o ente que permanece, essencialmente, livre para o possível no interior mesmo do vínculo. A liberdade seria, então, a essência do fundamento e do abismo (não-fundamento/*Ab-Grund*), tese que será central nos textos já imediatamente posteriores a *SuZ*. Em 1929, Heidegger sintetizava do seguinte modo as aquisições ontológicas de *SuZ*:

> se, contudo, a transcendência no sentido da liberdade para o fundamento é, em primeira e última análise, compreendida como abismo, então também se torna aguda, por consequência, a essência daquilo que foi denominado a imersão [*Eingenommenheit*] do *Dasein* no ente e pelo ente. O *Dasein* é – embora disposto em meio ao ente e por ele perpassado em uma afinação – *lançado* sob o ente *como* poder-ser *livre*. [...] Todo projeto de mundo é, assim, lançado. A explicitação da essência da finitude do *Dasein* a partir de sua constituição ontológica deve preceder toda colocação 'auto-evidente' da 'natureza' finita do homem, deve preceder toda descrição de propriedades que são somente consequências da finitude, deve preceder, em último lugar, também os 'esclarecimentos' apressados a respeito de sua origem ôntica. A essência da finitude do *Dasein* se desvela, porém, na *transcendência como a liberdade para o fundamento*[362].

O aspecto hermenêutico da articulação, posto em prática ao longo da obra (como o método da fenomenologia) e tematizado neste §32, permanecerá tema dos dois parágrafos subsequentes de *SuZ* a partir das indicações do enunciado como forma derivada e restrita do articular e da fala como conceito formal máximo deste mesmo articular-hermenêutico.

II. Os limites da lógica tradicional: *Aussage*

Os §§33-34 apresentam evidente unidade temática, na medida em que cada um expõe determinados limites do articular, tomado agora como *lógos*: o enunciado judicativo (*Aussage*), por um lado, (§33) e a fala (*Rede*), por outro (§34). Para efeitos de interpretação, julgamos importante indicar as correspondências sistemáticas entre ambos os parágrafos ao longo de nossa discussão, de modo a determinar suficientemente o papel tanto crítico quanto propositivo da elaboração heideggeriana deste articular. Em alguns momentos extrapolaremos os limites de *SuZ* e nos apoiaremos nos seminários sobre lógica proferidos em Marburg e Freiburg, pois é neles que o pano de fundo histórico-crítico se mostra com mais nitidez. Cada seminário[363] desta

---

[361] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 152.
[362] Heidegger, M.: *Vom Wesen des Grundes in: Wegmarken*, p. 175.
[363] O problema é abordado, por exemplo, em: *Platon: Sophistes* (1924/25), *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang*

época desdobra o problema do *lógos* a partir de uma determinada perspectiva e em vistas de uma certa tarefa, de modo que sua orientação é sempre parcial ali. Em *SuZ* a temática é desmembrada nos três parágrafos que analisamos presentemente, mas também introduzida no §44, que parte do problema da questão da verdade. Nossa exposição deverá se concentrar nos aspectos sistemáticos que já vêm sendo desenvolvidos[364], de modo que outros ficarão apenas indicados.

O §33, que analisaremos agora, aponta para o papel derivado do enunciado judicativo (*Aussage – Urteil*) em relação ao modo de articulação encontrado na interpretação. A exposição se concentrará especialmente no significado histórico desta inversão de perspectiva. No fim do parágrafo, Heidegger expressa o sentido particular das investigações que acompanharemos:

> por enquanto, trata-se apenas de tornar claro, com a atestação do caráter derivado do enunciado diante da interpretação e do compreender, o fato de que a 'lógica' do *Lógos* se enraíza na analítica existencial do *Dasein*. O conhecimento da insuficiente interpretação ontológica do *lógos* torna mais aguda a percepção da base metodológica não-originária sobre a qual a antiga ontologia se erigiu.[365]

Para além dessa crítica da ontologia, contudo, Heidegger julga que a investigação presente sobre o caráter derivado do enunciado também pode eventualmente tornar mais claro em que sentido o 'como' articulador desdobra-se na consumação da existência do *Dasein*, o que, do ponto de vista particular de uma analítica do *Dasein* tomada como fim em si mesma[366], poderia significar um complemento necessário e frutífero. Por fim, é a partir do *lógos* como enunciado que tradicionalmente se desenvolveu o problema da verdade. Uma radicalização ontológica da interpretação da verdade, que será, aliás, o caminho típico de toda a obra heideggeriana, passa também por uma investigação do *lógos*, ainda que a extrapole.

A estrutura do enunciado, exposta no §33, deverá corresponder, de alguma forma (ainda que como derivação), à estrutura da fala (§34). Portanto, devemos manter presente o fato de que o fenômeno da fala não se constituirá como algo totalmente diverso do enunciado (e do articular interpretativo), mas será justamente sua base e amplificação. As explicações seguintes também pressupõem todos os resultados previamente conquistados da analítica e devem ser

---

von Leibniz (1928), *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30).

[364] Co-originaridade entre as estruturas existenciais, papel e sentido da estrutura-como, o aspecto mundano da articulação, a questão do nexo de fundamentação e seu sentido ontológico, etc.

[365] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 160.

[366] Sabemos que a tarefa de *SuZ* não é estabelecer uma analítica completa do *Dasein*, mas essa possibilidade não parece estar excluída para Heidegger como matéria. Em todo caso, o autor considera que somente através de uma radicalização ontológica a analítica adquiriria uma base mais ampla, o que reforça seu caráter preparatório.

sempre a eles referidas. Mais do que isso: julgamos que importantes momentos da apresentação heideggeriana do enunciado e da fala correspondem a determinadas explicações aristotélicas[367], às quais nos referiremos longamente. Trata-se aqui, mais uma vez, de um retorno aos gregos contra toda dogmática posterior que sobre eles se construiu, mas um retorno que busca destacar sua possível insuficiência ontológica constitutiva.

De início, Heidegger apresenta três aspectos a partir dos quais o enunciado judicativo poderá ser descrito. O enunciado seria, antes de mais nada, o espaço de uma mostração (*Aufzeigung*)[368]. *Auf-zeigung* é, assim, a tradução de Heidegger ao caráter de *apó-phansis* do *lógos* predicativo:

> a essência da sentença [*Satz*] é o *apophainesthai* – deixar ver um ente, *apó*-: a partir dele mesmo. O sentido discursivo do enunciado é esse deixar-ver (*deloun*). O *lógos* é *apophantikós* significa que a possibilidade característica dessa fala [*Rede*] repousa no fazer-ver [...]; ou simplesmente: *apóphansis* – enunciado: mostração [*Aufzeigung*]"[369].

De um ponto de vista formal, o enunciado permite que nele se veja o ente assim como o ente mesmo se mostra. Na forma do juízo torna-se manifesto de algum modo o ente do qual se fala. Mas o *lógos* só seria capaz de mostrar porque é originalmente, como extrai Heidegger do diálogo platônico *Sofistas*, *lógos tinós*: fala é fala sobre (*über*) e de (*von*) algo[370]. Assim o autor busca garantir de início um vínculo, uma comunhão intencional entre o fenômeno do enunciado em sua unidade predicativa e o ente que já sempre se manifestou para que um enunciado desse tipo seja possível. Essa tese será estudada.

Mas não basta indicar, como Platão, o mero fato de que todo *lógos* é *lógos* de algo sem que, paralelamente, se estabeleça o sentido pleno dessa relação. Ora, temos visto que a analítica visa elaborar os aspectos desse espaço prévio de manifestação do ente unicamente sobre o qual um enunciado pode ser compreendido como tal. O caminho de *SuZ* inverte a ordem de acesso ao ente, pois não parte do 'lógico' tradicionalmente compreendido e de suas categorias para chegar a ele, mas prepara um campo semântico-hermenêutico prévio de mobilidade e relação.

---

[367] "Nós consideramos o problema do nexo do 'como' com o *lógos* a partir de uma orientação naquilo que Aristóteles diz sobre o *lógos*. Pois com ele a meditação antiga atinge seu ápice. Foi ele quem, pela primeira vez, trouxe o problema para uma base adequada e o interpretou de modo tão amplo que nós, se tivermos olhos para isso, poderemos extrair determinadas linhas mestras para nosso problema". (Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 451)

[368] Schuback traduz *Aufzeigung* por demonstração, opção justificada da seguinte maneira: "a palavra portuguesa demonstração, tomada em sua formação etimológica, corresponde bem aos dois termos alemães Auf-zeigung e Auf-weisung, pois ambos exprimem o movimento de mostrar, indica apontar, sem a conotação de seu uso lógico e matemático. Trata-se de uma de-monstração fenomenológica, ou seja, de um mostrar-se por si mesmo e a partir de si mesmo" (Heidegger, M.: *Ser e Tempo*, p. 575). Julgamos que 'demonstração', embora mais elegante, carrega eventualmente um sentido 'matemático-dedutivo' que não se faz presente nas pretensões heideggerianas. Em todo caso, as duas formas são justificáveis se nos ativermos ao sentido do texto.

[369] Heidegger, M.: Logik. *Die Frage nach der Wahrheit*; p. 133.

[370] Heidegger, M.: Logik. *Die Frage nach der Wahrheit*; p. 142.

Esse ponto será aprofundado, mas o aspecto primário que devemos reter agora e a partir do qual o enunciado começa a ser descrito é a mostração mesma, que mantém um vínculo necessário com o ente que já se mostrou a partir (*apó*-) dele mesmo. Por isso diz o autor:

> mesmo quando o ente não está numa proximidade palpável ou 'visível', a mostração visa o próprio ente e não, por exemplo, uma mera representação [*Vorstellung*] sua, seja ela entendida como 'mero representado', seja como um estado psíquico daquele que enuncia, isto é, seu representar desse ente[371].

Isso reforça o que já estudamos a respeito do nexo de fundamentação proposto em *SuZ*: a pura representação psíquica não deverá servir de base para a descrição das estruturas existenciais. Por isso, para o filósofo, o ser-mostrador do enunciado pressupõe o já ter-se mostrado do ente em um mundo, descoberto na significatividade habitual e aberto hermeneuticamente nas armações do sentido. O mundo é, assim, a medida prévia do mostrar lógico, como diz Heidegger em *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

> [...] para que o *lógos* [enunciado] possa satisfazer essa função fundamental da mostração, ele deve ter a possibilidade, para poder ser mostrador, de medir [*anmessen*] aquilo que mostra ou de tê-lo perdido no mostrar. Pois nele também repousa a possibilidade do poder-ser-falso. O *lógos* precisa, pois, em si e para si, desse espaço de jogo [*Spielraum*] do mensurável [*Anmessbarkeit*] e da inadequação [*Unangemessenheit*][372].

O primeiro aspecto componente do enunciado é, enfim, essa constante referência ao ente que já se abriu de alguma forma (como sabemos: na abertura mundana imediata) e que dá e é a medida (*Massgabe*) para a possibilidade mesma da mostração. Referência ao ente e mostração desse ente são suas marcas mais evidentes.

Mas o enunciado, ao mostrar e para mostrar, já articularia e direcionaria a perspectiva a partir da qual esse ente é mostrado. Por isso Heidegger aponta a predicação (*Prädikation*) como segunda marca característica do *lógos* apofântico. Predicação é o nome específico que Heidegger dá à determinação (*Bestimmung*) que ocorre no enunciado e que atua como uma restrição (*Einschränkung*). Ora, vimos anteriormente que determinar faz parte de *toda* articulação do *Dasein*; ele significa, aliás, um dos sentidos da mobilidade da existência que se lança no possível. O articular do enunciado apofântico, se tomado como modo derivado da articulação ontológica geral, deve atuar, naturalmente, como toda articulação. Os mesmos procedimentos e estruturas do interpretar existencial poderão ser constatados na descrição do enunciado (e serão retomados, aliás, na analítica da fala): a mostração judicativa é, portanto,

---

[371] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 154.
[372] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 502.

um caso de expressividade, bem como a predicação é um *modo de restrição e determinação*[373]. Nesse sentido diz o autor:

> os membros da articulação predicativa, sujeito - predicado, crescem no interior da mostração. Não é o determinar que primeiramente descobre, mas ele *restringe*, como modo da mostração, a visão na direção daquilo que se mostra como tal – o martelo -, para que possa tornar *expressamente* manifesto o manifesto em sua determinabilidade através da *restrição* expressa da vista[374].

O terceiro e último momento característico do enunciado, no entanto, abre para a investigação um campo que havia sido abertamente relegado no parágrafo anterior, mas que deverá fazer parte da fala como momento de seu articular. O enunciado comportaria em si também: comunicação (*Mitteilung*), declaração (*Heraussage*). Pois, uma vez que o ser-com pertence à estrutura transcendental do *Dasein*, toda significatividade do ente intramundano deve poder ser articulado no compartilhamento com o Outro: e não apenas posteriormente, como se a comunicação só fosse possível por uma comparação tardia e mediata dos conteúdos do enunciado, mas, para que o enunciado possa ser explicado como fundado no existir, já pressupõe uma partilha de mundo, ou seja, já pressupõe que o ente, sua medida, seja descoberto semanticamente por uma comunidade e que esse ser-comum entre as existências seja uma estrutura *apriori* do existir:

> o ser descobridor [*Entdeckendsein*] pertence ao descerramento [*Erschlossenheit*/abertura] e, assim, ao *Da-sein*. Na medida em que o descerramento pertence dessa maneira ao *Da-sein*, na medida em que ao descerramento pertence algo compartilhado, e, por isso, tal descerramento comporta indicações do ser-com, ele nunca pode ser demarcado com cercas e barreiras, nunca se mostra como uma propriedade privada, mas é, em si mesmo, ser-com que se descerra, algo sempre já compartilhado por cada *Da-sein*[375].

Vimos que é a partir da medida proporcionada por um mundo comum (*Mitwelt*) que os significados crescem para uma comunidade, de modo que fica aberta a possibilidade de que toda sentença mostradora possa ser comprovada pelo outro *Dasein* em sua 'medida' adequada ao ente partir da simples verificação do ente sobre o qual se fala[376]. Para que o enunciado judicativo atinja a expressividade intermediadora própria da comunicação, Heidegger ainda

---

[373] Nesse momento Heidegger meramente afirma a similaridade estrutural de ambas articulações, sem descrever ainda o processo que as diferencia e seus domínios próprios.
[374] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 155.

[375] Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 147.
[376] É a partir desse aspecto comunicativo do *lógos* mostrador que o autor irá desdobrar a temática da *verificabilidade* universal das ciências e do *teor de verdade* de suas proposições, que não se fundaria no conteúdo fechado dos juízos e em sua cadeia sistemática como tal, mas precisamente na medida dos significados partilhados que o próprio mundo oferece.Heidegger, M. *Introdução à filosofia - Primeira seção: Filosofia e ciência*.

destaca a declaração (*Heraussage*) explícita como um momento seu. Comunicar significaria para o *Dasein*: declarar, pronunciar (*aussprechen*). Mas, no caso atual do *lógos* apofântico, o comunicar é um pronunciar exatamente enquanto mostra e predica, como na sentença 'o martelo é pesado', onde se destaca o 'ser pesado' (predicado) do martelo (sujeito) como uma propriedade sua. O pronunciar-se categórico do *Dasein* não se mostrará, porém, o único modo de declaração comunicativa desse ente. Estudaremos no §34 outras possibilidades existenciais deste aspecto comunicativo do articular.

O enunciado, em resumo, cumpre a função de tornar o Outro atento (mostrar) a um aspecto determinado (predicação) do ente na exata medida em que sobre ele se pronuncia. Nessa comunicação que mostra ao predicar, o ente não necessita estar em uma 'proximidade visível e manejável', isto é, um enunciado pode eventualmente se difundir como tal sem que os 'fios mundanos' da referência primária ao ente sejam acompanhados como tais. Nesse caso, a expressividade do enunciado pode passar a valer por si mesma, como se o próprio enunciado fosse a fonte primária e o critério de medida a respeito da pertinência ou impertinência de um ente. Revela-se aqui, aliás, a dinâmica previamente analisada própria à autenticidade e à inautenticidade. Também o enunciado mostrador, quando tomado em si mesmo (eu seu ser) como um ser disponível, puramente presente e sem referências (uma declaração simplesmente dada, uma 'verdade corrente'), representaria um caso desse esquema, uma vez que a opacidade existencial dominaria esse discurso. Logo, uma sentença *pode ser* propagada unicamente 'porque as pessoas dizem assim'. Nesse sentido comenta Heidegger: "o que se enuncia pode ser 'passado adiante'. O âmbito do que se compartilha conjuntamente numa visão se amplia"[377], e nessa amplificação impessoal o discurso mostrador pode revestir-se cada vez mais do caráter de autoridade e 'objetividade', tornando-se dogma[378].

De um ponto de vista sintético, Heidegger poderá definir então o enunciado como uma "mostração que determina ao comunicar" (*mitteilend bestimmende Aufzeigung*). Portanto, paralelamente, a *mostração* tipicamente operada no enunciado, entendida como a descoberta que aponta para o ente, seria possibilitada unicamente pela *abertura* prévia ao ente no nível horizontal e interpretativo mais imediato. Também a *predicação* só seria possível como tal porque espelha o *determinar*, o lançar-se em possibilidades, marca da existência em todos os níveis expressivos. A *comunicação* via enunciado explícito, por fim, não estabeleceria pela

[377] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 155.
[378] Nesse momento o autor não pretende aprofundar, contudo, a forma inautêntica da articulação do enunciado, mas sobretudo indicar que repousa em sua *possibilidade* própria a queda imersiva no impessoal, caso em que a fala (*Rede*) se torna pura falação (*Gerede*).

primeira vez uma ponte entre o Mesmo e o Outro, mas, no novo nexo de fundamentação de *SuZ*, é somente porque o *ser-com* solícito e o *ser-junto-a* preocupado pertencem à estrutura transcendente do *Dasein* no nível pré-predicativo que esse ente pode chegar a compreender um juízo geral a partir de seu viés comunicativo – o que já prepara a retirada da linguagem de um plano puramente solipsista. O §33 conclui, portanto, um dos principais esforços de Heidegger ao longo de *SuZ*, isto é, indicar que "o enunciado não é um comportamento que paira livre no ar e que poderia, por si mesmo e primariamente, abrir o ente como tal, mas ele já sempre se mantém sobre a base do ser-no-mundo"[379].

