

Vicente Azevedo de Arruda Sampaio

Em busca do conceito de fenomenologia hermenêutica – estudo para a compreensão do método no projeto *Ser e Tempo*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Fausto Castilho.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 25 / Fevereiro / 2005

BANCA

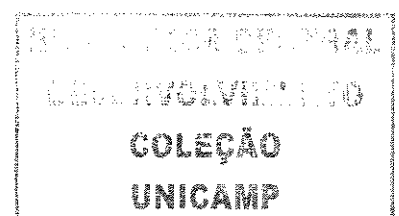
Prof. Dr. (orientador) Fausto Castilho

Prof. Dr. (membro): Zeljco Loparic

Prof. Dr. (membro): Robson Reis

Prof. Dr. (suplente): Oswaldo Giacóia Jr.

Fevereiro / 2005



UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	TIUNICAMP
	Sa47e
V	EX
TOMBO BC/	66054
PROC.	16-86-05
C	☐
D	☒
PREÇO	11,00
DATA	26.10/05
Nº CPD	

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Sampaio, Vicente Azevedo de Arruda

Em busca do conceito de fenomenologia hermenêutica: estudo para a compreensão do método no projeto Ser e Tempo / Vicente Azevedo de Arruda Sampaio. - - Campinas, SP : [s. n.], 2005.

Orientador: Fausto Castilho.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Fenomenologia.
3. Hermenêutica. 4. Ontologia. I. Castilho, Fausto.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

**Palavras – chave em inglês (Keywords): Phenomenology.
Hermeneutics.
Ontology.**

Área de concentração : Filosofia.

Titulação : Mestre em Filosofia.

Banca examinadora : Fausto Castilho, Zeljco Loparic, Robson Reis.

Data da defesa : 25/02/2005.

Vicente Azevedo de Arruda Sampaio

**Em busca do conceito de fenomenologia hermenêutica – estudo para a
compreensão do método no projeto *Ser e Tempo***

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação do Prof.
Dr. Fausto Castilho.

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 25 / Fevereiro / 2005

BANCA

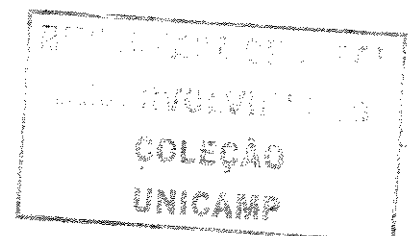
Prof. Dr. (orientador): Fausto Castilho

Prof. Dr. (membro): Zeljko Loparic

Prof. Dr. (membro): Robson Reis

Prof. Dr. (suplente): Oswaldo Giacóia Jr.

Fevereiro / 2005



200523715

Resumo

Este trabalho consiste num esforço de compreensão da fenomenologia hermenêutica enquanto método da ontologia projetado na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. O estudo se inicia com a reconstituição comentada da apropriação heideggeriana da fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. Em seguida, ele analisa a Introdução de *Ser e Tempo* em busca de uma primeira caracterização da fenomenologia hermenêutica. Desta análise surge a necessidade de elaboração do conceito fenomenológico hermenêutico de idéia, com o qual é então possível obter um olhar de conjunto sobre o projeto ontológico lançado em *Ser e Tempo*. Por fim, nos conceitos de sigética e referência hermenêutica, o trabalho identifica uma linha de continuidade entre os dois momentos fundamentais de todo o percurso do pensamento de Heidegger, a saber, o da ontologia fundamental e o da virada (*Kehre*) para o pensamento do acontecimento-apropriação (*Ereignis-Denken*).

Abstract

This work is an effort to understand the hermenutic phenomenology as the method of ontology projected in the book *Being and Time* by Martin Heidegger. The research begins with a commented reconstitution of the heideggerian appropriation of Edmund Husserl's transcendental phenomenology. It then analyses the Introduction of *Being and Time*, looking for a first characterization of the hermeneutic phenomenology. From this analysis arises the need to work out the phenomenological hermeneutic concept of idea, in order to obtain a view of the whole ontological project of *Being and Time*. Finally, the work identifies in the concepts of sigetic and hermeneutic reference a continuity between the two main moments of the whole path of Heidegger's thinking, ie, between the fundamental ontology and the turn (*Kehre*) to the Thinking-Appropriation (*Ereignis-Denken*).

Zueignung

an Juliano Garcia Pessanha

Ich danke deiner Stimme, Freund.

Du hast ins Fremde gerufen,

Von da her traf mich der Anklang.

Da bin ich frei,

Den Weg anzufangen.

Agradecimentos

Primeiramente, manifesto meu agradecimento institucional:

A todos os funcionários e professores da Faculdade de Filosofia da Unicamp, colegas da casa. Especialmente a Gilvani de Fátima Pereira Rodrigues e a Rogério José Cerveira Ribeiro.

Ao CNPq pela bolsa concedida, que me proporcionou dois anos de dedicação exclusiva à pesquisa.

Na esfera pessoal, contei com a generosa ajuda de tantas pessoas, que me é impossível, infelizmente, mencioná-las todas. Mas alguns nomes têm de estar presentes. Assim, eu agradeço sinceramente:

Ao meu orientador, Fausto Castilho. Nele sempre encontrei prestígio e estímulo, conhecimento e exemplo para os meus estudos em filosofia.

Aos professores Marcus Müller, Oswaldo Giacóia e Zeljko Loparic, a quem devo muito do melhor de minha formação filosófica e com quem tive o privilégio de estudar os textos de Heidegger, nos grupos de sexta-feira.

A Nelson da Silva Junior e Sérgio Bolliger, também companheiros do grupo de sexta-feira, amigos incentivadores.

Ao professor Luis Orlandi, por sua boa vontade em participar de minha qualificação; também pelo seu delicioso humor.

Ao professor Robson Reis, pela presteza em ajudar e pela presença na banca examinadora.

A Leticia Garcia, que me abriu a porta de sua casa, de quem me tornei amigo e admirador.

A Juliano Garcia Pessanha, a quem dedico este trabalho.

A José Feres Sabino, pelo apoio e a confiança.

A Camila e José Luis Silva, casal querido que também abriu as portas de sua casinha para mim, lá no pé do selado.

A José Feres Sabino, cujas palavras me animaram a vencer a hesitação.

Aos meus amigos velhos de guerra:

A Gustavo Giommetti, que disse o essencial: “*Der Norden immer*”.

A João Carlos Guedes da Fonseca: cardeal - cordial.

A Beatriz Caiuby Labate, Biloquinha abençoada.

A Cassiano Terra Rodrigues, não só motivo de orgulho, sobretudo, *a musement*.

A Adriana e Stephahn Baumgarten, die mir die Tür ihres Heimes auch geöffnet haben –
Ach, Sensucht nach Kreuzberg und allen Leuten.

Aos meus amigos novos de guerra:

A Fernando Barros e Laura Rivas, *transvalovers*, ladrões de coração.

A Leandro e Silvia Cardim, que não me confiaram apenas suas coisas.

A Rodrigo Brandão, que também me abriu as portas de sua casa, no momento decisivo,
num gesto franco.

A Elisabeth e a Mariana Melloni, mais que divertidas.

A Marie Márcia Pedroso, por ter “recuperado” boa parte deste trabalho.

A Mariana de Campos Françoze, esta adorável pestinha que se alastrou pela minha vida.

Aos meus irmãos Francisco, Plínio, Eduardo, Mário e Fernando, pelo apoio incondicional
e por valorizarem a rapa do tacho. (Só estou aqui e agora, por causa deles)

E, enfim, a minha mãe Marietta e a meu pai Plínio, heróis cujo amor me inspira, em
silêncio, o mais íntimo da alma.

Com estas pessoas e também com aquelas que não pude mencionar, eu gostaria de dividir
integralmente os eventuais méritos deste humilde trabalho. Por erros e falhas, eu me
responsabilizo sozinho.

Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων

(Heráclito, Frag. B 115)

Índice

Nota prévia a respeito das abreviações e das traduções	20
Introdução	25
Capítulo 1: A apropriação e destruição heideggeriana da fenomenologia de Husserl	31
1. A primeira descoberta da fenomenologia: a intencionalidade como estrutura das vivências	32
1.1 O percebido como tal	34
1.2 A percebidade do percebido	36
1.3 A copertença entre <i>intentio</i> e <i>intentum</i>	39
1.4 Caracterização da tendência intencional ao preenchimento como ato de identificação (<i>Ausweisung</i>) e a evidência como fundamento da regionalidade ôntica	41
1.5 Os conceitos de verdade elaborados a partir da tendência identificadora da intencionalidade	44
1.5.1 Verdade é a substância da identidade (não tematizada) entre <i>intentio</i> e <i>intentum</i>	45
1.5.2 Verdade é a <i>estrutura intencional</i> que possibilita a <i>identidade entre o visado e o intuido</i>	46
1.5.3 Verdade é a realidade efetiva, ser-verdadeiro é ser real-efetivamente	46
1.6.1 Verdade e ser	47
1.6.2 Ser e verdade – acesso à intuição categorial a partir dos excessos da intencionalidade expressiva do enunciado predicativo	48

2. A segunda descoberta da fenomenologia: a intuição categorial	52
2.1 Intuição categorial em atos de síntese	54
2.2 Intuição categorial em atos de ideação	57
3. A terceira descoberta da fenomenologia: o <i>a priori</i>	60
4.1 Primeira apropriação heideggeriana da fenomenologia: o princípio e a máxima da fenomenologia	61
4.2 Segunda apropriação heideggeriana da fenomenologia: o termo “fenomenologia”	64
5. A fundamentação das três descobertas da fenomenologia na consciência pura reflexiva	67
5.1 A reflexão fenomenológica husserliana em seus dois aspectos: ἐποχή e redução	72
6. Destruição fenomenológica da fenomenologia de Husserl	73
6.1 As quatro determinações do ser da consciência pura	74
6.1.1 A consciência é ser-imanente	75
6.1.2 A consciência é ser-absoluto no sentido da absoluta datidade de si mesma (autodatidade)	76
6.1.3 A consciência é ser-absoluto como autodatidade que é condição de possibilidade da constituição do real	76
6.1.4 A consciência é ser-puro	77
6.2 A primeira negligência da fenomenologia de Husserl	78

6.3 A diferença entre duas abordagens naturalistas: a psicológica e a fenomenológica (Husserl)	82
6.4 A postura personalista da fenomenologia e sua destruição a partir de uma crítica imanente	83
6.5 A segunda negligência da fenomenologia de Husserl e a auto-apropriação da fenomenologia a partir de sua crítica imanente: a necessidade da elaboração da questão do ser	87
Capítulo 2: Análise comentada da Introdução de SZ em vista de uma primeira compreensão da método fenomenológico hermenêutico como modo de pensar a questão do ser	93
1. A Introdução de SZ	93
1.1 § 1 de SZ – A necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser	94
1.2 § 2 de SZ – A estrutura formal da questão do ser	95
1.3 § 3 de SZ – O primado ontológico da questão do ser	100
1.4 § 4 de SZ – O primado ôntico da questão do ser	105
1.5 § 5 de SZ – A analítica ontológica do Dasein como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser	116
1.6 § 6 de SZ – A tarefa de uma destruição da história da ontologia	124
1.7 § 7 de SZ O método fenomenológico da investigação	139
1.7.1 § 7 (a) de SZ – O conceito de fenômeno	140

1.7.2 § 7 (b) de SZ – O conceito de λόγος	144
1.7.3 § 7 (c) de SZ – O conceito de “fenomenologia”	149
1.7.3.1 O termo “fenomenologia”	149
1.7.3.2 O contra-conceito de fenomenologia hermenêutica	151
1.7.3.3 Os três momentos da fenomenologia hermenêutica	154
1.7.3.4 O caráter da fenomenologia (a diferença entre fenomenal e fenomenológico)	155
1.7.3.5 A hermenêutica	156
A) Qual a novidade e a peculiaridade da hermenêutica fenomenológica?	156
B) A hermenêutica fenomenológica	159
1.7.3.6 § 31 de SZ – O Da-sein como entender	162
1.7.3.7 § 32 de SZ – Entender e explicitação	168
1.7.3.8 §§ 45, 60-63 de SZ	181
Capítulo 3: Elaboração do conceito de idéia em SZ em vista de esclarecimentos sobre o método fenomenológico-hermenêutico	195
1. O termo “idéia” em SZ	195
1.1 Idéia como conceito fenomenológico-hermenêutico	196

1.1.1 Idéia como conceito ontológico	196
1.1.2 Idéia = pressuposto = indicação formal	197
1.1.3 Idéia = projeto (horizonte de projeção de sentido)	199
1.1.4 A formalidade a concretude e a desformalização da idéia (ontologias regionais)	201
1.1.5 Idéia = luz	203
1.1.6 O conceito fenomenológico-hermenêutico de idéia	204
1.2 A relação entre o conceito fenomenológico-hermenêutico de idéia e o conceito vulgar de idéia: análise fenomenológico-hermenêutica do conceito de idéia a partir da idéia de culpa e do testemunho existencial da resolutividade.	205
2. Idéia e conceito em sentido fenomenológico-hermenêutico	218
2.1 Determinação da Coisa da fenomenologia a partir da pesquisa fenomenológica concreta: o fundamento oculto da fenomenologia revelado como questão do ser	220
2.2 Determinação da Coisa da fenomenologia a partir da idéia de filosofia	222
3. A origem da idéia de filosofia	224
4. A γιγαντομαχία pelo ser e a ἀνάμνησις da idéia de filosofia	241
5. A questão do ser e a coerência do projeto SZ em contraste com a intenção sistêmica do filosofar – continuidade de SZ em GA 24	250
6. A analítica do Dasein em <i>Ser e Tempo</i> à luz de <i>Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia</i> (GA 24)	253

6.1 <i>Tempo e Ser</i> conforme planejado em <i>Ser e Tempo</i>	254
6.1.1 O Prefácio de SZ	254
6.1.2 §8 de SZ: o título da Parte I e a divisão de SZ	255
6.1.2.1	256
6.1.2.2	256
6.1.2.3	256
6.1.2.4	256
6.1.3 §5 de SZ	257
6.1.3.1 Primeiro passo de ZS	258
6.1.3.2 Segundo passo de ZS	259
6.1.4 §83 de SZ	260
6.2 Exposição do modo como GA 24 trata a temática do tempo de ZS	261
6.2.1 A pergunta e a resposta do sentido do ser, a obtenção do tempo horizontal	263
6.2.2 Os quatro problemas fundamentais da ontologia fenomenológica	268
6.2.2.1 O primeiro problema fundamental: a diferença ontológica	268
6.2.2.2 O segundo problema fundamental: a articulação fundamental do ser	269
6.2.2.3 O terceiro problema fundamental: as variações do ser e a unidade de sua multiplicidade	272

6.2.2.4 O quarto problema fundamental: o caráter de verdade do ser	274
6.3 A Parte II de SZ e GA 24	275
6.4 GA 24 e a virada (<i>Kehre</i>) da ontologia fundamental	276
7. A crítica, no contexto da virada, ao conceito metafísico de “idéia” como ἰδέα	277
Capítulo 4: Duas considerações finais: a sigética e a virada	299
1. Primeira consideração final: o conceito filosófico ou fenomenológico-hermenêutico – das indicações formais à sigética	299
2. Segunda consideração final: Breve nota sobre a virada do projeto SZ para o pensamento do <i>Ereignis</i>	316
Adendo ao Capítulo 4: Tradução dos Tópicos 37-38 de <i>Contribuições à Filosofia</i> (GA 65)	320
Bibliografia	323

Nota prévia a respeito das abreviaturas e das traduções.

1. As abreviaturas:

A) Abreviaturas das obras de Heidegger:

Quando citadas ou simplesmente mencionadas pela primeira vez, as obras aparecem com o seu título em extenso. Nas citações ou menções seguintes, no entanto, empregamos apenas as abreviaturas de seus títulos. Para a composição das abreviaturas, adotamos o seguinte procedimento. Os textos que têm edição independente da *Gesamtausgabe* são citados em abreviaturas que seguem seu título em alemão. Os textos que pertencem tão só à *Gesamtausgabe*, são citados conforme o número de seu volume na edição.

Obras de Heidegger com edição independente:

- BH (in Wm)– Brief über den Humanismus
- BZ - Der Begriff der Zeit
- EM – Einführung in die Metaphysik
- EPh -Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (in SD)
- FT (inVA) – Die frage nach der Thechnik
- G – Gelassenheit
- H – Holzwege (edição GA)
- ID – Identität und Differenz
- KPM - Kant und das problem der Metaphysik

- MWPh (in SD) - Mein Weg in die Phänomenologie
- N I – Nietzsche I
- N II – Nietzsche II
- PL (inWm) – Platons Lehre der Wahrheit
- SD – Zur Sache des Denkens
- SF (in Wm) – Zur Seinsfrage
- SG – Der Satz vom Grund
- SZ – Sein und Zeit
- US – Unterwegs zur Sprache
- VA - Vorträge und Aufsätze
- Vorwort – Vorwort zu *Through Phenomenology to Thought*
- WBPh (InWm) – Vom wesen der Begriff der Phýsis
- WD – Was heisst denken?
- WG (in Wm) – Vom wesen des Grundes
- Wm – Wegmarken (edição GA)

- WM (InWm) – Was ist Metaphysik?
- WPh – Was ist das – die Philosophie?
- WW (InWm) – Vom Wesen der Wahrheit
- Z - Zollikoner Seminare (1959-1969)
- Zäh - Seminar in Zähringen 1973
- ZS: (ungeschriebener *Dritter Abschnitt des Ersten Teil* von Sein und Zeit) (in SZ)
- ZS (b): Zeit und Sein (in SD)

Obras da Gesamtausgabe

- GA15 – Seminare
- GA 19 - Sophistes
- GA 20 – Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs
- GA 21 - Logik – Die Frage nach der Wahrheit
- GA 24 – Die Grundprobleme der Phänomenologie
- GA 26 – Metaphysische Anfangsgründe der Logik
- GA 27 – Einleitung in die Philosophie

- GA 29-30 - Die Grundbegriffe der Metaphysik
- GA 56-57 – Zur Bestimmung der Philosophie
- GA 63 – Ontologie – Hermeneutik der Faktizität
- GA 65 – Beiträge zur Philosophie

B) Abreviaturas das obras de Husserl:

As abreviaturas das obras de Husserl também seguem seu título alemão. Tal como procedemos com as obras de Heidegger, quando citamos pela primeira vez as obras de Husserl, elas aparecem com o seu título em extenso; nas citações seguintes, empregamos apenas as abreviaturas de seus títulos.

- LU - Logische Untersuchungen
- Ideen I, II : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie
- PhsW - Philosophie als strenge Wissenschaft
- PhZb - Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins

2. As traduções

Todas as traduções deste trabalho são de responsabilidade do autor, salvo poucas exceções devidamente indicadas. As nossas opções de tradução muitas vezes são heterodoxas, ora feitas com convicção, ora com hesitação. Por vezes, quando a mudança de contexto pareceu exigir-nos, variamos a tradução de certos termos. Não sendo este um trabalho destinado ao grande público, mas sim ao especializado, ele mostra já em suas traduções seu caráter experimental e esotérico.

Porque o pensamento e a linguagem de Heidegger exploram ao máximo as possibilidades particulares da língua alemã, enfraquecendo-se a força de seu dizer, quando traduzido, sempre que imaginamos ser necessário uma referência aos termos ou às construções originais, colocamos entre parênteses após a tradução. Quando estes termos de difícil tradução retornam ao texto, evitamos repetir o aparecimento deles em alemão, embora muitas vezes o tenhamos feito, em busca de clareza. Preferimos pecar pelo excesso de sua menção que pela falta dela.

Introdução

Todo o estudo elaborado nesta dissertação de mestrado consiste em um esforço pela compreensão do termo “fenomenologia hermenêutica”. Como se sabe, ele designa o método do projeto ontológico encetado em *Ser e Tempo*¹ (SZ), obra capital de Martin Heidegger. O trabalho está centrado em torno de três metas, de cuja grandeza estamos cientes e que, portanto, pretendemos atingir através de um texto certamente imperfeito, mas – assim o esperamos – coerente e sustentável:

1. Compreender a apropriação heideggeriana da fenomenologia de Husserl.
2. Elaborar uma visão de conjunto do projeto *Ser e Tempo*².
3. Compreender se e em que medida a fenomenologia hermenêutica permanece no caminho do pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo*

Concebida por Martin Heidegger ao longo de sua atividade docente em Friburgo e Marburgo³, a fenomenologia hermenêutica como método da ontologia ganhou conhecimento público, excedeu o círculo de alunos e colegas do filósofo, com o aparecimento de SZ. Após o período de Marburgo, o termo desapareceu de seus escritos, assim como o próprio tema do método, que deu lugar ao de caminho (*Weg*). Para o estudioso incauto, isto poderia significar que seu pensamento não só abandonara o método fenomenológico-hermenêutico, como também abandonara a preocupação metodológica. A respeito dessa equivocada interpretação, comenta o filósofo:

“[O abandono dos termos ‘fenomenologia’ e ‘hermenêutica’] não aconteceu, como muitos têm em mente, para que o significado da fenomenologia fosse negado, mas para deixar o meu caminho de pensamento no sem-nome (*im Namenlosen*).”⁴

¹ Heidegger, M: *Sein und Zeit*, siebzehnte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993. (SZ) Referir-nos-emos às obras de Heidegger da seguinte maneira. Quando citadas ou simplesmente mencionadas pela primeira vez, as obras aparecem com seu título em extenso. Nas citações ou menções seguintes, no entanto, empregamos apenas suas abreviações. Cf. nota introdutória e o índice de citações.

² O que denominamos de projeto *Ser e Tempo* não é o livro *Ser e Tempo*, mas sim todo o projeto investigativo nele proposto. Doravante, escreveremos o termo “projeto *Ser e Tempo*” abreviadamente: “projeto SZ”.

³ Ao longo do período que vai, aproximadamente, de 1919 até 1928. Como marcos do início e do fim deste período, cf. respectivamente: Heidegger, M: *Zur Bestimmung der Philosophie*, frühe Freiburgervorlesungen, Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919, Gesamtausgabe 56-57 (GA 56-57); Heidegger, M: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Marburger Vorlesungen, Sommersemester 1928, Gesamtausgabe 26 (GA 26).

⁴ Heidegger, M: *Unterwegs zur Sprache*, Elfte, durchgesehene Auflage, Stuttgart: Neske, 1998, p.121. (US) Cf. também nesta dissertação: Capítulo 4, nota 25.

O que significa permanecer “no sem-nome”?

“[A fenomenologia] é a possibilidade do pensamento que de tempos em tempos muda e que, apenas através disso permanece [a possibilidade] de corresponder (*entsprechen*) ao apelo (*Anspruch*) do que é para ser pensado (*Zu-denkenden*). Se a fenomenologia for assim experimentada e mantida, então ela pode desaparecer como termo em favor da Coisa (*Sache*) do pensamento, cuja patentidade (*Offenbarkeit*) permanece um mistério”⁵.

O permanecer no sem-nome da fenomenologia indica a necessidade de resguardá-la no silêncio, de modo a preservá-la como possibilidade do pensamento. Esse resguardo é significativo. Ele indica que o termo, como termo técnico do vocabulário filosófico, corre o risco de desgastar-se em seu uso meramente escolar. A assim chamada “fenomenologia hermenêutica” de Heidegger pode confundir-se com um “certo tipo” de fenomenologia, como, por exemplo, a transcendental de Husserl ou a personalista de Scheler. Porém, o caráter hermenêutico faz da fenomenologia heideggeriana um *modo de pensar* que não pode ser confundido com qualquer outro da tradição filosófica metafísica, em que se inserem as demais fenomenologias e que se caracteriza precisamente pelo esquecimento da “Coisa do pensamento”. Esta é o ser mesmo. A fenomenologia hermenêutica é o modo singularmente próprio e único de pensar o ser. Por que ela o é? Na resposta a esta pergunta concentram-se as três metas deste estudo. Buscamos, pois, esta resposta e, se conseguirmos atingi-la, ao menos parcialmente, dar-nos-emos por satisfeitos. Mas o silêncio em torno da fenomenologia também é significativo num sentido mais profundo. Como

⁵ Heidegger, M: *Mein Weg in die Phänomenologie* (WPh) in *Zur Sache des Denkens*, vierte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, p.90 (SD). Merecem explicação as traduções de *Sache* e de *Offenbarkeit*.