Modo da interpretação, o enunciado deve consumar no nível apofântico as etapas da articulação hermenêutica do compreender fático. O tripé formado por posição prévia, visão prévia e concepção prévia, no qual o articular desdobrava a abertura do aí que se move no mundo, já ofereceria ao *Dasein* um campo significativo e dotado de sentido. Para Heidegger, sem a posição fática e prévia do ente já aberto, a mostração apofântica não poderia ser explicada, pois, nesse caso, não se poderia situar a referência do enunciado ao ente a não ser de um modo artificial (idealmente, como no eu capsular). A apropriação 'perspectvistica' do compreendido, conduzida pela visão prévia, é, por seu turno, o arquétipo da predicação como tal, pois esta, como aquela, atua formalmente no sentido de um destacamento deste ou daquele traço do ente que já se acessou e para cuja perspectiva o *Dasein* agora se volta expressamente. Igualmente:

> ao enunciado como comunicação que determina pertence a cada vez uma articulação significativa daquilo que é mostrado; ele se move em uma determina conceptualidade: o martelo é pesado, ao martelo acrescenta-se o peso, o martelo tem a propriedade [*Eigenschaft*] do peso. A concepção prévia já sempre presente no enunciar permanece despercebida na maior parte das vezes, porque a linguagem [*Sprache*] já abriga em si uma conceptualidade elaborada"[380].

Com isso indica-se preliminarmente que não é no enunciado que deverá ser buscada a origem da potencialidade significativa da linguagem, mas ela vincula-se, como veremos, à significatividade prévia compartilhada por uma comunidade de homens.

Heidegger parece querer indicar com isso que a lógica, ao pautar-se quase que exclusivamente em construtos extremos e artificiais de juízos, perde, em sus explicações, a base mundana-existencial e contextualizada unicamente a partir da qual a linguagem poderia ser tematizada para que sua riqueza semântica possa ser percorrida. O sentido da sentença "o martelo é pesado", caso considerado simples e perfeito para o início das análises

---

[379] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 156.
[380] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 157.

exclusivamente logicistas, é comumente explicado a partir da pressuposição 'evidente' de que o martelo tem a 'propriedade' (*Eigenschaft*) do peso. Mas Heidegger indica que não se verifica uma tal enunciação do ponto de vista circummundano da lida prática. O sentido de uma declaração explícita restrita à mobilidade da lida prática poderia ser extraído muito mais das demandas e dificuldades que essa mesma lida oferece *a cada vez* à interpretação do *Dasein* na consumação de seus afazeres.

Desse modo, mantendo-se ainda no famoso exemplo do martelo, Heidegger indica que não teríamos exatamente, em primeiro lugar, uma abertura do ser do martelo como coisa simplesmente disponível, possuidora de propriedades simplesmente dadas (o peso), que 'valem' independentemente do contexto em que foram expressas. A sentença categórica "o martelo é pesado" deve pressupor, para que seja possível como tal, uma certa rede expressiva e remissiva anterior à forma generalizante, cujo sentido próprio poderia ser melhor identificado nas seguintes declarações: "o martelo é pesado demais", ou simplesmente "muito pesado", "o outro martelo!"[381]. Com isso apenas se confirmaria, no plano declarativo, o que anteriormente foi analisado, isto é, que o enunciado de tipo teórico pressupõe um mundo como medida e que esse mundo possui sua semântica própria e seu sentido característico. Não se descobre, enfim, primariamente uma propriedade do martelo como tal, mas, por exemplo, a adequação ou inadequação próprias ao seu uso instrumental básico. A esse respeito comenta Nunes:

> ao *como hermenêutico* da visão circunspectiva, articulando, em palavras-frases ("pesado", "este não serve") ou em locuções de *ordem* ("tragam-me um martelo leve"), de *pedido* ("deem-me um leve"), de *interrogação* ("não há um menos pesado?"), de *advertência* ("pesa demasiado"), a compreensão prévia do *martelo*, franqueada pelo uso, dentro de um complexo referencial, substitui-se o *como apofântico*, expresso numa proposição categórica ("o martelo é demasiadamente pesado"), visando propriedades de um ente-à-vista[382]

Os citados exemplos mundanos e preocupados a respeito do peso do martelo como algo que afeta a manutenção da lida prática nem ao menos precisam ser declarados como tais, de modo que mesmo as frases acima já apresentam, segundo Heidegger, uma certa artificialidade que não se encontra usualmente na consumação existencial imediata. A lida prática possui, como vimos, sua própria compreensibilidade a respeito da adequação ou inadequação do manual que opera, sem precisar proferir uma palavra a respeito disso. Ela já se move na *linguagem tácita* de sua finalidade relativa (o martelar), já pressupõe que o martelar exige o prego e a tábua e que toda essa rede será mobilizada na direção de uma determinada tarefa (a reforma do telhado, que cobrirá o teto, que protegerá os habitantes da casa da chuva do outono,

---

[381] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. p. 157.
[382] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 175.

etc.). Toda a rede referencial do instrumento pressupõe, enfim, esse jogo articulador-circular de constituição entre todo e parte: a conjuntura. Essa conjuntura manual configuraria o espaço totalizante e pressuposto dos significados, sobre cujas possibilidades o *Dasein* sempre se projeta em uma direção e exatamente pelo intermédio das armações de sentido. Como vimos anteriormente, quanto mais inaparente e invisível[383] o todo pressuposto permanece, mais eficiente são os direcionamentos das partes, o que prefigurava a dinâmica manifestativa e retrativa do pré-temático.

Mas pode-se objetar que, ainda que se comprove o caráter derivado do enunciado diante de tal práxis em sentido amplo[384], ainda assim ele faz parte da estrutura natural de concreção expressiva do *Dasein* e somente a partir dele pode-se erigir, por exemplo, uma ciência universal. Heidegger não nega esse ponto e não parece insistir na formulação de uma nova ordem de fundamentação na intenção de negar a validade da lógica e da ciência, mas a discussão a respeito do enunciado é, antes de mais nada, uma crítica à alegada falta de radicalidade da lógica tradicional, que não seria capaz de descer à base das vivências existenciais sobre a qual se funda. Mais do que isso, o autor pretende afastar o suposto monopólio que a lógica predicativa exerceria sobre a gramática e, assim, sobre a linguagem, abrindo espaço para que se reflita sobre o sentido ontológico-existencial de experiências linguísticas não restritas à mostração. Nesse contexto, Nunes indica a importância dessa inversão para a própria filosofia e para as ciências humanas em geral:

> essa prévia compreensão [...] reconduz-nos ao círculo hermenêutico ontológico-histórico, que circunscreve, por força da finitude que faz do homem um *Dasein*, todo trabalho de interpretação, desde a exegese dos textos ao esforço interpretativo da Ontologia fundamental. Como princípio da exegese textual, o reconhecimento das preconcepções em que o intérprete labora, e que devem ser por ele elaboradas – a sua pertença a um sentido antecipado, que abre o ato mesmo da leitura, a perspectiva temporal que de sua historicidade decorre, a tácita adesão a preconceitos que a tradição lhe impõe -, o reconhecimento dessas pressuposições, que delineiam a *compreensão prévia*, como mola da interpretação, toca de perto ao problema mais geral do *sentido*[385].

Vemos que a insuficiência de pressupostos da lógica como preâmbulo das ciências significa, para o autor, uma insuficiência onto-lógica fundamental, pois pautar-se unicamente

---

[383] Hall, H.: *Intentionality and world*, p. 126: "When we use the doorknob to open the door and get into the next office, we do not attend to its perceptual characteristics. Our attention instead is directed toward where we are going and what we are doing, and the doorknob is used so automatically in familiar surroundings like these that it withdraws from view and serves its instrumental function invisibly. [...] It is this invisible functioning of equipmental things that is definitive of their being in the world of practical activity according to Heidegger".
[384] Que engloba também, se se quiser, uma determinada 'ética', como estudamos anteriormente.
[385] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 171-172.

no sentido do que se mostra no juízo como tal significaria, veladamente, absolutizar o sentido do ser como presença e pura posição. Também a típica colocação metafísica do conhecer (*erkennen*) lógico-racional como modo de acesso (comportamento) primário ao mundo e correlato à descoberta de puros objetos ideais equivaleria, para Heidegger, a uma renúncia da colocação do problema autêntico da constituição ontológica própria aos comportamentos imediatos da vida e, portanto, uma renúncia dogmática ao próprio problema da transcendência. Sendo assim, não se trata, nesse caso, de uma negação do conhecimento como tal em benefício de algum modo 'primitivo' e natural de sabedoria, como se se propusesse uma valorização do 'irracional' ou ao menos do 'pragmático' contra todo tipo de lógica, mas a nova fundamentação deve passar necessariamente por uma crítica destrutiva do monopólio lógico sobre o *lógos* para que, eventualmente, possam ser abertas novas formas de aproximação dos fenômenos articuladores da linguagem. Sabemos que a destruição fenomenológica é parte necessária do método heideggeriano, pois é na história da dogmática metafísica que se esconderiam, como estudamos no primeiro capítulo desta dissertação, as mais perigosas naturalizações filosóficas que obstruem o acesso à meditação dos fenômenos. Trata-se, enfim, da intenção de ampliação metodológica da filosofia, que não pode se restringir às diretivas e aos resultados científicos, sejam eles prósperos ou fracassados.

Uma vez que notamos o interesse oculto ontológico dessa crítica e que se expôs a estrutura típica do enunciado, podemos apresentar os passos através dos quais a analítica explica o sentido de sua *derivação e modificação* em relação à articulação hermenêutica prévia. Trata-se apenas, na realidade, de uma indicação geral do sentido de ser próprio ao enunciado. Pois, na lógica que se mantém exclusivamente na consideração do enunciado, "o *lógos* é experienciado como algo presente simplesmente dado [*Vorhandenes*], é interpretado como tal e, paralelamente, o ente que ele mostra adquire o sentido do ser presente simplesmente dado [*Vorhandenheit*]"[386]. Para que o ente que previamente se abriu como instrumento-manual seja agora visualizado em sua generalidade de puro objeto contraposto (*Gegenstand*), faz-se necessário que os caracteres referenciais da instrumentalidade desapareçam, assim como a postura preocupada referente.

O martelo-instrumento 'com o qual' (*Womit*) se martelava deve manifestar-se então como martelo-coisa 'sobre o qual' (*Worüber*) se enuncia. Nessa tematização que busca mostrar o ente como pura presença e igualdade, sujeito do enunciado generalizante 'A é B', vela-se necessariamente o nexo mundano e parcial, de modo que o ser-simplesmente-dado passa a ser

[386] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 160.

determinado em seu puro ser-presente-de-tal-e-tal-modo (*So-und-so-vorhanden-sein*): "abre-se agora o acesso a algo como *propriedades*[387]".

A propriedade passa a valer como o 'que' (*Was*) simplesmente dado desse ente simplesmente dado, seja 'essencialmente', como uma propriedade eternamente constatável no sujeito-substância-coisa (o triângulo tem três lados), seja 'acidentalmente' (o giz é branco). O próprio verbo intermediário ao sujeito e ao predicado, o "é" paradigmático da lógica, seria visualizado a partir de sua função de cópula. Mas qual a função lógica da cópula? Heidegger responde, baseando-se em uma formulação de Hobbes: "a cópula não é simplesmente a mera ligação [*Verbinden*], mas ela aponta para o espaço *no qual* o ser-vinculado se funda. E onde ele se funda? Naquilo *que* a coisa é, em seu *quid* (*Was*), em sua *quidditas*"[388]. Trata-se aqui, naturalmente, de uma generalização e simplificação das teorias que problematizam a função da cópula no enunciado, mas uma generalização que visa realçar o possível campo comum a partir do qual o "é" é normalmente entendido em tais teorias, isto é, como um vínculo que estabelece o co-pertencimento simplesmente dado entre um sujeito simplesmente dado e uma propriedade simplesmente dada. O 'é' da cópula instituiria uma relação existencial[389] entre duas realidades presentes justamente enquanto estabelece o vínculo (essencial ou acidental) entre essas duas realidades. Por isso completa o autor:

> no discurso: essa lousa é negra, não se quer dizer apenas que essa lousa em geral possui essa propriedade como lousa, mas que essa lousa simplesmente dada é simplesmente dada junto [mit] dessa propriedade determinada, de modo que o 'é' também significa ser simplesmente dado. Com o 'é' indica-se aquele ser que investigamos quando perguntamos *se* [*ob*] algo é. A essa pergunta, se ele é, respondemos *que* [*dass*] ele é ou *que* ele não é, de modo que também podemos designar esse sentido de ser como *Dass-sein* [existência][390].

O 'é' assume a função de uma colocação vinculativa (cópula) de caráter existencial entre duas existências não somente porque indica *como* o predicado se inclui no sujeito (se essencialmente ou acidentalmente), mas porque é nele que se decide, paralelamente, *se* algo é ou não. Em *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, onde Heidegger apresenta o papel do ser na lógica kantiana, podemos ler a respeito desse sentido existencial absoluto do "é":

> vimos que na experiência de existentes repousa também uma síntese, ainda que não a síntese da predicação, ou seja, do acréscimo de um predicado a um sujeito. No enunciado: A é B, B é um predicado real [*reales Prädikat*] que é adicionado a A. Por

---

[387] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 158.
[388] Th. Hobbes: *Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore, pars prima, sive Logica*. *Cap*. III, 2 em: Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 477.
[389] 'Existencial' agora no sentido metafísico de 'atualidade', não como em *SuZ*.
[390] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 481.

> outro lado, no discurso: A existe, A é posto absolutamente [*absolut gesetzt*] e de fato com a totalidade de suas determinações reais B, C, D etc. A A acresce-se essa posição, mas não como no exemplo anterior, onde B é adicionado a A. Mas o que é essa posição que aqui se acresce? Manifestamente uma relação [*Beziehung*], mas não uma conexão do algo ou uma conexão real [*Sach- und Realverhältnis*] no interior do espaço das determinações reais da coisa, do A, mas a referência da plenitude do algo [*Sache*] (A) ao meu pensamento da coisa [*Ding*][391].

Sem que apresentemos as consequências do diálogo com Kant que a citação pressupõe, podemos dizer que Heidegger pretende realçar aqui o fato de que no enunciado o 'é' é interpretado como cópula; mas a cópula mostra exemplar e definitivamente seu sentido existencial de *Wirklichkeit*, atualidade enquanto posição absoluta do ente em sua presença, na forma de um enunciado positivo simples do tipo: Deus é. Ficam indicados assim, em todo caso, os sentidos ontológicos básicos levantados nos enunciados lógicos categóricos (seja na forma 'A é B', seja na forma absoluta 'A é') a partir da análise de seus três elementos típicos – sujeito, predicado e cópula. O enunciado apofântico, portanto, mostraria o que é (essencial ou acidentalmente: *Was-sein – So-und-so-sein*) o ente sobre o qual se fala na predicação ao mesmo tempo em que é capaz de estruturar a posição ou não posição (existência: *Dass-sein*) desse ente, tendo, contudo, já pressuposto o sentido de ser de seus termos como seres presentes e disponíveis. Os *termos* da relação lógica, assim como a *própria relação*, assumem na metafísica uma função ontológica determinada, onde o presente é paradigmático, sendo a própria negação tomada como mera ausência de positividade. Estariam dados os pressupostos para a construção de um saber positivo que ultrapassa a finitude e limitação constitutivas de cada *Dasein*, mas que só o faz na exata medida em que abandona o fundamento mundano do qual partiu e que, ao abandoná-lo, é capaz mesmo de esquecê-lo e suprimi-lo. Do ponto de vista ontológico, a consumação do *possível existencial* nos jogos entre parte e todo, manifestação e retração, perde espaço frente à força do positivo. Diante disso cremos poder retomar uma citação feita acima em nota, mas que resume o ponto central das intenções heideggerianas:

> durante muito tempo a metafísica viu-se ensandecida pelo positivo que, em razão de sua aparente primazia sobre o negativo, se arroga ser o absoluto e originário. Foi de acordo com esse pressuposto que se construíram a nossa lógica tradicional, a nossa ontologia e a nossa doutrina das categorias. Seus conceitos não nos levam longe o suficiente para que possamos alcançar o que se tem em vista com o termo 'nulidade'.[392]

---

[391] Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 61.
[392] Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 355.

Nessa exposição retornamos claramente ao início da investigação de *SuZ*, que estabelecia a insuficiência ontológica fundamental a partir da qual essência e existência eram pensadas pela tradição metafísica. Ora, é na sistemática do enunciado apofântico, centro da lógica, que se abre a possibilidade para que o ente se mostre a partir das marcas acima indicadas, pois, segundo o autor, na *apóphansis*

> a estrutura-como da interpretação sofreu uma modificação. O 'como' já não recorre, em sua função de apropriação do compreendido, ao espaço de uma totalidade conjuntural. Ele separou-se, no que diz respeito a suas possibilidades de articulação das relações referenciais, da significatividade constitutiva da circum-mundanidade. O 'como' é reprimido no plano uniforme daquilo que é simplesmente dado na presença. Afunda-se na estrutura do apenas-deixar-ver determinante do simplesmente dado. Esse nivelamento do 'como' originário da interpretação circum-visiva na direção do como da determinação do ser simplesmente dado constitui a distinção do enunciado[393].

A crítica heideggeriana à lógica inverte-se, assim, em crítica à metafísica, uma vez que não mais se percebe os limites que separam as duas disciplinas. Seu ponto comum é, contudo, a pressuposição ontológica fundamental do ser como presença.

E, se se estabelece a entidade do ente nas diversas formas de presença (nas ideias e na ideia suprema, na forma como atualidade, em Deus como ato puro), também o comportamento descobridor, a razão e o discurso humanos – a imbricação entre *ratio* e *lógos*, pensamento e linguagem – será tanto mais concordante com a verdade ôntica quanto mais a ela se aparentar, ou seja, quanto mais for presença. Por isso diz Heidegger:

> um comportamento [*Verhalten*] como comportamento é presente, na medida em que tem o sentido do presentar [*Präsentieren*], ou, como se diz em alemão: do *apresentar* de algo [*Gegenwärtgens von etwas*]. Como esse apresentar, o comportamento permite que algo presente [*Anwesendes*] se dê ao encontro. Ao apresentar, ao presentar de algo corresponde a presença [*Anwesenheit*] daquilo que satisfaz a apresentação, que nela subjaz e que no apresentar mesmo é descoberto e aberto[394].

É, finalmente, no enunciar mostrador do *Dasein* como comportamento possível desse ente que a metafísica encontraria o comportamento paradigmático para sua verdade: o juízo passa a ser, para a tradição filosófica, o lugar unicamente a partir do qual a verdade deverá ser buscada[395]. A lógica, diz o autor, será então a base propriamente dita da metafísica, com o que completa:

---

[393] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 158.
[394] Heidegger, M.: Logik. *Die Frage nach der Wahrheit*, p. 192.
[395] Tema do §44 de *SuZ* e que devemos abordar a seguir, de um modo insuficiente, contudo, uma vez que se abre nesse ponto um campo considerável de problemas para a pesquisa.

> o mais agudo indício disso encontra-se no fato de que atualmente nós, sem jamais retornar à origem, de modo abrupto e impensado, designamos aqueles elementos do ser, os quais reconhecemos como os autênticos, tornando-os o problema da metafísica, como categorias. *Kategoría* significa em grego: Enunciado. [...] Este fenômeno do *lógos* não é somente reconhecido na filosofia como tal, especialmente na lógica, mas o *lógos* no sentido amplo de razão [*Vernunft*], *ratio*, é a dimensão a partir da qual a problemática do ser será desdobrada, fazendo com que Hegel, o último grande metafísico da metafísica ocidental, faça coincidir a metafísica com a lógica enquanto ciência da razão[396].

Completa-se desse modo um importante circuito interno da ontologia fundamental, que partia da tarefa de uma (re-)colocação do problema do sentido do ser, buscando na analítica do *Dasein* como ser-no-mundo cotidiano seu fio condutor para que, nos capítulos culminantes da primeira parte de *SuZ*, o caráter existencial derivado da postura teórica e do enunciado judicativo possa ser reconduzido ao centro do problema ontológico. O predomínio da lógica na metafísica passa a significar uma limitação ontológica fundamental e, de acordo com a fenomenologia que aqui se estuda, somente o retorno da atenção filosófica ao hermenêutico-circular constitutivo da abertura pré-predicativa poderá satisfazer as exigências ontológicas diversas desse exato campo prévio. O que tradicionalmente se entende por essência e existência, os espaços onde se decide o ser dos entes, passa, nesse primeiro grande projeto filosófico de Heidegger, pelo filtro da crítica à ontologia da presença e tudo que a ela diz respeito. Diante dela e contra ela o autor realça, como temos visto, o predomínio do possível sobre o atual, do finito e relacional (a situação hermenêutica) sobre o infinito e a-relacional, dos aspectos ôntico-ontológicos tanto retrativos quanto positivos sobre a pura posição absoluta, do prático-ético em sentido amplo sobre o puramente teórico. De certa forma, as partes publicadas de *SuZ* já preparam a inversão do pensamento, pois qualquer tomada de caminho na colocação do problema do ser pressupõe a estrutura hermenêutica do *Dasein* e, portanto, sua historicidade, finitude, contexto, etc. A esse respeito comenta Stein:

> enquanto a fenomenologia é utilizada para a analítica da facticidade e da existência, ela se torna hermenêutica; passa a se movimentar num *círculo hermenêutico*. Essa circularidade, que não é apenas característica da compreensão, mas através dela, do próprio ser-aí, também apresenta uma ambiguidade que acompanha toda a obra de Heidegger. Pelo método fenomenológico se desvendou esta circularidade, que passa, por sua vez, a possibilitar uma verdadeira penetração na fenomenologia. A estrutura circular da interrogação heideggeriana leva-o ao que se chamará viravolta (*Kehre*). [...] A *Kehre* é um movimento pelo qual o filósofo, uma vez realizada a mediação pela analítica, se volta para o ser e a partir dele analisa o homem.[397]

---

[396] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 419-20.
[397] Stein, E.: *A questão do método na filosofia – Um estudo do método heideggeriano*, p. 119-120.

Preparatória de um caminho e consciente disso, a analítica deve deixar muitas indicações provisórias e lacunares. A rigidez da contraposição entre um enunciado teórico extremo do tipo 'A é B' e a significatividade mundana mais elementar, prescinde, por exemplo, da descrição fenomenológica integral exigida por outros momentos expressivos intermediários (*Zwischenstufen*) do articular: "enunciados sobre acontecimentos no mundo-circundante, relatos de manuais, "relatórios de situação", apreensão e fixação de uma 'ocorrência', descrição de um estado de coisas, narração do que se passou"[398]. Em todo caso, *SuZ* prepara o espaço fenomenológico de consideração de outras formas do *lógos*, negligenciadas pela tradição, pois nelas aparentemente não se cumpriria exemplarmente o sentido da presentificação do ente verificado na enunciação predicativa simples.

O mundo, enquanto espaço horizontal do jogo entre facticidade e projeção, recepção de signos constituídos e constituição de signos, enfim, enquanto espaço da concreção do ser-possível, equivale agora à medida, à régua da transcendência. É nesse deixar-se vincular[399] (*Sichbindenlassen*) circular do *Dasein* transcendente ao mundo que ocorreria, segundo vimos acima, o acontecimento da fundamentação – e não nas leis da lógica tomadas em si mesmas. A liberdade parece ser, logo, a transcendência, mas unicamente enquanto um deixar-se vincular do *Dasein* à medida mundana do ente e de seu significado. De acordo a metafísica, o princípio lógico da razão suficiente (nada existe sem razão – tudo tem uma razão) deve poder explicar o fundamento ontológico do homem, e isso na exata medida em que, concordante com seu viés típico, insistentemente o encaminha para um princípio presente certo e estável: um substrato como o Deus-motor de viés aristotélico, a ideia divina do bem, o *Cogito* cartesiano também remetido a Deus, etc. Nunes, tendo em vista um seminário de Heidegger sobre Leibniz de 1928, cujas ideias principais condensaram-se no famoso *Vom Wesen des Grundes* de 1929, comenta:

> mas o que é, afinal, esse *princípio*, como *arché*? [...] Para Leibniz, trata-se da causalidade, que se firma na existência de uma primeira causa, interpretada como ser necessário e fim de tudo o que existe, também razão do conjunto das coisas, o *porquê* da ordem espiritual e natural. Do ponto de vista da Ontologia fundamental, que reduz o conhecimento ontológico à condição temporal de sua possibilidade, a essência do fundamento revela-se nesse *porquê*, possibilitado pela transcendência, que deixa o *Dasein* livre para instaurar a *ratio* – para dar razão, *rationem reddere*, para fundamentar (*begründen*) -, na medida em que, como projetante, já se encontra em meio à totalidade do ente.[400]

---

[398] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 158.
[399] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 497.
[400] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 183.

Uma vez que Heidegger põe na liberdade o princípio do *Dasein*, e que essa liberdade só permanece livre na possibilidade articulada de um *deixar-se vincular* pelo mundo – quando se lança em fundações e projetos em meio ao ente -, toda instauração da *ratio*, todo *lógos*, deverá ser direcionada necessariamente a essa medida mundana aberta e livre[401]. Desse ponto de vista, a racionalidade e a linguagem, quando pretendem remeter o ente a um fundamento simples e unívoco, já perderam o sentido abismal livre e possível de seu princípio transcendente, tornando-se auto-referentes. Esse pano de fundo ontológico, que, com algumas modificações importantes, continuará a ser paradigmático para o pensamento heideggeriano dos anos 1930 e 1940, já se apresentava esboçado, logo, em *SuZ* e em textos contemporâneos.

O §33 de *SuZ* apresenta, finalmente, uma decisiva indicação da derivação da estrutura-como apofântica em relação à estrutura-como hermenêutica – e isso na exata medida em que a analítica já se baseia em uma ontologia prévia do *Dasein* como ser-no-mundo. Em complemento a essa tarefa, algumas breves informações condensadas no fim do §33[402] parece indicar, contudo, que a alegada visão dogmática da lógica tradicional a respeito do papel dominante e quase monolítico do enunciado categórico não corresponderia exatamente ao sentido das reflexões daquele que é considerado o primeiro grande lógico sistemático, isto é, Aristóteles. Para Heidegger, Aristóteles teria considerado o *lógos* a partir de uma perspectiva mais radical e ampla do que as 'superficiais teorias do juízo' posteriores, que seriam, na verdade, simplificações daquilo que, para Aristóteles, era uma questão viva. A partir de determinados aspectos do diálogo de Heidegger com Aristóteles, que esboçaremos a seguir, poderemos notar a proximidade entre as duas teorias, mas também o limite que as separa.

Heidegger menciona[403] que o Estagirita teria destacado o fato de que "todo enunciado [*apophansis*], quer afirmativo ou negativo, verdadeiro ou falso, é de maneira co-originária *synthesis e diaíresis"*[404]. Mais do que isso: para que o *lógos* apofântico mesmo cumpra suas

---

[401] Já em *SuZ*, mas sobretudo nos textos imediatamente posteriores à sua publicação, pode-se notar o deslocamento da filosofia heideggeriana na direção do acontecimento do 'imperar' do mundo (*Walten der Welt*). A esse respeito diz F. Volpi: "Es evidente que, em consonância com lá evolución de su postura especulativa, Heidegger modifica su modo de comprender el fundamento ontológico del *lógos*, subrayando precisamente en la cooriginariedade del plexo ser-ahí y mundo, aperturidad y ser-abriente, ya no la configuración activa de la apertura de parte del ser-ahí, sino más bien su estar situado em um acontecer que la engloba y comprende. Esto prefigura con claridad los resultados a los que llega, por ejemplo, em el curso del semestre de verano de 1935, em la *Introducción a la metafísica*, em la cual, intentando esclarecer la dimensión premetafísica del pensamento, Heidegger retoma su teoria del *lógos* y la reformula proponiendo substituir la definición del hombre como *zôon logon ekhôn* por uma comprensión de la *Physis* como *lógos ánthropon ekhôn*" (Volpi, F.: *Heidegger y Aristóteles*, p. 164.)

[402] Amplamente estudadas em seminários dos anos 1920 a partir das mais diversas aproximações. Naturalmente não poderíamos desenvolver nesse espaço a totalidade das interpretações heideggerianas de Aristóteles, mas algumas indicações particulares serão úteis.

[403] Baseando-se sobretudo em três textos aristotélicos: *De anima*, *Metafísica* e, sobretudo, *De interpretatione*.

[404] Heidegger, M. *Sein und Zeit*. p. 159.

articulações mostradoras próprias na afirmação (*katá-phasis*) e na negação (*apó-phasis*) e para que nele seja possível a verificação de algo como falso ou verdadeiro, deve estar fundado, de algum modo, na dinâmica articuladora prévia verificada no jogo mútuo da *synthesis* e da *diaíresis*, termos para os quais Heidegger oferece diversas traduções, sendo os mais frequentes *Verbinden* (junção) e *Trennen* (separação), respectivamente. Em *SuZ*, porém, o autor não aprofunda especialmente essa reflexão, mas os seminários nos dão importantes orientações.

Se, assim, o *lógos*, em sua *operação*, se fundaria em um articular que, ao mesmo tempo, separa e junta, Heidegger, em *Die Grundbegriffe der Metaphysik*[405], aponta para o fato de que a *função* do *lógos* em geral (e não apenas do *lógos* apofântico) é especialmente descrita na famosa passagem do *De interpretatione*: "*èsti dè lógos hápas mén semantikós*...", assim traduzida livremente pelo filósofo alemão: "cada fala [*Rede*], toda fala, possui em si a possibilidade de dar algo a entender [*etwas zu bedeuten zu geben*]; aquilo que nós compreendemos"[406]. Típico do *lógos*, e essa lição Heidegger extrai explicitamente de Aristóteles, seria sua *função semântica*, pois nele um significado é propagado e pode ser compreendido. Mas esse dar a entender significativo de todo *lógos* acontece "...*oukh hos òrganón dé, all'ósper eìretai, katà synthéken*: [...] não como um funcionar [*Funktionieren*], como conhecemos no caso dos órgãos"[407], não como o decurso de processos físicos naturais como a circulação do sangue ou a digestão, mas '*katá synthéken'* – de acordo com uma convenção (*Übereinkunft*).

Heidegger prossegue sua exposição do *De interpretatione* e busca indicar o sentido da afirmação anterior, segundo a qual o dar a entender significativo de todo *lógos* é explicado como uma convenção que ultrapassava o mero 'físico'. Puramente 'natural' seriam os *psóphoi*, os barulhos e sons emitidos pelos animais, aos quais faltaria um significado. O ser-convencional do *lógos* humano se dá, por outro lado, "*ótan génetai sýmbolon*, [...] sempre que acontece um símbolo"[408]. Nesse ponto Heidegger aproxima-se de Aristóteles, pois pretende mostrar que o grego não define a fala humana simplesmente pelo som (*phoné*) que é emitido - e que de fato acompanha todo dizer -, mas justamente por uma convenção significativa que acontece sempre quando um 'símbolo' ocorre. O que é, então, o acontecimento de um símbolo? Heidegger responde da seguinte maneira:

---

[405] E também em *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.
[406] *Aristotelis Organon*. Hg. Th. Waitz. Leipzig 1844, *Bd. 1, Hermeneutica (de interpretatione*), Kap. 4,17 a1. *In*: Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 443.
[407] *De interpretatione*, 4,17 a1. em: Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 444.
[408] *De interpretatione*, Kap. 2, 16 a27 ff. Em: Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 444.

> devemos tomar cuidado ao traduzir *sýmbolon* por símbolo, utilizando um sentido de símbolo atualmente corrente no lugar de *sýmbolon*. *Symbolé* significa o lançar conjunto de um para outro [*Zusammenwurf des einen mit dem anderen*], o manter em conjunto de algo com um outro [*Zusammenhalten von etwas mit einem anderen*], ou seja, manter um no outro [*Aneinanderhalten*], conformar ao outro e no outro [*An- und Ineinanderfügen*]. Por isso *sýmbolon* significa algo como conformidade [*Fuge*], costura [*Naht*], a articulação [*das Gelenk*], que não apenas traz um para o lado do outro, mas que os mantém em um conjunto, de modo que se ajustem mutuamente[409].

Interpretando Aristóteles, Heidegger extrai daí o pensamento de que a condição de possibilidade da fala humana em geral como um dar a entender significativo é a convenção, que pode ser lida no acontecimento do símbolo. Mas o símbolo seria esse ajuste, essa conformidade do homem com algo, sem cuja articulação prévia nem mesmo o dar a entender de algo como algo seria possível. Isso só é possível, diz Heidegger, extrapolando o pensamento grego, porque o homem já acontece como um ente que se consuma no *aí*, na dimensão prévia onde *toma medida junto* ao ente que se manifesta e na direção de si mesmo e do Outro. Nesse sentido, veremos a seguir, cada palavra só acontece como tal (na escrita, na conversa, na escuta, etc.) porque pressupõe um campo semântico-mundano já aberto. Heidegger apropria-se de Aristóteles na intenção de indicar que também o grego não estabelecia o pensamento sobre o *lógos já* na própria lógica fechada em si mesma e com pura análise dos juízos. De alguma forma, segundo Heidegger, Aristóteles (e os gregos de forma geral) ainda indicava a relação da palavra com o ente, sendo o ente o permanente critério da convenção, do símbolo, entendido como articulação prévia. Por isso o pensador alemão resume suas intenções na seguinte passagem: "só acontece linguagem em um ente que, de acordo com seu essenciar, *transcende*"[410].

Na primeira passagem citada do *De interpretatione*, Aristóteles faz claramente uma distinção entre o que pertence a *todo lógos* – ou seja, o dar a entender significativo e convencional -, e o que é típico *unicamente* do *lógos apophantikós*, da fala mostradora do enunciado. Dessa forma, o filósofo poderia dizer que todo *lógos* é *phoné semantiké*, um som significativo, mas nem toda fala tem a função do mostrar determinador categórico. Tão importante quanto isso: somente no enunciado mostrador decide-se algo sobre o ser-verdadeiro (*aletheúein*) ou o ser-falso (*pseúdesthai*) de algo. Assim, a compreensão primária de um pedido, uma ordem ou uma pergunta, segundo a interpretação heideggeriana de Aristóteles, não se

[409] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 445.
[410] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 447.

concentraria sobre sua verdade ou falsidade, sobre seu conteúdo mostrador ou encobridor[411] - e também nesse ponto estrutura-se a diferença específica.

Na pesquisa aristotélica, a retórica e a poética, por exemplo, seriam ciências mais apropriadas para tratar do conteúdo dessas formas não-mostradoras do *lógos*. Heidegger parece indicar com isso que, ao colocar a decisão sobre a verdade e a falsidade dos entes unicamente na análise dos discursos mostradores, Aristóteles teria praticamente obstruído a reflexão filosófica a respeito da radicalidade de fenômenos e comportamentos não-teóricos, ainda que, curiosamente, ele mesmo tenha reconhecido que a *práxis* e a *poíesis* são, de fato, âmbitos de comportamento (virtudes: *aretaí*) articulados por suas respectivas razoabilidades significativas. Sabe-se, nesse sentido, que a *Ética a Nicômaco*[412] estabelecia diversos graus de dignidade dos comportamentos dianoéticos: a contemplação teórica da filosofia, verdadeira sabedoria (*sophía*), ocupando o posto privilegiado de modo bem-aventurado de vida por excelência, uma vez que é no discurso teórico da filosofia que se pode investigar os princípios máximos e necessários, sempre iguais a si mesmos.

Com isso, contudo, já intuímos os motivos dos privilégios ofertados ao *lógos* apofântico e à teoria. Esse *lógos* seria aquele "*...en hói tò alethúein è pseúdesthai hypárkhei*: [...] no qual o descobrir ou o encobrir suporta e determina a própria intenção da fala" [413]. Ora, Heidegger traduz a verdade do juízo como um descobrir, enquanto a falsidade é entendida como um encobrir. Nesse sentido, de acordo com a tradição, o juízo afirmativo (*katáphasis*) pode descobrir um ente assim como ele é, caso em que normalmente se diz que ele é verdadeiro (a lousa é negra). A verdade da operação afirmativa concentra-se nesse mostrar predicativo de algo como algo que, de algum modo, se comprova como tal a partir da própria coisa. Daí o

---

[411] Em um seminário de 1925/26, Heidegger nota que esse é um problema vivo e controverso e já Bolzano (*Wissenschaftslehre*, Bd. 1, §22), além de Husserl, teria indicado um determinado caráter 'enunciativo' ou mostrador no caso de sentenças de pedido, ordem e pergunta. Por ora, para além da controvérsia, Heidegger diz que pretende apenas estruturar a resposta aristotélica do problema da diferenciação entre as 'espécies de *lógos*', em cujos desdobramentos estariam presentes os motivos do predomínio metafísico crescente das análises da enunciação na lógica, em detrimento de outras formas de reflexão sobre a fala.