- *Sache* poderia ter sido traduzida aqui por “questão”, mas essa palavra já serve para traduzir *Frage* (termo também traduzido, conforme o contexto, por “pergunta”) e não convém confundir *Sache* com *Frage*. *Sache* = coisa, porém, acarreta outra confusão, pois *Ding* também é “coisa”. De um modo geral, podemos fazer a seguinte distinção. Por um lado, *Sache* designa “coisa” como algo tomado em si mesmo, por assim dizer, como “algo em sua essência”, como “a coisa mesma” (mas note-se: esse algo não apenas como objeto material, mas como algo em geral, na vagueza da palavra). Daí advém, por exemplo, um uso de *Sache* que remete à noção de *realidade*. Por outro lado, *Ding* designa “coisa” justamente como algo ainda indeterminado e simplesmente dado em sua pura e simples concretude material. Para evitar confusões, traduzimos “*Sache*” por “Coisa”, sempre com maiúscula, e “*Ding*” por “coisa”, sempre com minúscula.
- *Offenbarkeit* é normalmente traduzido por “manifestação”, mas nós traduzimos a palavra por “patentidade”, por dois motivos. Primeiro, guardamos todo campo semântico da palavra portuguesa “manifesto” para a tradução “técnica” de *vorhanden*, termo central no pensamento heideggeriano. Segundo, “patentidade” recupera o sentido de “aberto” presente na raiz da palavra *Offenbarkeit*.

pretendemos mostrar na conclusão do trabalho, ele indica uma sigética no fundamento mesmo de toda fenomenologia hermenêutica.

Segue abaixo um breve resumo dos Capítulos da dissertação que antecipa em termos gerais o seu percurso.

Capítulo 1: A apropriação e a destruição heideggeriana da fenomenologia de Husserl

Se a fenomenologia hermenêutica não se confunde com qualquer outra fenomenologia, qual foi mais exatamente o sentido do engajamento de Heidegger no, por assim dizer, “movimento fenomenológico”? O Capítulo 1 da dissertação pretende mostrar que a fenomenologia hermenêutica difere radicalmente da fenomenologia transcendental husserliana. Neste intuito, ele empreende uma análise detida de um texto estratégico, a saber, *Prolegomena para a história do conceito de ser* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*) (GA 20). Trata-se do curso ministrado em Marburgo no semestre de verão de 1925. Considerado uma “composição prematura de SZ”⁶, a obra dedica cerca de duzentas páginas à *destruição e apropriação* da fenomenologia de Husserl. No Capítulo 1, reconstituímos e comentamos esta destruição apropriativa, segundo a qual a fenomenologia se revela o modo de pensar e pesquisar da filosofia. Segundo Heidegger, três descobertas husserlianas, a saber, (a) a *intencionalidade*, (b) o *sentido do a priori* e (c) a *intuição categorial*, teriam reavivado o pensamento filosófico ao fazer jus, *até certo ponto*, à máxima fenomenológica “às Coisas mesmas”. *Até certo ponto*, porque a questão do sentido do ser, que deve abranger tanto o ser transcendente (mundo) quanto o ser imanente (consciência)⁷, bem como a específica pergunta pelo ser do Dasein como ser-no-mundo, permanecem de fora do escopo da fenomenologia de Husserl, em razão de seus subentendidos (*Selbsverständlichkeiten*) metafísicos. A tendência natural da fenomenologia de se dirigir às Coisas mesmas e de lançar raízes adentro da questão do ser estaria assim impedida.

Capítulo 2: Análise comentada da Introdução de *Ser e Tempo* em vista de uma primeira compreensão do método fenomenológico hermenêutico como método da questão do ser

⁶ Heidegger, M: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Marburger Vorlesungen, Sommersemester 1925, Gesamtausgabe 20, Nachwort des Herausgebers, p.444 (GA 20).

⁷ Para evitar confusão, optamos por traduzir *Bewusstsein* por “consciência” e *Gewissen* por “conscienciosidade”.

Como indica o título, este Capítulo pretende conquistar uma primeira caracterização da fenomenologia hermenêutica por meio de uma análise comentada de toda a Introdução de SZ. Porque concentra em si todos os pressupostos do projeto SZ, empreende uma primeira elaboração de seus principais conceitos e antecipa o caminho de sua investigação, este texto é decisivo para a caracterização mais aprofundada deste projeto como recolocação da pergunta pelo sentido do ser.

Os objetivos deste Capítulo são:

- Mostrar que na própria estrutura formal da questão do ser já está articulada a diferença ontológica.
- Obter uma primeira compreensão dos principais conceitos que articulam o projeto SZ, de modo a evitar que eles sejam interpretados em sentido metafísico tradicional.
- Obter uma primeira compreensão do íntimo vínculo entre a fenomenologia hermenêutica e a questão do ser.
- Obter uma primeira caracterização da fenomenologia hermenêutica.

O Capítulo 2 se encerra apontando uma aparente dificuldade relativa à *indicação formal* (*formale Anzeige*), isto é, ao conceito de conceito fenomenológico-hermenêutico. Esta dificuldade pode ser resumida na seguinte pergunta: como é possível que as indicações formais escapem de um λόγος representativo e tratem do inefável, por exemplo, na projeção e explicitação dos conceitos de ser-para-a-morte próprio e de resolutividade (*Entschlossenheit*) ? Somente no Capítulo 4 retornamos a esta dificuldade. No Capítulo 2, não analisamos toda a Introdução de SZ, deixando a análise de seu último parágrafo (§8) para o Capítulo 3, onde conquistamos pela primeira vez um olhar de conjunto sobre o projeto SZ.

Capítulo 3: Elaboração do Conceito fenomenológico de idéia em vista de esclarecimentos sobre o método fenomenológico hermenêutico.

O Capítulo 2 da dissertação mostra que as idéias do ser como tal em seu todo e do ser do Dasein são aquelas sobre as quais se apóia todo o projeto SZ. Mas o que quer dizer idéia em sentido fenomenológico-hermenêutico? Heidegger não oferece um conceito de idéia, embora esta palavra seja de importância suprema para o projeto SZ. No Capítulo 3, esforçamo-nos por elaborar este

conceito. Obtêmo-lo através de uma análise exaustiva do uso da palavra *idéia* em SZ. Em seguida, buscamos entender qual é o nexo entre *idéia* e conceito em sentido fenomenológico hermenêutico. Com isto, determinamos uma *idéia* fundamental para o projeto SZ, a saber, a de filosofia. De posse tanto do conceito de *idéia* em geral quanto do conceito de *idéia* de filosofia, é-nos então possível, pela primeira vez, elaborar uma visão de conjunto do projeto SZ, tendo em vista a uma suposta continuidade de SZ em *Kant e o Problema da Filosofia (Kant und das Problem der Metaphysik)*⁸ (KPM) e *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie)*⁹ (GA 24). Por fim, reconstituímos e comentamos a destruição crítica do conceito de *idéia* na tradição metafísica empreendida já no contexto da virada (*Kehre*) da questão do ser pelo texto *O Nihilismo Europeu (Der Europäische Nihilismus)*¹⁰.

Capítulo 4: Duas considerações finais: a sigética e a virada

O Capítulo 4 encerra a dissertação com duas considerações finais. A primeira é sobre o caráter sigético implícito nas indicações formais do projeto SZ, que só pode ser revelado como tal e bem compreendido, tendo em vista a virada para o pensamento do ser mesmo (*Seyn*). Mostramos aqui que a sigética imanente à questão do ser revela o sentido mais profundo de toda a fenomenologia hermenêutica, a saber, a referência hermenêutica (*hermeneutischer Bezug*) do ser. Retomando a visão de conjunto sobre o projeto SZ obtida no Capítulo 3, a segunda consideração final é sobre a continuidade e a descontinuidade do projeto SZ na virada. Por trás de todo o percurso que vai daquele projeto a esta virada, o que está em jogo é a *demudança (Verwandlung)* do Dasein histórico, cuja possibilidade é, ao mesmo tempo, o pressuposto e a meta de toda a fenomenologia hermenêutica.

Ao longo deste trabalho, o leitor se deparará com análises bastante parafrásticas, com um sem número de citações e com traduções muitas vezes heterodoxas e difíceis. Isto se deve ao

⁸ Heidegger, M: *Kant und das Problem der Metaphysik*, fünfte vermehrte Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1991 (KPM).

⁹ Heidegger, M: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Marburger Vorlesung. Sommersemester 1927. Gesamtausgabe 24 (GA 24).

hermetismo do pensamento e da linguagem do próprio Heidegger, nos quais talvez tenhamos em muitos momentos nos enredado mais do que o desejável. Escusa-nos o fato de que, embora seja necessário sair desse hermetismo, não é possível sair dele senão a partir de seu interior. Algo semelhante vale para a ausência quase que total de comentadores neste trabalho. Sem o primeiro passo da conquista de uma perspectiva própria sobre a Coisa mesma a partir dela mesma, não é possível ao intérprete o passo seguinte, que consiste no diálogo legítimo com outros intérpretes. Aqui ousamos apenas o primeiro passo. Uma última observação. Muitas vezes ziguezagueamos entre a perspectiva do projeto SZ e a perspectiva da virada. Embora este procedimento seja bastante sujeito a percalços, ele é exortado pelo próprio Heidegger - certamente, em nome da Coisa mesma a ser pensada.

“A sua distinção entre o ‘primeiro Heidegger’ e o ‘segundo Heidegger’ apenas se justifica sob a condição de que continuamente seja observado: na primeira aproximação, o que está para ser pensado no segundo apenas se torna acessível a partir do que foi pensado no primeiro; mas o primeiro apenas é possível, se está contido no segundo”¹¹.

¹⁰ Heidegger, M: *Der Europäische Nihilismus in Nietzsche II*, sechste, aktualisierte Auflage, Stuttgart: Neske, 1998 (NII).

¹¹ Heidegger, M: *Vorwort zu Heidegger Through...* (Vorwort) in Richardson, S. J. William: *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, De Hague, 1974, p. XXIII

Capítulo 1: Apropriação e destruição heideggeriana da fenomenologia de Husserl

O objetivo deste capítulo é determinar a tomada de posição do pensamento de Heidegger frente à fenomenologia de Husserl. Para tanto, apresentamos um resumo comentado de um texto decisivo para o assunto, a saber, os Capítulos 2-3 da Parte Preparatória do curso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20) (*Prolegomena para a história do Conceito de Tempo*), denominada “Sentido e tarefa da pesquisa fenomenológica”¹. Segue abaixo um sumário destes Capítulos² que antecipa nosso percurso.

O Capítulo 2 leva o título “As descobertas fundamentais da fenomenologia, seu princípio e o esclarecimento de seu nome”³. Podemos dividir o Capítulo em dois momentos. O primeiro momento, constituído pelos §§5-7, tem caráter mais expositivo que interpretativo. Cada um de seus três Parágrafos trata de apresentar uma das três grandes descobertas da fenomenologia. Tais descobertas estão expressas nos títulos dos Parágrafos: §5 “A Intencionalidade”⁴, §6 “A intuição categorial”⁵, §7 “O sentido originário do *a priori*”⁶. O segundo momento tem caráter eminentemente interpretativo ou - podemos dizê-lo no caso de Heidegger - expressamente apropriativo. O §8, “O princípio da fenomenologia”⁷, trata de mostrar em que sentido o princípio da fenomenologia consiste na máxima “às Coisas mesmas” bem entendida como possibilidade existencial de pensar de modo fenomenológico. As três grandes descobertas da fenomenologia, portanto, não são mais que expressão dos ganhos desse modo de pensar, o qual, porém, não pode transformar esses ganhos em propriedades das coisas ou funções do conhecimento objetivo, mas deve apenas preservá-los como meio de acesso às Coisas mesmas. O §9, “O esclarecimento da fenomenologia”⁸, oferece virtualmente a mesma interpretação da composição do termo “fenomeno-logia” que SZ. Esta expressão deve, em suma, traduzir o modo de pensar que segue a máxima “às Coisas mesmas” e define o método da filosofia.

¹ GA 20, p.V.

² Para um sumário mais detalhado que o nosso, consultar o índice da obra, GA 20, pp. IV-XII.

³ GA 20, p.V, p.34.

⁴ GA 20, p.VI, p.34.

⁵ GA 20, p.VI, p.63.

⁶ GA 20, p.VI, p.99.

⁷ GA 20, p.VI, p.103.

⁸ GA 20, p.VI, p.110.

O Capítulo 3 tem o seguinte título: “O primeiro desdobramento da pesquisa fenomenológica e a necessidade de uma busca de sentido (*Besinnung*) radical nela mesma e a partir dela mesma”⁹. Esse Capítulo, como o anterior, também pode ser dividido em dois momentos distintos. O primeiro momento é constituído pelo §10, “A elaboração da temática do campo: a determinação fundamental da intencionalidade”¹⁰, e o §11 “Crítica imanente da pesquisa fenomenológica: discussão crítica de quatro determinações da consciência pura”¹¹. Ambos os Parágrafos elaboram uma “crítica imanente” da fenomenologia de Husserl¹². As análises de Heidegger conduzem a fenomenologia transcendental ao seu princípio, que perdura pelas várias fases de seu pensamento, a saber, à distinção fundamental entre dois modos básicos de ser: ser da consciência pura e ser do objeto real. Como solo de tal distinção, Heidegger identifica a vigência de dois velhos conceitos de ser, o do homem como *animal rationale* e o da realidade (*Realität*) como realidade efetiva (*Wirklichkeit*), os quais permanecem pressupostos indiscutidos em dois sentidos: tanto em si mesmos, como em sua relação de determinação dada a partir de um só sentido do ser como tal em seu todo (*überhaupt*) que os compreenda e articule. O segundo momento do Capítulo 3 compreende o §12, “Exibição da negligência da pergunta pelo ser do intencional e pelo campo fundamental da pesquisa fenomenológica”¹³ e o §13, “Exibição da negligência pelo sentido do ser mesmo e pelo ser do homem na fenomenologia”¹⁴. Estes Parágrafos buscam mostrar por que Husserl é incapaz de ultrapassar seus pressupostos para dirigir-se às Coisas mesmas: falta-lhe a explícita questão do ser – à qual a fenomenologia naturalmente tende, caso não seja impedida por preconceitos ontológico-metafísicos¹⁵.

1. A primeira descoberta da fenomenologia: a intencionalidade como estrutura das vivências

Por que dizer que a intencionalidade é uma descoberta da fenomenologia de Husserl, se já Brentano, ressalta que sua psicologia intencional, que inspirou Husserl, apenas retoma temas

⁹ GA 20, p.VII, p.123.

¹⁰ GA 20, p.VII, p.124.

¹¹ GA 20, p.VII, p.140.

¹² Há também um breve comentário às investigações fenomenológicas de Scheler, que o situa dentro movimento fenomenológico capitaneado por Husserl; GA 20, §10 (a), pp.126, 128-129.

¹³ GA 20, p.VII, p.148.

¹⁴ GA 20, p.VII, p.157.

aristotélicos e escolásticos? Porque Husserl deu um passo decisivo para além de seu mestre Brentano ao abordar a intencionalidade como *estrutura das vivências como tais* e não apenas como uma ordenação classificatória de vivências, como estados anímicos que correspondem a realidades efetivas.

Em Husserl, toda vivência é *intentio*, que literalmente quer dizer *dirigir-se-a* (*Sich-richten-auf*). A direcionalidade da intenção sempre aponta para algo, o que faz com que toda intenção seja intenção *de algo* e que nunca possa ser analisada sem essa remissão ao seu algo específico. A partir desse pressuposto básico, a abordagem fenomenológica deve sempre considerar as experiências da consciência, isto é, todas as vivências em geral, sem preconceitos e segundo a sua pura e simples datidade.

Num primeiro momento, portanto, é preciso evitar que a intencionalidade seja considerada característica da percepção sensível, de modo a reproduzir o senso-comum, segundo o qual, a partir do objeto real e efetivo fora de mim, que percebo à minha frente através dos meus sentidos, vem a produzir-se em minha alma, em minha psique, uma representação que lhe corresponde. Para evitar essa concepção equivocada, basta atentar à percepção natural, tal como ela vive normalmente. Nela não há uma consideração isolada das coisas¹⁶ como correspondentes das impressões sensíveis, mas tão só um lidar prático com elas. Assim, não me dirijo normalmente a uma cadeira para percebê-la como objeto dos sentidos, mas para nela me sentar e, para tanto, tenho dela certa percepção sensível. A representação de um objeto sensível pode, inclusive, ser enganosa, o que mostra que nesse tipo de experiência preserva-se sempre uma intenção e não necessariamente o objeto. A intencionalidade, portanto, não é jamais uma propriedade da percepção sensível ou um estado anímico acrescentável a uma percepção sensível anterior e mais originária. Ao contrário, é a percepção que é por si mesma intencional.

¹⁵ Apresentam-se também breves comentários sobre os impedimentos metafísicos nos pensamentos de Scheler, GA 20, §13(e), pp. 174-178, e Dilthey, GA 20, §13 (b), pp.161-164. Heidegger aponta como a fenomenologia personalista de Scheler e a psicologia personalista de Dilthey influenciam Husserl e o desviam do positivismo lógico.

¹⁶ Como já assinalado na Introdução, para diferenciar “coisa” em seus dois sentidos possíveis de “*Sache*” e de “*Ding*”, sempre traduzimos a primeira por “Coisa” e o segundo por “coisa”. No contexto do pensamento de Husserl, “*Ding*” quer dizer a coisa meramente como objeto da percepção sensível, como coisa material privada de suas determinações intencionais. “*Sache*”, por sua vez, quer dizer todo e qualquer ente intencionado em suas determinações próprias.

Os comportamentos (*Verhaltungen*) da vida intencional em seu conjunto são denominados por Husserl atos (*Akte*), que não significam fenomenologicamente algo como uma atividade, um processo ou uma faculdade de uma psique. Atos designam simplesmente o referimento intencional (*intentionale Beziehung*)¹⁷. Assim, tem-se que “vivências” (*Erlebnisse*), “intenções” (*Intentionen* ou *intentiones*) e “comportamentos” (*Verhaltungen*) são termos sinônimos que denominam o mesmo fenômeno fundamental, ao passo que “ato” (*Akt*) denomina esse fenômeno em seu aspecto referencial (*beziehungsvoll*).

Mas, então, como ter acesso à estrutura da intencionalidade e como defini-la mais precisamente? A resposta a essa pergunta segue os seguintes passos:

- 1) Primeiro, é preciso dirigir o olhar ao *percebido* (*Wahrgenommenes*) e descrevê-lo *tal como ele se apresenta*, num primeiro momento, em si mesmo. Trata-se da consideração da coisa (*Ding*) como (a) coisa do mundo circundante (*Umweltding*), como coisa natural (*Naturding*) e (c) como coisalidade (*Dinglichkeit*).
- 2) Em seguida, é preciso dirigir o olhar ao percebido e descrevê-lo no *modo fundamental de sua datidade* (*Gegebenheit*), isto é, em sua *percebidade* (*Wahrgenommenheit*). Aqui a coisa ou o ente caracteriza-se pela sua corporeidade, pelo seu *ser-de-corpo-presente* (*Leibhaftigkeit*).
- 3) Finalmente, a atenção fenomenológica deve analisar a *copertença entre intentio e intentum* depreensível dos atos intencionais que relacionam a consciência e o ente que é aí de corpo presente (*das Seiende, das leibhaftig da ist*).

1.1 O percebido como tal

(a) Atentar para o percebido em sua imediatidade como tal, sem recurso a teorias quaisquer e sem interferência de inadvertidos preconceitos, consiste em dirigir-se para o ente percebido na singularidade de sua percepção, ou seja, em dirigir-se para o ente *nesta* intenção. Por isso, cabe

¹⁷ Na discussão da intencionalidade, Heidegger utiliza muitas palavras que usualmente querem dizer simplesmente “relação”. Mas essa variedade de termos visa a estabelecer distinções terminológicas entre diferentes tipos de relação envolvidos na descrição intencional. Por isso, sempre que utilizarmos uma palavra que pertence ao campo semântico de “relação”, nós pospomos a elas o termo alemão que traduzem.

voltar ao exemplo da cadeira. Num primeiro momento, instado a emitir alguns enunciados sobre aquela cadeira à qual me dirigia para me sentar, descrevo-a em sua mais pura “naturalidade”, isto é, sem construções e experiências preparatórias: é uma cadeira de escritório, de estilo “moderno”, feita de material sintético e com um desenho apropriado para leitura e digitação; sua cor, seu desenho e seu material não combinam com a decoração do escritório, que tem estilo antiquado, é toda em madeira etc. Esta é uma descrição da cadeira que mostra o percebido em sua percepção “natural” como *coisa do mundo circundante (Umweltding)*¹⁸.

(b) Num segundo momento a descrição da cadeira pode deter-se somente na cadeira e desconsiderar o ambiente em que ela se encontra. Ela tem essa cor, este peso, tal altura e tal largura, ela é de material plástico e, portanto, inflamável etc. Estes enunciados determinam *esta* cadeira, cujas determinidades (*Bestimmtheiten*) não remetem a representações ou sensações de cadeira. Porém, altura, largura, cor, peso etc. são determinidades não apenas desta cadeira, mas também de muitas outras coisas que podem estar aí diante de mim. Essas determinidades não possibilitam determinações desta cadeira *como tal*, mas como *coisa natural (Naturding)*. A cadeira percebida já não importa como tal, se atento apenas à sua altura, peso etc. E, todavia, este ente que percebo com certa altura, peso etc. não deixa de ser cadeira. Assim, o percebido é, ao mesmo tempo, coisa do mundo circundante e coisa natural¹⁹.

(c) Mas é possível uma descrição ulterior da cadeira. Num terceiro momento de consideração do percebido como tal, eu posso destacar das determinações universalizáveis da cadeira, isto é, remissíveis a determinidades gerais (segundo momento), estas determinidades gerais como tais. Não se trata mais de descrever a cadeira como coisa natural que tem esta altura, este peso etc., mas de descrever tão somente extensão, materialidade etc. O percebido (cadeira) está considerado, nem como coisa do mundo circundante (primeiro momento), nem como coisa natural (segundo momento), mas como coisa *em sua coisalidade (Dinglichkeit)* (terceiro momento). As determinações coisais (*dinglich*) (por exemplo, materialidade, extensão, coloração, motilidade etc.) são as determinidades últimas das determinações da coisa em seu mundo natural (mas *nota bene*: elas não são as determinidades últimas da coisa em seu mundo circundante, isto

¹⁸ É o aprofundamento deste nível de análise em sua irreducibilidade ao (a) caráter de coisa-natural e ao de (b) coisalidade em geral que em SZ apresentar-se-á como análise instrumental do mundo.

¹⁹ Aqui é possível reconhecer um tema recorrente em SZ: a passagem do modo de ser da manipulabilidade (*Zuhandenheit*) para o da manifestidade (*Vorhandenheit*) (cf. especialmente SZ §§14-18).

é, não abrangem de modo algum *todas* as possibilidades de determinação das coisas neste aspecto). As determinações coisais são, enfim, estruturas que elaboram a coisalidade da coisa e podem, por isso, ser chamadas de conteúdos reais (*Sachhaltigkeiten*) extraídos do dado ele mesmo, do percebido.

Com este exercício de descrição direta do percebido como tal em seus três momentos, é possível compreender o que é o “ver” (*Sehen*) do olhar fenomenológico: *presentificar* (*Vergegenwärtigen*), *pura e simplesmente, estruturas depreensíveis do dado a partir de certa perspectiva sobre ele*. O ver fenomenológico considera o ente fundamentalmente e antes de tudo como percebido. Esse pressuposto fundamental pode ser expresso por uma diferença de ênfase: o ente é ente *percebido* e não *ente* percebido²⁰.

1.2 A percebidade do percebido

Face ao primado absoluto da percepção, quais são suas condições de possibilidade e onde buscá-las? Como determinar a percebidade do percebido?

A resposta a essa pergunta exige que se faça uma distinção fundamental. Por um lado, há o ente ele mesmo sob suas três perspectivas diferentes (coisa do mundo circundante, coisa natural, coisa em sua coisalidade), por outro lado, há o ente como ente intencionado determinável em seu ser-intencionado (que pode dar-se de diferentes modos: ser-percebido, ser-representado, ser-julgado (ser-predicado), ser amado etc.).

Se dirigirmos o olhar fenomenológico para o modo como o ser-intencionado desta cadeira se apresenta originariamente (e não para os três modos como a cadeira mesma está intencionada como tal na percepção), então, o percebido (cadeira) mostra-se em seu caráter de corpo presente

²⁰ Isto insere Husserl na Revolução Copernicana de Kant, pois há um primado absoluto do dado (que não é, necessariamente, material de percepção sensível). Mas Husserl é mais radical que Kant, já que, com esse princípio da absolutidade *incontornável* do dado, o ente é incontornável nele mesmo, como ele mesmo, não como uma objetividade *a priori* que se sobrepõe à “coisa em si”. O pensamento de Husserl, todavia, representa apenas uma aparente superação do abismo kantiano entre coisa em si e fenômeno, pois não consegue evitar a pressuposição de um outro abismo, a saber, entre a consciência e o mundo. Tanto em Kant como em Husserl, há um conceito de objeto X que busca superar este abismo entre subjetividade e objetividade, de modo a fundamentar um progresso seguro do conhecimento. Em ambos os casos, porém, o abismo permanece em função, em última instância, da ausência de uma expressa e radical investigação do sentido do ser do ente como tal.

(*Leibhaftigkeit*). O ente que se apresenta como percebido é aí de corpo presente (*leibhaft da*). A cadeira à minha frente, tanto pode ser considerada em si mesma, quanto também em seu caráter de corpo presente.

“Deve-se fazer uma distinção na maneira da datidade [do ente] entre o [ente] *dado-de-corpo-presente* (*zwischen dem Leibhaft-gegebenen*) e o [ente] *dado-em-si-mesmo* (*und dem Selbst-gegebenen*)”.²¹

O modo originário de apresentação do ente intencionado pode ser aclarado através de sua diferenciação face toda representação (*Vorstellung*) entendida como: (a) presentificação (*Vergegenwärtigung*), (b) mero visar vazio (*Leermeinen*) e (c) percepção imagética (*Bildwahrnehmung*).

(a) Se, por exemplo, presentifico-me uma casa, então, eu me transfiro para diante desta casa. Eu posso descrevê-la a partir da *presentificação*, porque o que está dado é a casa mesma e não uma imagem dela. Isto mostra como algo que se dá em si mesmo não precisa ser dado de corpo presente.

(b) Mas se estou em meio a uma conversa e, num dado momento, alguém menciona rapidamente uma casa, eu simplesmente penso na casa ou lembro-me da casa. Neste caso, eu penso na casa sem “ver a sua feição”, sem atentar para a sua descrição como coisa e apenas a intenciono em um *visar vazio*. Aqui também o intencionado não está diretamente dado de modo intuitivo, embora nós visemos diretamente a casa mesma. Mas esta casa, a Coisa mesma (*die Sache selbst*), está visada de modo vazio, ou seja, sem o seu preenchimento intuitivo (*anschauliche Erfüllung*), ao passo que na presentificação (a), o ente é dado nele mesmo e com preenchimento intuitivo, mas *não* de corpo presente²².

(c) Se observo uma planta de uma casa, eu tenho uma *percepção imagética* da casa. Eu não vejo a coisa-imagem tematicamente, a coisa (*Ding*) que se me apresenta de corpo presente, isto é, o

²¹ GA 20, p.54.

²² A distinção entre a presentificação como representar intuitivo e o visar vazio vale para todos os atos da consciência e não apenas para as percepções de objetos sensíveis. Por exemplo, a mudança da ordem de fatores de um cálculo

papel com seus riscos e desenhos. Aqui eu visio e vejo a Coisa (*Sache*) reproduzida imagetivamente pela planta, a qual não está presentificada intuitivamente, nem está visada de modo vazio, nem tampouco é originariamente percebida, isto é, de corpo presente²³.

Antes que se trate da copertença intrínseca entre perceber e percebido (*intentio e intentum*), deve-se ressaltar que a intenção de totalidade do percebido é uma característica intrínseca do originário caráter de corpo presente da percebidade do percebido. A coisa de corpo presente é, a cada vez, visada em sua totalidade de coisa (*Dinganzheit*). Se eu vejo apenas a fachada da casa, eu não deixo de visá-la em seu todo para considerá-la como casa apenas sob esta perspectiva. Caso eu ande ao redor da casa e a veja sob outros ângulos, a casa permanece a mesma, isto é, o percebido de corpo presente mantém-se em sua mesmidade (*Selbigkeit*) como um todo. A casa, à medida que eu ando ao seu redor, ensombrece-se em alguns aspectos e ilumina-se em outros, do ponto de vista de sua percepção originária de corpo presente. Mas não são esses ensombrecimentos e iluminações fragmentários que eu visio e sim, a cada vez, a casa percebida mesma, que se mantém como tal em sua totalidade através das percepções cambiantes. Assim, são várias as percepções, mas um só o percebido²⁴.

que não altera o seu resultado, tanto pode ser efetuada como um visar vazio na soma da conta no caixa da padaria, como pode ser reconstituída na presentificação intuitiva de uma consideração puramente matemática.

²³ É importante marcar a diferença entre a *percepção imagética* e a percepção de *corpo presente* para evitar que se explique a última através da primeira, de modo a confundi-las. Isso acontece quando, por exemplo, se interpreta que eu, ao ver a casa aí diante de mim de corpo presente, percebo, na verdade, uma imagem em minha consciência, de tal modo que nela uma coisa-imagem é dada e, em seguida, é apreendida como coisa-imagem que reproduz imagetivamente um objeto fora da consciência, isto é, como reprodução imagética da casa aí fora. Este modo de pensar opõe paradigmaticamente, numa articulação esquemática equivocada, de um lado, uma imagem subjetiva interna (imanente) e, de outro lado, um objeto externo reproduzido imagetivamente (transcendente). O equívoco está em que, na percepção imagética, a consciência abrange tanto a coisa-imagem (a planta) como o ente reproduzido imagetivamente (a casa). Embora a coisa-imagem possa ser algo concreto, como uma planta desenhada num papel que tenha nas mãos, ela não é apenas uma coisa natural ou uma coisa do mundo circundante, mas como coisa imagem ela *mostra algo*, a saber, aquilo que ela reproduz imagetivamente. Ora, na percepção pura e simples de corpo presente não há esta consciência, por assim dizer, *mostrativa*; eu simplesmente vejo a casa diante de mim.

Além desse impedimento da parte da análise fenomenológica da percepção, esta concepção que articula imagem imanente e objeto transcendente encontra ainda uma dificuldade clássica. Em *Metafísica* I, cc. 6,9; XII e XIV. Aristóteles não aceita a separação platônica entre o mundo inteligível das idéias e o mundo sensível material. Seu argumento refutativo é o seguinte. Se o conhecimento se processa através de uma imagem imanente de uma Coisa transcendente, então se estabelece uma relação externa entre ambos que requer um terceiro elemento que os una. Mas o acréscimo deste terceiro elemento que une o imanente e o transcendente exige, por sua vez, um quarto elemento que o una ao imanente e ao transcendente e assim sucessivamente em um regresso ao infinito.

²⁴ O problema da reunião de várias percepções em um só percebido é resolvido por Husserl através de sua teoria do tempo que envolve, numa só intenção, retenção, apreensão originária e protensão.

1.3 A copertença entre *intentio* e *intantum*

Toda intenção tende ao seu preenchimento. Essa tendência significa sua remissividade à sua origem no caráter de corpo presente do intencionado. As possibilidades de preenchimento variam e são determinadas, a cada vez, segundo cada intenção. Assim: a percepção como tal em seu todo pode ser preenchida por percepções; as rememorações podem ser completadas através de presentificações representativas ou também através de percepções e assim por diante para cada tipo de intenção. As várias possibilidades de preenchimento dos vários modos da intencionalidade criam nexos bastante complexos, de modo a definir, por exemplo, conforme os casos acima analisados, o percebido de corpo presente em sua percebidade específica, a imagem em seu caráter de imagem, o ente presentificado em seu caráter de presentificação e o ente visado vazio (*leer gemeint*) em seu caráter de visado vazio. Essas possibilidades de preenchimento de cada tipo de intenção evidenciam a copertença entre *intentio* e *intantum*, pois mostram o *intantum* visado no seu modo de ser-percebido, em sua intencionalidade específica.

A copertença entre *intentio* e *intantum* também pode ser expressa como sendo entre o visar/pretender (*Vermeinen*) e o visado/pretendido (*Vermeintes*) ou ainda entre νόησις e νόημα. Husserl denomina todo dirigir-se-a, toda νόησις, como noese. Porém, se o νοεῖν da νόησις é compreendido do ponto de vista teórico – tal como Husserl o compreende –, então há no conceito de noese uma interpretação da esfera prática a partir da teórica, pois como visto, na primeira proximidade e o mais das vezes, a coisa intencionada apresenta-se num contexto prático. Portanto, a sua teorização fenomenológica, dada por uma redução deste contexto, apenas foca a coisa em algum aspecto seu, isto é, apenas a visa em uma perspectiva específica que não esgota suas determinidades intencionais²⁵. Mas tenha ou não uma interpretação subliminarmente teórica,

²⁵ Eis uma antecipação da crítica de Heidegger ao ponto de vista transcendental (teórico) de Husserl. Merece atenção o fato de que aqui, em GA 20, Heidegger parece privilegiar o nível prático ao teórico, tal como ocorre em SZ com a análise do ente manipulável (*Zuhandenes*), da qual se deriva a descoberta do ente manifesto (*Vorhandenes*). Todavia, em SZ, Heidegger não utiliza a distinção entre pensamentos teórico e prático. Em última instância, a divisão entre as esferas teórica e prática aprisiona o pensamento dentro de um modo de pensar metafísico. Ao partir da análise do mundo circundante para investigar o ser do Dasein, SZ não privilegia o caráter prático do homem: no máximo, a obra lança as bases de uma epistemologia do ente inconforme ao Dasein (*nichtdaseinsmässig*) que privilegia o mundo prático ao teórico. Esse cuidado de Heidegger em não se mover dentro do eixo teoria-prática prenuncia a crítica posterior ao pensamento técnico-metafísico. Com efeito, na *Carta sobre o Humanismo*, o primado do prático é considerado um traço que está na origem da metafísica. “O pensamento vale lá [nos princípios do pensamento técnico em Platão e Aristóteles] como uma τέχνη, o procedimento do meditar a serviço do operar e fazer (*Tun und Muehen*). Mas o meditar já é visto aqui a partir da perspectiva sobre a πράξις e a ποιήσις. Por isso o pensamento, se ele é tomado por si mesmo, não é ‘prático’. A caracterização do pensamento como θεωρία e a determinação do

o recurso à palavra grega deve voeiv indicar, já em Husserl, um captar originário (*Vernehmen*), um puro e simples apreender (*schlichtes Erfassen*) que integra o captar mesmo e o captado em seu ser-captado, em seu modo de ser como captado.

Husserl foi o descobridor da intencionalidade, porque descobriu a copertença fundamental entre *intentio* e *intentum*. Brentano cuidou apenas de descrever e classificar os diferentes modos de *intentio*, mas não foi capaz de vê-la em sua intrínseca relação com seus *intenta*. Ele vacilou em definir de que modo e em que sentido o mesmo objeto intencional é, por um lado, como ele mesmo, por outro lado, como *intentum* em seu *intentum-esse*, em sua *intencionalidade*, tal como fez Husserl. Essa indefinição quanto ao *intentum* fez com que Brentano determina-se a intencionalidade como um *caráter do ente psíquico* no sentido tradicional do perceptível de modo imanente (ou seja, em sentido cartesiano). Mas esta consciência psíquica permanece indiscutida em seu fundamento, em seus pressupostos, pois Brentano não pergunta pelo *sentido da estrutura psíquica*. Husserl e Scheler não reconhecem qualquer natureza psíquica na intencionalidade. Husserl concebe a intencionalidade como estrutura universal da razão, por assim dizer, pura, lógica, não psíquica. Scheler já a concebe como estrutura do espírito (ou da pessoa), que também nada tem de psíquico. Porém, dentro dos mesmos limites dogmáticos em que se encontra o pensamento de Brentano, cativo dos preconceitos da tradição, também encontram-se os pensamentos de Husserl e Scheler, pois, embora ambos façam progressos na determinação da intencionalidade, eles também não perguntam pelo sentido das estruturas intencionais, respectivamente racional e espiritual.

Entretanto, surge uma suspeita: se, primeiro, a intencionalidade teorizada por Brentano ainda não descobriu a copertença entre *intentio* e *intentum* e permanece impregnada de dogmas metafísicos e se, segundo, a intencionalidade em suas versões husserliana e scheleriana é compreendida em tal copertença, mas permanece dogmática em seu fundamento, então a intencionalidade não é em si mesma um conceito dogmático? Não, porque a intencionalidade é antes um fenômeno que um conceito. Este fenômeno é uma descoberta histórica (*geschichtlich*) advinda do ver

conhecimento como comportamento 'teórico' já acontece dentro da explicitação 'técnica' do pensamento. Ela é uma tentativa reativa de salvar também o pensamento [, mantendo-o] ainda em uma independência (*Eigenständigkeit*) face ao agir e operar (*Handeln und Tun*) [quer dizer, face à sofística e o pensamento estritamente técnico]. Desde então, a "filosofia" está na constante situação indigente (*Notlage*) de justificar sua existência diante das 'ciências'.

fenomenológico não dogmático e livre de teorias construtivistas. Não é a intencionalidade que é dogmática, mas os preconceitos metafísicos legados pela tradição que se insinuam nos fundamentos da pesquisa fenomenológica.

1.4 Caracterização da tendência intencional ao preenchimento como ato de identificação (*Ausweisung*) e a evidência como fundamento de regionalidade ontológica

Com a caracterização dos diversos modos de representar em seu nexos conjunto, mostra-se uma gradação entre o representar menos preenchido do ponto de vista descritivo-intuitivo e o mais preenchido. É neste sentido que se observa uma tendência intencional ao preenchimento, que vai do visar vazio (ato meramente significativo) para a percepção originária (ato intuitivo em sentido estrito). Mas mesmo esta percepção originária de corpo presente (*Leibhaftigkeit*) não é totalmente preenchida, pois, embora ela dê o ente originariamente, esse dar é parcial e, a cada vez, sofre um ensombrecimento. O preenchimento definitivo e total do ente no ato representativo apenas pode ser reconhecido, quando, do lado do intencionar, todas as intenções parciais estão preenchidas e, do lado do intuir que fornece preenchimento, este intuir apresenta a coisa em sua totalidade (Mas o que dizer do objeto X, do conceito de objeto como algo sempre aberto a novas determinações? É necessária a pressuposição deste conceito, porque, com efeito, o preenchimento total do objeto é impossível *a priori*, já que a experiência sempre pode apresentá-lo sob novas perspectivas).

O nexos que articula as maneiras do representar chama-se, em Husserl, “referência funcional” (*funktionale Bezug*)²⁶, segundo a qual o próprio preenchimento se inclui como ato intencional. O traço essencial do preenchimento intencional é a identificação (*Ausweisung*)²⁷. O preenchimento

Ela pretende que isto aconteceria à medida que ela alçasse a si mesma ao nível de uma ciência”. Cf. Heidegger, M: *Brief über den Humanismus* (BH) in *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, p.314 (Wm)

²⁶ O termo “referência funcional” (*Bezug*) articula o todo da intencionalidade e podemos dizer que é o seu sentido oculto, não revelado por Husserl. Em SZ, Heidegger apropria-se deste termo, onde “referência” (*Bezug*) associa-se à “acomodação aplicativa” (*Bewandtnis*) que estrutura a significatividade (*Bedeutsamkeit*) do ente intramundano no ser-junto (*Sein-bei*) ao mundo circundante do Dasein. Posteriormente à virada, “referência” será o termo utilizado por Heidegger para falar da *verdade do ser* como o modo do ser referir-se ao Dasein, quer dizer, para denominar o fenômeno do aí naquilo que nele é destino do ser enviado ao Dasein. Cf. nesta dissertação: Capítulo 4.1, em que mostramos a referência hermenêutica como o traço fundamental da fenomenologia.

²⁷ Há uma diferença entre os usos dos termos “*Ausweisung*” e “*Identifikation*”. Ambos querem dizer “identificação”, mas – como se mostra a seguir – o primeiro termo refere-se à identificação ainda não tematizada como tal, mas já a cada vez presente de maneira ativa, operante, em toda e qualquer *intentio*, ao passo que o segundo termo refere-se à identificação intencional tematizada como tal, embora ela não seja ainda um apreender da identidade como tal (*Identität*), mas tão só do idêntico (*Identisches*). Nossa tradução, que visa recuperar essa nuance fundamental para a

intencional de uma intuição consiste em dispor do ente intencionado em uma representação de seu conteúdo intuitivo²⁸, de tal modo que este conteúdo identifica-se como fundado na intuição, na Coisa mesma (*die Sache selbst*). É a percepção originária que dá a identificação. Assim, por exemplo, o visar vazio é preenchido à medida que identifica a si mesmo no estado de Coisas (*Sachverhalt*)²⁹ dado na intuição que envolve *intentio* e *intentum*.

No preenchimento intencional identificante,

“O visado vazio e o originariamente intuído chegam à identificação (*zur Deckung kommen*)³⁰. O chegar à identificação (*das Zur Deckung kommen*)” (...) é um ato da identificação temática (*Identifikation*). O visado identifica-se tematicamente no intuído; mesmidade (*Selbigkeit*) é experimentada”.³¹

compreensão da exposição interpretativa que Heidegger faz do pensamento de Husserl, é a seguinte: *Ausweisung* = identificação; *Identification* = Identificação temática.

²⁸ Heidegger diz: “ter presente o ente”, GA 20, p.66. O uso da construção “ter-presente” (*Gegenwärtig-haben*) indica o traço temporal da interpretação heideggeriana da intencionalidade husserliana. Em última instância, o pensamento representativo de Husserl ainda encontra-se preso ao conceito tradicional (aristotélico) de ser, que o reduz à presentidade real-efetiva (*wirkliche Anwesenheit*) ou, simplesmente, à realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Este modo do ser pertence ao horizonte de projeção transcendental do presente (*Gegenwart – Präsens*) e caracteriza-se pelo decair (*Verfallen*). É curioso notar que o aspecto temporal se encontra radicado já na palavra “identidade”. Esta vem de do latim *identitas* = semelhante, substantivação abstrata do advérbio latino *identidem*, cuja noção primeira é temporal e atual, significando “por diversas vezes, repetidamente”. Face a essa origem do termo “identidade”, o termo “identificar”, de etimologia controvertida, que provavelmente deriva do latino *identicus* = semelhante e certamente deriva indiretamente de *idem* = mesmo, poderia ser lido de modo literal como “fazer o mesmo repetidamente”, isto é, “fazer aquilo que se repete através dos sucessivos momentos temporais presentes”, ou seja “presentificar a coisa”.

²⁹ A tradução do composto *Sach-verhalt* por “estado de Coisas” é boa, mas não recupera a presença nele da palavra *Verhalt*, que apresenta um nexo direto com *Verhalten* (comportamento), e indireto com *Verhältnis* (relação). Por vezes, para recuperar este jogo de palavras, empregamos uma tradução abstrusa, mas “mais literal”: *Sachverhalt* = relação de Coisas.

³⁰ GA 20, p.66. “*zur Deckung kommen*” é uma perífrase de “*ausweisen*”, significando, portanto, “identificar”. O uso do verbo “*decken*” na perífrase está associado a noção de verdade como *adequatio*, que está presente em Husserl e da qual falaremos na sequência do texto. Aqui em GA 20, estas distinções ainda não estão bem definidas como em SZ. Por exemplo, em GA 20, Heidegger trata da descobertidade (*Entdecktheit*) do Dasein (§28 a e b), ao passo que em SZ a descobertidade descobre apenas o ente intramundano e determina as condições de possibilidade de verdade ou falsidade desse ente. Assim, a descobertidade caracteriza, sobretudo, o pensamento representativo, eminentemente científico, e distingue-se, por exemplo, da verdade ontológico-existencial do Dasein, a *revelidade* (*Enthülltheit*), e também da abertura originária do aí, o modo mais fundamental da verdade, sobre o qual fundam-se os demais, denominado *descobertidade* (*Erschlossenheit*). Essas distinções se refinarão ainda mais ao longo de todo o período de Marburgo, sendo particularmente trabalhadas em um curso de 1927-1928. Cf. Heidegger, M: *Einleitung in die Philosophie*, Marburger Vorlesungen, Wintersemester 1928-29, Gesamtausgabe 27, (GA 27). Capítulo III: *Verdade e ser – Da essência originária da verdade como não-ocultidade* (*Unverborgenheit*). Neste curso já é possível observar elementos da concepção de verdade que Heidegger desenvolverá no texto *Da Essência da Verdade* (*Vom Wesen der Wahrheit*), de 1929, e que continuará a desenvolver com base na palavra fundamental *αλήθεια*, após a virada. Cf. *Vom Wesen der Wahrheit* (WW) in Wm.

³¹ GA 20, p.66.

A *evidência* é o ponto culminante da tendência intencional ao preenchimento representativo identificante, o qual, se chega à evidência, é capaz de inspecionar (*Einsicht nehmen*) a coisa em seu caráter de coisa fundada intuitivamente. A evidência é uma intenção na qual o visado e o intuído identificam-se, de modo que o visado ilumina-se na Coisa.

Deve-se a Husserl esse conceito de evidência que dá um passo decisivo na história da filosofia em direção às Coisas mesmas, pois através dele, não só caducam os conceitos tradicionais de evidência que a consideram um anexo da classe de vivências do juízo, como, sobretudo, estabelece-se um princípio não dogmático de separação entre diferentes regiões ontológicas. Uma vez que o ato da evidência é um ver identificante de um estado de Coisas (*Sachverhalt*) a partir da Coisa (*Sache*) originariamente intuída, a evidência varia, a cada vez, segundo espécie e rigor. Cada evidência tem de haurir de seu evidente e da relação intencional que nele se apresenta (1) o campo da Coisa (*Sachfeld*), (2) a estrutura intencional de acesso da apreensão e (3) a possibilidade de preenchimento representativo fundada na estrutura intencional, de modo a definir a *regionalidade da evidência*, a mostrar como a cada evidência corresponde uma específica região de Coisa (*Sachregion*)³².

Assim, três ganhos fenomenológicos podem ser estabelecidos:

- *Apoditicidade*: a idéia de uma evidência pura e absoluta a partir da intencionalidade determina a inspeção (*Einsicht*) das relações de essência (*Wesensverhalte*). A apreensão originária desta cadeira já a remete, de antemão, a uma região de ser que fornece apoditicamente (com necessidade absoluta) as condições de possibilidade de sua descrição como cadeira, ou seja, sua determinidade ôntica.

³² Duas observações:

- (a) Para Husserl - que, como veremos, ainda está preso a uma psicologia metafísica e, portanto, a um conceito de ser como manifestidade -, num primeiro momento, a evidência é uma função universal somente dos atos que doam objeto (que envolvem, portanto, o caráter de corpo presente) e, num segundo momento, de todos os atos em geral (do querer, do desejar, do amar, do esperar etc.). A fenomenologia de Husserl permanece psicologizante, mesmo após sua guinada em direção ao fundamento personalista da consciência - como também veremos à frente.
- (b) Estes três aspectos da evidência não são elaborados por Husserl, mas provêm de uma interpretação de Heidegger. (1), (2) e (3) correspondem, em boa medida, à prévia-estrutura (*Vor-struktur*), que caracteriza formalmente o método fenomenológico-hermenêutico e articula (1') tença prévia (*Vorhabe*), (2') vista prévia (*Vorsicht*) e (3') concepção prévia (*Vorgriff*). É digno de nota que toda consideração metódica de Heidegger sempre reproduz esta estrutura.

- *Assertoricidade*: a idéia de uma inspeção adentro do estado de Coisas de cada “coisa individual”, de cada Coisa mesma (*Sache selbst*) determina o ser ou não ser – o existir ou não existir em sentido tradicional – de cada coisa. Esta cadeira é ou não é a partir desta minha experiência dela.
- *O nexó entre o elemento apodítico e o elemento assertórico da intencionalidade*: a idéia de uma conexão de (1) e (2) determina a inspeção da necessidade do estado de Coisas do ente individual a partir de fundamentos essenciais (datidade) do ente singularmente posto por e em uma intuição originária. A experiência que tenho desta cadeira se dá a partir de um nexó preestabelecido entre a região de ser da cadeira e esta cadeira mesma.