[412] Sobretudo o livro VI, extensamente estudada por Heidegger nos anos 1920 (sobretudo em: *Platon: Sophistes*) e que parece ter moldado boa parte dos conceitos básicos de *SuZ* a respeito da lida cotidiana 'ético-prática' do *Dasein*. Como nota F. Volpi, a leitura de Aristóteles permitiu que o filósofo alemão entendesse que "[...] a teoria é apenas uma das muitas maneiras de comportamento descobridor, através do qual o *Dasein* obtém acesso ao mundo e o apreende. Ao lado da teoria e mesmo antes dela encontram-se a *Praxis* e a *Poiesis*, que de igual maneira constituem modos do comportar-se descobridor do homem para com o ente*"* (Volpi, F.: *Heidegger und die Griechen, p. 169*).

[413] Aristóteles, *de interpretatione*, 4 17, 11-3, *in*: Heidegger, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 129. '...(*oratio) inqua verum et falsum inest'*, como traduz Boécio para o latim, sendo *in-esse* a tradução para *hypárkhein*. Heidegger elogia a tradução latina de Boécio, uma vez que o *inesse* reflete a leitura (possibilitada pelo *hypárkhein* grego) segundo a qual o ser-verdadeiro e o ser-falso do *lógos* apofântico não seriam simplesmente acontecimentos acidentais que se manifestam nele, mas *subjazem* como seu próprio fundamento e princípio.

tradicional conceito da verdade judicativa como uma *adaequatio rei et intellectus*. Mas também uma proposição articuladora negativa pode ser verdadeira/descobridora, como quando se diz: a lousa não é amarela. Da mesma forma, pode-se concluir que tanto uma afirmação pode ser falsa/encobridora (a lousa é amarela) como também uma negação (a lousa não é negra). Já na definição heideggeriana do *lógos* apofântico, o autor estabelecia, como vimos, a necessidade de uma referência prévia do enunciado ao ente que já se abriu – na exata medida em que mostra esse ente como o ente que se abriu como tal. Mas, de acordo com o autor, "o *lógos* mostrador, também quando encobre, deve ainda ser mostrador. Para que eu possa julgar falsamente, para que possa enganar, devo, enquanto falo, viver em uma tendência falante que intenciona mostrar algo. Também o encobrir se funda em uma tendência mostradora"[414]. Com isso, Heidegger certamente não contesta o caráter descobridor e encobridor (falsificador) do enunciado; comentamos que o filósofo basicamente pretende mostrar, em sua crítica à lógica tradicional e ao posicionamento tradicional da verdade no juízo, que, para que a adequação ou inadequação do enunciado à coisa seja possível como tal, o *Dasein* já deve ter aberto o mundo e estar nele imerso.

Mas se se trata, nesse caso, de uma leitura de Aristóteles, e se, de acordo com a interpretação explícita heideggeriana, Aristóteles teria estabelecido o fundamento de *todo lógos* numa certa *conveniência semântica*, que se dá exatamente como *acontecimento de um símbolo* enquanto a conformidade prévia de algo com algo, então poderíamos deduzir que, também para o aluno de Platão, o *lógos* apofântico apenas articula, a seu modo (na afirmação e na negação), uma adequação prévia do homem, isto é, um acontecimento anterior de conformidade. Heidegger formula do seguinte modo a questão decisiva decorrente dessa argumentação: "onde se funda a possibilidade seja do descobrir, seja do encobrir? Como o *lógos* deve ser em si, de acordo com sua mais íntima estrutura essencial, para que nele descobrir ou encobrir sejam possíveis?"[415]. Recorrendo ao livro 3 do *De anima*, onde o filósofo grego estuda o homem enquanto vivente e o *lógos* justamente como o caracteristicamente humano em relação aos animais e às plantas, Heidegger encontra uma indicação da condição de possibilidade do *lógos* humano ser descobridor ou encobridor: "*en hóis dè kaì tò pseúdos kaì tò alethés, sýnthésis tis ède noemáton hósper hén ònton*", cuja tradução heideggeriana soa: "no âmbito daquele espaço, em relação ao qual tanto o encobridor quanto o descobridor são possíveis, ali já ocorre algo

[414] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 452.
[415] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 453-454.

como uma junção [*Zusammensetzung*] (um tomar em conjunto) do percebido [*Vernommenen*], de tal modo que o percebido, por assim dizer, forma uma unidade"[416].

Com isso completamos um ciclo e voltamos à questão exatamente como ela se apresentava, resumida, em *SuZ*. Para que o *lógos* apofântico seja possível como tal em sua função descobridora e encobridora, em sua verdade e falsidade, em sua operação afirmativa e negativa, já deve ter ocorrido uma certa síntese, uma junção do percebido (*noemáton*) - e uma junção que atue precisamente na *operação formativa de unidade (hósper hén) do percebido*. Na interpretação de Heidegger, logo, o percebido como tal, possibilitador do *lógos*, deve ser aberto como unidade, pois é próprio do caráter de percepção do percebido a síntese, a junção do percebido como unidade. Mas a faculdade de percepção do percebido é a *nóesis*, o *nóus*: um perceber de... (*Vernehmen von...*) como junção e unidade. A síntese do percebido deve configurar, de alguma forma, o caráter de abertura do perceber – nesse ato sintético, como julga Heidegger, aconteceria propriamente o *sýmbolon*, como a manutenção de uma conformidade semântica convencional.

Ainda que se possa discutir a validade das similaridades entre as marcas do *nóus* aristotélico e da abertura (*Erschlossenheit*) prévia do *Dasein* na disposição e no compreender interpretativo, pretendemos aqui apenas indicar um aspecto decisivo da interpretação heideggeriana: o fato de que certas análises aristotélicas moldam a própria conceitualização e ordenação de *SuZ*. Não se trata tanto, para Heidegger, de demonstrar que a abertura do *Dasein* e o *nóus* aristotélico sejam idênticos ou de empreender, por outro lado, uma análise filológica completa da 'epistemologia' grega. A nosso ver, o autor pretende, sobretudo, abalar a primazia ontológica concentrada no discurso apofântico, na medida em que aponta seu caráter derivado em relação à percepção – e isso exatamente no primeiro grande lógico da metafísica, naquele ao qual tradicionalmente se recorre quando se quer estabelecer o enunciado judicativo como lugar natural da verdade[417]. Mas, mais do que apontar para a possível dependência da *apóphansis* a um contato antecipado do homem com o ente através da percepção, Heidegger parece retirar da dinâmica aristotélica da percepção o seu próprio conceito de articulação, o que exprime reiteradas vezes em seus seminários, como na seguinte passagem:

---

[416] *Aristotelis De anima*, Hg. W. Biehl, Leipzig, 1911 3-6 430, a 27 ff. *In*: Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 454.

[417] O importante §44 de *SuZ* cumpre essa tarefa, como podemos extrair dessas passagens conclusivas: "*Aristóteles* jamais defendeu a tese de que o 'lugar' originário da verdade fosse o juízo. Ele diz muito mais que o *lógos* é o modo de ser do *Dasein* que pode ser descobridor *ou* encobridor. Essa dupla possibilidade é o distintivo do ser-verdadeiro do *lógos*, pois ele é um comportamento que *também pode encobrir*. [...] E somente porque a *nóesis* descobre primariamente é que também o *lógos* enquanto *dianoeín* pode ter a função de descoberta", Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 226.

> quando Aristóteles fala da *sýnthesis* nesse contexto, então ele se refere àquilo que nós denominamos estrutura-'como'. Ele quer dizer isso sem, no entanto, penetrar expressamente na dimensão desse problema. A estrutura-'como', a prévia percepção formadora de unidade de algo como algo, é a condição de possibilidade da verdade e da falsidade do *lógos*. Devo já ter mantido numa visão a lousa negra como algo unitário para destrinchar o percebido no juízo[418].

Por fim, para que a apropriação heideggeriana de Aristóteles seja bem compreendida e para que daí possamos retornar à fenomenologia do ser-no-mundo, uma outra passagem do *De anima* é levantada para completar o sentido pleno da operação do perceber: "*endékhetai dè kaì diaíresin phánai pánta*: pode-se também denominar ou tomar como *diaíresis*, *separação* [*Auseinandernehmen*], tudo que mostrei sob o nome de *sýnthesis*"[419]. A meta dessa passagem seria resumida, por fim, na passagem do *De interpretatione*, segundo a qual: "*perí gàr sýnthesin kaì diaíresín esti tò pseudós te kaì alethés*: encobrimento, assim como descobrimento, acontece (sempre) no âmbito da junção e da separação"[420]. Se, com base nisso, a síntese do percebido é *sempre*, simultâneamente, uma separação desse percebido, então toda percepção pressupõe necessariamente o jogo dessa articulação de duplo sentido. Nesse ponto concentram-se, para Heidegger, os limites da metafísica aristotélica, uma vez que o sentido de ser que sua ontologia pressupõe e com o qual trabalha, ou seja, a presença, a *ousía*, carregaria consigo uma tendência subjacente de valorização da síntese formadora da percepção (como abertura perceptiva formativa de uma unidade) em detrimento de seus aspectos disjuntores, diairéticos, ainda que estes estejam (curiosamente) contidos na apresentação formal da consumação da *nóesis*.

Heidegger pretende, nos anos 1920, insistentemente retornar àquilo que alega ser o rico fundamento impensado de Aristóteles, ou seja, pensar a partir dos gregos, mas trilhando uma direção diversa, a unidade originária do articular, da estrutura-como, como *sýnthesis e diaíresis*, junção *e* separação. Vimos acima, aliás, que a cópula do 'é', expressa na predicação, é ela mesma compreendida pela tradição metafísica como uma síntese e uma síntese tal que cumpre a função de mostrar o ente nos aspectos triplos de sua essência, acidente e existência.

Via esse caminho crítico-histórico, notamos novamente que a reflexão acerca do 'enigma' do articular apresenta-se fundamental e co-originária em relação às dimensões da abertura, embora sua co-originariedade ontológica não seja encontrada na abertura de um âmbito existencial próprio (a facticidade, as afinações de humor, o projeto), mas precisamente no movimento vinculativo do existir entre esses âmbitos, de modo que somente sua investigação

---

[418] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 456.
[419] *De anima*, 3-6, 430 b3, *in*: Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 457.
[420] *De interpretatione* 1 16 a 12, *in*: Heidegger, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 137.

permitiria aprofundar o problema elementar da diversidade de relações e concreções que o *Dasein* estabelece entre eles. Julgamos mais propriamente, aliás, que, para Heidegger, o *Dasein* nem ao menos estabelece relações, mas ele *é* sempre, em suas diversas expressividades e concreções, a relação, o articular. Mas para que a fenomenologia possa aprofundar o problema do relacionar, deve, segundo demos a entender a partir desta interpretação, penetrar na radicalidade do problema ontológico, pois, segundo o autor, "o aclaramento do essenciar do 'como' anda ao lado da pergunta pelo essenciar do 'é', do ser. As duas perguntas servem ao desdobramento do problema do mundo"[421].

Isso origina, como temos visto repetidamente, uma tentativa explícita de inserção dos aspectos retrativos, negativos, na abertura do *Dasein*, em cuja definição preliminar no §4 de *SuZ* já se abrigava a prioridade da liberdade do possível diante do simplesmente presente e atual. Disso decorrente, também a descrição fenomenológica da abertura horizontal do ente que se dá ao encontro no mundo pressupôs a necessidade de abordá-lo a partir do jogo (preocupado e solícito) entre parte e todo, visibilidade e invisibilidade, aquisição fática de signos e possibilidade de ressignificação desses mesmos signos, imersão inautêntica nas concreções impessoais e possibilidade de retomada da transparência essencial (na angústia). Na visão desse quadro heideggeriano como um todo, imprescindível, a nosso ver, a todo pesquisador de sua obra, percebemos a íntima ligação que o filósofo estabelece entre as tarefas da ontologia, da fenomenologia e da hermenêutica e que não poderiam ser simplificadas em uma frase, mas que dão vida às passagens decisivas de *SuZ*.

Retomar o problema da unidade originária da articulação da abertura como junção *e* separação passa necessariamente, portanto, por uma crítica à ontologia da presença, à metafísica em geral como o caminho trilhado pela filosofia que tanto mais se assegura de si quanto mais abandona a meditação do ser, princípio do qual teria partido em sua origem grega. Isso conduz necessariamente à tarefa, analisada no primeiro capítulo deste trabalho, da colocação do problema da diferença ontológica entre ser e ente. Mas, como vimos, a fenomenologia parece mais facilmente se aproximar dos diversos modos de ser dos entes quando não os reduz de antemão à pura presença e quando não estabelece o comportamento intencional a partir do modelo da presentificação de presenças. No circular como-hermenêutico da abertura existencial livre e fática da *práxis*, a descrição do mundo parece permitir uma mostração e um comportamento fenomenais não puramente positivos, ideais.

---

[421] Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 484.

Justamente na análise do espaço hermenêutico da preocupação e solicitude práticas, enfim, Heidegger aproxima-se da possibilidade de descrição de uma diferenciação ontológica entre ser e ente, pois aí o ente nunca é totalmente um *positum*, um 'sintético' pleno, já que pressupõe as infinitas relativizações, contextualizações, situações, exigências imediatas, abandonos, esquecimentos, projeções particulares (que são sempre retrações de outras possibilidades), ou seja, diversos níveis de separação e disjunção: de negação. Mas naturalmente, por outro lado, também essas disjunções só podem ser o que são porque o *Dasein* se concretiza, se 'põe' constantemente nas ocupações do mundo. É por isso que, para o pensamento de Heidegger por volta de *SuZ* e segundo o interpretamos, somente a investigação fenomenológica do ser-no-mundo do ente existente poderia *repensar radicalmente* a unidade originária do *noús* a partir da consumação articuladora conjunta de *sýnthesis* e *diaíresis*. O âmbito de meditação da diferença ontológica é garantido como tal, logo, somente quando se introduz os modos relativizantes e finitizantes do velamento no mesmo espaço das concreções ônticas expressivas. O articular do *Dasein* em sua abertura só se explicaria quando a fenomenologia parte do jogo ontológico entre ente e nada.

Diante desse quadro surge eficazmente fundamentada a necessidade da *retomada dos problemas da filosofia* nos moldes de um novo paradigma, que possa retirar esses problemas da univocidade da metafísica da presença e meditá-los na direção de uma liberação para o pensamento do ser entre ente e nada. Heidegger insiste, por exemplo, no caminho que começa pela crítica à lógica e aos comportamentos teóricos e que se encaminha para uma meditação mais profunda acerca da essência da verdade. Uma vez que o acontecimento da verdade extrapola o espaço restrito do juízo, como temos visto, deve-se poder então situá-lo no âmbito pré-lógico da abertura. Não por acaso a primeira parte de *SuZ* é concluída, no importante §44, com essa remissão programática explícita da verdade lógica para a verdade da existência. Mas isso implica certamente, do ponto de vista da crítica à tradição, um inevitável deslocamento da *veritas* enquanto *adaequatio rei et intellectus*, para a *alétheia*, enquanto palavra originária na qual o dogma ainda não teria eliminado, de uma vez por todas, o espaço possível de uma reflexão ontológica negativa. Assim justifica Heidegger a escolha dessa palavra como *tópos* privilegiado da meditação:

> o ente é arrancado do velamento. Cada descoberta fática é, ao mesmo tempo, sempre um *roubo*. Será por acaso que os gregos se pronunciavam a respeito da essência da verdade em uma expressão *privativa* (*a-létheia*)? Não se anuncia nesse pronunciamento do *Dasein* uma originária compreensão ontológica de si mesmo que, no entanto,

> constitui apenas uma compreensão pré-ontológica do fato de que o ser-na-não-verdade [*In-der-Unwahrheit-sein*] configura uma determinação essencial do ser-no-mundo?[422]

A exortação do aprofundamento da reflexão sobre o ser-na-não-verdade do *Dasein*, tema clássico em Heidegger, é tanto pressuposto quanto consequência[423] da presente crítica à lógica monopolizadora do *lógos* e da necessidade da inversão do nexo de fundamentação, que descobre uma articulação hermenêutica de mundo mais primitiva que aquela extraída da pura análise dos juízos. Pensar a dinâmica da *alétheia* como acontecimento existencial do *Dasein* entre as concreções ônticas e as retrações no nada passaria, assim, por uma retomada do problema do ser[424].

Para *aquém* do problema da verdade, que então se abre e que ecoará em toda a obra do autor, pretendíamos notar, com as últimas considerações, o sentido histórico e ontológico da crítica 'destrutiva' do §33 à lógica como cerceamento da potencialidade do *lógos* em seu modo apofântico – que se mostra, do ponto de vista da analítica do *Dasein*, como uma derivação do *lógos* hermenêutico. Ora, os esforços da analítica do *Dasein* visavam descrever a mobilidade da existência no mundo, assim como ela se encontra numa primeira aproximação e na maior parte das vezes. Vimos que no compreender hermenêutico do projeto que abre um horizonte mundano já se demonstrava uma articulação entre parte e todo que antecede qualquer forma de comportamento puramente teórico ou da manifestação do ente como puro produto-presente.

---

[422] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 222.

[423] Não poderíamos, neste trabalho, ir além dessas indicações a respeito da relação entre ser, verdade e *lógos* no pensamento de Heidegger, mas trata-se aqui certamente de um problema central, o que se percebe especialmente na 'aletologia' na qual o pensamento do ser se converte e que não poderia ser bem compreendida sem as paralelas discussões a respeito da linguagem. Mais do que isso, indicamos anteriormente que também o problema do tempo não poderia ser plenamente abordado neste espaço, ainda que seja um campo recorrente nas reflexões heideggerianas. Verdade, tempo e linguagem são os caminhos privilegiados no tratamento heideggeriano da questão do ser, mas o que significa sua unidade? Tais palavras parecem ser apenas 'indicações formais' que naturalmente se transformam ao longo do percurso do pensamento ontológico e que talvez signifiquem desdobramentos do esforço único de nomeação do mesmo acontecimento. A questão da unidade da intenção desses termos talvez só possa ser compreendida, a nosso ver, se se compreende cada problemática como tal; esse empreendimento só é possível como um salto fenomenológico nas coisas, das quais surgem (ou não) as indicações de caminho. Abordando o *articular* existencial da abertura do *Dasein* como ser-no-mundo, com todos os pressupostos ontológicos que ele acarreta e assim como exposto nos limites da primeira parte de *SuZ*, nos restringimos a certos temas e neles permanecemos; mas nossos esforçam visam aprofundar o sentido desses temas até que se perceba, enfim, que eles já constituem, como partes, o todo do pensamento heideggeriano.