1.5 Os conceitos de verdade elaborados a partir da tendência identificadora da intencionalidade

O preenchimento definitivo e completo de uma representação a partir da intencionalidade consiste em uma interpretação fenomenológica da definição escolástica de verdade como adequação (*Anmessung - adaequatio*). O visado pelo *intellectus* está em conformidade, adequa-se à Coisa mesma, à *res*. O que determina a adequação é a identificação (*Ausweisung*) do visado no intuído, a qual está presente de maneira mais ou menos preenchida em todo ato da consciência. A identificação, quando considerada como ato intencional, torna-se identificação tematizada (*Identification*). Esta, porque intencional, porque é um dirigir-se-a, tem a cada vez seu correlato intencional: o ser-idêntico do visado e do intuído.

A partir da análise fenomenológica da identificação intencional é possível estabelecer três diferentes possibilidades básicas de conceitualização da verdade, de modo a formular três conceitos de verdade construídos para interpretar, tanto o fenômeno da verdade, quanto os conceitos tradicionais de verdade.

1.5.1 Verdade é o ser-idêntico do visado e do intuído. Verdade é a substância (*Bestand*)³³ da identidade (não tematizada) entre a *intentio* e o *intentum*.³⁴

Para bem compreender este conceito de verdade, é fundamental esclarecer que no ato vivaz (*lebendig*) do perceber concreto e na identificação do visado, o perceber mesmo vive, está absorto, na apreensão da Coisa, na consumação do ato. Quando identifico (*ausweisen*) visado e intuído estou dirigido somente à Coisa mesma. Entretanto, a evidência é experimentada neste apreender identificante da coisa intuída. Assim, (1) a identificação (*Ausweisung*) destacada da apreensão originária em sua, por assim dizer, presença não expressa, oculta, torna-se (2) identificação tematizada da coisa (*Identification*), que, por sua vez, pode ser considerada como (3) identificação tematizada em seu caráter formal de identidade (*Identität*). Aqui há, portanto, um nexos peculiar que é de fundamental importância para a compreensão posterior da intuição categorial:

“Algo é experimentado como tal, mas não é apreendido [a saber, (1) a identificação (*Ausweisung*) e seus possíveis desdobramentos fenomenológicos como (2) identificação tematizada e (3) identidade] e (...) justamente apenas na apreensão do objeto como tal, isto é, no não-apreender da identidade, esta é experimentada”.³⁵

Portanto, quando tenho uma percepção evidente de qualquer ordem, eu não examino a verdade desta percepção, mas vivo *nesta* verdade. A identificação é junto a esta Coisa (*bei der Sache*)³⁶ e

³³ Heidegger não estabeleceu rigorosa e uniformemente o uso do termo *Bestand*. Muitas vezes, ele se refere à maneira de ser do ente numérico e, nesse caso, traduzimo-lo por “subsistência”. Outras vezes, trata-se da tradução alemã do latino *substantia*. Também traduzimos *Bestand* por “conteúdo subsistente”, “conteúdo consistente” e por “constantidade” (tais traduções buscam recuperar o sentido da palavra que aponta para o *Bestand* como o traço fundamental do ser no pensamento técnico contemporâneo - cf. *Die Frage nach der Technik* (FT) in Heidegger, M: *Vorträge und Aufsätze*, dritte Auflage in drei Bänden, Tübingen: Neske Pfullingen, 1967 (VA). Quando Outras traduções possíveis e recorrentemente utilizadas pelos estudiosos são “subsistência”, “consistência”, “presentidade”. Neste termo se concentra toda crítica de Heidegger ao pensamento metafísico, pois ele é o fundamento da presentidade (*Anwesenheit*) do ente em sua totalidade, é o preconceito sobre o ser oculto sob todo modo de pensar técnico-metafísico.

³⁴ Poderíamos dizer que esse é o conceito de verdade de toda metafísica realista.

³⁵ GA 20, p.70.

³⁶ Heidegger fala aqui em GA 20 do “ser-junto-à-Coisa” (*Bei-der-Sache-sein*) como uma “intencionalidade determinada” GA 20, p.70. É reconhecível nessa construção mais um elemento da análise do mundo circundante de SZ §§14-24, onde o Dasein já desde sempre se encontra absorto no intercuro (*Umgang*) com o ente que vem de encontro (*Begegnendes*), isto é, onde justamente o Dasein é junto à Coisa. Nesse modo de entender o ser cotidiano e decaído, ser está reduzido à manipulabilidade ou à manifestidade do ente que vem de encontro. Aqui vigora a ecstase do presente (*Ekstase der Gegenwart*), caracterizada pelo comportamento presentificante, como já aludido acima.

tem a sua intencionalidade específica que não é temática em sua consumação, mas tão só experimentada como verdadeira.

No conceito de verdade como substância da identidade entre *intentio* e *intentum* é patente que o ser-verdadeiro (*Wahr-sein*) determina-se através de uma relação assinalada (*ausgezeichneter Verhalt*) que dá o sentido da identidade. Trata-se, pois, de uma relação de verdade (*Wahrverhalt*)³⁷, onde prevalece a referência ao *intentum*, ao originariamente vivido.

1.5.2 Verdade é a estrutura intencional que possibilita a identidade entre o visado e o intuído³⁸

Esse conceito determina a verdade, não como a identidade entre *intentio* e *intentum*, mas como a estrutura do ato da evidência, do ato identificador, no qual não importa o conteúdo do ato, mas o ato ele mesmo. Trata-se da verdade como *adequare* da *adequatio*, do identificar da identificação. É patente que, na relação de Coisas da intencionalidade, segundo este conceito de verdade, a *intentio* prevalece sobre o *intentum*.

1.5.3 Verdade é realidade efetiva, ser-verdadeiro é ser real-efetivamente.³⁹

Os conceitos de verdade (1) e (2) determinam insuficientemente o fenômeno da verdade, porque pendem, ora para um lado, ora para outro lado do estado de Coisas da intencionalidade. Ambos os conceitos não atingem o sentido originário da verdade intencional, o qual só é atingido pelo conceito de verdade (3). A partir da copertença entre *intentio* e *intentum*, o terceiro conceito de verdade dirige-se ao *intentum* como objeto que é de fato e que, como o originariamente intuído, dá a identificação originária (*Ausweisung* – experiência implícita da verdade) a partir da qual a identificação temática do ente (*Identification* – recuperação explícita da experiência da verdade) tem seu solo e direito.

³⁷ Neologismo de Heidegger. Note-se a presença da palavra “*Verhalt*”, já comentada pouco acima. Com o uso reiterado do étimo, Heidegger enfatiza a raiz comportamental da percepção.

³⁸ Poderíamos dizer que esse é o conceito de verdade de toda metafísica idealista e psicologizante (de caráter medieval e moderno)

³⁹ Poderíamos dizer que esse é o conceito de verdade metafísico e crítico-fenomenológico. Trata-se do modo como Heidegger interpreta a teoria da verdade de Husserl, cujo pressuposto, porém, já teria sido lançado pelos gregos (Platão e, sobretudo, Aristóteles) e esquecido, isto é, não questionado, pela posteridade.

1.6.1 Verdade e ser

Cada um dos três conceitos de verdade pressupõe uma certa interpretação do ser do ente que mostra o que o ente é e como ele é, de modo a possibilitar a sua verdade ou falsidade.

Os conceitos (1) e (2) estão restritos à verdade em seu caráter predicativo. Como as teorias do juízo foram tradicionalmente elaboradas sem a distinção clara de seus respectivos sentidos de ser, nelas predomina uma confusão que somente pode ser esclarecida, em última instância, pela explícita pergunta pelo sentido do ser como tal em seu todo. Através de uma análise fenomenológica do modo como os conceitos de verdade (1) e (2) devem ser entendidos em um enunciado predicativo, revelam-se seus respectivos pressupostos de ontológicos.

Análise do sentido de ser do conceito de verdade (1)

“A cadeira é azul”.

Com a ênfase no verbo de ligação “é”, salienta-se que, no estado de Coisas do juízo (pode-se dizer também enunciado – *Aussage*), a cadeira é de fato azul, ela é real-efetivamente azul. Com essa ênfase, como que dizemos: “A cadeira é azul *de verdade*”. Aqui ocorre uma remissão implícita à intuição originária de uma Coisa real-efetiva (*wirkliche Sache*). Portanto, o sentido de *ser* intencionado é a *relação de verdade (Wahrverhalt)* caracterizada como *conteúdo subsistente (Bestand) da identidade*. Ser é fundamento empírico da identidade predicativa.

Análise do sentido de ser do conceito de verdade (2)

“A cadeira é azul”.

Com a ênfase no predicado “*azul*” salienta-se, no estado de Coisas do juízo $S = P$, a predicação como tal, realça-se o predicado como predicado de um sujeito e não como intuição real-efetiva do azul. O sentido do ser aqui intencionado é o do ser da cópula. O estado de Coisas da

intencionalidade que relaciona *intentio* a *intentum* está transposta e restrita à estrutura formal da predicação $S = P$. Ser é o fundamento da estrutura lógico-formal da predicação.

Assim como os conceitos de verdade (1) e (2) provém do conceito de verdade (3), também os conceitos de ser (1) e (2) provém do conceito de ser implícito no conceito de verdade (3): verdade é realidade efetiva. Ser é aqui fundamento da realidade efetiva. Aqui não há necessariamente uma remissão da verdade e do ser a qualquer teoria do juízo. A percepção como tal, o puro e simples perceber de algo já indica algo verdadeiro.

Os conceitos de verdade e de ser (1) e (2) decorrem do fato de que, tradicionalmente, verdade foi entendida como presente necessariamente no ato referente (*beziehend*), como pertencente e somente exprimível na forma do juízo. A fenomenologia rompe com tal conceito de verdade restrito a atos referentes - que é apenas um dentre outros modos da verdade objetificante - e recupera a dimensão grega originária do conceito de verdade como realidade efetiva (3). Mas mesmo este conceito de verdade precisa ser fenomenologicamente ampliado, pois estabelece o primado do *intentum* sobre a *intentio*, ao passo que a há um nexó inextrincável ente ambos.

1.6.2 Ser e verdade - acesso à intuição categorial a partir dos excessos da intencionalidade expressiva do enunciado predicativo

Verdade e ser mostram-se fenomenologicamente em um nexó intrínseco, porque ser é o fundamento da verdade. Ser, no entanto, é dado, de maneira geral, numa apreensão originária, ou seja, intuitivamente. Este é o resultado primário da relação entre verdade e ser. O conceito tradicional de verdade mais básico (3) diz que verdade é realidade efetiva. Com base neste conceito, a tradição filosófica não investigou expressamente o lado da *intentio* no estado de Coisas da intencionalidade. A análise fenomenológica do enunciado predicativo, ao cumprir essa tarefa, permite um acesso à segunda descoberta da fenomenologia, à intuição categorial.

Enunciados são atos intencionais significativos que constituem um dentre outros modos de expressividade (*Ausdrücklichkeit*), isto é, do expressar em geral dos significados das vivências. É um mérito de Husserl ter colocado a expressividade em plano anterior e mais fundamental que o da mera estrutura lógico-formal das proposições e ainda compreendê-la como um fenômeno

intencional que está em íntima ligação com o ver primário de cada vez das coisas, mas que com ele não se confunde. Pois, numa primeira aproximação e o mais das vezes, ao vermos as coisas, não as visamos tal como vemos, nem as exprimimos como tal, mas vemos e exprimimos o que a gente⁴⁰ em geral fala sobre elas. Há, por assim dizer, uma só experiência, uma só vivência da coisa ou objeto (*Intentum*), que se apresenta, ao mesmo tempo, de modo duplo: na explícita expressividade corrente da coisa e na implícita apreensão originária da coisa. Este caráter duplo da *intentio* não se restringe aos atos expressivos, mas é próprio da intencionalidade *como tal*. Todavia, ele vem à luz através da análise da expressividade do enunciado em seu caráter de verdade.

Em que sentido se pode dizer que um enunciado consumado dentro de uma percepção concreta é verdadeiro? Quando eu digo “Esta mesa é marrom-castanho e de madeira de lei” - supondo que eu esteja mesmo, no preciso momento da enunciação, diante de tal mesa -, este enunciado expressa minha percepção de modo duplo: tanto ele pode ser interpretado (a) como o *dar a conhecer* (*Kundgeben*) do ato de perceber, (b) quanto o pode ser como compartilhamento (*Mitteilung*) da coisa percebida no ato. Para diferenciar estas duas expressividades específicas, pode-se usar do mesmo expediente de ênfase já usado.

(a) O dar a conhecer do ato: “Esta mesa é marrom-castanho e de madeira de lei”. Com a ênfase no verbo “é”, está expresso e comunicado o ato de perceber que faço agora. “A mesa é...” significa “Ela está sendo percebida por mim”, ou “Ela é sendo percebida por mim”. A possibilidade de dar o conhecimento de atos, porém, não se restringe ao perceber, mas estende -se a todos os atos intencionais⁴¹.

⁴⁰ Esta referência ao que a *gente* (*man*) em geral fala sobre as coisas torna-se fundamental para a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, o qual, já em GA 20, mas sobretudo em SZ, tomará como ponto de partida de sua pesquisa ontológica precisamente o entendimento médio e cotidiano dos entes.

⁴¹ Aqui se encontra uma pista para entender a decisiva passagem de SZ: “A partir da pesquisa mesma será dado como resultado: o sentido metódico da descrição fenomenológica é *explicitação* (*Auslegung*). O *lóγος* da fenomenologia do Dasein tem o caráter do *ἐρμηνεύειν*, que *dá a conhecer* (*kundgeben*) ao entendimento de ser pertencente ao Dasein mesmo [1] as estruturas fundamentais de seu ser singularmente próprias [como Dasein] e [2] o sentido próprio de ser [como tal no todo ôntico, não somente como ser do Dasein].”(SZ, 37).

Na análise da expressão perceptiva em Husserl, o ato de “dar conhecimento” marca o “é” do percebido, que é um momento originário e pré-conceitual da experiência intencional. Na ontologia fundamental, o dar-conhecimento é um traço fundamental do *lóγος*, porque indica a *concretude originária* de suas proposições. quer dizer, indica que tais proposições não falam simplesmente *sobre* o Dasein, mas sim *a partir de* e *a* o Dasein mesmo de cada vez que se resolve pela possibilidade da questão do ser. Esse *lóγος* pretende deixar e fazer ver (*sehen lassen*) o fenômeno em si e a partir de si mesmo, porque nele Dasein fala de si para si. Dasein é objeto e sujeito da investigação. Mesmo as

(b) O compartilhamento da coisa: “*Esta mesa é marrom-castanho e de madeira de lei*”. Com a ênfase no sujeito e no predicado, o enunciado se dirige para a coisa percebida ela mesma, para o ente. Trata-se de um enunciado eminentemente perceptivo, que compartilha, comunica o ente percebido na percepção, mas não o ato perceptivo⁴².

Nestas duas possibilidades expressivas do enunciar, é possível observar uma tendência à verdade que é análoga à tendência ao preenchimento identificante que estabelece a verdade adequativa dos atos simples do apreender. Há a tendência de ver como o enunciado se preenche no ato e na coisa de que ele é enunciado. Mas, permanecendo em nosso exemplo, como o enunciado perceptivo se preenche no percebido? Como identificar o enunciado na percepção?

O enunciar perceptivo é uma *intentio* que apresenta excessos (*Überschüsse*) em relação ao seu *intentum*, o percebido:

- *Primeiro excesso.* Não é possível identificar perceptivamente o “esta”, o “é”, o “e” e o “de” do enunciado. Quando vejo a mesa, não vejo estes elementos do enunciado. Assim, é possível constatar que, no enunciado perceptivo completo, há um excesso de intenções cuja identificação não pode se dar na simples percepção.
- *Segundo excesso.* Se eu disser apenas “Mesa marrom-castanha madeira de lei”, isto é, se eu apenas usar nomes com intuito meramente referencial-deítico, ainda assim permanece um excesso. Pois eu vejo o marrom-castanho da mesa, mas não vejo o seu ser-marrom-castanho, nem seu ser-colorida, nem o elemento nominal expressivo “marrom-castanho”. Nestes três excessos, o elemento nominal, o atributo, expressa algo que não está, de modo

proposições ontológicas que falam do ser do ente que não é Dasein e do ser mesmo, são proposições em que o Dasein fala de si para si, pois, se o Dasein investiga o ser mesmo como ser de todo e qualquer ente, então toda a determinação de ser é uma determinação de seu próprio ser. Toda determinação ontológica deve indicár o reconhecimento do ser-aí concreto de cada Dasein filosofante. Mas, *nota bene*: as determinações do ser do Dasein não podem ser entendidas como propriedades do Dasein, pois consistem antes na indicação da concretude do Dasein como *possibilidade*. O vocábulo *kundgeben* não parece ter sido escolhido à toa. como veremos no Capítulo 2, Tópico 1.7.3.6. Cf. tb. nota seguinte.

⁴² Aqui se encontra outra pista para entender melhor o λόγος da fenomenologia ontológica. Na análise intencional da expressão predicativa da percepção, é possível observar que o momento comunicativo, de compartilhamento (*mitteilend*), indica a Coisa (*Sache*) percebida. Na ontologia fundamental, a intenção comunicativa ou compartilhadora do λόγος apresenta uma ambigüidade que, paradoxalmente, não deve ser eliminada por motivo de rigor. Essa ambigüidade encontra-se no aspecto formal e ao mesmo tempo concreto dos conceitos oriundos da descrição fenomenológica.

algun na percepção, a saber, justamente o ser da mesa em seu ser de cor marrom-castanha.

O ser, tanto no sentido do ser da mesa, quanto no seu sentido universal de verbo de ligação de uma cópula, *não é um predicado real*, tal como já estabelecera Kant⁴³. Além disso, não há adequação alguma entre o enunciado e o percebido, justamente porque há um excesso do enunciado em relação ao percebido em si. O enunciado enuncia algo que absolutamente não é encontrável no percebido e, portanto, não pode haver adequação.

A fenomenologia de Husserl ainda se baseia na divisão tradicional entre um campo sensível real (campo da cor) e outro campo não-sensível, ideal (campo do ser-colorido) – como veremos mais à frente –, no entanto, ela destrói o preconceito psicologizante que contrapõe, de um lado, a esfera transcendente, sensível e real do objeto e, de outro lado, a esfera imanente, não sensível e ideal do sujeito, de modo que o real é dado pelos sentidos e o ideal pela reflexão da consciência. Fenomenologicamente, não é possível identificar, sem mais, o ideal, o não sensível, com o subjetivo, o consciente, o imanente, pois os conceitos que provêm da reflexão da consciência e que eu identifico, *se tomados como processos psíquicos tal como em toda tradição moderna*, são, com efeito, conceitos da psique de origem sensível, que não apresentam de modo algum, por exemplo, os elementos destacados da análise do enunciado, a saber, “este” “e” e “ser” etc.

*“A origem dos conceitos ‘estado de Coisas’ e ‘ser’ (no sentido da cópula) não reside na reflexão sobre os juízos ou, antes, na reflexão sobre preenchimentos de juízos, mas [reside] nos próprios preenchimentos de juízos; nós achamos o fundamento da abstração para a realização dos ditos conceitos não nestes atos como objetos, mas nos objetos destes atos, ...”*⁴⁴

Quer dizer, o conceito de “ser” em seus vários modos como conceito categorial de essência e os elementos da predicação não perceptivos (não encontráveis numa reflexão psíquica) “e”, “este” etc. não pertencem à consciência, mas são identificáveis apenas como *correlatos (Korrelate) de certos atos*. Categoriais expressivos como “identidade”, “totalidade”, “e”, “mas” etc. são objetividades de tipo peculiar que não se dão diretamente a partir de um comportamento reflexivo

⁴³ Cf. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (GA 24), Capítulo I, especialmente §7.

ideal da consciência, mas, antes de toda perspectiva isolada da consciência, tais categorias são dados numa intenção que tem em vista, a cada vez, um *intentum*. Quer dizer, a peculiaridade deste tipo de ato, o categorial, é que ele não tem o caráter, nem de objecto-coisa (*Dingobjekt*) (isto é, de uma realidade sensível), nem de peça objectiva (*Objektstück*) ou objecto momentâneo (*Momentobjekt*) (isto é, de uma realidade psíquica correspondente ao objeto real), pois absolutamente não são identificáveis em qualquer percepção sensível ou numa reflexão pura da consciência, mas podem ser identificados através de um preenchimento que, como o preenchimento da percepção sensível, funda-se em uma *doação originária de si mesmo* depreensível de cada ato expressivo. Esta doação originária dos categoriais de um enunciado expressivo completo, a qual possibilita o preenchimento deles, é a *intuição categorial*.

2. A segunda descoberta da fenomenologia: a intuição categorial

A intuição categorial diferencia-se da intuição perceptiva. Todavia, embora a intuição categorial signifique uma superação do psicologismo, ela ainda está fundada em um conceito de realidade e de ser que se prende à tradição, uma vez que, para Husserl, o sentido mais originário de realidade (*Realität*) é o do objeto de uma percepção sensível, *objeto real é, por definição, o perceptível*, objeto possível de uma percepção sensível simples⁴⁵.

A simplicidade é um traço essencial da intuição. Na intuição perceptiva, a simplicidade (*Schlichtheit*) é a base de toda gradualidade (*Gestuftheit*), sendo temporal a distinção entre ambas⁴⁶. Em uma percepção, cada fase perceptiva da coisa é uma percepção completa dela. A cada fase, independentemente das pressuposições da divisão temporal perceptiva em momentos (segmentos temporais) e da perspectiva sobre a coisa, esta coisa que é aí de corpo presente está intencionada em sua totalidade como ela mesma. A seqüência de momentos da percepção apresenta um *continuum* que não é fundado através de uma síntese posterior que ligue coisa e psique, mas a coisa é aí em um só ato de grau básico. O nexa que estrutura a seqüência perceptiva é estendido (*gedehnt*), é um só nexa, de uma só percepção distinguível em suas diferentes fases.

⁴⁴ Husserl, E: *Logische Untersuchung - Prolegomena zur reinen Logik*, 4. Auflage, Halle: Niemeyer, 1928. (LU) Bd. II/2, p.141 in GA 20, p.79.

⁴⁵ LU, Bd II, 2, p.151 in GA 20, p.83.

⁴⁶ Pressupõe-se aqui a já mencionada teoria do tempo de Husserl, segundo a qual, a experiência temporal funda o sentido interno da consciência ao articular retenção, protensão e apreensão originária.

Com esta estendidade (*Gedehntheit*)⁴⁷ pressuposta, a percepção apresenta o “objeto de maneira simples e imediata”⁴⁸. Simplicidade determina, pois, o ato intencional perceptivo como ato de grau único estendido, isto é, que não pressupõe uma síntese de diferentes atos graduados que fundariam, posteriormente à apresentação sensível da coisa, sua percepção na consciência.

Porém, como para Husserl, em última instância, realidade é perceptibilidade, toda intuição categorial tem de ser depreensível da percepção. Como as estruturas categoriais podem ser intuitivamente identificadas a partir da intuição perceptiva?

“No apreender simples, a totalidade do objeto está dada *explicitamente* no sentido da mesmidade de corpo presente da coisa. As partes, momentos, peças do simplesmente percebido *em uma primeira aproximação* estão, ao contrário, não destacadas, são *implicitamente aí* – *aí quer dizer, ao mesmo tempo, previamente dados de maneira destacável*”.⁴⁹

A diferença entre os diferentes níveis intencionais presentes na mesma percepção determina a diferença entre os atos de grau fundamental da percepção sensível e os atos graduados dos categoriais. Porém, a despeito de fenomenologicamente diferentes, tanto o ato perceptivo quanto o categorial têm a sua respectiva simplicidade. Suas relações são depreensíveis analiticamente da

⁴⁷ Em GA 24, §§19-21. Heidegger mostra como Aristóteles oferece a mais lúcida interpretação metafísica do fenômeno tempo. Segundo esta teoria, o tempo é o número do movimento. Como tal, ele se mostra na experiência da alma que ordena no tempo o movimento dos corpos segundo uma seqüência de agoras, os quais são *unidades extensas*. Aqui é patente que a teoria do tempo é função de determinação do espaço e está elaborada a partir de uma certa experiência espacial do ente (surgimento, permanência, deslocamento, desaparecimento). Pode-se dizer que Heidegger radica a teoria do tempo husserliana na aristotélica. A determinação do sentido interno da consciência a partir de uma teoria do tempo como *continuum* linear de agoras extensos, sobre o qual está projetada a descrição objetiva do movimento em geral (κίνησις) a partir da presença dos corpos no espaço, é uma característica do conceito de ser da metafísica moderna, segundo o qual ser = representidade do real efetivo, isto é, da manifestidade – *Vorgestelltheit des Wirklichen bzw. der Vorhandenheit*)

⁴⁸ LU, Bd II/2, p.148 in GA 20, p.82.

⁴⁹ GA 20, p.83 – meus grifos. Na passagem citada, é importante observar:

- Primeiro, que a palavra “aí” é usada por Heidegger para se referir ao nível mais originário da datidade do ente segundo a fenomenologia husserliana.
- Segundo, que ela articula os dois níveis conexos e fundamentais dessa datidade. Por um lado, dá-se explicitamente a “mesmidade de corpo presente (*die leibhaftige Selbstigkeit*) da coisa”. Por outro lado, dá-se implicitamente “partes, momentos e peças” da coisa, isto é, categoriais.

No uso da palavra “aí” já se nota uma apropriação heideggeriana da fenomenologia de Husserl. Para Husserl, o aí é situacional, tem o caráter de cada vez, e ele também o será para Heidegger. Porém, para o primeiro, os dois níveis do aí fundam a distinção entre real e ideal, ao passo que, para o segundo, eles fundarão (a) tanto a diferença entre o nível decaído (*verfallen*) e o nível fenomenologicamente apropriado dos fenômenos (diferença fundamental para o método de SZ), (b) quanto a diferença ontológica como o estado de Coisas (*Sachverhalt* em sentido heideggeriano) que conecta no aí (“no” no sentido do ser-em (*In-sein*) de SZ, cap.V) *Da-sein* e *Sein*, espaço onde estão em jogo o homem, o ente no total e o ser mesmo.

experiência e estabelecem, a cada vez, relações de construção (*Aufbauverhältnisse*) intencionais, isto é, estabelecem a direcionalidade (*Gerichtetheit*) do estado de Coisas entre *intentio* e *intentum*.

Os atos intencionais fundados não se identificam com os atos intencionais fundantes, com a percepção da Coisa em geral. O acesso fenomenológico à coisa em seu nível categorial implícito modifica a sua objetividade. Embora a Coisa seja sempre a mesma, a objetividade de sua experiência em sua datidade imediata não se confunde com a sua datidade fenomenologicamente analisada. A primeira objetividade é não graduada, a segunda é graduada. A primeira é não construtiva (por assim dizer “passiva, não interferente”), a segunda é construtiva (“ativa, interferente”). A primeira é somente perceptiva, a segunda é expressiva. Em suma, os atos fundados como *atos do expressar em geral*, “descerram novamente (*neu erschliessen*) os objetos dados previamente de modo simples”⁵⁰.

A expressividade implícita em toda percepção simples apenas vem à luz em sua totalidade de cada vez através do ato expressivo consumado, a partir do qual a expressividade pode ser intencionada como tal em atos explicativos que revelam sua estrutura formal segundo dois tipos fundamentais de atos intencionais, a saber, (1) os atos da síntese e (2) os atos da ideação, ambos depreensíveis da análise fenomenológica da predicação.

2.1 Intuição categorial em atos da síntese

Em toda predicação é possível, ou destacar o predicado como parte do todo que é o sujeito, ou destacar o sujeito como todo que contém em si o predicado como parte. Em ambos os casos, pressupõe-se:

- O destaque originário do ente como um todo
- Uma referência (*Bezug*) entre *intentio* e *intentum* que fundamenta a relação (*Relation*)⁵¹ entre sujeito e predicado. Esta referência e esta relação explicam os atos de síntese.

⁵⁰ GA 20, p.83.

⁵¹ Eis mais um termo pertencente ao campo semântico de “relação”. Aqui “*Relation*”, como a maioria dos termos latinos utilizados por autores alemães, tem sentido teórico e formal-abstrato (o que já pode ser observado na distinção feita acima entre “*Ausweisung*” (identificação) e “*Identification*” (identificação temática)).

Assim, se vejo esta cadeira e digo “A cadeira é amarela”, então há o destaque de uma relação (*Relation*) bidirecional entre sujeito e predicado: o ser-amarelo da cadeira estabelece uma relação, primeiramente, entre esta cadeira e este amarelo⁵². Esta relação não é um momento real na cadeira, mas é um momento ideal do estado de Coisas entre *intentio* e *intentum* dada com a percepção da cadeira. O ser-amarelo não é propriedade real da cadeira. A cadeira é real. O amarelo nela é real. Através da predicação “A cadeira é amarela”, a qualidade real “amarelo” é destacada como real, objetiva. Este destaque, porém, que vem da parte da *intentio*, não transforma nada na cadeira realmente dada. Com o destaque, a coisa, a cadeira, torna-se visível em uma objetividade proveniente de um estado de Coisas previamente dado e posteriormente realçado.

Na primeira aproximação, o primeiramente dado é o referir (*Beziehen*) através do qual os elementos do referimento (suas partes, por exemplo, sujeito e predicado) como tais tornam-se expressos numa estrutura predicativa. Este referir é pré-predicativo, porém, ele só mostra o estado de Coisas que estabelece quando expresso de modo pleno numa predicação. Portanto, o referir do estado de Coisas não é posterior à percepção, mas um elemento constitutivo fundamental tanto da percepção mesma quanto, num segundo momento, da específica expressividade da percepção. Tal expressividade, porém, não se confunde de modo algum com o referir do estado de Coisas. Quando digo “A cadeira é amarela”, não se trata de:

- a) determinar o sujeito,
- b) determinar o predicado,
- c) reunir sujeito e predicado num referimento de um estado de Coisas composto posteriormente.

Isso significa igualar o referimento do estado de Coisas com a sua expressão. O momento de reunião de sujeito e predicado em um referimento tem de determinar sujeito e predicado como elementos expressivos de um estado de Coisas anterior à percepção, à experiência da cadeira, mas que *só se deu com a percepção e só se mostrou na predicação da percepção*.

A predicação apenas revela uma relação (*Relation*) de duas direções que reproduz dentro de certos limites expressivos a referência pré-predicativa do estado de Coisas que apresenta a coisa,

⁵² E, num segundo momento, característico da síntese da ideação, a relação sujeito – predicado pode visar, de um lado, a cadeira em geral, objetos materiais em geral e, de outro lado, coloridade e cor em geral.

isto é, na qual a coisa é dada. Enfim, a relação predicativa é fundada na referência intencional pré-predicativa. Portanto,

“Σύνθεσις e διαίρεσις devem ser entendidas intencionalmente, isto é, o sentido é um sentido que dá objeto, Síntese não é um ligar de objetos, mas σύνθεσις e διαίρεσις dão objetos.(...) [Aqui] o destaque e a apresentação do estado de Coisas em seu todo apenas é possível sobre o fundamento da Coisa (*Sache*) previamente dada (...). O ato fundado do referir (*beziehen*) dá algo que jamais é captável através do simples perceber como tal”.⁵³

O sentido que une em uma relação (*Relation*) bidirecional *síntese* e *análise* é o referir (*Beziehen*) pré-predicativo que dá a coisa percebida em um estado de Coisas entre *intentio* e *intentum*. Na medida em que dá a coisa percebida, *sentido é datidade a priori da coisa*. Mas o sentido *a priori* da percepção apenas é identificável *a posteriori* a partir da predicação (sem confundir-se com ela) e é, pois, identificável em ato fundado, ideal, categorial não encontrável no perceber como tal (ato fundante).

Dois exemplos ilustram o nexos entre sentido e expressividade.

Primeiro exemplo: na simples percepção dos objetos A e B, A é mais luminoso que B

Nesta apresentação intuitiva de A e B, há um referimento real (*reale Beziehung*) que determina A, a saber, o *ser-mais-luminoso-que-B*. Neste referimento é preciso discernir:

- A tem o *mais-luminoso-que-B* em si, sendo esta uma determinação que já é aí como conteúdo de Coisa (*Sachgehalt*) no grau fundamental do perceber de A.
- Mas o *ser-mais-luminoso-que*, ao contrário, apenas é acessível no primeiro ato fundado do referir (*Beziehen*).

⁵³ GA 20, p.87.

“O referimento real (*reale Beziehung*) mais-luminoso-que se apresenta na nova objetividade do membro predicativo (*Prädikatsglied*), isto é, no todo de uma relação não real (*nicht reale Relation*)”

54

Segundo exemplo: a proporção de luminosidade (*Helligkeitsverhältnis*) entre A e B é mais facilmente notável que entre C e D.

Aqui há duas diferenças em comparação com o primeiro exemplo:

- Há uma nominalização que denomina o mais-luminoso-que de “proporção de luminosidade”. Assim, há uma tematização, uma explicitação, do referimento implícito na percepção.
- O mais-luminoso-que, isto é, a proporção de luminosidade, não é simplesmente percebido (como no primeiro exemplo), mas é sim simplesmente interpelado através de e na objetividade predicativa.

Assim, tanto no primeiro como no segundo exemplo, o referimento real (o ser-mais-luminoso-que) pode ser destacado em uma relação ideal, isto é, na formalização de certo estado de Coisas, na relação formal do estado de Coisas (*Sachverhalt-s-relation*).

2.2 Intuição categorial em atos de Ideação

Os atos de síntese são atos fundados que visam categoriais (uma objetividade fundada) e, ao mesmo tempo, a objetividade fundante, isto é, a Coisa real. Os atos da ideação diferenciam-se dos de síntese, porque *não visam a objetividade fundante*, embora não deixem de ser construídos sobre ela. A ideação é um ato fundado de *intuição do universal* que dá seu objeto visado como idéia, como *ιδέα*, *species*.

Dois exemplos de ideação revelam seus traços característicos:

Primeiro exemplo: Eu vejo um conjunto de casas e digo, sem qualquer distinção e singularização dentre elas, “Há casas ali”.

⁵⁴ GA 20, p.88.

Com este ato, o caráter universal de casa é apreendido de modo não explícito no como-algo (*Als-etwas*)⁵⁵ atribuído “ao que há ali”. A idéia de casa já está co-apreendida na intuição simples disto, deste conjunto de casas. A ideação dá intuitivamente, numa abstração ideativa, a espécie “casa”, o universal que possibilita individuações e generalizações do tipo “Há casa ali”. Na medida em que o ver ideativo visa apenas a idéia, ele é um ato fundado sobre um apreender previamente dado de individuações que, todavia, não co-visa o individual fundante.

Segundo exemplo: Há um monte de esferas vermelhas. Seja em um golpe de vista, seja após um correr de olhos, eu digo “Estas esferas são vermelhas”.

Em ambos os casos, a igualdade é a unidade ideal em direção à qual as esferas são visadas e comparadas; porém, essa igualdade como tal não é objetiva, real. Na comparação, a unidade ideal da espécie já é aí, embora não expressamente como direção da perspectiva comparativa. “Esfera” e “vermelho” são universais que possibilitam a perspectiva comparativa e podem ser destacados, visados, como tais.

A partir dos dois exemplos acima, obtém-se os seguintes ganhos fenomenológicos quanto aos atos ideativos:

- a) A espécie ideal tem fundamento sobre uma individuação qualquer, que lhe serve de exemplo, mas que não é visada na ideação.
- b) Para a ideação é indiferente a individuação concreta da idéia.
- c) A referência da idéia aos seus diversos conteúdos possíveis nas individuações concretas também não é visada na ideação.
- d) A unidade ideal da espécie, do universal, é a unidade de uma identidade inalterável. Há em toda ideação uma tautologia.

Estas quatro características da ideação constituem a objetividade da generalidade (*Generalität*). A intenção generalizadora, na medida em que se desvia de todo individual concreto sobre o qual se

⁵⁵ Heidegger pressupõe aqui seu conceito de estrutura-do-como (*Als-struktur*) como estrutura lingüística fundamental da rede de remissões significativas que já de antemão determinam o ser-no-mundo do Dasein.

funda, é de caráter abstrato e pode distanciar-se do elemento sensível em três níveis diferentes; há, pois:

- *Intuições categoriais puras*: conceitos de uma pretensa lógica pura (como a *mathesis universalis* de Leibniz); por exemplo: unidade, multiplicidade etc.
- *Intuições categoriais mistas*: conceitos que condensam elementos sensíveis e ideais; por exemplo: coloridade ou ser-colorido (onde *ser-* é o momento ideal e *-colorido* o momento sensível), conceitos geométricos etc.
- *Intuições sensíveis*: conceitos de abstração do sensível, isto é, do ver que destaca a idéia puramente sensível; por exemplo: quanto ao sentido externo, cor, casa etc.; quanto ao sentido interno: desejo, juízos etc.

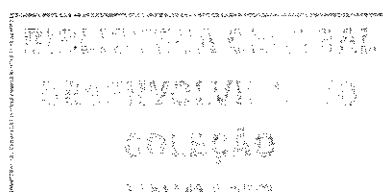
Com a caracterização dos atos de síntese e de ideação, é possível elaborar um conceito geral de sensibilidade peculiar a e fundamental para a fenomenologia, uma vez que na sensibilidade encontra-se o solo último de toda intencionalidade.

*“Sensibilidade é um conceito fenomenológico formal e visa, face ao próprio conceito do categorial, isto é, do formal, face ao objetivamente vazio, todo conteúdo de Coisa (Sachhaltigkeit) material, tal como ele é dado previamente a partir das Coisas mesmas. Sensibilidade é, pois, o termo para a substância em conjunto (Gesamtbestand) do ente que é previamente dado em seu conteúdo de Coisa. Materialidade em geral, espacialidade em geral são conceitos sensíveis, embora na idéia de espacialidade nada haja de dados sensíveis (Empfindungsdaten)”*⁵⁶.

Para encerrar as considerações sobre a intuição categorial, a segunda descoberta da fenomenologia, é preciso ainda esclarecer em que sentido os atos categoriais em geral constituem (*verfassen*) uma nova objetividade. Este constituir não quer dizer produzir, mas sim deixar e fazer ver (*sehen lassen*) o ente em sua objetividade⁵⁷. As intuições categoriais em geral são atos que deixam e fazem ver as substâncias ideais tal como elas se mostram em si mesmas (e não como funções produtoras de um intelecto ou de um sujeito pensante). Com as intuições categoriais está dado o solo para o destaque das estruturas das substâncias, para a elaboração das categorias.

⁵⁶ GA 20, pp.95-96.

⁵⁷ “Deixar e fazer ver” não é expressão cunhada por Husserl, mas sim por Heidegger, para descrever o caráter não produtivo, mas sim constitutivo da intuição categorial. Para o significado que ganhará esta expressão “deixar e fazer ver” em SZ, cf. Capítulo 2. Tópico 1.7.2 e seguintes.



Portanto, a intuição categorial fornece o solo para a pesquisa categorial, na medida em que apresenta o reduto para sua identificação.

3. A terceira descoberta da fenomenologia: o *a priori*

As descobertas da intencionalidade e da intuição categorial mostram que o *a priori* de toda e qualquer experiência do Dasein não é limitado à esfera da subjetividade. A análise da intuição categorial mostra que, tanto no campo do ideal (nível categorial) quanto no campo do real (nível da percepção sensível), há sempre um destaque de idéias. No ideal e no real, sempre há um ideal constitutivo da objetividade que pode ser destacado como *a priori* que estrutura de antemão toda e qualquer experiência. Esse ideal *a priori* é um indicador do ser, que não se confunde com uma imanência subjetiva (idealismo) ou com uma transcendência objetiva (realismo).

Quatro determinações do *a priori* que podem ser extraídas das análises precedentes:

1. O *a priori* tem amplidão universal
2. O *a priori* é indiferente face a subjetividade⁵⁸
3. A maneira de acesso ao *a priori* corresponde à área de Coisa e de ser (*Sach- und Seinsgebiet*) em que ele se funda. O *a priori* é diretamente apreensível e mostra-se nele mesmo através de uma intuição simples.
4. O *a priori*, nem é um anterior (*ein Früheres*) na seqüência da ordenação do conhecer (*Ordnungsfolge*)⁵⁹, nem é um anterior na ordenação seqüencial (*Folgeordnung*) do surgimento do ente a partir do ente⁶⁰. O *a priori* é um anterior da *seqüência de construção* (*Aufbaufolge*) no ser do ente, ou seja, o *a priori* é um caráter do ser (e não do ente) que se revela aos poucos, à medida que a pesquisa fenomenológica avança em busca das intuições

⁵⁸ O tema da indiferença do ser como *a priori* face à subjetividade terá dois desenvolvimentos em SZ. Por um lado, há a indiferença do ser mesmo perante o Dasein, uma vez que a facticidade, horizonte de projeção do ser em que o Dasein está lançado e com o qual pode tão somente jogar projetivamente, independe, em sua datidade, do Dasein (daqui provém o caráter necessário dos encobrimentos fenomenológicos e também a célebre frase “*Es gibt Sein*” (Dá-se ser)). O Dasein apenas pode entrar em jogo com esta facticidade e revelar modos do ser já dados aí, mas ainda velados. Por outro lado, há uma indiferença do Dasein face ao seu próprio ser de cada vez. Absorto na Gente (*Man*), o Dasein está numa situação hermenêutica de indiferença face ao seu próprio ser de cada vez, justamente porque ele é na indiferença da explicitidade universalizante da gente.

⁵⁹ Ou seja, não consiste em uma determinidade subjetiva (psicológica) do ente estabelecida por uma teoria do tempo gnosiológica, de tipo idealista.

⁶⁰ Ou seja, não consiste em uma determinidade real do ente estabelecida por uma teoria do tempo realista.

categoriais implícitas em todas as experiências do ente tal como elas se apresentam em si mesmas na primeira aproximação (sem construções científicas e metafísicas)⁶¹.

Uma consideração conjunta das descobertas da intencionalidade, da intuição categorial e do *a priori* permite duas apropriações, uma do (a) princípio da fenomenologia e outra do próprio (b) termo “fenomenologia”.

4.1 Primeira apropriação: o princípio e a máxima da fenomenologia

Para extrair o princípio da fenomenologia da reconstituição de suas três descobertas é preciso definir o que quer dizer aqui princípio?

“O princípio de uma pesquisa é o princípio do comportamento, isto é, o princípio da apropriação e da consumação da idéia dessa pesquisa”⁶².

“Um princípio, na medida em que ele determina a consumação e a possibilidade da existência do Dasein, denomina-se também uma máxima”⁶³.

O princípio da fenomenologia é uma postura existencial determinada por uma idéia de fenomenologia e está traduzido pela máxima “às Coisas mesmas”. Se ganharmos o esclarecimento do princípio, ganhamos, ao mesmo tempo, o da máxima. Mas a idéia de fenomenologia não pode ser inventada ou dogmaticamente imposta. Ela deve ser haurida da

⁶¹ Para Heidegger, as três descobertas da fenomenologia de Husserl resgatam a possibilidade de pesquisa, de investigação no campo ontológico. Esse é o grande mérito de Husserl, como podemos ler em SZ:

“(…) os fundamentos ontológicos [do Dasein] jamais podem ser descerrados posteriormente, de modo hipotético, a partir de material empírico (...) antes, eles já são ‘ai’ desde sempre, ao passo que o material empírico é apenas *coletado*. Que a pesquisa positiva [do ser do Dasein pelas ciências positivas, especialmente a antropologia, a psicologia e a biologia] não veja estes fundamentos [do ser do Dasein] e os tome como subentendidos (*selbstverständlich*), isto não é prova alguma de que estes fundamentos não estejam na base [do ser do Dasein] e que não sejam problemáticos em um sentido mais radical que qualquer sentido que possa ter uma tese da ciência positiva [Nota 1: Mas o descerramento do *a priori* não é construção ‘apriorística’. Através de E. Husserl, nós aprendemos não apenas a entender novamente o sentido de toda ‘empíria’ filosófica legítima, mas também a manipular os instrumentos aqui necessários. O ‘apriorismo’ é o método de toda filosofia científica que entende a si mesma. Porque ele nada tem a ver com construção, a pesquisa do *a priori* exige a correta preparação do solo fenomenal. O próximo horizonte que tem de ser preparado para a analítica do Dasein reside em sua cotidianidade mediana”. (SZ. 50)

⁶² GA 20, p.103.

⁶³ GA 20, p.104.

própria pesquisa fenomenológica e formada à medida que essa pesquisa se desenvolve, a qual deve então dar conta de seu *Quê* (*Was*) e de seu *Como* (*Wie*)⁶⁴.

O *Quê* se determina com os ganhos do (a) *campo de Coisa* (*Sachfeld*) e da (b) *perspectiva* (*Hinsicht*) sobre a Coisa que caracterizam a fenomenologia. O *Como* se determina com seu (c) *modo de tratamento* (*Behandlungsart*)⁶⁵.

(a) *O campo de Coisa* da fenomenologia poderia ser determinado pela idéia de filosofia, porém, não por meio de uma derivação dedutiva, antes, a partir de um exercício fenomenológico que elabore uma primeira e provisória idéia de filosofia⁶⁶. Porém, o campo da fenomenologia também pode ser determinado a partir do que já foi concretizado com suas três descobertas. As pesquisas fenomenológicas de Husserl surgiram com o objetivo de elaborar uma lógica científica e, a partir dela, uma teoria do conhecimento. Se a lógica é entendida, em termos gerias, como conjunto de regras para toda e qualquer expressão significativa do pensamento, então seus objetos são juízos, conceitos, enunciados, proposições, objetividade, lei, ser etc. Husserl, portanto, pergunta onde estes objetos da lógica podem e têm de ser acessíveis. Como visto, a *intencionalidade* é “o

⁶⁴ Estabelecemos desde já nossas opções de tradução para as seguintes substantivações: *das Was* = o Quê (com maiúscula e acento enfático); *das Dass* = o que (com minúscula); *das Wie* = Como (com maiúsculas); *das Als* = como (com minúsculas).

⁶⁵ Aqui se observa mais uma vez uma correspondência com a prévia-estrutura: a determinação do princípio da fenomenologia realizada por Heidegger a partir de uma interpretação de Husserl já antecipa a estrutura do método fenomenológico hermenêutico. (1) Campo de Coisa, (2) perspectiva e (3) modo de tratamento correspondem em SZ (1') tença prévia, (2') vista prévia e (3') concepção prévia. A análise de Heidegger passa a ser a partir daqui mais radical e abertamente apropriativa. Esta violência hermenêutica, porém, tem a pretensão de justificar-se exatamente como uma demonstração de maior fidelidade ao princípio e à máxima da fenomenologia.

⁶⁶ Heidegger começa a maioria de seus cursos de 20 e 30 com uma consideração geral sobre a idéia e o conceito de filosofia (idéia e conceito, todavia, que sempre se reelaboram e complementam com o andar das investigações filosóficas (isto é, ontológicas), já que “o conceito da filosofia é o resultado mais singularmente próprio e sumo dela mesma” GA 24, p.5). Isto já se observa não só no título, como também no subtítulo de seu primeiro curso de Marburgo, 1919: “Para determinação da Filosofia – A idéia da filosofia e o problema da visão de mundo (*Zur Bestimmung der Philosophie – Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) (GA 56-57). O procedimento de elaboração provisória de um conceito de filosofia, na maioria das vezes, consiste em distinguir filosofia, visão de mundo e ciência. É possível encontrar um exemplo dessa distinção em GA 24, §§2-3, onde, basicamente, a distinção é a seguinte: visão de mundo e ciência são positivas, estão referidas ao ente, são ônticas. Por um lado, visão de mundo consiste em idéias do último e do total da existência humana que nascem do senso comum histórico do Dasein fático de cada vez e estruturam tanto a sua subjetividade como vivência, força e reflexão, quanto o seu mundo objetivo (definição de Jaspers acolhida por Heidegger, GA 24, p.8). Por outro lado, toda ciência é investigação do ente em determinada região ôntica circunscrita pela datidade de seu respectivo ente, a qual, no início da investigação, deve ser pressuposta e, no final, deve ser, ou confirmada, ou problematizada. Filosofia, enfim, é ciência não-positiva do ser que investiga a datidade específica do ser como tal (que jamais pode ser reduzido a uma entidade objetiva, embora fundamente a totalidade do ente, isto é, embora possa ser parcial e limitadamente abordado como ser do ente em suas diversas regiões, enfim, como objetividade em geral). Retornamos a essa discussão da cientificidade específica da filosofia no Capítulo 2 da dissertação.

conjunto total dos comportamentos e o conjunto total do ente em seu ser”⁶⁷ e deve ser, pois, não apenas o campo fundamental dos objetos lógicos (que não ocupam toda a intencionalidade, pois nem todos os comportamentos são lógicos e objetificantes), mas também de todo e qualquer ente. Todo ente, a cada vez, apresenta-se em um estado de Coisa bidirecional entre a *intentio* e *intentum*. Enfim, o campo de Coisas da fenomenologia é o campo previamente dado da intencionalidade.