[424] Não por acaso, Heidegger busca expor o embaraço filosófico e filológico no qual editores e comentadores de Aristóteles (Bonitz, Jaeger, Ross) teriam recaído quando buscavam situar o livro 9 da *Metafísica*, no qual o sentido do ser é elaborado (dentro do contexto da polissemia do ser) como *alétheia* e na relação com o *noús* e a *aísthesis*– justamente *após* ter sido analisado como substância, ato e potência. Diante da pergunta: 'o que significa abordar o *sentido do ser a partir da verdade*?', os comentadores modernos de Aristóteles ficariam perplexos, uma vez que, para a modernidade, a verdade é uma propriedade do juízo, uma adequação formal que pode ser facilmente resolvida pelas regras da lógica. Desse modo não seriam capazes, como quer Heidegger, nem ao menos de notar o nexo profundo entre *alétheia* e *noús*, *noús* e *ousía* e *ousía* e *alétheia*. Discussão que pode ser acompanhada minuciosamente em: Heidegger, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 170-190. Já em 1931 (*Aristoteles Metaphysik 10, 1-3*) Heidegger retoma e aprofunda a problemática, buscando então estabelecer uma interpretação que explicite o vínculo entre *alétheia*, *dýnamis* e *enérgeia*, o que indica, aliás, uma diversa colocação do problema.

Nesse sentido talvez pudéssemos afirmar, retrospectivamente, que o §32 buscou concluir a *redução fenomenológica* da analítica da mobilidade das vivências imediatas entre abertura e descoberta de mundo, remetendo, definitivamente, o ôntico ao ontológico constituinte. Encontrou-se então no articular interpretativo, como jogo entre posição prévia, visão prévia e concepção prévia, um sentido unificador *parcial* (porque ainda restrito à perspectiva do compreender) da *Sorge* propriamente dita.

O §33, por seu turno, empreende explicitamente uma relativa *destruição fenomenológica* da tradição lógico-metafísica ao indicar o sentido derivado do enunciado judicativo (onde opera o 'como-apofântico') justamente em relação à mobilidade da compreensibilidade (onde opera o 'como-hermenêutico'), tornando especialmente sensível, assim, o contexto histórico e a necessidade fenomenológica de uma inversão do nexo de fundamentação. Cremos que essa crítica agudiza, concomitantemente, o problema do ser, pois indica o vínculo entre lógica e metafísica da presença, por um lado, e verdade e existência, por outro lado. Por fim, e esse ponto nos interessa particularmente na direção de nossa conclusão, parece pressuposta no parágrafo a *tarefa filosófica de uma radicalização da exposição do lógos* que possa corresponder a uma sistematização ontológica ousada e ampliadora do escopo articulador-existencial da linguagem - na medida, por exemplo, em que retoma a indicação, alegadamente presente em Aristóteles, mas por ele não desenvolvida, de uma articulação que inclua em si mesma a junção e a separação, a *sýnthesis* e a *diaíresis*.

Julgamos, assim, que é no §34 que Heidegger proporia finalmente certas diretivas conceituais e sistemáticas[425] para o empreendimento de uma *construção fenomenológica* do *lógos*, encontrando na investigação da *Rede* e da *Sprache* uma conclusão coerente de suas investigações prévias sobre o articular. Contudo, de acordo com nossa leitura, essa construção significa apenas uma *formalização* de temas relativos já analisados ao longo da obra, de modo que poucos ali são os tópicos realmente inéditos. Em todo caso, o §34 parece abrir novas direções para a pesquisa fenomenológica ao fundar amplamente o *lógos* na existência.

---

[425] Sistemático no sentido de que é ali indicada formalmente a posição e a ordenação da fala-articuladora no âmbito de uma analítica do *Dasein*. Contudo, é importante que se perceba que a organização que se elabora mantém-se no espaço provisório e preparatório da analítica, devendo ser compreendida nesses limites. A esse respeito uma indicação de um seminário de Marburg de 1928, onde Heidegger aborda retrospectivamente 'o problema de *Ser e Tempo*': "contra essa analítica como um 'sistema do *Dasein*' encontra-se a relutância da filosofia da vida. E ela origina-se do medo do conceito e revela-se como incompreensão do conceito e da 'sistemática' – sendo, assim, uma arquitetônica própria do pensar e, contudo, histórica". (Heidegger, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 172.)

III. A proposta de uma ampliação existencial da lógica: *Rede* e *Sprache*

A análise do terceiro momento constitutivo do *lógos* apofântico, a comunicação, acompanhada da declaração, estabelece para a analítica a necessidade de abordar o articular existencial da *Sorge* a partir de uma perspectiva compreensiva eminentemente aberta que vincule aprioristicamente os diversos entes existentes. Uma vez que a comunicação proporcionada pelo enunciado se mostrou derivada, não é exatamente nesse âmbito que deve ser buscada sua origem, mas, sabemos, ela repousa no espaço prévio da mobilidade do *Dasein*, no qual se inclui como momento constitutivo o ser-com. Mas a comunicação aponta obviamente para o problema do dizer e do falar e, diante dessa questão, o autor não chega desprovido de um arcabouço explicativo eficaz. É somente por já ter empreendido todas as etapas anteriores da analítica que Heidegger pode dizer, então, no início do §34: "o fato de que *somente agora* a linguagem será tema deve indicar que esse fenômeno possui suas raízes na constituição existencial da abertura do *Dasein*"[426]. Trata-se sobretudo de uma investigação daquilo que, nas línguas e nas linguagens concretas, constitui seu fundamento, o que significa que, do ponto de vista existencial, a linguagem não se esgota na palavra proferida, nos sons emitidos, nos textos escritos, mas esses aspectos devem encontrar sua condição de possibilidade em uma estrutura prévia. Somente nessa tendência Heidegger pode dizer: "o fundamento existencial-ontológico da linguagem é a fala [*Rede*]"[427].

Rede, que traduzimos por fala em nosso trabalho[428], é, como já havíamos apontado, um existencial co-originário em relação à disposição e ao compreender. Sabemos pelos estudos prévios que a função do articular em geral, que agora encontra na fala seu conceito-chave, repousa exatamente na originariedade articuladora entre disposição e compreender que se concretiza em compreensibilidades (*Verständlichkeiten*) mundanas significativas, no interior das quais o *Dasein* se move. Desse ponto de vista, a fala não significa nada além do articular típico da abertura (transcendência) em direção ao mundo. Ela parece englobar tanto o articular hermenêutico da interpretação compreensiva quanto o articular apofântico do enunciado. É na *Rede* heideggeriana que se explicaria uma apropriação heideggeriana da mobilidade da

---

[426] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 160.
[427] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 160.
[428] Assim como Schuback em sua tradução de *SuZ*. Também nesse caso a tradução só adquire sentido uma vez que se acompanha sua estruturação ao longo do texto, pois, como von Herrmann explica, no alemão "a palavra 'Rede' não é primariamente um termo filosófico-ontológico. Na linguagem comum utilizamos a palavra '*reden*' num sentido idêntico à palavra '*sprechen*'. Uma palestra ou uma conferência é uma *Rede*, uma fala sobre um tema" (von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 102).

transcendência do *noús* aristotélico como *sýnthesis* e *diaíresis* (o que indica que a *Rede* diz respeito à própria racionalidade, à *ratio).* Nela também encontramos, de certa forma, a unidade semântica, simbólica e convencional de *todo lógos*, e não unicamente do *lógos* mostrador. Dessa forma, após descontruir a colocação unívoca do *lógos* no juízo ou enunciado, Heidegger cumpre agora o que havia proposto na introdução de *SuZ*, isto é, depositar o sentido fundamental (*Grundbedeutung*) do *lógos* na fala existencial[429].

Em resumo, para que se acesse a linguagem, é necessária a abordagem de seu fundamento, a fala. E a fala, como articular existencial, é um fenômeno por nós já indiretamente estudado tanto em seus modos hermenêuticos e apofânticos de consumação quanto em sua co-originariedade no interior das análises particulares do *Dasein*. O que resta a ser explicado, uma vez que já conhecemos sua *posição* ontológica e sua *função* existencial? Talvez não muito, sobretudo quando lemos, no fim do §34, que "a presente interpretação da linguagem devia apenas mostrar o 'lugar' ontológico para esse fenômeno no interior da constituição ontológica do *Dasein* [...]"[430]. Se, de um determinado ponto de vista, o §34 nos oferece 'apenas' uma construção temática explícita do que anteriormente foi debatido em sua radicalidade existencial e ontológica, nem por isso poderíamos prescindir de sua exposição, ainda mais quando intuimos que esse mostrar do *lugar* ontológico da linguagem poderá significar a preparação de terreno para um outro (em relação à metafísica) projeto de interpretação do *lógos*. Talvez possamos mesmo imaginar que os diversos indícios parcialmente abertos nesse parágrafo tão lacônico representam os limites da analítica do *Dasein*, que só poderão ser ampliados quando a linguagem se tornar o centro explícito da questão do ser[431]. Devemos seguir uma última vez as argumentações de Heidegger sobre a fala articuladora enquanto origem da linguagem e compreender melhor seu lugar no interior da analítica, indicando especialmente os possíveis campos que se abrem para a fenomenologia com esta apropriação existencial do *lógos*. Uma

---

[429] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 32.
[430] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 166.
[431] Cremos, contudo, que o limite só se torna centro uma vez feito o esforço da chegada e por isso, talvez, o §34 (assim como o §44) seja o ponto mais fecundo da analítica, pois é a partir do repouso nele que se poderá partir, por exemplo, para um contato produtivo com os textos dos anos 1930 e 1940, especialmente em passagens como a seguinte, que se tornam tanto mais incompreensíveis quanto menos se trilhou o caminho de *SuZ* e que explicitam a centralidade adquirida pela linguagem no trato do problema ontológico: "mais essencial que toda instituição de regras é o fato de que o homem encontra estância [*Aufenthalt*] na verdade do ser. Somente essa estância garante a experiência do estável [*Haltbaren*]. A verdade do ser oferece o amparo [*Halt*] de todo comportamento [*Verhalten*]. 'Amparo' significa em nossa língua: o 'abrigo' [*Hut*]. O ser é o abrigo que abriga [*behütet*] o homem em seu essenciar ek-sistente no que diz respeito à sua verdade, de tal modo que a verdade cria morada e alberga [*behaust*] a Ek-sistência na linguagem. Por isso a linguagem é, ao mesmo tempo, a casa [*Haus*] do ser e a morada [*Behausung*] da essência humana. E só porque a linguagem é morada da essência do homem que tanto as humanidades históricas quanto os homens podem não estar em casa em suas linguagens, de tal modo que elas acabam se tornando para eles um habitáculo [*Gehäuse*] de suas maquinações [*Machenschaft*]" (Heidegger, M.: *Brief über den Humanismus in: Wegmarken*, p. 361).

vez finalizado esse empreendimento, teremos completado nossa proposta inicial, apresentando amplamente a relação entre os existenciais do ponto de vista do articular (onto)lógico.

Se a fala, enfim, é a articulação originária da abertura do aí, ela resume em si todo processo hermenêutico de apropriação do ser-no-mundo, exatamente como expusemos no §32. Naquele contexto, contudo, Heidegger destacava especialmente a dinâmica apropriativa do interpretar como *momento do compreender*, ficando apenas indicado e pressuposto o fato de que também a disposição, como momento originário da abertura, *pode e deve* ser vislumbrada a partir de uma articulação própria. Além disso, naquele momento não se fazia referência alguma ao caráter comunicativo do articular, o que poderia levar à conclusão de que o articular hermenêutico pré-predicativo não se relaciona com o ser-com constitutivo da existência.

Ora, uma vez que acompanhamos praticamente toda a primeira parte da analítica de *SuZ* e que estudamos a unidade da *Sorge*, sabemos que compreender, disposição e horizonte mundano são momentos essencialmente inter-referenciais e co-originários da abertura, não podendo ser separados de uma vez por todas. Por isso julgamos acertado concluir que, metodicamente, o §32 *partia explicitamente da perspectiva limitadora* do interpretar enquanto elaboração do projeto do compreender para, então, incluir, um tanto furtivamente, uma explicação da facticidade contextualizadora, que poderia ser encontrada na posição prévia (*Vorhabe*) como um eco do ser-lançado em situações do *Dasein*. A exposição do interpretar partia também da perpectiva parcial de uma apropriação articuladora do significado e do sentido dos entes horizontais intramundanos abertos na *Besorgen*, ignorando o dado de que o articular pré-compreensivo, para ser coerente, deve poder explicar simultâneamente o modo como os significados e sentidos são compartilhados linguisticamente pelos entes cujo modo de ser é a existência.

Diante desse quadro entendemos que o §34 representa um inevitável complemento àquilo que foi exposto no §32 acerca da articulação pré-predicativa – e isso na exata medida em que agora a analítica concentra o foco de suas atenções nos aspectos *fáticos* do articular, partindo da perspectiva diversa da expressividade própria à disposição. Mais do que isso: se então o texto destacava a articulação dos significados do ente instrumental na apropriação interpretativa através do esquema do sentido, agora o sentido deverá ser investigado também na perspectiva complementar da comunicação, da escuta e do silêncio do Outro. Se, enfim, Heidegger pretende elaborar uma ontologia existencial da articulação que envolva tanto os aspectos ôntico-expressivos quanto os aspectos ‘negativos’, retrativos e contextualizadores concomitantes, então deve mostrar que a fala-articuladora é *sýnthesis e diaíresis* em *todos* os

seus momentos. Pois, se a articulação da fala articulasse somente o interpretar do compreender, que determina e encaminha o *Dasein* em suas diversas projeções existenciais ao dar forma, unidade e sentido a essas mesmas projeções, então a explicação da consumação da existência recairia novamente em uma valorização unilateral dos aspectos positivos do articular projetivo e apenas refundaria, no nível pré-predicativo, a *tendência* de valorização do 'sintético' constatada pelo próprio autor na tradição lógico-metafísica. E se o articular hermenêutico propiciado pela fala fosse apenas direcionado ao significado e sentido dos instrumentos com os quais o *Dasein* se preocupa, então a explicação do articular excluiria de antemão a solicitude comunicativa como estrutura essencial do *Dasein* e forneceria, no fim das contas, apenas uma curiosa linguística 'pragmática' e capsular, onde a comunicação seria possível apenas indiretamente como comparação tardia das 'expressões pragmáticas' de cada indivíduo. Nesse último caso, a analítica do *Dasein* até seria capaz de retirar a linguagem do predomínio da teoria, sem poder escapar, contudo, do subjetivismo frequente das teorias modernas da linguagem.

Para que a meditação existencial do *lógos* possa escapar, então, tanto da metafísica da presença, que valoriza unilateralmente as operações sintéticas em detrimento das disjunções e retrações do articular, quanto da noção subjetivista-capsular da linguagem, o conceito de fala deve necessariamente aprofundar e insistir nos aspectos fáticos-lançados e comunicativos *apriori* da articulação. Cremos que sobretudo nessa chave deverá ser interpretada a função e a posição do §34, mesmo que nele a aridez argumentativa dificulte grandes aprofundamentos e que tudo ali permaneça praticamente no nível *programático*. Em resumo, nesse possível quadro programático, no qual o §34 é complemento direto dos dois parágrafos anteriores e, de certa forma, de toda a primeira parte de *SuZ*, a fala deverá albergar, *ao mesmo tempo*, 1) a perspectiva que parte do projeto 'sintético' do compreender que se lança e elabora interpretativamente as possibilidades fáticas dadas e 2) a perspectiva que parte da inesgotabilidade potencial do ser-lançado disposto e e 'disjuntor' da existência, que, mesmo quando se deixa articular e determinar, só o faz na medida em que permance no espaço do *possível* contextual. Ela deverá ser explicada também na perspectiva da articulação de todos os direcionamentos mundanos expostos em *SuZ*: o ente intramundano (instrumental e simplesmente dado), o Outro e, indiretamente, o Mesmo.

Por isso Heidegger retoma aqui do mesmo ponto onde encerrava a análise do interpretar e diz:

> aquilo que é articulável [*Artikulierbare*] na interpretação e, por conseguinte, já mais originário na fala, nós chamávamos de sentido. O articulado [*Gegliederte*] como tal na

> fala articuladora chamamos de totalidade significativa. [...] Significados são, enquanto o articulado do articulável, sempre dotados de sentido [*sinnhaft*][432].

Sendo no mundo, o *Dasein* já compreende e já se inseriu nos nexos fáticos de referencialidade em sua multiplicidade relativa[433], aberta na circumvisão e nas formas da visão do Outro e de si. Essa tematização do mundo era resumida, nos limites da analítica da mundanidade, no jogo do significar (*bedeuten*), enquanto a sinalização que se apropria de uma totalidade significativa horizontal e a direciona, ao mesmo tempo em que é por ela direcionada. O 'dar-se', o 'haver' (*es gibt*) significativo do mundo não era explicado, assim, nem como ação absoluta, nem como pura receptividade, movimento que estudamos anteriormente.

Em todo caso, o §32 explicava que o interpretar como articular compreensor elabora justamente essa compreensibilidade imediata na medida em que a encaminha para possíveis graus de expressividade, dos quais o enunciado se mostrava como derivado teórico extremo, mas nem sempre presente e necessário. As possíveis *armações* nas quais os significados são elaborados pela abertura interpretativa do compreender reuniam-se no conceito formal de sentido (ou nos sentidos). A doação de sentido do interpretar, se assim for lícito dizer, é um momento concomitante e originário da articulação significativa mundana, pois nela os significados fáticos da compreensiblidade preocupada e solícita encaminham-se para uma concreção conceitual própria. Assim, sabemos que o interpretar já ofereceria os esquemas prévios de conceptualidade nas quais o sentido poderá ser 'armado'; e, assim, também o enunciado apofântico tem um sentido, que só se descobre como em sua referência, em sua medida mundana. Unicamente com base nessa ordenação Heidegger pode dizer, no trecho citado, que o sentido é o articul-*ável* (*Artikulier-bar*) de um articulado, ou seja, é o encaminhamento projetivo de cada significado fático mundano.