(b) *A perspectiva* da fenomenologia sobre a intencionalidade visa às suas estruturas *a priori*, isto é, justamente àquilo que faz com que a intencionalidade seja o previamente dado onde se encontra o ser de cada ente.

Assim está determinado o *Quê* da fenomenologia: seu campo de Coisa é *intencionalidade* e sua perspectiva é o *a priori* da intencionalidade. Mas e quanto ao *Como* da fenomenologia?

(c) A discussão da segunda e da terceira descobertas da fenomenologia, da intuição categorial e do *a priori*, já mostrou que toda experiência funda-se sobre um *apreender originário e simples de uma intuição categorial*. O destaque (*Hebung*) da simples apreensão originária é designado *descrição*.

“A maneira de tratamento da fenomenologia é descritiva; mais exatamente, ela é a descrição de um articular destacante (heraushebendes Gliedern) do intuído nele mesmo. Articulação destacante é análise, isto é, a descrição é analítica”.⁶⁸

Com a determinação do *Quê* e do *Como* da fenomenologia, depreensíveis de suas três descobertas, é possível uma primeira definição sua:

*“Fenomenologia é descrição analítica da intencionalidade em seu *a priori*”*⁶⁹.

⁶⁷ GA 20, p.106.

⁶⁸ GA 20, p.107.

⁶⁹ GA 20, pp.107-108.

Com esta definição que serve de princípio para a fenomenologia, a máxima “às Coisas mesmas”, que deve valer para toda ciência, pode ser mais bem esclarecida como máxima estritamente fenomenológica. Duas são as exigências da máxima:

- Primeiro, a pesquisa deve proceder de modo a identificar seu solo. Trata-se do trabalho identificador próprio de toda ciência.
- Segundo, a pesquisa deve, a cada vez, buscar ganhar uma camada mais profunda do solo de suas pressuposições de partida, de modo a reconquistar este solo e assegurá-lo em uma identificação de maior nível de transparência fenomenológica. Para tanto, é fundamental a clareza da perspectiva ontológica (isto é, sobre o *a priori* da intencionalidade, o ser), cuja intenção é sempre pôr a descoberto, pôr ao ar livre, liberar (*freilegen*) os pressupostos da intencionalidade já dados em toda intuição categorial, mas ocultos numa primeira aproximação. Trata-se do trabalho estritamente filosófico-fenomenológico.

4.2 Segunda apropriação: o termo “fenomenologia” ⁷⁰

A palavra “fenomeno-logia” tem sua significação aclarada a partir da origem grega de seus componentes “fenômeno-” e “-logia”.

1. *Fenômeno* (*Phänomen*) quer dizer φαίνόμενον: aquilo que se mostra. Os φαίνόμενα são a totalidade do que se mostra, também identificada pelos gregos como τὰ ὄντα. O fenômeno não se confunde com a *aparência* (*Schein*), que é uma modificação do fenômeno, através da qual o ente é aí nele mesmo, mas justamente não se mostra como tal. Tampouco a fenômeno se confunde com o *aparecer* (*Erscheinen*), que é uma maneira de remissão (*Verweisung*) em que algo que se mostra em si mesmo como aparecimento (*Erscheinung*) remete a algo que não se mostra em si mesmo.

2. Λόγος é fala de algo (*Rede von etwas*). Sua função (seu nexos intencional básico) é, pois, δέλοῦν: tornar patente (*offenbar machen*) isto sobre o que na fala é falado. Tal função é essencialmente significativa e, por isso, λόγος é δέλοσις σημαντική, ou seja, mostrar significativo. O sentido especificamente fenomenológico do λόγος é ἀποφαίνεσθαι: deixar e

⁷⁰ A explicação do termo fenomenologia de GA 20 prenuncia em muitos pontos a exposição do conceito prévio de fenomenologia no §7 de SZ. Tal explicação é aqui, em nossa exposição de GA 20, rápida e lacunar, sendo

fazer ver (*Sehenlassen*) de algo nele mesmo e, deveras, ἀπό-, a partir dele mesmo”⁷¹. Portanto, ο λόγος ἀποφαντικός é um θεωρεῖν, um ver que apreende a Coisa nela mesma e a descreve como tal.

Juntando 1. a 2., tem-se que “fenomenologia é λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα – deixar e fazer ver o patente nele mesmo a partir dele mesmo”⁷².

Com esta primeira explicação de “fenomeno-logia”, observa-se que:

- Fenomenologia é um termo que expressa em si a máxima “às Coisas elas mesmas”.
- Fenomenologia não é uma ciência, não designa uma “-logia” qualquer referente a uma ciência positiva. A fenomenologia não determina nenhum conteúdo de Coisa (*Sachhaltigkeit*), nenhuma objetividade ôntica. Ao contrário, ela visa justamente deixar e fazer ver o ente nele mesmo em seu ser e não previamente circunscrito como objeto temático de uma ciência específica.

Portanto, fenomenologia é um *termo metódico* que designa, antes de tudo o mais, um modo de pesquisar peculiar, através do qual a maneira de encontro (*Begegnisart*) do objeto temático é assinalada pelo mostrar-se em si mesmo.

“A expressão fenomenologia denomina a maneira na qual algo deve ser aí (*dasein*) através de e para o λεγεῖν, a explicitação conceitual”⁷³.

Se a fenomenologia é o trabalho de pôr a descoberto, a cada vez em nível mais profundo, o solo das intuições categoriais, então ela deve exhibir e identificar aquilo que, numa primeira aproximação, já está dado nelas, mas permanece encoberto. Por isso, a tarefa fenomenológica é um *deixar e fazer ver liberador* (*freilegendes Sehenlassen*) dos fenômenos em geral que desconstrói (*abbauen*) metodicamente seus encobrimentos (*Verdeckungen*).

complementada e aprofundada mais à frente com nossa análise pormenorizada do §7 de SZ: cf. Capítulo 2, todo Tópico 1.7.

⁷¹ GA 20, p.115.

⁷² GA 20, p.117.

⁷³ GA 20, p.117. Note-se nesta passagem o verbo “*dasein*” = ser-o-aí e o substantivo “*Auslegung*” = “explicitação”, que são centrais para a fenomenologia hermenêutica. Aqui, “*dasein*” está utilizado em um aspecto que em SZ se refere à “situação hermenêutica” e já indica como o Dasein não pode ser entendido em sentido subjetivista.

“*Ser-encoberto (Verdecktsein)* é o *contra-conceito para fenômeno* e os encobrimentos são exatamente o tema mais próximo da consideração fenomenológica”⁷⁴.

A fenomenologia, como conceito metódico, já apresenta qual deve ser o *ponto de partida (Ausgang)* para a pesquisa da intencionalidade em seu *a priori*. Trata-se dos encobrimentos presentes em toda intenção.

“O que pode ser fenômeno é, *na primeira aproximação e o mais das vezes*, encoberto ou conhecido em uma determinação provisória”⁷⁵

Os encobrimentos podem ser de dois tipos:

1. Encobrimento originário; onde o fenômeno reside sem ter sido anteriormente descoberto.
2. Reencobrimento:
 - a) Soterramento (*Verschüttung*); onde o fenômeno anteriormente descoberto encontra-se parcialmente encoberto como aparência.
 - b) Dissimulação (*Verstellung*); onde o fenômeno soterrado encontra-se parcialmente encoberto numa aparência particularmente ilusória.

Todo encobrimento é, em certa medida necessário, em certa medida contingente. O aspecto necessário dos encobrimentos é decorrente da própria condição finita do Dasein e, por isso, não tem como ser evitado, embora seja fundamental levar em conta que ele ocorre e que, por isso, o próprio trabalho fenomenológico mais radical jamais chega a um termo final e a uma transparência absoluta ou máxima.

O aspecto contingente dos encobrimentos provém da explicitação mais imediata dos fenômenos na cotidianidade e da sedimentação dessa explicitação em preconceitos ontológicos tradicionais. A máxima fenomenológica exige, portanto, que a pesquisa se lance contra os encobrimentos contingentes, o que quer dizer lançar-se adentro da tradição contra a própria tradição, de modo a

⁷⁴ GA 20, p.119.

⁷⁵ GA 20, p.119. Na citação o grifo é nosso. “*Na primeira aproximação e o mais das vezes*” pretende ressaltar o uso da expressão “*zunächst und zumeist*”, típica de SZ, que caracteriza o explicitidade mediana da Gente (*durchschnittliche Ausgelegtheit des Man*).

subvertê-la, isto é, de modo a mostrar as ocultas fontes identificantes de seus conceitos e de sua linguagem. Trata-se de um trabalho constante de desconstrução e construção. À medida que desconstrói os conceitos da tradição com o descobrimento de seu solo oculto, a pesquisa fenomenológica, por um lado, resignifica tais conceitos, por outro, haure a partir deles novos conceitos para descrever os fenômenos descobertos.

Isto mostra como a fenomenologia deve cuidar de permanecer sempre autocrítica para não se tornar ela mesma tradição morta, já que toda proposição fenomenológica corre o risco de transformar-se em um conceito estanque compartilhável como moeda corrente, que exime o falante da experiência da Coisa mesma, de modo que a proposição perca sua legítima função identificante e não mais deixa e faz ver fenômeno algum.

5. A fundamentação das três descobertas da fenomenologia na consciência pura reflexa

Se há uma tendência da pesquisa fenomenológica à questão do ser, é preciso esclarecer por que se observa na fenomenologia como fenômeno histórico justamente a tendência contrária, a saber, a do encobrimento desta questão. É preciso determinar claramente quais são os preconceitos ontológicos⁷⁶ que fazem com que a fenomenologia inadvertidamente se desvie das Coisas mesmas, ou melhor, de sua Coisa mesma (o ser), de modo a trair sua máxima.

Após o surgimento das *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchung* – LU), Husserl desenvolverá suas pesquisas em três direções:

- (1) Fenomenologia da percepção, na qual percepção está entendida *lato sensu*, como apreender do objeto nas suas diferentes áreas de manifestação possíveis e não apenas como percepção sensível (Estas investigações abrangem toda a primeira década do século XX, ao largo do conhecimento público, que só veio a ter notícia de seu conteúdo com a publicação de *Filosofia como Ciência Rigorosa* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, em 1911)).

⁷⁶ “Ontológico” é um termo que, em Heidegger, sempre terá, por assim dizer, um bom e um mau sentido. O mau sentido se refere à tradição ontológica (toda ontologia que sucedeu a Platão e Aristóteles), o bom sentido, por sua vez, refere-se à tentativa de recolocação da questão pelo sentido do ser a partir da diferença ontológica, tal como ocorre em SZ. Sem que esta distinção da “boa” e da “má” ontologia estivesse pressuposta, não faria sentido, por exemplo, a seguinte passagem de GA 20: “Este problema como pergunta fundamental fenomenológica pelo sentido de ser (*von Sein*), uma pergunta que uma ontologia jamais pode colocar, mas que já pressupõe constantemente e da qual faz uso em uma resposta qualquer, fundamentada ou não”. (GA 20, p.124).

- (2) Fenomenologia do conhecimento científico, cuja intenção principal é uma ampliação sistemática da lógica e uma teoria do juízo. (Este ramo investigativo inicia-se no período de Göttingen, 1913-14,).
- (3) Fenomenologia do comportamento prático, cuja intenção é, a partir de um debate com a filosofia prática de Kant, elaborar uma axiomática valorativa *a priori* – empreitada que também assumida por Scheler (Ramo investigativo também iniciado no período de Göttingen, 1913-1914).

Estas três direções de pesquisa desenvolveram-se principalmente sob a influência de três correntes de pensamento, a saber:

- (1) A filosofia de Bergson (cujas obras foram traduzidas para o alemão por Scheler na década de 10), em debate com a qual Husserl elaborou suas pesquisas sobre a consciência temporal imanente⁷⁷.
- (2) A psicologia descritiva de Dilthey, cuja abordagem personalista da consciência conduziu Husserl às questões sobre o comportamento prático.
- (3) O neokantismo de Marburgo, particularmente a psicologia crítica de Natorp, que tinha por objetivo último circunscrever a consciência como a região adentro da qual se ordena classificatoriamente a totalidade dos comportamentos humanos, quer dizer, todo o conteúdo da intencionalidade.

Dadas estas três direções da pesquisa fenomenológica husserliana, há um solo comum a elas, isto é, elas dividem um mesmo campo temático, abordado sob diferentes perspectivas? No caso de uma resposta positiva, qual é este solo comum? Se a fenomenologia como tal já foi determinada como a descrição analítica da intencionalidade em seu *a priori*, então seu solo é, a cada vez, segundo qualquer perspectiva sua, o *a priori* intencional. O destaque do *a priori* por sua vez, também já foi determinado, a saber, como ideação, como o ato de intuição categorial.

Entender como a intuição categorial dá acesso ao *a priori* intencional significa na fenomenologia de Husserl:

⁷⁷ A principal parte delas reunidas na célebre obra editada por Heidegger. HUSSERL, E: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo).
68

- (a) Fundamentar *o campo* dos atos fundantes, das individuações concretas, como *o solo* sobre o qual repousa a estrutura da intencionalidade que deve ser destacada ideativamente.
- (b) Determinar a *maneira de destaque ideativa* do *a priori* intencional.
- (c) A partir de (a) e (b), definir o *modo de ser*, o tipo particular de ser (*Seinsart*) do *a priori* intencional, isto é, sua região *ôntica*.

(a) O solo fenomenológico: a postura natural

Como estão dadas pura e simplesmente (sem a prévia e expressa interferência de conceitos e teorias) as vivências a partir das quais se depreendem a estrutura intencional? Toda vivência tem de ter um nível primário de datidade onde ela se encontre simplesmente. Este nível é aquele em que ela está dada *na primeira aproximação*, isto é, *numa postura natural* (*natürliche Einstellung*)⁷⁸. Mas como já se mostrou através da análise da percepção, o olhar fenomenológico deve dirigir-se, a partir desse domínio, para um outro domínio, a saber, o científico, expressa e rigorosamente identificador, onde se encontram as vivências puras da consciência com seus puros correlatos. O domínio científico da fenomenologia é a consciência pura, o puro eu.

(b) A maneira de destaque ideativa: a reflexão

Se o que está para ser demonstrado em uma identificação fenomenológica é o campo das vivências puras, então o modo de destaque destas tem de ser um *exibir direto* (*direkter Aufweisen*)⁷⁹ possibilitado pela capacidade reflexiva da consciência. Na postura natural, eu sou “um objeto qualquer como outro no mundo natural”⁸⁰, sou uma coisa como qualquer outra, que,

⁷⁸ “Dada na primeira aproximação quer dizer: dada para uma assim denominada postura natural” (GA 20, p.131). Note-se que a “postura natural” teorizada por Husserl é um conceito que encontra eco no pensamento de Heidegger, a saber, precisamente na situação hermenêutica fundamental da cotidianidade caracterizada por ser dada “na primeira aproximação e o mais das vezes” (*zunächst e zumeist*). Mas os conceitos de “postura natural” e de “cotidianidade” absolutamente não devem ser confundidos. O traço comum a ambos é tão só que eles se referem ao fenômeno da prévia doação, ainda encoberta, do *a priori*. Porém, encobrir e *a priori* têm, em cada caso, sentidos totalmente diferentes. O “na primeira aproximação e o mais das vezes” da cotidianidade é, em última instância, a própria mobilidade histórica do Dasein. Cf. SZ §§71-72. “*Einstellung*” normalmente é traduzido por “atitude” ou “orientação”. Preferimos “postura”, pois cremos que o termo traduz bem o alemão, além de ter parentesco etimológico com o original e de bem se encaixar no contexto da crítica apropriativa de Heidegger.

⁷⁹ Husserl, E: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideen I), in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung*, 1. Bd. Teil, Halle 1913, S. 58 (Husserliana Bd. III, 1. Buch, hrsg. V. W. Biemel. Haag 1959, S. 70) in GA 20, p.131.

⁸⁰ Ideen I, p.58 (p.70) in GA 20, p.131.

porém, tem a peculiaridade de consumir atos, vivências, as quais, porque pertencem a mim que sou no mundo, são também consideradas eventos no mundo. Assim, a totalidade de vivências de uma pessoa, de um “sujeito humano”, ou também de um animal é experimentada como fluxo de vivência (*Erlebnissstrom*) individual no mundo, como eventos realmente efetivos no mundo. Mas a postura natural não se dirige a esta corrente de vivências como tal em sua conexão intrínseca que permite que eu diga “eu vivo isto”. A intenção de experimentar minha própria conexão de vivências como tal é uma nova intenção em relação àquela em que eu, na primeira aproximação, experimentava a mim mesmo como eu real, como coisa no mundo. Esta nova intenção é um dirigir-se a si mesmo da consciência e, portanto, é uma re-flexão, um ato reflexivo. O característico da reflexão da consciência é que este “da” designa um genitivo ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, quer dizer, no ato intencional reflexivo da consciência, *intentio* e *intentum*, sujeito e objeto pertencem à mesma região de ser encerrada em uma corrente de vivências experimentada como una e assim destacada. Na reflexão, o refletir e o refletido estão dados realmente ao mesmo tempo em sua copertença. Assim, o ato da reflexão circunscreve uma *realidade imanente*.

“A consciência e seu objeto [a reflexão e o ato como seu objeto] formam uma unidade individual puramente produzida pelas vivências”⁸¹.

A *apreensão reflexiva* de si mesmo de cada consciência (que é um novo ato em relação aos atos da postura natural) distingue-se absolutamente da *percepção transcendental*, da percepção de coisas, na qual a coisa não está contida realmente como vivência. Na percepção da cadeira, a coisa cadeira não pertence a, não se encontra em a corrente vivencial perceptiva. Portanto, a consideração da corrente das vivências em sua unidade total, a consciência propriamente dita, só é possível se fundada em e determinada por as vivências como tais, isto é, como atos puros, imanes, sem qualquer transcendência, sem qualquer traço de coisalidade (*Dinglichkeit*). Portanto, o mundo material é o outro da consciência (o que pode ser atestado pela análise fenomenológica da percepção, da qual foram dados exemplos na exposição da descoberta da intuição categorial).

(c) O modo de ser (*Seinsart*) do *a priori* intencional, sua região ôntica.

A consciência mostra-se, portanto, por um lado, uma *realidade imanente*, por outro lado, como o absolutamente outro de todo ente real, de toda *realidade transcendental*. Estes dois modos diferentes de realidade estão determinados pelo duplo entrelaçamento da consciência com o real.

Por um lado, a consciência apresenta a natureza psicofísica do homem (ou do animal). O indivíduo homem (ou animal) está dado como objeto real no mundo, como evento no mundo. Este é um aspecto da vivência na postura natural da consciência que deve permanecer na reflexão como evidência pressuposta. A *autopercção física* do eu, através da qual ele é considerado uma coisa no mundo, não é suprimida por sua *reflexão psíquica*, através da qual o eu é determinado ideativamente independentemente de seu caráter de corpo presente.

“O psíquico não é um mundo por si, ele é dado como eu ou vivência de eu (...), e este se mostra, segundo a experiência, ligado a certas coisas físicas denominadas corpos (*Leiber*) (...) Toda determinação psicológica é *eo ipso* psico-física, a saber, no sentido mais amplo (...) de que tem um co-significado (*Mitbedeutung*) físico jamais faltante (...)”⁸²

Por outro lado, ao mesmo tempo em que está pressuposta, ou melhor, experimentada como realmente unida à natureza do corpo vivo, a consciência está separada deste corpo vivo, desta natureza por um abismo absoluto, o que pode ser constatado pela distinção entre imanência e transcendência depreensível da análise fenomenológica da percepção de coisa (*Dingwahrnehmung*). O fundamental desta separação entre as esferas da imanência e da transcendência é que a primeira determina a objetividade da segunda.

Em suma, a consciência é *realidade transcendente* como unidade concreta de um ente psicofísico (homem ou animal), unidade que está pressuposta como experiência primária sobre a qual se funda a reflexão da consciência que determina sua *realidade imanente*, isto é, sua região de ser singularmente própria como o campo de vivências ideais imanentes e correlatas à realidade

⁸¹ Ideen I, p.68 (p.70) in GA 20, p.132.

⁸² Husserl, E: *Philosophie als strenge Wissenschaft* (PhsW), in *Logos* I, s. 298 in GA 20, 133-134

transcendente, campo em que se constata o referimento (*Beziehung*) objetivo da imanência à transcendência, a despeito do abismo entre ambas.

5.1 A reflexão fenomenológica husserliana em seus dois aspectos: ἐποχή e redução

O modo como estão referidos os níveis transcendente e imanente da consciência vem à luz com o esclarecimento da reflexão fenomenológica, a qual tem dois aspectos, um relativo ao *intentum* (ἐποχή) e outro relativo à *intentio* (redução).

(a) Ἐποχή. Em toda vivência dada na postura natural, é possível dirigir-se não ao apreendido em si, mas ao intencionar desta apreensão. Assim, voltando ao exemplo da percepção de uma cadeira. Num primeiro momento, *na postura natural*, eu vivo diretamente na percepção da cadeira como tal (*nota bene*: não de sua representação psíquica). Num segundo momento, minha consciência pode refletir sobre este seu ato, pode assumir uma *postura reflexiva*. Então, eu vivo na apreensão temática do ato da percepção da cadeira (não nesta percepção como tal, não nesta cadeira). Aqui, a maneira de considerar é a de um ato reflexivo, cujo objeto apreendido difere intrinsecamente do objeto apreendido na apreensão transcendental dada na postura natural. Assim, na apreensão reflexiva da percepção de uma cadeira, eu suspendo toda posição (tese) do mundo natural, material, onde se encontra a cadeira, para dirigir-me tão somente à posição (tese) do ato que apreende o mundo e esta cadeira. Este se abster, este suspender do mundo material e de todo transcendente – mundo transcendente, porém, *que jamais deixa de acompanhar cada ato da consciência e, portanto, também o ato reflexivo* - recebe o nome de ἐποχή. Esta suspensão exige que, em todo ato transcendental, sempre haja um resíduo imanente que deve poder mostrar-se como condicionante da transcendência. Dirigir-se a esse resíduo imanente do ato transcendente significa considerar o intencionado, não como tal, no *Como (Wie) de seu ser*. Esse procedimento de passar a considerar o ente tão só como objeto da intencionalidade e não como ele mesmo designa-se fenomenologicamente *Einklammerung*: pôr o ente intencionado entre parênteses; na análise ideativa de sua intenção, desconsiderá-lo *como tal*, em sua individualidade. Com esta mudança de olhar, deve fazer-se presente tão só o *caráter de ser do ente*.

(b1) 1ª Redução (transcendental): Com a ἐποχή, com a suspensão do mundo e do objeto intencionado em sua particularidade, a consciência presentifica para si mesma o modo

intencional dos atos e de seus objetos que os determina essencialmente. Esta reflexão da consciência que reduz a corrente conexa das vivências da consciência concreta de cada vez, imersa no mundo, às suas estruturas intencionais de cada vez, que suspende toda posição transcendental e que, com isto, faz de cada consciência seu próprio objeto é denominada *redução transcendental*. A corrente de vivências da consciência está aqui reduzida ao campo de uma só consciência em seu caráter único (de ser cada vez consciência singular de si mesma).

(b2) 2ª *Redução (eidética)*: Mas este primeiro ganho da consciência como minha consciência de cada vez que é o campo único de minhas vivências puramente dadas sofre ainda uma segunda redução fenomenológica, na qual a unidade da corrente de vivências é considerada ideativamente, sem qualquer atenção ao que há de individual nela, de unicamente meu. Esta é a redução eidética.

Assim, através da redução transcendental e da redução eidética de uma corrente de vivências singular que se apresenta na postura natural, a reflexão fenomenológica destaca o campo puro da consciência (nem concreto, nem individual). Com as duas reduções, o objeto da percepção imanente da consciência está dado de modo absoluto, quer dizer, estão dadas as condições fenomenológicas para a posição absoluta da esfera dos atos puros da consciência. A esfera da consciência pura é, enfim, o absolutamente dado. Mas essa necessidade ontológica dos atos puros, sua posição absoluta, contrasta com a contingência dos atos transcendentais.

“Todo ente com caráter de coisa dado de corpo presente (*Alles leibhafti gegebene Dingliche*) também pode não ser, [mas] nenhuma vivência dada de corpo presente também pode não ser”⁸³.

6. Destruição fenomenológica da fenomenologia de Husserl

A determinação do campo temático da fenomenologia como a consciência pura, não é capaz de responder à pergunta fundamental pelo sentido do ser, à qual, como já visto, ela tende. Com efeito, se o ser da consciência é ser absoluto face o ser do mundo transcendente das coisas reais,

⁸³ Ideen I, p.86 (p.109) in GA 20, p.138. Como nota Heidegger (GA 20, p.139), aqui é patente a semelhança do pensamento de Husserl com o de Descartes: a esfera da consciência pura imanente corresponde à *res cogitans*, ao passo que a esfera do mundo transcendente, à *res extensa*. O motivo da semelhança é o pressuposto comum a ambos:

qual é sentido do ser *como tal em seu todo* (*überhaupt*) que possibilita que haja uma divisão entre ambas esferas de ser e também que ambas sejam justamente esferas *de ser*?

A crítica imanente à fenomenologia de Husserl consiste em elaborar essa pergunta, justamente de modo a mostrar por que Husserl não é capaz de formulá-la e respondê-la. Tal crítica se desdobra em 2 estágios:

6.1 Primeiro estágio: averiguação da originariedade da determinação do ser da consciência pura, através do que se decide se tal determinação é ganha a partir do fenômeno mesmo da consciência em seu ser.

6.2 Segundo estágio:

6.2.1 Descobrir o porquê da negligência (*Versäumnis*) da pergunta pelo ser do intencional como campo da pesquisa fenomenológica.

6.2.2 Descobrir o porquê da negligência da pergunta pelo sentido do ser mesmo e pelo ser do homem na fenomenologia

6.1 As quatro determinações do ser da consciência pura

A análise expressa do ser da consciência pura pode dirigir-se a três considerações críticas diferentes, mas metodologicamente interligadas, a saber:

1. O solo a partir do qual é ganho o campo da fenomenologia;
2. O caminho para o ganho deste campo temático;
3. As determinações da consciência pura⁸⁴.

homo animal rationale est. Para a destruição heideggeriana desta tese ontológica sobre o ser do Dasein, cf. GA 24, Capítulo 3.

⁸⁴ Aqui, mais uma vez insinua-se a prévia-estrutura do método fenomenológico hermenêutico. Com efeito, a observação crítica de Heidegger, que pretende ser imanente, busca determinar: o *solo* das análises de Husserl (abordagem da *tença prévia*), a perspectiva sobre este solo que antecipa a meta do *caminho* investigativo (abordagem da *vista prévia*) e, por fim, a *determinação*, quer dizer, a *conceituação* que resulta da investigação (abordagem da *concepção prévia*). Note-se que este último momento do método, o da conceituação prévia, é aquele onde o círculo hermenêutico dá o seu giro adentro da Coisa mesma de sua investigação (o sentido do ser), pois é aqui que os conceitos devem mostrar seu vínculo com a tradição, de modo que o acesso à Coisa mesma exige que eles sejam destruídos e apropriados pela e para a questão do ser. Trata-se propriamente de uma tarefa destrutivo-apropriativa da *linguagem* que toda fenomenologia deve exercer não só em relação à tradição, mas também em relação aos seus próprios ganhos. A estrutura-do-prévio foi caracterizada em SZ para a investigação da analítica do Dasein, mas já lá, como estrutura formal geral do método da ontologia, ela deveria valer também para a tarefa da destruição da história

Levando em consideração tão só a terceira via de análise, a partir da qual podem ser também iluminadas as demais, obtém-se 4 determinações do ser da consciência pura, as quais se apóiam uma sobre a outra:

- (a) ser-imanente - como pertencer à mesma região de ser
- (b) ser-absoluto 1 - como absoluta datidade (autodatidade)
- (c) ser-absoluto 2 - como constitutibilidade do real
- (d) ser-puro - como universalidade ideal em face de toda coisa singular-real

6.1.1 A consciência é ser-imanente.

A imanência é a caracterização de uma interioridade, de um ser dentro, de um ser-um-no-outro (*Ineinandersein*). Literalmente, *im-manentia* é permanecer-em, donde sua oposição à *transcendentia*, ao ir-além. Estabelece-se a imanência dos atos da consciência, na medida em que as vivências são apreensíveis *na* consciência através de uma reflexão, quer dizer, de uma vivência peculiar, a reflexiva. Mas esta determinação não diz nada sobre o ser da vivência, mas tão só sobre o *referimento* de dois entes, duas vivências, *dentro* de sua região previamente delimitada, a consciência. Este referimento é dito realista (*reell*)⁸⁵, a despeito do abismo entre os atos puros da consciência e os atos transcendentais reais (*reale*), mas nada determina sobre o caráter realista (*Reellität*) da imanência, ou seja, sobre a região da imanência, sobre o ser da consciência. Além disso, aqui há confusão quanto ao sentido geral de realidade, que deve abranger tanto a *Reellität* do ideal imanente quanto a *Realität* do material transcendente, ambas separadas por um abismo. Esta confusão gerada pela falta de um sentido geral de realidade gravita exatamente em torno da não colocada pergunta pelo sentido do ser.

da filosofia (SZ §6). Ora, o que acompanhamos aqui é precisamente a destruição apropriativa da fenomenologia de Husserl.

⁸⁵ Evidentemente, a tradução *reell* = realista nada tem a ver com qualquer “realismo”. Ele apenas denomina a realidade da consciência em distinção à realidade do ente transcendente, de modo recuperar o jogo de palavras entre *reell* e *real*.

6.1.2 Consciência é ser-absoluto no sentido da absoluta datidade de si mesma (autodatividade)

A consciência é absoluta, porque nela as vivências estão referidas umas às outras, não apenas de modo imanente (pertencendo à mesma esfera de ser), mas também de modo reflexivo, quer dizer, uma podendo ser objeto da outra. Com efeito, se vivências podem dar-se como objeto de vivências, então a datidade das vivências é absoluta, isto é, está totalmente contida, encerrada, no campo consciência, a qual, portanto, mostra-se ela mesma absoluta, como ser-absoluto.

6.1.3 Consciência é ser-absoluto como autodatividade que é condição de possibilidade da constituição do real

Enquanto espaço da autodoação imanente das vivências, a consciência tem a possibilidade de aniquilar o mundo que transcende a sua esfera e, mesmo assim, permanecer como um espaço ontológico encerrado em si mesmo (tal como faz o *cogito* cartesiano através da dúvida hiperbólica). Mas se todo outro modo de ser necessariamente anuncia-se, *dá-se a conhecer*, (*sich bekunden*) em e através de uma vivência, então todo outro ser depende da consciência para ser, mas não vice-versa. Portanto, a consciência, é pressuposição de ser, não só de seu ser, mas de ser em geral. Quer dizer, ela tem de mostrar-se como o fundamento absoluto (que independe de outro ente para ser) constituinte da realidade em geral. A consciência torna-se, então, horizonte de uma teoria da razão em geral, onde toda identificação científica possível deve encontrar seu fundamento, onde toda realidade deve estar fundada. Tendo em vista a passagem fenomenológica da postura natural para o campo da consciência pura (passando pelas reduções transcendental e ideativa), observa-se que aquilo que se mostra para nós, como o primeiro, como o anterior, a saber, a realidade material do mundo transcendente, onde todas as coisas (*Dinge*) são, é, na verdade, o segundo, o posterior às vivências puras da consciência⁸⁶. Aqui está claramente tomada

⁸⁶ A teorização husserliana dessas duas perspectivas (a saber: (1) a anterioridade da postura natural perante a consciência do ponto de vista da experiência imediata e (2) a anterioridade da consciência perante o mundo transcendente do ponto de vista da reflexão) encontrará eco no pensamento de Heidegger, mais exatamente na relação entre o mais próximo (*das Nächste*) e o mais longínquo (*das Fernste*) (cf. SZ, p.43). Na ontologia heideggeriana, o mais próximo do ponto de vista ôntico é o mais longínquo do ponto de vista ontológico e vice-versa. Daqui provém, de acordo com Heidegger, o tradicional tema da história da filosofia segundo o qual o mundo filosófico é, nas palavras de Hegel, um mundo às avessas, invertido (*verkehrte Welt*). Cf., por exemplo, GA 24, p.19. A articulação entre o mais próximo e o mais longe se relaciona diretamente com a discussão sobre o *a priori*. Cf.

uma perspectiva sobre o *a priori* que remonta ao pensamento cartesiano, na medida em que este estabelece de modo paradigmático o primado da subjetividade do sujeito cognoscente sobre a objetividade do mundo material. Dada a já elaborada definição da fenomenologia como “descrição analítica da intencionalidade em seu *a priori*”, esclarece-se agora o sentido do *a priori* da intencionalidade, o que é esse *a priori*. Trata-se do horizonte de fundamentação racional das ciências em geral (meta, aliás, da filosofia de Descartes, metaforicamente apresentada pela árvore do conhecimento). Mas aqui, mais uma vez, não está determinado o ser da consciência, mas apenas está rigorosamente estabelecido e circunscrito o campo de onde devem ser hauridos através da pesquisa fenomenológica os pressupostos *a priori* de toda investigação objetiva das ciências em geral.

6.1.4 A consciência é ser-puro

Com a redução ideativa, a consciência se mostra, não *hic et nunc* como minha, mas puramente como tal, em si, em sua “essência” - sendo “essência” aqui entendida como conteúdo necessário e universal pertencente a toda vivência e fenomenologicamente identificável na consciência pura. A pureza da consciência é identificada com seu caráter ideal. O ser-puro da consciência encontra-se na generalidade alcançada pelo olhar fenomenológico, à medida que este, permanecendo no campo da consciência, desvia-se de toda realidade transcendente (que sempre se apresenta em individuações) e dirige-se tão somente às idéias *a priori* gerais possibilitadoras das diferentes individuações⁸⁷. Mas, em verdade, a pureza da consciência é uma determinação que *não* toca a essência mesma da consciência, quer dizer, o seu modo singularmente próprio de ser. Com tal determinação, apenas está determinado o *a priori* das vivências no sentido do universal e necessário que determina de antemão toda vivência ou conexão estrutural de vivências. As generalizações da redução ideativa determinam tão só *a estrutura da intencionalidade*, mas *não o ser do ente que tem a estrutura da intencionalidade (Dasein)*⁸⁸.

nesta dissertação: Capítulo 2, Tópico 7, a discussão sobre ὕστερον e o πρότερον no entendimento de ser do Dasein.

⁸⁷ Idéia tem aqui o sentido metafísico destruído por Heidegger em N II; cf. nesta dissertação: Capítulo 3, Tópico 7.

⁸⁸ A estrutura da intencionalidade funda-se na existência, no ser do Dasein. Uma vez que há um duplo caráter de singularidade na existência, no Dasein (caráter de a-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) e caráter de ser-entregue-à-própria-responsabilidade (*Überantwortetheit*) (SZ§9)), a descoberta da estrutura da intencionalidade, que busca o universal e necessário de toda vivência, não é capaz de determinar o ser do Dasein, mas apenas o reduz ao ser-consciência pura.

As quatro determinações do ser da consciência ((a) ser-imanência (b) ser-absoluto como absoluta datidade, (c) ser-absoluto como constitutibilidade do real e (d) ser-puro) evidenciam o que já fora anteriormente aludido a respeito das investigações de Husserl, a saber, que elas se orientam na direção de uma fundamentação racional das ciências a partir de uma ciência absoluta da consciência. Esta orientação parte de uma idéia de filosofia tipicamente moderna, eminentemente cartesiana. Portanto, Husserl foi infiel à máxima fenomenológica, uma vez que:

“A exposição da consciência pura como campo temático da fenomenologia *não* esta *ganhada fenomenologicamente no recurso às coisas mesmas*, mas sim no recurso a uma idéia tradicional de filosofia”⁸⁹.

6.2 A primeira negligência da fenomenologia de Husserl

As quatro determinações da consciência determinam a região da consciência apenas como região, mas não o ser mesmo da consciência, o ser do ente circunscrito por essa região, dos comportamentos intencionais. É preciso entender por que, através da redução fenomenológica, a região das vivências é conquistada e destacada, ao passo que a pergunta pelo seu ser permanece não colocada. A redução, ao suspender as vivências da postura natural, quer dizer, ao efetuar a ἐποχή, exclui da consideração fenomenológica precisamente a realidade do intencional, que não é posta nem é experimentada como tal. A redução como desviar-a-vista-de (*Absehen-von*) da postura natural mostra-se, no fundo, inapropriada para determinar a consciência em seu ser, pois ela abandona exatamente o solo a partir do qual pode ser pesquisado todo fenômeno intencional. A determinação do solo da consciência pura, portanto, não é a determinação do solo da consciência como tal. Segundo Husserl, porém, a postura natural não está desconsiderada, mas tão só purificada, pois, após a redução da realidade dos atos intencionais às suas condicionantes ideais, as quais determinam seu anúncio, seu dar-se a conhecer (*das Sich-Bekundung*) na consciência, esta realidade poderia ser novamente abordada de um modo agora propriamente lúcido e rigorosamente científico. Mas essa perspectiva restringe o olhar para o *a priori* dos atos intencionais ao olhar para o *Quê* (*Was*) destes atos, à medida que desvia o olhar de seu *Como* (*Wie*). O *Quê* da intencionalidade é a estrutura formal que deve acompanhar toda vivência consciente, o conteúdo essencial dos atos (*Wesensgehalt*), ao passo que seu *Como* é sua

individação concreta, que é dada nos elementos fáticos de cada vez que pertencem ao ente intencional. Esta diferença pode ser esclarecida pela clássica distinção entre *essentia* e *existentia*. Por exemplo:

“[Na delimitação da essência de cor face à de tom,] Eu vejo justamente quando determino a *essentia*, a essência de cor e tom, à parte a *existentia* de ambos, à parte sua individuação de cada vez, aparte se é cor de uma coisa, nesta ou naquela iluminação (...) Eu desvio a vista de sua existência (*Existenz*) e, portanto, tanto mais da essência de sua existência”.⁹⁰

Na redução eidética não há atenção para o *facto* de que (*das Faktum, dass*), a cada vez, os atos intencionais acontecem de maneira absolutamente singularizada em mim ou em cada um de meus outros. Este *facto* é constitutivo do fenômeno do ser do ente intencional, ser que nós mesmos somos, no sentido já explicitado e apropriado do termo. No mostrar-se em si mesmo e a partir de si mesmo do ente que vive intencionalmente (homem), está posta, a cada vez, a sua *facticidade*, que deve, portanto, ser considerada como um traço de seu ser, isto é, como um traço essencial seu. Mas a facticidade, como traço essencial do homem, está dada no contexto mais amplo de sua existência dada a cada vez em seu aí singularmente próprio. Disto decorre que a determinação da essência do homem deve considerá-lo em sua existência como o ser de seu aí de cada vez, como ser-o-aí, *como Da-sein*. No caso do Dasein, portanto, é preciso uma inversão dos sentidos tradicionais dos termos essência (*essentia*) e existência (*existentia*). A essência do Dasein deve ser buscada sobre o solo de sua existência como existência e não vice-versa⁹¹.

Assim, uma pergunta crítica deve ser colocada às determinações husserlianas da consciência (especialmente à quarta determinação da consciência como ideativa e aparte de toda e qualquer individuação): com a redução fenomenológica e a definição do solo de pesquisa do ente intencional, *em que medida* o ser deste ente é preservado em sua originária datidade, de modo a poder ser legitimamente experimentado e determinado. fenomenologicamente?

⁸⁹ GA 20, p.147.

⁹⁰ GA 20, p.151.

⁹¹ A relação entre *essentia* e *existentia* serve de pano de fundo para o §43 de SZ, onde há uma primeira destruição do conceito tradicional de realidade. O texto que discute mais profundamente essa questão é GA 24, Capítulo 2.

Do ponto de vista husserliano, a resposta já foi dada acima, a saber: a consideração do fenômeno do ente intencional pode ser complementada à medida que o fenômeno do Dasein em sua postura natural - inicialmente co-experimentada, mas desconsiderada pelas reduções fenomenológicas - seja reconsiderado do ponto de vista de sua maneira de ser fática, à luz da já revelada estrutura intencional. Como já visto, o pressuposto desta via de pesquisa é que o modo de ser (*Seinsart*) do ente intencional, co-experimentado real e efetivamente na postura natural, é o da vivência psíquica. O ser do psíquico está pressuposto na redução, com o que, aliás, a dificuldade do abismo entre realidade e consciência pura deve ser eliminada. Mas porque, ao ser assumido como evidência, este pressuposto permanece não discutido criticamente, o ser do homem já está de antemão determinado como ser-vivo que ocorre no mundo, como um modo de ser que é um caso específico do ser do ente no total como ser-manifesto (*Vorhanden-sein*) no mundo real, como ser-coisa (*Ding-sein*) material. Assim, a facticidade do fenômeno Dasein não está considerada como tal no fenômeno do Dasein dado em sua primeira aproximação, antes, ela já está, de antemão, referida a uma certa determinação do ser do ente em geral, a saber: ser = realidade material, realidade efetiva objetivamente determinável. Isso mostra como a pesquisa da região da consciência pura tem uma intenção racional e teórica típica das ciências naturais. O objetivo aqui é o da elaboração de uma meta-ciência capaz de delimitar as diferentes sub-regiões ontológicas que definam cada modo da experiência do ente em geral como manifestidade. A exposição das diferentes maneiras nas quais se constituem as diferentes zonas de ente na consciência deve determinar a realidade e a objetividade de cada uma dessas zonas. A realidade, o ser-manifesto, enfim, a totalidade do ente, é aquilo que se anuncia na consciência como objeto possível de uma intenção e pode ser determinado, portanto, através da estrutura de cada vez da intenção em que se anuncia⁹².

Duas citações servem de apoio para toda esta interpretação do pensamento de Husserl.

⁹² Observa-se que a fenomenologia de Husserl descreve um movimento circular típico das ciências positivas. A realidade psíquica está pressuposta como evidência - cujo pressuposto ainda mais fundamental e, portanto, mais evidente é a realidade material. Em seguida, as condições de possibilidade da realidade psíquica são depreendidas dela e diferenciadas dela em vista de sua rigorosa determinação objetiva (quer dizer, universal e necessária). Por fim, a realidade psíquica é explicada na totalidade de suas manifestações individuais com a identificação nelas de suas condições objetivas dadas ideativamente. Ora, o que se busca aqui é, em última instância, a auto-explicação do real em suas leis últimas. As evidências devem tão só confirmar-se como tais a partir de sua determinação objetiva, certa, previsível, a qual, no caso de Husserl - na esteira da tradição moderna - deve estabelecer-se a partir da *res cogitans*. O problema central e insolúvel, neste contexto, é o da reflexão da consciência: como é possível que o ideal seja no real, uma vez que o ideal é uma região do real separada de toda as demais por um abismo, uma região assinalada que possibilita que o próprio real se manifeste como auto-esclarecimento?

“Personalidades psíquicas [são] unidades psíquicas”, [tal como] “realidades de todo tipo e grau são meras unidades de ‘constituição’ intencional (...), que dizer, elas devem ser determinadas cientificamente” (*Ideen I*, p.106 (p.134)). “Todas unidades empíricas [psicológicas] são *índices para absolutas conexões de vivências* (...) todas unidades empíricas são, no mesmo sentido, transcendentais, meramente relativas, contingentes” (*Ideen I*, p.105 (p.133)). “Estabelecê-las (*ansetzen*) como sendo no sentido absoluto é contra-senso (*Widersinn*)” (*Ideen I*, p.106 (p.134)), [uma vez que somente a consciência pura constitui] “a esfera de ser de origens absolutas” (*Ideen I*, p.107 (p.135)).⁹³

“Todo o mundo espaço-temporal, no qual se contam homem e eu humano como realidades individuais subordinadas, [é], segundo seu sentido, ser meramente intencional, portanto, [é] um ser que tem um mero sentido secundário, relativo, de um ser para uma consciência (...) É um ser que põe (*setzen*) a consciência em suas experiências, que principalmente (*prinzipiell*) é intuível e determinável pelas multiplicidades de experiência motivadas de modo unânime apenas como [um] idêntico (*als Identisches*) – para além disso, porém, há um nada”⁹⁴

Na análise fenomenológica de Husserl, o ser do homem está investigado a partir do *facto* de que o homem é dado, em sua postura natural, como ser vivo, como objeto zoológico. Esta datidade (postura natural, segundo a qual “homem” = ser vivo no mundo material) universaliza inadequadamente o fenômeno da postura natural pressupondo nela um modo de ser (*animal rationale*) que não é o singularmente próprio ao homem. Assim está estabelecida, na verdade, uma tautologia que faz com que a investigação descreva um movimento circular típico das ciências positivas: o ser da consciência permanece o mesmo ser do senso comum, porém, cientificamente purificado, isto é, identificável e determinável sob princípios e leis teóricas. Husserl, portanto, não parte da postura natural do homem, mas sim de uma postura de investigação naturalista, que impede e dissimula (*vestellen*) o acesso ao ser singularmente próprio do ente que consoma atos intencionais, o homem.

⁹³ Como indicado no corpo da citação, ela consiste em uma costura de trechos compreendidos em *Ideen I* pp.105-107 (pp.133-135). cf. GA 20, p.154.

6.3 A diferença entre duas abordagens naturalistas: a psicologista e a fenomenológica (Husserl)

As citações acima mostram que a pergunta pelo ser do intencional está, não somente colocada por Husserl, mas também respondida, o que está ainda mais claro na seguinte citação:

“A doutrina das categorias tem de partir sempre e de modo incondicional desta mais radical de todas as distinções de ser - ser como consciência e ser como ser que se dá a conhecer (*sich Bekundendes*) na consciência, [ser] transcendente -, a qual (...) apenas pode ser ganhada e dignificada em sua pureza através do método da redução fenomenológica”.⁹⁵

A “mais radical” distinção de ser aqui exigida, no entanto, não pergunta adequadamente [1] pelo ser do ente em que ocorre esta distinção, nem sequer [2] pelo sentido de ser como tal em seu todo que deve estar pressuposto na distinção para que ela possa determinar dois modos de ser distintos. Como visto, são dois preconceitos de origem científico-naturalista que impedem que estas perguntas sejam colocadas (ser do homem = *homo animal rationale* / ser em geral = *manifestidade, realidade efetiva*). Porém, é preciso entender melhor em que sentido a fenomenologia de Husserl é naturalista, pois ela não pode ser confundida com o naturalismo psicologista. Com efeito, a fenomenologia surge com Brentano e Husserl precisamente contra o psicologismo, a partir de pesquisas no campo da lógica e “supera, em certo sentido, o naturalismo”⁹⁶. Como já visto com as análises da expressividade que conduzem à descoberta da intuição categorial, a fenomenologia de Husserl está orientada ao atos mesmos puramente como tais e não aos atos como anexos de processos psíquicos determináveis pelas leis da matéria, como anexos de coisas. Assim, na disputa entre psicologismo e fenomenologia travada no campo da lógica é possível observar que, de um lado, o psicologismo pesquisa as leis do pensamento como leis dos processos psíquicos, de outro lado, a fenomenologia rejeita todo psicologismo com a descoberta da intuição categorial, quer dizer, ao demonstrar que deve haver uma distinção entre o conteúdo real (real e efetivamente consumado) e conteúdo ideal dos atos (intuição categorial *a priori*). Porém, se, por um lado, a fenomenologia refuta o psicologismo com a distinção entre o conteúdo judicativo ideal e o ato real consumado, a realidade total deste ato, de onde deve ser

⁹⁴ Ideen I, p.93 (p.117) in GA 20, pp.154-155.

⁹⁵ Ideen I, p.141 (p.174) in GA 20, pp.157-158.

destacada sua parte pura, permanece pressuposta como matéria e, portanto, embora as ideações não possam ser explicadas psicologicamente, elas pressupõem, em última instância, um processo psíquico natural como seu fundamento. Logo, a fenomenologia de Husserl permanece naturalista.