Sabemos, após o estudo das dimensões da abertura do aí, que o *possível existencial* não diz respeito somente à projeção compreensiva que determina e abre novas possibilidades, mas, co-originariamente, o puro ser-lançado fático do *Dasein*, aberto na disposição através das concreções ônticas das afinações de humor, reflete o constante ser-possível desse ente. Podemos concluir disso que o acontecimento significativo do *Dasein* lançado no mundo não se esgota nas realizações das articulações interpretativas do compreender que oferecem armações dotadas de sentido aos significados, mas, *mantendo-se como a realização de um possível no espaço contextual e fático*, deixa-se direcionar nessas exatas possibilidades abertas. Justamente por

---

[432] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 161.

[433] Por exemplo, nos diversos nexos de conjuntura dos manuais (serventia, possibilidades de emprego, inadequações, etc.) e de solicitude (dominação, liberação, etc.)

realçar no §34 a fundação do sentido concreto no possível e situado do ser-no-mundo, o sentido se revela também um 'conreto possível e situado' e nesse realçamento o foco argumentativo abrange tanto o evidente aspecto sintético da abertura articuladora enquanto formação de unidade de sentido, quanto o caráter mundano possível e contextual que permanece o lastro inevitável do articular. Abordando esse ponto, Nunes diz:

> insolúvel porque informulável, e assim um pseudoproblema, a ideia de um sentido em si pospõe-se, como algo a conhecer, ao ser-no-mundo. Quando uma coisa tem sentido, isto quer dizer: ela já é compreensível ou aberta para nós numa relação de pertença que a torna interpretada. Daí ser um contra-senso falar-se do sentido global das coisas ou do mundo, que já se configura em todo compreender e interpretar. Só há sentido dentro de uma compreensão prévia que se antepõe ao conhecimento teórico, e na qual se abrem os entes a que temos acesso juntamente com o mundo, que é o referencial dos referenciais[434].

Assim, Heidegger diz claramente que o articular da fala é a base do interpretar formador de sentidos, pois, acrescentamos, na atual apresentação da fala, descreve-se mais apropriadamente o caráter duplo do movimento do articular. O sentido que a cada vez a fala esquematiza abarca, em suma, a dinâmica do fático ser-lançado disposto e do projetivo compreender interpretativo, articulando essa dupla dimensionalidade da abertura que se encaminha para o horizonte mundano possível[435].

Por isso Heidegger comenta a seguir: "a compreensibilidade disposta [*befindliche Verständlichkeit*] do ser-no-mundo *pronuncia-se como fala* [*spricht sich als Rede aus*][436]. Como acontece de fato essa pronúncia na fala, ou seja, sob que aspectos concretos o articular originário da fala se apropria expressivamente da compreensibilidade disposta no mundo? Não é evidente o caminho da resposta para essa questão, mas, de acordo com a passagem textual imediatamente posterior, cremos que a pronúncia da fala acontece propriamente no momento em que "a totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra* [*kommt zu Wort*]", ou seja, quando "dos significados brotam palavras"[437].

Com isso propõe-se que a palavra é a *concreção expressiva* da fala por excelência. Mas cada palavra concreta só é o que é, a cada vez, enquanto permanece, ontológica e existencialmente, o articulável possível, situado-disposto e dotado de sentido de um significado. E cada significado surge do jogo referencial com uma totalidade significativa prévia, de modo que também os significados isolados não são algo *em si*, mas dependem dos nexos, dos pressupostos, dos contextos amplos dos quais surgem. E, desse modo, assim como cada

---

[434] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 172-173.
[435] Baseamo-nos aqui nos comentários de von Herrmann em: *Subjekt und Dasein*, p. 92-224.
[436] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 161.
[437] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 161.

significado isolado da compreensibilidade mundana do *Dasein* só adquire sua forma provisória própria ao manter-se em relações referenciais com um todo significativo, também as palavras singulares, que 'brotam' dos significados, já pressupõem o nexo com uma possível totalidade prévia de palavras (*Wortganzheit*). Podemos afirmar, seguindo literalmente a ordem expositiva heideggeriana, que 'antes' e para que cada palavra brote de um significado, também a totalidade significativa como tal já 'veio à palavra' na articulação da fala. Esse 'já ter vindo à palavra' da totalidade significativa em uma totalidade de palavras parece ser a condição ontológica de possibilidade que aprioristicamente permite e prepara a plasticidade típica das palavras isoladas, nas quais sempre novos sentidos são conferidos aos significados. Enquanto condição de possibilidade da palavra, a totalidade de palavras pode ser entendida como o poço do qual se retira a verdadeira riqueza da palavra singular e para o qual ela sempre retorna. Com isso Heidegger pode definir, segundo cremos, o princípio existencial que reúne e enfeixa o sentido da totalidade concreta de palavras na simplicidade de uma 'essência': "a pronunciabilidade [*Hinausgesprochenheit*] da fala é a linguagem".

Fala articuladora de significados, pronunciamento da fala, linguagem, totalidade de palavras e palavras: no espaço dessa ordem argumentativa bastante árida Heidegger pretende posicionar a essência existencial do *lógos*. De um ponto de vista objetivo, não muito mais que isso é dito no parágrafo §34 em relação à construção propositiva do *espaço essencial* da fala e da linguagem no interior do existir do *Dasein*; também os seminários dos anos 1920, tão importantes no aclaramento de outras passagens estudadas de *SuZ* (a questão da verdade, a crítica à lógica, etc.), não parecem oferecer grandes desdobramentos dessas passagens, de modo que os mais importantes avanços da elaboração heideggeriana da linguagem só poderão ser encontrados em meados dos anos 1930. Por esse motivo, devemos insistir ainda um instante nas consequências diretas da apresentação do §34 para que possamos alcançar eventualmente um último relance na riqueza fenomonal da articulação da fala. Em todo caso, como dissemos acima, o §34 é uma continuação direta dos dois parágrafos prévios. Ele pressupõe, portanto, todos os estudos prévios que buscamos apresentar até aqui.

A linguagem é fala pronunciada – a pronunciabilidade da fala é a linguagem. Além da aridez argumentativa, a terminologia mobilizada pode conduzir a incertezas, pois *Hinausgesprochenheit* (pronunciabilidade), assim como *Ausdrücklichkeit* (expressividade), remete às estruturações subjetivistas da linguagem, de acordo com as quais "nós habitualmente dizemos que o significado da palavra 'mesa' seria a representação interna que se pronuncia em um

expressivo som sensível"[438]. A linguagem seria, nesse caso, tipicamente a expressão (para uma exterioridade) de representações internas, de vivências e pensamentos. Mas, como sabemos, a apresentação do *Dasein*, ainda que mantenha um grau ontológico de mesmidade, constatável naquele tipo de *hecceidade* contextual e singularizadora da *Jeweiligkeit* (o-ser-a-cada-momento) que configura a *Jemeinigkeit* (o-a-cada-vez-meu), não encapsula esse ente na interioridade do *ego* substantivo, mas ele "[...] *já está sempre lá fora*, e lá fora primariamente junto ao mundo lançado-projetivo-articulado e, a partir disso, também já lá fora junto às coisas intramundanas"[439], de modo que a transcendência não era explicada *a posteriori*, mas correspondia ao sentido mundano da *Sorge*. Portanto, devemos nos esforçar por situar os termos 'expressividade' e 'pronunciamento' no espaço amplo da analítica do *Dasein*, onde transcendência não se contrapõe a imanência.

Mas a pronunciabilidade dos significados mundanos na direção das palavras é a expressividade concreta e exemplar do articular da fala, seu *modus operandi*. O possível caráter empírico da palavra que já se pronunciou e que pode ser compilada numa totalidade empírica de palavras não seria, contudo, o aspecto primário a partir do qual a linguagem deve ser buscada, mas a linguagem existencial originária é muito mais a fala que, *pronunciando*, não perde jamais a referência ao mundo significativo anterior, sendo, por isso, a *condição ontológica de possibilidade da linguagem empiricamente entendida*. Isso explica o jogo que Heidegger nos apresenta na seguinte passagem:

> essa totalidade de palavras, na forma da qual a fala possui um ser 'mundano' específico, será encontrada, assim, como um manual [*Zuhandenes*], sendo um ente intramundano. Nesse caso, a linguagem pode ser desmembrada em palavras-coisa simplesmente dadas [*vorhandene Wörterdinge*]. Existencialmente, a fala é linguagem, pois o ente cuja abertura ela articula significativamente possui o modo de ser do ser-no-mundo lançado e remetido ao 'mundo"[440].

Ora, mundano significa em *SuZ*, de acordo com a compilação do §14, tanto a constituição ontológico-existencial de referência ao mundo típica do *Dasein*, quanto o ente que, no horizonte do mundo, se dá a cada vez ao encontro como algo (seja como instrumento-manual, como coisa-simplesmente dada ou, eventualmente, como o outro *Dasein*). Mundo também poderia significar, derivadamente, a mera totalidade ôntica sumativa de todo ente intramundano. Por fim, mundo ainda assumia o sentido existencial relativo do espaço "[...] no qual um *Dasein* fático 'vive' como tal", descrito na analítica da mundanidade como o "[...] 'público' *Wir-Welt* [Nós-mundo] ou como o mundo-circundante 'próprio' e próximo

---

[438] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 132.
[439] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 132.
[440] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 161.

(doméstico) [*häuslich*]"[441]. Notamos assim que, uma vez indicado o lugar existencial próprio à fala articuladora e à linguagem, Heidegger descreve, na última citação, a *dinâmica expressiva ôntico-ontológica* dessa articulação – e justamente ao elaborar os diversos sentidos do 'mundano' linguístico.

Essa dinâmica poderia ser interpetada do seguinte modo: sendo essencialmente transcendente, ou seja, voltada ao mundo, a articulação da fala, pronunciada na linguagem, não pode negar sua proveniência ontológica e seu campo significativo-mundano próprio. Não haveria, nesse sentido, um mundo externo 'ali' e uma consciência interna 'aqui' – e, paralelamente, uma articulação linguística que costura e integra esses dois âmbitos. A fala é muito mais a possiblidade expressiva do ente que já se encontra lançado e enredado na totalidade inesgotável dos significados mundanos e que é, de início, remetido e vinculado aos entes intramundanos. O que ela articula no 'algo como algo' da conceptualidade, dos sentidos, das palavras, é necessariamente mundano, de modo que ela opera como articulação originária da mobilidade mundana totalizante do *Dasein*. O 'mundano linguístico' é, nesta primeira acepção de mundo, o ontológico e existencial estar-remetido *apriori* aos significados do mundo.

O ser-no-mundo do *Dasein* seria, ao mesmo tempo, sempre melhor encontrado pela investigação fenomenológica na *singularidade* cotidiana das remissões que se voltam ao mundo fático no qual *cada Dasein* vive e se move: o mundo histórico de uma vida, o mundo doméstico da profissão, o mundo-comum dos interesses, etc. Sabemos nesse sentido que a analítica filosófica de *SuZ* opera justamente no espaço das ondulações argumentativas que partem das descrições ônticas, existentivas, singularizantes e 'próximas' dos fenômenos e dos comportamentos, mas que se encaminham (redução fenomenológica) para o estabelecimento dos 'distantes' aspectos existenciais e ontológicos, que se revelam, no final, como os fundamentos do ôntico. Sendo assim, o ser-mundano da linguagem não se encontra simplesmente no mundo como estrutura ontológica suprema e indistinta da existência. Aparentemente não se trata unicamente para Heidegger de encontrar os fundamentos de uma linguagem 'universal e *apriori'*, mas o universal da articulação só é adquirido fenomenologicamente quando não se perde de vista os espaços fáticos de sua consumação. Poderíamos intuir que, para o autor, somente quando se estabelece, no cerne da linguagem existencial, o jogo entre universalidade ontológica estruturante e contextualidade ôntica singularizante, abre-se o caminho para uma compreensão satisfatória da multiplicidade das linguagens do mundo. Somente no âmbito desse possível 'programa' ôntico-ontológico,

[441] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 64-65.

segundo sentido do mundano linguistico que se prepara nas entrelinhas da ontologia fundamental, o autor pode afinal perguntar:

> de qual tipo é o ser da linguagem para que ela possa estar 'morta'? O que quer dizer, de um ponto de vista ontológico, que uma língua cresce e decai? Nós possuímos uma ciência linguística, mas o ser do ente que ela tem por tema é obscuro; até mesmo o horizonte para uma investigação se acha velado. É um acaso o fato de que os significados são, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, 'mundanos'? Que são prefigurados na significatividade do mundo e até mesmo, frequente e predominantemente, 'espaciais'? Ou será que esse 'fato' é necessário de um ponto de vistal ontológico-existencial? Se assim for, por quê?

Do postulado segundo o qual a fala se pronuncia em palavras dotadas de sentido ao manter-se na referência ao mundo significativo preliminar da transcendência e especialmente na referência a *cada mundo significativo fático e próximo*, Heidegger extrai o terceiro sentido mundano da linguagem: pronunciada e sonora, as palavras passam a funcionar paralelamente como entes intramundanos por excelência, 'palavras à mão' operáveis por todos na base de sua concretude empírica adquirida. Em novas modificações possíveis, as palavras manuais frequentes e próximas podem inclusive ser tomadas como meras 'palavras-coisa' disponíveis. Pressupomos assim que o dicionário é o lugar evidente de reunião das palavras-coisa em sua pura presença disponível.

Com essa explicação completa-se o quadro da dinâmica mundana da linguagem, que oscila no espaço dos aspectos ônticos e empíricos e ontológico-transcendentais. Mas, nessa ordem expositiva, indica-se veladamente que o *ser* da linguagem deve ser buscado sobretudo nos acontecimentos ontológicos mundanos e significativos próprios à abertura existencial e articulados na fala - e não *primariamente* nas sonoras palavras à mão (ou 'à escuta' e 'ao dizer'), nas palavras-coisa dicionarizadas ou nas formas restritivas do enunciado mostrador. Com isso obviamente não se nega o empírico linguístico, como indica von Herrmann:

> eu necessito, para me realizar como ente que se comporta-comigo [*mich-verhaltendes Seiendes*], não apenas do ente na direção do qual eu me comporto [o ente junto ao qual me preocupo e com o qual sou solícito], mas também do ente característico ao qual me remeto, a partir da articularidade aberta, no dizer das palavras sonoras. A sonorização em palavras da abertura da totalidade significativa também é um ente que necessito para poder ser o ente que se comporta comigo[442].

Assim pode-se compreender mais satisfatoriamente o ser-manual da linguagem como fala pronunciada. A linguagem empírica manifesta-se também como um intramundano que surge primariamente 'como' o manual - mas como um manual absolutamente peculiar, pois é, se assim pudermos concluir, o 'mais próximo' dos manuais. É na direção da rede de palavras

[442] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 147.

da linguagem que se encaminham os significados mundanos e é através das armações do sentido articulado pela fala nas palavras que os significados são plenamente apropriados por cada *Dasein* em sua abertura lançada e projetiva. Von Herrmann completa sua explicação:

> a partir da aberta totalidade significativa ekstática-horizontal me remeto a um ente de características peculiares, me remeto à palavra sonora corporal-vocalizada. Esse ente de características peculiares possui uma posição ontológica intermediária e excêntrica entre mim como ente corporal existente e os entes intramundanos, as coisas manuais e disponíveis[443].

No momento Heidegger não progride na descrição dessa fenomenologia ôntica da linguagem. O que importa entender é que toda linguagem pronunciada dada e contextual pressupõe a linguagem existencial como sua condição de possibilidade. É na fala, portanto, que cada linguagem encontra seu fundamento, mas a fala só articula algo como algo porque, co-originariamente, o *Dasein* é *Sorge*, isto é, um ente remetido ao mundo na abertura do compreender e da disposição. Em conclusão, Nunes descreve do seguinte modo a dinâmica de fundamentação entre fala e linguagem:

> o discurso [*Rede*/fala] não é, porém, a unidade interna das ideias preparadas no pensamento e transferidas à linguagem. Evento da atualização das significações de uma língua no ato da fala, é pelo discurso que a linguagem começa. *Érgon* e *enérgeia*, a linguagem existe no conjunto de signos que formam o 'sistema virtual' de um idioma e em cada ato do discurso. Diante disso, a concepção heideggeriana tenderá a absorver o *lógos* nas línguas e a linguagem na fala das palavras que nomeiam[444].

Finalmente, com a atual apresentação da fala abrem-se brechas para um aprofundamento da explicação da mobilidade articuladora do *Dasein* no âmbito pré-predicativo, ou seja, o 'como' hermenêutico pode ser completado e enriquecido, pois agora introduz-se mais agudamente o 'ser-lançado e remetido ao mundo' do articular. Tanto o compreender projetivo quanto a abertura da disposição em afinações de humor, dimensões originárias da transcendência, deverão ser encontrados no articular da fala e, portanto, na linguagem. Aqui revela-se plenamente a importância do estabelecimento argumentativo da co-originariedade entre compreender e disposição e, mais do que isso, de sua inseparabilidade ontológica, como buscamos defender no capítulo anterior. A apresentação analítica em partes tem meramente uma função expositiva. O fundamental é, a nosso ver, demonstrar o esforço heideggeriano de pensar 'conjuntamente o divergente' e este pensamento sustentou esta dissertação.

---

[443] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 149-150
[444] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 194.

Se for o caso, é na articulação da fala, concretizada na linguagem, que se revela especialmente uma primeira camada[445] da dinâmica da disposição-projetiva e do projeto-disposto como acontecimento do *Dasein* no mundo. Nas últimas páginas do seminário *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger de certa forma completa aquilo que o programa de *SuZ* apenas preparava e aponta para o amplo espaço essencial do articular da fala que já é, de certa forma, um prelúdio da filosofia dos anos 1930 – e que bem pode ser entendido como o limite explicativo e a síntese dos esforços ontológicos de nosso presente trabalho:

> o *lógos* funda-se, em sua possibilidade, na unidade originária de *sýnthesis* e *diaíresis*. Pois o projeto é o acontecimento [*Geschehen*] que, como algo que suspende e lança adiante [*enthebend-vorwerfendes*], ao mesmo tempo tira um do outro [*auseinandernimmt*] (*diaíresis*) – *aquele tirar um do outro da remoção* [*des Forthebens*], mas de tal modo que com isso – como vimos – acontece um *retorno* [*Zukehr*] do projetado como aquilo que *cria um laço* e *vincula* [*Bindenden* und *Verbindenden*] (*sýnthesis*). O projeto é aquele acontecimento originário simples que – do ponto de vista lógico formal – reúne em si os opostos: vinculação e separação. Mas esse projeto também é – como enlaçamento da diferença do possível e do real na possibilitação, como irrupção na diferença [*Unterschied*] entre ser e ente, mais exatamente: como o rompimento desse entre [*Zwischen*] – aquele *relacionar-se* no qual surge o 'como'.

Com isso amarra-se definitvamente a tarefa da analítica existencial do articular ao projeto crítico de uma ontologia fundamental. Uma vez esgotada a apresentação do 'lugar' essencial do articular da fala no âmbito circunscrito da analítica do *Dasein* – e apontado, paralelamente, o caminho possível para a ampliação linguística da ontologia como meditação do 'como' enquanto âmbito de relação da diferença entre ser e ente -, adquirimos certamente um esquema amplo e profundo do sentido e do nexo dos existenciais fundamentais do *Dasein*, com o que se compreende melhor a insistência heideggeriana em sua co-originariedade. Somente o 'relacionar' do articular pode garantir, para a fenomenologia, o rompimento das parcialidades metafísicas, para as quais valeria apenas, segundo Heidegger, o concreto-sintético, o presente e dado, o idêntico e permanente. Esse relacionar, no entanto, não se identifica facilmente com uma operação intencional ôntica da consciência, mas é a estrutura ontológica da existência aberta, cuja essência é o poder-ser que, no entanto, só é livre enquanto já se dispersou no mundo. Julgamos que, em *SuZ*, somente a insistência da meditação ontologicamente crítica sobre a *essência do articular* nas diversas camadas do *aí* da *Sorge* parece permitir um aprofundamento da fenomenologia na direção da ontologia fundamental – sendo que o *decisivo* momento dessa meditação repousa naquilo que se diz sobre a fala. Sob

[445] Sendo a temporalidade um aprofundamento dessa intuição.

esse ponto de vista, concluímos aqui o que entendemos como a elaboração ontológica e existencial da fala no âmbito da analítica do *Dasein*. O §34, contudo, após a explicação acima, ainda inverte a perspectiva de argumentação e fornece algumas importantes e interessantes consequências estrurais do novo *lógos* que se apresentou, e que buscaremos acompanhar em sua generalidade para que o caráter programático do parágrafo se evidencie.

Dissemos no subcapítulo anterior que a estrutura do *lógos* apofântico era *formalmente* a mesma do *lógos* hermenêutico e que a explicação prévia nos auxiliaria, como modelo preliminar, no entendimento dos momentos da articulação da fala. Estudamos até agora, afinal, o *lugar* ontológico do articular como existencial co-originário, ou seja, a essência da fala e da linguagem, assim como o autor parece situá-la. A 'estrutura da fala' como tal, no entanto, não foi desdobrada. Sem que nos alonguemos em todos os pontos, uma vez que se pressupõe a similaridade formal entre a estrutura da fala e a estrutura já apresentada do *lógos* mostrador, Heidegger diz que são quatro os momentos constitutivos da fala[446]: 1) o sobre o quê (*Worüber*) referencial da fala (o tema da fala: *das Beredete*), 2) aquilo que se diz como tal sobre o referencial da fala (o que se diz sobre o tema: *das Geredete*), 3) a comunicação (*Mitteilung*) e 4) a anunciação (*Bekundung*). Mas agora não se introduzem, como é de se esperar, os conteúdos e os modos de ser da fala mostradora, como se nela repousasse o sentido máximo do *lógos*, mas de toda articulação como tal, seja ela predicativa ou não. Pois, em mais uma aproximação de Aristóteles, Heidegger parece querer incluir nessa 'lógica existencial' o aspecto geral e primário do *lógos* como som *dotado de significado*. Como os significados são mundanos e a mundanidade do mundo foi descrita em *SuZ* a partir da mobilidade do *Dasein* no espaço dos manuais, das coisas disponíveis, dos Outros e do Mesmo, então os significados que a fala articula devem manter referência a esses quatro modos primários de ser-no-mundo.

O parágrafo §33 já apresentava, em linhas gerais, a articulação hermenêutica dos significados dos *manuais* junto aos quais o *Dasein* se preocupa e das *coisas* sobre as quais ele profere enunciados categóricos. Trata-se agora sobretudo de esboçar a fundamentalidade das articulações do preocupado *ser-um-com-o-outro* (*besorgenden Miteinanderseins*) do *Dasein*, ou seja, da fala que articula o ser-com da convivência na comunidade. Nesse sentido, Heidegger diz que, na convivência com o Outro, o *Dasein* "[...] está sempre falando, tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto incitando quanto alertando, tanto pronunciando, consultando e

[446] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 162.

intercedendo, quanto ainda ao 'fazer comentários' e ao falar no modo do 'proferir um discurso'"[447].

Na fala não nos relacionamos somente com as coisas e os instrumentos, mas o Outro é sempre pressuposto em sua estrutura, fato que unifica, segundo Nunes, a classificação aristotélica do homem como vivente capaz de falar e como vivente político, pois é na *pólis* que se constata exemplarmente o 'falar uns com os outros' e é somente na múltipla potência do falar humano que surge o autêntico político – pelo menos como os gregos o compreendiam[448]. Além disso, é sobretudo por meio do realçamento descritivo do compartilhamento *apriori e aberto* dos significados mundanos que se retira a linguagem do domínio de um *ego* fechado em si mesmo, do solipsismo moderno. Von Herrmann afirma nesse sentido:

> [...] a linguagem não possui um caráter monológico, mas essencialmente *dialógico*. [...] O caráter dialógico da linguagem mostra-nos que justamente o dizer é aquilo no qual eu *estou com* o Outro e o Outro *está comigo*, e no qual nos comportamos um em relação ao outro. O dizer é, num sentido eminentemente essencial, um falar um com o outro. Linguagem é essencialmente *conversa* [*Gespräch*][449].

Com base no último catálogo dos possíveis modos da fala com o Outro, Heidegger amplia a gama de comportamentos envolvidos no *lógos* existencial. Assim, ainda que não sejam exatamente mostradores no sentido categórico, o pedido ou a ordem também possuem o seu referencial (*Beredete*) significativo, que pode ser compreendido pelo Outro na conversa e em uma determinada direção (*Geredete*). O autor não fornece grandes desenvolvimentos para esse argumento; apenas postula que "o tema referencial da fala é sempre 'abordado' [*angeredete*] em uma determinada perspectiva e dentro de certos limites", de modo que "em toda fala repousa *aquilo que se diz* como tal [*Geredete als solches*] [sobre o tema referencial], a saber: o dito [*Gesagte*] de cada desejar, perguntar[450], dos pronunciamentos. Nele, a fala se comunica"[451].

Referindo-se a um ente aberto no modo do significado e abordando-o sempre numa determinada perspectiva, a fala articula um 'dito'. Mas, segundo a citação, é a partir do dito, do que se diz sobre algo, que a comunicação parte. Em *SuZ*, Heidegger distingue claramente as comunicações ônticas determinadas, como o compartilhamento de um enunciado e a

---

[447] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 161.
[448] Nunes, B.*: Passagem para o poético*, p. 174.
[449] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 158.
[450] Somente agora o autor coloca explicitamente (e circularmente) o 'perguntar', através de cujo ensejo se preparou preliminarmente o modelo da pergunta pelo sentido do ser, no interior das estruturas hermenêutico-articuladoras do *lógos* existencial. Assim, o desdobramento do argumento muito particular segundo o qual o perguntar (assim como o desejar, o ordenar, etc.) possui um *Beredete* (*Befragte*) e um *Geredete* (*Gefragte*) próprios e como ele os articula de fato pode ser acompanhado já no §2, quando se apresentava a estrutura formal da questão do ser e cuja descrição acompanhamos no primeiro capítulo deste trabalho.
[451] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 162.

reportagem, da própria possibilidade existencial e constitutiva do comunicar, no sentido de que o *Dasein*, somente por já ser de antemão um ente aberto ao Outro na partilha (*Teilung*) típica do ser-com, pode, de fato, comunicar um dito particular. Se, assim, a comunicação *realmente* parte do dito, na perspectiva do qual um significado existencial referente foi articulado, compartilhando-o, ela só o faz porque, *potencialmente*, o *Dasein já é* comunicativo. Por isso von Herrmann explica que, nesse caso, "[...] devemos diferenciar a co-municação como a partibilidade [*Teilbarkeit*] essencial da co-municação enquanto partilha atual"[452]. Mas o que pode ser partilhado com o Outro na perspectiva significativa e dotada de sentido de cada dito? Heidegger responde: "comunicação nunca é algo como o transporte de vivências, como as opiniões e os desejos, do interior de um sujeito para o interior do outro. O *MitDasein* já se manifesta essencialmente na co-disposição e no co-compreender [*Mitbefindlichkeit und Mitverstehen*]"[453].

No dito da fala, enfim, compartilha-se a cada vez com o outro a disposição e o compreender, seja no modo da autenticidade, seja no modo da inautenticidade. Pois na falação pública do impessoal cotidiano, que se expressa na compreensibilidade média e frequente do *Dasein*, o sentido do dito é encontrado sobretudo naquilo que 'se sente' e que 'se comprende'; em todo caso, também a comunicação impessoal encontra suas raízes no ser-com constitutivo e potencial.

Já o *lógos* mostrador, derivado do *lógos* existencial, manifestava uma função comunicativa, uma vez que o dito de um juízo, por exemplo, é capaz de mostrar ao Outro um determinado 'estado de coisas'. E, para atingir o grau expressivo e intramundano da comunicação, o juízo, enquanto comunicar, precisava ser, ao mesmo tempo, declarador. A declaração (*Heraussage*) do enunciado encontra agora sua origem no pronunciar-se (*Sichaussprechens*) da fala. Por isso a pronúncia, anteriormente apresentada como a operação da fala que se direciona para as palavras a partir da totalidade significativa, é considerada o quarto e último momento estrutural da fala. Mas agora ela surge enriquecida pela referência aos três momentos prévios.

Já em um seminário de 1924/25, no qual interpreta o diálogo platônico *Sofistas*, introduzia-se explicitamente para o autor o problema da 'totalidade do fenômeno do *lógos*' enquanto *koinonía*, comunhão das diversas operações lógicas, como esclarece Trawny[454]. Em *SuZ*, Heidegger parece oferecer, segundo julgamos, uma solução nova e ampla para esse

---

[452] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 171.
[453] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 162.
[454] Trawny, P.: *Dass alles eines ist: Zum Lógos im Denken Martin Heideggers, in: ZETEMATA*, p. 93.

problema, reunindo e ressignificando, na unidade da fala como *lógos* existencial originário, a riqueza de diversas funções linguísticas já levantadas pelos gregos e que pode ser resumida parcialmente no §34 a partir dos seguintes tópicos: 1) a função 'intencional' do *Beredete*, que garante a referência *apriori* de todo dito aos significados, sendo que os significados mesmos são conquistados no espaço de comportamento e manifestação dos entes no mundo (de modo que poderíamos também denomina-la função 'semântica' ou 'simbólica'); 2) a função 'lógica' do *Geredete*, que realça o aspecto articulador do *lógos* enquanto um *légein ti katá tinos*, um dizer de 'algo como algo' que necessariamente se concretiza em cada perspectiva na qual algo é dito e, por fim, 3) a função 'onomática' do *Sichaussprechen* e da *Mitteilung*, que pode ser lida no essencial pronunciar-se da fala em palavras e em uma linguagem constituída e compartilhada na comunicação. Em relação a esses momentos, o autor diz que não são "[...] propriedades que só se deixam reunir empiricamente na linguagem, mas caracteres que se enraizam existencialmente na constituição ontológica do *Dasein* e que possibilitam ontologicamente algo como a linguagem"[455], e completa a seguir, condensando os esforços evidentes do §34: "decisivo [para uma determinação essencial da linguagem] é elaborar previamente o todo ontológico-existencial da estrutura da fala sobre a base de uma analítica do *Dasein*"[456].

Diziamos anteriormente, aliás, que o parágrafo realçaria, de um ponto de vista talvez programático, sobretudo os aspectos fáticos, dispostos e comunicativos verificados na fala, possivelmente para que o reverso do *lógos* mostrador da lógica tradicional também assuma um peso teórico decisivo. Por isso Heidegger afirma diversas vezes que, no dito da fala em palavras, se comunica e pronuncia co-originalmente a disposição, cuja abertura contempla a totalidade do ser-em. Mas a disposição abre o *Dasein* basicamente nas diversas afinações de humor, de modo que podemos depreender disso que a fala articula a afetividade ontológica e que nas palavras revelam-se os humores. Lançado no mundo, sendo a cada vez a facticidade de sua situação, o *Dasein*, como estudamos acima, é 'assaltado' pelos humores, que não podem ser descritos em sua dinâmica causal através do recurso segregador a um 'fora' mecânico-fisiológico grosseiramente embasado ou a um 'dentro' idealista que projeta sobre as coisas as 'cores' de cada sentimento. A disposição abre o *Dasein* exatamente como o 'entre' do ser-no-mundo que ele é a cada vez, permitindo, assim como a abertura do compreender, mas a seu modo, que esse ente 'seja tocado e afetado' pelo ente mundano nas diversas possibilidades de sua afecção, como estudamos especialmente nas descrições do temor e da angústia.

---

[455] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 162-163.
[456] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 163

Em todo caso, na fala não se esconde somente a suposta 'objetividade' fria dos argumentos disputados, dos conceitos científicos ou dos esquemas práticos de compreensibilidade que se deixam compartilhar nos múltiplos pronunciamentos, mas em todos esses casos articula-se paralelamente a disposição na figura de suas afinações de humor. Aparentemente por esse motivo o autor amplia o significado da expressividade típica da fala, que não é apenas um mero pronunciar-se, mas essencialmente uma anunciação (*Bekundung*). Com esse conceito o autor parece querer enfraquecer qualquer interpretação solipsista, capsular e teórica que o pronunciar como 'expressividade' pode acarretar.

O autor não aprofunda esse argumento como tal, mas deixa pistas a partir das quais a fenomenologia poderá abordar o sentido da anunciação disposta que se articula na fala: "o índice linguístico da anunciação, pertencente à fala, do ser-em disposto está no tom, na modulação, no ritmo da fala, 'no modo de dizer'"[457]. Mas o que se anuncia nesses índices linguísticos partilha-se normalmente com o Outro na comunicação. Logo, poderíamos concluir que no dito do Outro não atentamos somente ao conteúdo, mas também às nuances do 'como' da afinação de cada dizer, que podem ser eventualmente mais reveladoras que o tema 'em si' da fala. Autêntica ou inautêntica, frequente ou rara, a anunciação da fala comunicativa articuladora em uma afinação de humor é descrita como um modo essencial do *lógos* existêncial. Não estaria pressuposta nessa indicação a possibilidade de estabelecimento de uma 'retórica existencial', isto é, de uma retomada dos estudos retóricos aristotélicos nas bases ontológicas fornecidas pela analítica do *Dasein*? Não seria já a descrição da *falação* no §35, como modo impessoal da anunciação da fala, um exemplo concreto da apropriação ontológico-existencial da retórica[458]? Se for esse o caso, o desdobramento do estudo fenomenológico do

---

[457] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 162.

[458] Como expõe Escudero na seguinte passagem: "a retórica, que para Heidegger 'não é nada mais que a interpretação do *Dasein* com respeito à possibilidade fundamental do falar-um-com-o-outro', se ocupa sobretudo da *dóxa*, pois — como ele mesmo diz — 'a dóxa é o modo em que a vida sabe de si mesma'. Dito em outras palavras, 'ela é o modo em que temos a vida em sua cotidianidade'. E isto significa que o *lógos* se mantém na esfera retórico–política das opiniões (*dóxai*) como o verdadeiro meio e objeto do conversar. Esta é precisamente a interpretação que sustenta Heidegger quando afirma que 'a dóxa é o lugar do qual nasce o conversar, o lugar de onde toma seu impulso'. Nesse sentido, a *dóxa* encerra um aspecto positivo que Heidegger analisa fenomenologicamente. A *dóxa* não se limita ao mundo prático, mas 'se estende ao mundo inteiro', quer dizer, nos abre primeiramente o mundo e nos descobre às outras pessoas: 'o mundo está aí para nós como falar-um-com-o-outro no no estado de descoberto, na medida em que vivemos na *dóxa*. Viver em uma *dóxa* significa: tê-la com outros. À opinião pertence o fato de que também outros possam tê-la'. A opinião é algo por natureza compartilhado e, por tanto, algo que remet e à convivência (*koinonía*). Assim mesmo, a credibilidade da opinião depende de quem a mantenha". (Escudero, J.: *Heidegger, leitor da retórica aristotélica, in: Auflärung: Revista de Filosofia*, p. 93). Se for esse o caso, poder-se-ia reler a conhecida explicação heideggeriana da metafísica como um processo de dogmatização, ou seja, manutenção do filosófico na 'opinião da autoridade', como a *amplificação histórica* da tendência do falar existencial do *Dasein* entre a autenticidade e a inautenticidade. Mas com isso se introduziria plenamente a questão, central a partir dos anos 1930 e já anunciada na segunda parte de *SuZ*: qual a relação entre o homem e a história da metafísica sob o ponto de vista do acontecimento do ser?

lógos não poderá ser efetuado unicamente na base da lógica do enunciado (dialética), mas deverá ampliar-se nas possibilidades que se escondem por trás do *páthos* dos humores e do *ethos* da conversa e do discurso público.

Imediatamente após introduzir a anunciação comunicativa da fala existencial, Heidegger completa: "a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, do abrir da existência, pode se tornar a meta própria da fala 'poética"[459]. Introduz-se ali não apenas a possibilidade de o estudo da fala na analítica abarcar um conceito possível de retórica, mas é também a partir da compreensão da existência que se poderá, como se nota, compreender o 'poético'. Se, com essa indicação, o poético passa a ser entendido necessariamente também sob o ponto de vista das afecções articuladas na fala, cujos vestígios estão presentes no 'tom, na modulação, no ritmo e no modo de dizer', então os "estados de afinação em um humor pertencem ao conteúdo, ao tema do dito poético. Visto sob esse ponto, a diferenciação entre forma e conteúdo de uma poesia, de uma obra de arte linguística, do poético em geral, perde seu caráter fundante"[460].

Mas as possibilidades existenciais da abertura da disposição, tornadas metas explícitas da poesia, não se resumem, a nosso ver, no jogo da forma e conteúdo como a expressividade plástica unicamente das afinações de humor. Pois é na abertura da disposição que o *Dasein* é especialmente destacado como ente lançado, contextual, finito: fático. Se for esse o caso, então no poético poderão ser encontradas e elaboradas como meta as diversas possibilidades do ser-disposto na facticidade de um mundo. Ainda em 1927, no seminário de Marburg intitulado *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger oferecia novas indicações a respeito da importância do '*lógos* poético' no interior da analítica do *Dasein* quando dizia: "a poesia não é nada mais que o elementar vir-à-palavra, ou seja, o ser-descoberto da existência como ser-no-mundo. Com o pronunciado, o mundo se torna pela primeira vez visível para aqueles que antes eram cegos"[461]. Como exemplo, o autor cita uma longa passagem dos *Cadernos de Malte Laurids Brigge* de Rilke, onde o poeta traz à tona, a partir da simples descrição de um muro degradado de uma antiga casa que já não mais existe fisicamente, a riqueza *potencial* de um mundo que ali se constituiu no passado e do qual restam apenas vestígios e memórias e que, no entanto, fazem parte da 'vida' como sua mais própria *realidade* – passagem que facilmente poderia ser extraída, aliás, de Proust ou Thomas Mann. O que importa aqui é, em todo caso, a intuição, resumida por Nunes, de que "o jogo verbal da poesia desinstrumentaliza as palavras;

---

[459] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 162.
[460] Von Herrmann, F.-W.: *Subjekt und Dasein*, p. 178.
[461] Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 244.

numa conduta que não é a do trato, cuida da linguagem sem dela dispor e, a ela nos tornando disponíveis, cria, numa obra, o domínio do revelado – da exposição do homem a si mesmo e ao ser"[462]. Naturalmente apenas prefigura-se naquela curta citação de *SuZ* a 'passagem para o poético', que será uma das marcas do pensamento heideggeriano a respeito da linguagem especialmente a partir dos anos 1930. E por isso *SuZ* é um texto decisivo e incontornável no trajeto de nosso autor, pois o que significam os estudos do dizer poético de Rilke, George, Sófocles e sobretudo Hölderlin[463] senão um aprofundamento e radicalização da crítica à lógica, que se encaminhava nominalmente já no §34 para a ampliação ontológica e existencial do *lógos* enquanto busca da identidade e da diferença das formas históricas do dizer?

Por fim, como última tarefa do parágrafo em questão e conclusão de nossos esforços finais de apresentação estrutural da fala, Heidegger completa o sentido da linguagem ao argumentar que a ela também pertencem necessariamente as possibilidades existenciais do escutar (*Hören*) e do silenciar (*Schweigen*). Ora, o *lógos* mostrador do enunciado em sua forma

concreta atuaria como fio condutor da lógica, segundo estudamos; mas sua primazia fundar-se-ia precisamente na ontologia da presença do produto-disponível simplesmente dado. A gramática, por seu turno, "[...] buscou seu fundamento na 'lógica' desse *lógos*"[464], ou seja, do enunciado disponível. Heidegger entende normalmente a gramática tradicional como "a representação dominante a partir da qual cada língua e as línguas em geral nos são ensinadas", de modo que, com ela,

> [...] aprendemos a doutrina dos elementos e articulações e as regras de articulação de uma língua; grupos de sentença dispersos, frases soltas dissolvidas e tipos de frase; desmembrados em grupos de palavras, palavras individuais e essas em sílabas e letras, *grámma*, de onde vem o nome[465].

Julgamos que *contra* essa exata representação dominante da língua e na direção de uma ampliação programática dos estudos sobre a linguagem, o autor levanta aqueles comportamentos que essa gramática jamais seria capaz de explicar ou mesmo tematizar como tais: o ouvir e o silenciar. Introduzi-los em *SuZ* pode significar, então, um novo 'atalho' na direção do abalo do predomínio da metafísica da presença no interior da compreensão filosófica do homem, pois, como aponta Heidegger: "a tarefa de uma *liberação* da gramática em relação

---

[462] Nunes, B.: *Passagem para o poético*, p. 198.
[463] E também as reflexões concomitantes sobre o *mythós*, do qual Heidegger dirá já em 1933, tendo em vista o pensamento de Heráclito, Parmênides e Anaximandro: "mas o *lógos* originário da filosofia permanece unido ao *mythós*. Somente a linguagem da ciência leva a cabo o desprendimento" (Heidegger, M.: *Sein und Wahrheit/ Die Grundfrage der Philosophie*, p. 116).
[464] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 165.
[465] Heidegger, M.: *Sein und Wahrheit/ Die Grundfrage der Philosophie*, p. 102.

à lógica carece de uma compreensão *prévia* e *positiva* da estrutura básica e apriorística da fala em geral enquanto existencial, não podendo ser levada a cabo apenas posteriormente através de correções e complementações"[466].

Se, enfim, toda fala tem por base a estrutura dialógica do ser-com e se eminentemente no ser-com o Outro é descoberto no horizonte mundano, então toda articulação da compreensibilidade disposta na anunciação da fala pressupõe a escuta como abertura para a fala do Outro[467]. E, assim como a pronunciação sonora da fala em palavras se funda na fala como sua possibilidade existencial de articulação, também o ouvir da percepção acústica encontraria no escutar existencial seu fundamento. Abre-se assim o campo para a descrição de um jogo entre fala e escuta, onde a primeira articula os significados mundanos, tornando-os manifestos como palavras da linguagem, e a segunda representa o concomitante e constituinte "[...] estar aberto do *Dasein* como ser-com para o Outro"[468] como receptividade das palavras, dos signos, dos gestos, etc. Mas essa apresentação é parcial e incompleta, pois separa os dois comportamentos, reunindo-os somente posteriormente. Nela a fala parece ser pura atividade formadora de palavras e a escuta mera receptividade *a posteriori*. O escutar é, contudo, constitutivo da fala. Sendo assim, a fala só articula enquanto o *Dasein* já está simultaneamente aberto no modo da escuta do Outro e na receptividade do mundo; nela, se assim pudermos dizer, o *Dasein* co-responde ao compartilhamento de um significado. Por isso, por exemplo, "[...] a fala de contestação tomada como resposta é primariamente uma sequência direta da compreensão daquilo sobre o que se fala, já 'partilhado' no ser-com"[469]. Inversamente, a escuta não se reduz à recepção passiva e posterior da palavra, mas, sendo também articulação, só pode compreender o sentido do escutado enquanto já o realoca compreensivmente nas nuances de sua rede significativa: "nunca escutamos, 'numa primeira aproximação', ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando"[470]. A escuta e a fala parecem formar, portanto, os dois lados da mesma moeda do articular existencial. Ao mesmo tempo passiva e ativa, é na fala/escuta existencial que o *Dasein* articularia as significações mundanas preocupadas e solícitas na direção da compreensibilidade disposta dotada de sentido.

---

[466] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 165-166.
[467] E do Mesmo como poder-ser, tema que será desdobrado especialmente na segunda parte de *SuZ* a partir das descrições do caráter de chamado da consciência, que envolve a possibilidade de escuta.
[468] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 163.
[469] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 164.
[470] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 163.

O silenciar, por fim, considerado apenas rápida e insuficientemente em *SuZ*, é entendido como *modo* do articular da fala-escuta. Ainda que não produza palavras, o silêncio pode ser significativo, assumindo assim a função de, no diálogo, 'dar algo a entender'. Assim, também a ausência de palavras silenciosa é um aspecto possível de articulação da fala. Por outro lado, o estar em silêncio também pode revelar-se como comportamento modelar da possibilidade de uma escuta genuína, pois, nesse caso "[...] dele provém a convivência transparente"[471], ou seja, a abertura solícita que não enquandra a escuta do Outro previamente na compreensibilidade média, opaca e vaga dos sentidos cotidianos. Em todo caso, o silenciar é compreendido em *SuZ* apenas como *modo* possível da linguagem[472], no qual mede-se, por exemplo, a autenticidade ou a inautenticidade de cada fala-escuta. Poderiam ser descritos, portanto, modos inautênticos do silenciar e certamente o permanecer mudo daquele que não fala muito encobre, na maior parte das vezes, um laconismo que, no fundo, não pode dar nada a entender.

Através da apresentação das últimas estruturas da fala, completa-se, enfim, o quadro do §34, no qual é explicitamente elaborada uma relativa construção fenomenológica de resultados já obtidos parcialmente na analítica (§32 e §33) a respeito da articulação existencial. O decisivo, para nossas intenções, concentra-se claramente no início do parágrafo, onde, como vimos, Heidegger estabelece o lugar (a essência) ontológico-existencial do articular *como* existencial, indicando sua *co-originariedade* em relação ao compreender e à disposição e realçando as determinações mundanas da linguagem, sobretudo a partir da insistência no aspecto significativo e comunicativo do falar. A posterior e programática apresentação das consequências do *lógos* existencial interessa, por seu turno, sobretudo na medida em que nela podem ser notamos traços do pensamento heideggeriano tardio. Como construção e possível programa existencial-ontológico, o parágrafo pressupõe, como dito, as anteriores destruições e reduções fenomenológicas, sendo, como julgamos, o ápice de uma cadeia argumentativa acompanhada detalhadamente neste trabalho.

---

[471] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 165.

[472] Em um seminário dos anos 1930, contudo, o silênio passa a ser considerado de fato a 'origem e o fundamento da linguagem'. Trata-se naturalmente de um contexto diverso de interpretação, mas é possível notar, então, o diálogo com *SuZ*: "quem precisa e necessita silenciar deve – como dizem – 'ter algo a dizer'. Mas o que isso significa? [...] O que *temos* a dizer, *temos* e *resguardamos* [*verwahren*] num *sentido destacado*. Nós primeiramente o temos e o mantemos conosco. Mas não simplesmente como quando temos um conhecimento que os outros não têm. [...] O autêntico manter consigo é algo *positivo*; aquele tipo de existir no qual o homem [...] está *aberto* ao ente e à supremacia [*Übermacht*] do ser. Aberto [...] como *aquela abertura* para o ente que é *reunido em si* [*die in sich gesammelte ist*]. [...] Silenciar: o reunido estar-aberto para o afluxo [*Andrang*] na supremacia do ente na totalidade". (Heidegger, M.: *Sein und Wahrheit/ Die Grundfrage der Philosophie*, p. 110-111).

Conclusão

Neste último capítulo buscamos explicitar as relações profundas estabelecidas por Heidegger entre ontologia, fenomenologia e hermenêutica a partir do fio condutor do articular. Mas para que chegássemos nesse ponto, julgávamos necessária a exposição prévia do amplo *projeto ontológico* de *SuZ*, assim como estruturado nos primeiros parágrafos da obra em questão e em diversos seminários contemporâneos. Outro pressuposto incontornável para a compreensão suficiente do *lógos* existencial, a exposição do ser-no-mundo, tanto a partir da mundanidade como a partir do ser-em, ocupou os capítulos intermediários desta dissertação, mas já ali a articulação da fala operava veladamente ou era pelo menos preparada pela aquisição do semântico-mundano. Assim, ainda que na *Sorge*, como conceito abrangente da existência, a fala não seja encontrada explicitamente como momento, a unidade das diversas dimensões co-originárias que ali se reúnem só parece ser garantida como tal no processo semântico e hermenêutico do articular. No conceito existencial de fala, enfim, Heidegger parece depositar uma possível explicação da dinâmica do *Dasein* em sua consumação transcendente ambivalente nas diversas formas ônticas e expressivas possíveis (a 'atualização' do *Dasein* no mundo enquanto imersão no ente) que, como tais, não esgotam jamais a existência, que é, por definição, um *poder-ser*. Mas o poder-ser é descrito como aquilo mesmo que se vela no descoberto como tal, caindo na opacidade do *Dasein* que se mantém na frequente indiferença a respeito de seu ser. A analítica da existência é elaborada, portanto, do começo ao fim, como o *jogo da possibilidade e da atualização*, que é jogado exatamente no *entre* da projeção e da facticidade como aí mundano. Assim:

> o ser-aí [*Da-sein*] é esse jogar originário do jogo. Todo ser-aí fático precisa se colocar em jogo em vista desse jogar para que possa se inserir na dinâmica do jogar de um tal modo que ele sempre tome faticamente parte no jogo, de uma forma ou de outra, durante sua existência[473].

É possível, assim, que a fala existencial seja a regra mesma do jogo da existência, pois nela, como vimos, 'os dois lados da contenda' permanecem reunidos na harmonia de seu movimento. Mas, como indica Heidegger repetidamente em diversos textos, os conceitos filosóficos não podem ser entendidos como fatos dados de uma vez por todas, mas são sempre *indicações formais* que apontam para aspectos decisivos de uma problemática.

---

[473] Heidegger, M.: *Introdução à filosofia*, p. 333.

Desse modo, talvez seja o caso de considerar que tanto o *lógos* hermenêutico, que encontra suas raízes na fala existêncial, como a própria existência, assim como apresentada em *SuZ*, sejam indicações formais que apontam para um acontecimento que bem poderia ser estruturado a partir de *outros* caminhos e em *novas* direções. A colocação de novos caminhos e a criação de novos conceitos, no entanto, não apaga o esforço nos espaços já percorridos, mas esses mesmos espaços podem sempre adquirir, eventualmente, maior clareza e segurança. Diante dos pressupostos conquistados nesta dissertação a partir da interpretação detida da primeira parte de *SuZ*, podemos, talvez, entender melhor o sentido programático da transformação do pensamento do filósofo alemão. Especialmente a viragem do hermenêutico é assim apresentada por Nunes:

> o interesse da Hermenêutica transfere-se à correlação entre arte e pensamento filosófico, delineada no primeiro momento do romantismo pela crítica de Friedrich Schlegel. Como Nietzsche, Heidegger verá, nessa correlação, um nexo mais antigo, que, constitutivo da filosofia, ascende à época trágica dos chamados pré-socráticos pelo mesmo veio de experiência originária do ser historializada no subsolo do idioma. Não haveria experiência do ser fora da linguagem, e toda linguagem, articulando um dizer 'primitivo' que a perpassa e nos põe em diálogo com o mundo, é poesia.

A circularidade interpretativa da confrontação histórica com a metafísica não se põe 'do nada'; a viragem não é um começo, pois, como diria Heráclito: "caminho dos pisoeiros, reto e curvo, é um e o mesmo"[474]. De um ponto de vista circular, o que é a temporalidade, analisada na segunda metade de *SuZ*, senão uma nova indicação formal para o acontecimento do articular? Como se constituirá a meditação sobre a verdade senão a partir do jogo articulador? A *phýsis*, a história da metafísica, a obra de arte, não seriam paragens onde se manifesta o articular como *Streit*, luta, e onde se desdobra, em conclusão, o acontecimento da diferença entre ser e ente? A pesquisa fenomenológica, afinal, não é para Heidegger nada além do renovado "[...] esforço expresso pelo método da ontologia", com o que completa: "na essência de todo método genuíno como caminho para a abertura do objeto repousa o constante instalar-se naquilo mesmo que é aberto por essa abertura"[475]. E, para encerrar com Heráclito, o grande pensador do começo da filosofia e de quem Heidegger buscará insistentemente se aproximar: "ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um"[476].

---

[474] Heráclito, *Fragmentos contextualizados*, p. 141
[475] Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 466-467.
[476] Heráclito, *Fragmentos contextualizados*, p. 127.

Referências bibliográficas[477]:

Bibliografia primária:

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

_____: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

_____: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: 2005.

_____: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

_____: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

_____: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.

_____: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

_____: *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____: *Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

_____: *Sein und Wahrheit/ 1. Die Grundfrage der Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.

_____: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

[477] Indicaremos aqui tanto a bibliografia citada quanto a consultada.

_____: *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens/ 2. Logik. Heraklits Lehre vom Lógos*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

_____: *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

_____: *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____: *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

Bibliografia secundária:

ARISTÓTELES: *Aristoteles' Metaphysik (Bücher I – VI)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1989.

_____: *Aristoteles' Metaphysik (Bücher VII – XIV)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2009.

_____: *Física I-II*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

CASANOVA, M. A.: *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

ESCUDERO, J.: *Heidegger, leitor da retórica aristotélica in: Auflärung: Revista de Filosofia (V. 4)*. João Pessoa: 2001.

FIGAL, G.: *Heidegger als Aristoteliker in: Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

GRIMM ONLINE WÖRTERBUCH: http://dwb.uni-trier.de/de/die-digitale-version/online-version/

HALL, H.: *Intentionality and world in: The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press: Cambridge, 1993.

HERÁCLITO: *Fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odysseus, 2012.

LAFONT, C.: *Lenguaje y Apertura del Mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

MACDOWELL, J. A.: *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

MARION, J.-L.: *Die Wiederaufnahme der Gegebenheit durch Husserl und Heidegger in: Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

MINCA, B.: *Poiesis - Zu Martin Heidegges Interpretationen der aristotelischen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

NUNES, B.: *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

PASQUALIN, C.: *Der pathische Grund des Hermeneutischen: Die ontologische Vorgängigkeit der Befindlichkeit vor dem Verstehen In: Heidegger Studies* (V. 31). Berlin: Duncker & Humboldt, 2015.

_____: *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade in: Revista Ekstasis* (V. 5). Rio de Janeiro, 2016.

PEREIRA, I.; *Dicionário Grego-Português, Português-Grego* de Isidro Pereira. Braga: Livraria A. I., 1998.

PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers.* Pfullingen: Neske Verlag, 1963.

SAFRANKI, R.: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit.* München: Hanser, 1994.

STEIN, E.: *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____: *A questão do método na filosofia, um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983.

TRAWNY, P.: *Dass Eines Alles ist: Zum Lógos im Denken Martin Heideggers in*: *ZETEMATA: Heidegger und die Antike*. München: Verlag C. H. Beck, 2006.

_____: *Martin Heidegger*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2003.

VOLPI, F.: *"Das ist das Gewissen!" Heidegger interpretiert die Phronesis, in: Heidegger und die Griechen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

_____: *L'appropriazione di Aristotele nel quadro del confronto com i Greci in: ZETEMATA: Heidegger und die Antike*. München: Verlag C. H. Beck, 2006.

_____: *Heidegger y Aristóteles.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

VON HERRMANN, F-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band I*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.

_____: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band III*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008.

_____: *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____: *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von "Sein und Zeit".* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

WERLE, M. A.: *A angústia, o nada e a morte em Heidegger in*: *revista Trans/Form/Ação,* 2003.