6.4 A postura personalista da fenomenologia e sua destruição a partir de uma crítica imanente⁹⁷

⁹⁶ GA 20, p.160.

⁹⁷ Segundo Heidegger, dois momentos diferentes podem ser observados na guinada da fenomenologia de Husserl em direção à posição personalista. O primeiro em *Filosofia como Ciência Rigorosa* (PhsW) de 1910 e o segundo em *Idéias para uma Pura Fenomenologia e Filosofia Fenomenológica* (Ideen I), de 1913. Heidegger considera PhsW um texto confuso, em que permanecem obscuros, tanto a relação entre o eidético e o real a partir da redução, como o conceito de fenômeno psíquico e a distinção entre seus aspectos *noemático* e *noético*. Ademais, o texto apresentaria uma posição insustentável acerca do fenômeno da história. O texto, enfim, apenas serviria para testemunhar a abordagem naturalista do homem (segundo a qual a conexão de vivências é mero anexo de coisas físicas), bem como as dificuldades internas desta abordagem. Ele nada acrescentaria para a análise da posição personalista de Husserl, embora devesse ser considerado um texto de passagem para as Ideen I-II. Com efeito, nas Ideen I-II, tal posição é assumida e nelas se concentra, pois, a crítica de Heidegger e também, por extensão, nossa reconstituição comentada desta crítica, que pretende dilucidá-la como apropriação-destrutiva. Porém, na destruição da posição personalista, Heidegger não deixa de tratar de Dilthey e de Scheler. O personalismo na fenomenologia, constatado nas pesquisas de Husserl e Scheler, deve-se, em grande medida, à influência do pensamento de Dilthey. Face à preponderância da psicologia naturalista do século XIX, que abordava os fenômenos humanos a partir de hipóteses biológicas, de modo a elaborar teorias científicas construtivistas acerca da natureza humana, Dilthey propôs uma psicologia descritiva que fosse capaz de dar conta dos fenômenos espirituais do homem entendido primordialmente como pessoa agente na história. Três teses fundamentais de Dilthey (que podem ser localizadas, por exemplo, em Dilthey, W: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (*Idéias sobre uma Psicologia Descritiva e Analítica*), de 1894) foram acolhidas e investigadas fenomenologicamente por Husserl e Scheler, a saber:

(a) Toda pessoa (cada indivíduo homem) é uma si-mesmidade (*Selbigkeit*) face ao mundo, sendo que ambos agem um sobre o outro, segundo certa reciprocidade.

(b) Toda pessoa, considerada em sua plenitude, em seu jogo de ação e reação com o mundo, é uma unidade complexa de vivências diferentes e coetâneas.

(c) Como si-mesmidade, toda pessoa é um complexo de vivências em constante desenvolvimento.

Se, por um lado, Heidegger dedica pouca atenção à análise do pensamento de Dilthey (GA 20, §13 (b)), limitando-se, basicamente, à definição destas três teses e à simples menção de seu intuito antinaturalista, por outro, as pesquisas fenomenológicas de Scheler recebem uma atenção um pouco mais demorada (GA 20 §13 (e), (f)). Tal como Husserl, Scheler acentua a individualidade essencial da pessoa, negando-lhe qualquer natureza psíquica ou ipseidade universal. “Pessoa jamais tem permissão de ser pensada como uma coisa ou substância (*Substanz*) (...) que tivesse faculdades (*Vermögen*) ou forças quaisquer”, sendo, muito antes, “unidade imediatamente co-vivida da vivência”. [Cf. Scheler, M: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II Teil, VI. *Formalismus und Person*, in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 2. Bd. (1916), p.243, in GA 20, p.175]. Para Scheler, o ser do homem é ser-consumador de atos, nos quais ele está dado de modo absoluto, não relativo, diferentemente de todo conceito de objeto possível. Portanto, em toda consumação de ato, o ato ocorre simplesmente e, ao mesmo tempo, dá-se reflexão, a qual não é objetificação alguma, mas tão só a co-presença da consciência como consumadora de atos em cada ato consumado. Assim, a reflexão não se dirige à interioridade do sujeito humano, mas ao ser do homem em sua totalidade como pessoa em cada ato seu.

“A única e exclusiva maneira de datidade dela [pessoa] é, antes, tão só sua consumação de ato mesma (também a consumação de ato de sua reflexão sobre seus atos), - sua consumação de ato, vivendo na qual a reflexão ao mesmo tempo se vivencia” (*opus cit.* S. 260 in GA 20, p.176). Sob maior influência de Dilthey, de Bergson e também de temas neoplatônicos, agostinianos e pascalinos, a posição de Scheler seria, por um lado, “mais dogmática” (GA 20, p.180) que a de Husserl, por apoiar-se em uma definição especificamente cristã de homem (Heidegger interpreta, de modo mais literário que filosófico, que a essência do ser do homem como “gesto da transcendência” (Scheler) reproduz uma idéia de intenção transcendente tipicamente cristã-teomorfista, segundo a qual o homem é a imagem

A orientação da pesquisa da consciência pura é eminentemente teórica. Pretendesse ela ser apenas a pesquisa de uma ciência das estruturas lógicas que estão na base das diversas epistemologias das ciências naturais, não haveria o que objetar à legitimidade de sua pretensão. Mas a fenomenologia arroga-se o direito de determinar o campo total dos comportamentos humanos, inclusive os práticos, ao assumir uma consideração personalista do ser da consciência pura como ser do homem, a qual, todavia, não exime a fenomenologia de seu fundamento naturalista.

A posição personalista busca ver a conexão de vivências de uma consciência não apenas conforme ela se revela, por exemplo, na análise intencional da predicação, mas também como pertencente a um eu-sujeito anímico. Esta perspectiva está paradigmaticamente tomada no exemplo da apreensão de um gato. Na primeira aproximação, um gato está dado no mundo como uma coisa material, com caráter de corpo presente, que tem propriedades físicas e, sobretudo, estesiológicas. Este traço perceptivo, propriamente anímico, é o excesso de realidade no gato como coisa vivente que, como tal, não pode ser considerado como propriedade física de coisa. Todavia, o excesso da psique também não tem como ser considerado como algo que seja separável do corpo físico do gato, a psique do gato também tem de ser considerada como algo real no espaço, porém, em um sentido que exclui a espacialidade (extensão). Portanto, quando eu vejo que o gato sobe no muro, então, eu localizo um psíquico no espaço sem que este psíquico seja considerado Coisa totalmente determinável de modo objetivo como coisa extensa. Esta análise da apreensão do gato, quer dizer, do ente vivo em geral, parte de uma postura propriamente natural e não naturalista. Nesta experiência do vivo, a natureza não é experimentada, mas sim o *jogo recíproco (Widerspiel) entre a natureza e o psíquico*.

Do ponto de vista das relações humanas, permanece essa percepção da postura natural segundo a qual cada indivíduo homem é um jogo com a natureza, porém, com uma particularidade: nós vivemos um com o outro, somos desde sempre referidos um ao outro na mentalidade e nos atos.

viva e finita de Deus como *summo ens* criador da totalidade do ente). Por outro lado, ela se aproximaria mais da pergunta pelo ser singularmente próprio do ente consumidor de atos, à qual tende a fenomenologia – residindo aí o motivo de sua presença na análise crítica da fenomenologia com vistas à revelação de sua verdadeira questão. “Mas jamais um ato é também um objeto: pois pertence à essência do ser de atos [aqui expressada a explícita pergunta pelo ser dos atos] apenas ser vivida na consumação mesma e ser dada na reflexão” (*opus cit.*, p.246 in GA 20, p. 176)

Neste caso, portanto, experimentamos a nós mesmos não apenas como vivos, mas antes de tudo mais *como pessoas*. Este ganho resulta de uma *inspectio sui* do sujeito humano que considera a si mesmo internamente como eu da intencionalidade – em termos cartesianos, como sujeito das *cogitationes*. Assim, na consideração do homem, a análise fenomenológica da pessoa subordina a postura naturalista à personalista.

“Todo eu tem, ao mesmo tempo, seu lado natureza como subsolo (*Untergrund*) da subjetividade. Espírito não é absolutamente um eu abstrato, mas sim a plena personalidade. Enquanto pessoas, [o] eu, [o] homem, [o] sujeito não podem estar absorvidos em ser natureza, pois então faltaria aquilo que dá sentido à natureza (...) Caso eliminemos todos os espíritos do mundo, então não há mais natureza alguma. Eliminemos, porém, a natureza, o ser aí [material – *Dasein*] ‘verdadeiro’, objetivo e intersubjetivo, então algo sempre permanece como resto: o espírito como espírito individual; todavia, perde-se com isto a possibilidade da socialidade, a possibilidade de uma compreensão que pressupõe uma certa intersubjetividade do corpo (*Leib*)”⁹⁸.

“Espíritos justamente não são unidades de aparecimentos, mas unidades de absolutas conexões de consciência”⁹⁹.

“A natureza é o X e principalmente nada mais senão X que se determina através de determinações universais. O espírito, porém, não é X algum, mas o dado mesmo na experiência do espírito”¹⁰⁰.

A psicologia personalista de Husserl, embora se distancie de um naturalismo que divide pressupostos com as ciências naturais, não deixa de permanecer fundada sobre as mesmas bases teóricas naturalistas da determinação da consciência pura que já estavam lançadas nas primeiras investigações do filósofo. Isto pode ser confirmado desde três pontos de vista:

1. A posição personalista ainda tem por fito a fundamentação teórica da constituição da realidade e da objetividade do mundo real
2. A maneira de acesso à pessoa permanece sendo a reflexão imanente da consciência (*inspectio sui*) sobre suas próprias vivências, as quais fornecem o solo para as teses da absoluta datidade

⁹⁸ Ideen II, p.297 in GA 20, pp.169-170.

⁹⁹ Ideen II, p.301 in GA 20, p.170.

da pessoa e as demais teses aí envolvidas. (Aqui, o procedimento reflexivo de caráter cartesiano está claramente executado com a referência nas citações acima à consciência pura como resíduo da aniquilação do mundo, através do que Husserl apenas reformula sua separação originária dos modos de ser.)

3. A determinação fundamental da pessoa como unidade da conexão de vivências pretende ser originária, mas não se funda sobre o fenômeno do Dasein humano, conservando ainda o velho preconceito acerca do ser do homem: *homo animal rationale*.

O modo de tematização da pessoa está condicionado por duas metas investigativas interligadas: (a) determinação do anúncio do ente no total em sua realidade; (b) determinação da unidade da corrente de vivências em que se anuncia toda multiplicidade objetiva. Ambas as metas estabelecem então, de partida, um caminho de pesquisa:

- *primeiro*, o dado fundamental é a realidade efetiva da natureza;
- *segundo*, sobre a realidade efetiva está construído o anímico;
- *terceiro*, sobre o anímico está construído o pessoal;
- *quarto*, sobre o pessoal está construído o espiritual.

Embora esteja preservada, na posição personalista, em certa medida, a postura natural como ponto de partida da investigação da constituição do mundo espiritual, tal investigação permanece presa ao primado do campo da natureza. Com efeito, a *inspectio sui* fenomenológica personalista não se dirige ao limitado escopo do fenômeno da consciência pura e do puro eu, mas sim ao mais amplo fenômeno do ser-pessoa, porém, tal reflexão permanece condicionada pelo corpo (*Leib*). Além disso, uma vez estabelecido fenomenologicamente que a conexão de vivências da pessoa tem em si mesma sua individuação, de modo a constituir um determinado eu que é sujeito, o único esclarecimento que Husserl oferece sobre a unidade fundamental desse sujeito encontra-se em sua teoria da consciência absoluta do tempo, a qual consiste numa teoria do sentido interno do sujeito que possibilita toda representação de um objeto real no mundo (Trata-se, pois, de uma teoria de matriz kantiana que reproduz a abordagem tradicional do tempo como disposição psíquica de apreensão objetiva do movimento).

¹¹⁶⁾ Ideen II, p.302 in GA 20, p.170.

A repartição do ser do homem em quatro níveis ordenados, a saber, (1) homem = corpo, (2) homem = psique, alma, (3) homem = pessoa, (4) homem = espírito, determina o homem como uma coisa no mundo (*Welt Ding*) de muitas camadas que têm, cada uma, sua específica determinidade, mas que têm de estar, todas, assentadas sobre a base de um dado objetivo prévio, sobre um objeto real (nível ou camada (1)). Portanto, o homem não está aqui considerado como realidade natural (*Naturrealität*), mas o está sim como realidade do mundo (*Weltrealität*) constituída como transcendência na consciência absoluta (que é essencialmente sujeito-pessoa). Porém, a maneira de ser do ente intencional como tal, em sua unidade, entendido como fenômeno singularmente próprio que articula num todo as diferentes e incompatíveis determinidades dessas quatro camadas de ser do homem não está abordada por Husserl – e nem mesmo poderia estar, em função de seus preconceitos metafísicos, especialmente em função daquele segundo o qual *homo animal rationale est*, pressuposto que dificilmente se coaduna com a associação husserliana entre *ratio* e *personalitas*.

6.5 A segunda negligência da fenomenologia de Husserl e a auto-apropriação da fenomenologia a partir de sua crítica imanente: a necessidade da elaboração da questão do ser.

A análise crítica da fenomenologia de Husserl mostra que ela vai contra seu próprio princípio e sua própria tendência, na medida em que circunscreve seu campo temático (o *a priori* intencional), não a partir das coisas mesmas, mas sim de uma tradicional opinião sobre o ser do homem sedimentada na pesquisa filosófica em geral como um subentendido. Mas aqui não apenas o ser do intencional permanece indeterminado. No nível mais fundamental de pesquisa, são pressupostas divisões originárias do ente (consciência e realidade) que permanecem indeterminadas quanto ao sentido do ser como tal em seu todo que as possibilita¹⁰¹. Mas as duas negligências - a saber, as ausências das explícitas e articuladas perguntas pelo ser do homem e pelo sentido do ser como tal em seu todo (como ser do ente homem e do ente que não é homem) -

¹⁰¹ Neste período do pensamento de Heidegger, “sentido do ser” parece, muitas vezes, equivaler a um conceito de ser que determinasse *apenas* o critério supremo de divisão de diferentes regiões ontológicas. A razão desta equivalência residiria no próprio SZ, onde “sentido do ser” é também denominado “horizonte de projeção do entendimento do ser”. Todavia, o sentido do ser não pode ser entendido *apenas* deste ponto de vista, que reduziria o projeto SZ a uma ontologia epistemológica, de caráter muito próximo à fenomenologia de Husserl.

não consistem em um desleixo da parte de Husserl, muito menos em um desleixo de toda tradição metafísica, onde tais negligências também se fazem notar.

“Nestas negligências, patenteia-se a *história (Geschichte) de nosso Dasein mesmo* – história entendida não como conjunto total dos eventos públicos, mas história como *modo de acontecer (Geschehensart) do Dasein mesmo*. Isso significa: o Dasein, em seu modo de ser do *decair (Verfallen)*, do qual ele mesmo não escapa, somente chega ao seu ser exatamente neste modo do decair, quando se revolta contra ele”¹⁰²

A tendência ao decair explica a contradição entre intenção e gesto na fenomenologia de Husserl, isto é, entre sua máxima, que expressa uma tendência imanente à questão do ser, e a negligência histórica desta questão. Mas aonde decai o pensamento de Husserl? Precisamente na tradição moderna, como já repetidamente notado. A sua perspectiva racionalista torna-se ainda mais clara com a tomada de posição personalista contra o naturalismo, calcada no princípio de um conhecimento racional teórico que seja capaz de distinguir em termos rigorosos e absolutos as diferentes esferas de ser.

O *insight (Einsicht)* que revela as duas negligências fundamentais da fenomenologia não a invalida como tal. Ao contrário, com este insight, a fenomenologia está reconduzida ao seu princípio, de modo a revelar-se como a maneira de pesquisa peculiarmente própria à filosofia. Como *modo de pesquisa* regido segundo uma máxima, ela é a *possibilidade* dada ao Dasein de ter acesso às Coisas mesmas a partir da colocação expressa da questão do ser, que deve articular as perguntas pelo ser do homem e pelo ser como tal em seu todo. Mas esta pergunta não deve ser exatamente colocada, mas sim re-colocada, pois ela apenas retoma os questionamentos que moviam o pensamento grego desde seu início até as pesquisas de Platão e Aristóteles. Por isso, fenomenologia é: “repetição (*Wiederholung*), reempunhar (*Wiederergreifen*) do início (*Anfang*) de nossa filosofia científica”¹⁰³.

¹⁰² GA 20, pp.179-180. Note-se a passagem: “da qual ele mesmo não escapa”. Aqui está colocada a necessidade dos encobrimentos fenomenológicos, quer dizer, na facticidade histórica do Dasein, à qual pertence a estrutura elementar do decair (*Verfallen*).

¹⁰³ GA 20, p.184. Nos Capítulos 2 e 3 da dissertação discutimos tanto o conceito de filosofia científica quanto o de repetição.

A repetição da tradição não deve, pois, significar um mero tradicionalismo, algo como um procedimento historiográfico de coleção e associação dos diversos conceitos filosóficos fixados na tradição filosófica de modo acrítico e sem a direção da questão do ser. Trata-se do contrário. A repetição fenomenológica legítima consiste num retroceder para antes da sedimentação, na tradição, dos preconceitos sobre o ser que encobrem a questão do ser.

“O retroceder [na história da filosofia] pode ser consumado, à medida que se retroceda *para antes* das questões que foram colocadas na história e que, por uma primeira vez, as questões que o passado colocou sejam apropriadas (*zugeeignet werden*) de modo originário”¹⁰⁴.

Aclarada a necessidade de uma repetição da questão do ser, definem-se as pressuposições iniciais necessárias para a recolocação da mesma. Todas elas nada mais são do que os ganhos até aqui obtidos pela crítica imanente da fenomenologia. A partir delas deve ser elaborada a questão do ser em sua estrutura formal, da qual deve fazer parte uma repetição da tradição que seja, ao mesmo tempo, destrutiva e apropriativa. Ao longo do desenvolvimento da questão do ser, tais pressuposições devem, por fim, poder identificar-se, determinar-se como fundamentos, de modo a deixarem de ser pressuposições:

“*Primeiro*, o princípio [da fenomenologia]; *segundo*, que a questão do ser já está aí acentuada, de algum modo, no entendimento [dada como possibilidade na primeira aproximação]; *terceiro*, que ente é experimentado [que há entendimento de ente e, portanto, entendimento de ser]; *quarto*, a mutilação (*Verstümmelung*) e repressão (*Abdrängung*) da questão do ser apenas podem estar fundadas na história do Dasein, nele mesmo, se é que, conforme seu modo de ser, pertence ao seu ser e à sua historicidade (*Geschichtlichkeit*) mesma algo assim como a tendência à questão do ser; [*quinto*], apenas há uma negligência [da questão do ser], porque o Dasein é determinado como cuidado (*Sorge*) [e, portanto, está sujeito ao decair (*Verfallen*)]”¹⁰⁵.

Para que a fenomenologia se dirija à sua Coisa mesma, ao ser, é preciso ainda não perder de vista os conceitos de fenômeno e aparência que já foram fenomenologicamente apropriados a partir das três descobertas da fenomenologia (especialmente da intuição categorial), a saber: *fenômeno* = todo e cada ente como o que se mostra originariamente em si mesmo e a partir de si mesmo;

¹⁰⁴ GA 20, p.188.

¹⁰⁵ GA 20, p.185: meus grifos.

aparência = modificação do fenômeno em que o ente é um *dar-se como* (*Sich-ausgeben-als*) algo que ele não é. O nexó entre aparência e fenômeno estabelece a possibilidade de, a partir do nível mais raso do entendimento do ente em sua primeira aproximação e no mais das vezes, dirigir-se ao nível mais profundo do entendimento do ser como tal em seu todo. Isso porque: “*tanta aparência, tanto ser. isto é, sempre onde algo se dá como isto e aquilo, isto que se dá está aí na possibilidade de ser feito visível e determinado nele mesmo*”¹⁰⁶. Esta é como que uma regra básica da fenomenologia hermenêutica. A partir daqui não apenas pode como deve ser explicada a contraditória situação do Dasein perante o ser: Dasein comporta-se, já desde sempre e a cada vez, para com entes e, por outro lado, Dasein é incapaz de determinar o sentido de ser. Todo entendimento aparente de ser dado nos entendimentos ônticos já traz consigo a indicação positiva para o entendimento de ser como tal, quer dizer, para aquilo de que o entendimento aparente de ser é aparência. O nexó ontológico entre fenômeno e aparência deve estar contemplado na elaboração da estrutura formal da questão do ser, a qual uma vez formulada e levada à frente como caminho investigativo deve, por fim, elaborar uma melhor determinação de sete aspectos da fenomenologia enquanto método da ontologia:

- 1) O campo temático dos atos intencionais deve ser alargado e melhor determinado. O campo deve abranger o entendimento do ente em sua totalidade com vistas ao entendimento de ser como tal no seu todo, quer dizer, em seu sentido próprio.
- 2) A definição já conquistada da fenomenologia como “descrição analítica da intencionalidade em seu *a priori*” deve ser alterada em função dos ganhos da investigação do entendimento de ser do Dasein e do sentido do ser mesmo.
- 3) O método de investigação do ser do homem deve modificar-se à medida que esse ser se revelar essencialmente, não como pessoa consumadora de atos, não como consciência intencional, mas sim como Dasein entendedor de ser, quer dizer, como cuidado¹⁰⁷.
- 4) A repartição usual dos ramos da fenomenologia (Husserl) ((1) fenomenologia dos atos (esfera de ser da consciência), (2) fenomenologia das Coisas (esfera de ser do mundo transcendente), (3) fenomenologia de referimentos (esfera de ser da consciência pura)) tem raízes na filosofia

¹⁰⁶ GA 20, p.189; meu grifo. Cf. também SZ, 36.

¹⁰⁷ A *Parte Principal* de GA 20 trata do fenômeno do cuidado (Hauptteil, Erste Abschnitt, Kap. 4, §§27-31), mas o tema apenas será tratado de forma mais coerente com o todo do projeto da ontologia fundamental ao fim da Seção I da Parte I de SZ, em que está conquistada uma primeira revelação do fenômeno total Dasein como cuidado a partir da cotidianidade.

moderna e deve ser suprimida, para que, em lugar dela, surja uma distinção entre os diferentes passos da questão do ser: 1) Ontologia fundamental; 2.1) destruição da história da ontologia; 2.2) Metontologia (mapa das ontologias regionais).¹⁰⁸

- 5) O *a priori* não deverá mais fazer referência à interpretação tradicional do conceito de ser grego (ser = manifestidade) que vigora, a despeito de suas modificações, por toda história da filosofia. *A priori* é um conceito que deverá ser apropriado com a destruição da história da ontologia¹⁰⁹.
- 6) Há a necessidade de investigar um novo sentido para a apreensão do *a priori* (*Apriorierfassung*). A ideação não pode mais ser considerada a apreensão do *a priori*, porque ela tão só elabora as regras da lógica da experiência do *a priori* como ser em sentido grego. Esta lógica da apreensão do geral, esta generalização objetificante mostra-se totalmente incapaz de apreender o ser do Dasein, caracterizado fundamentalmente como existente (*Existent*), isto é, pelos caracteres articulados de a-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) e de ser-entregue-à-própria-responsabilidade (*Überantwortetheit*)¹¹⁰.
- 7) O procedimento descritivo da fenomenologia como descrição da Coisa mesma (*die Sache selbst*) simplesmente apreendida deve ser determinado em seu sentido de apreensão (*Erfassungssinn*). Este sentido apenas pode ser mais bem determinado se a Coisa está claramente determinada em seu sentido. A descrição tem caráter de interpretação (*Interpretation*), uma vez que o tema da descrição deve tornar-se acessível no explicitar (*Auslegen*)¹¹¹.

A apropriação e destruição heideggeriana do pensamento de Husserl culmina com esta formulação crítica dos sete aspectos da fenomenologia, os quais articulam toda a problemática

¹⁰⁸ Cf. SZ §8 para 1 e 2.1. Para 2.2 cf. GA 26, pp.196-202. Discutimos a sistemática do projeto SZ no Capítulo 3, especialmente Tópico 6.

¹⁰⁹ SZ tratará de fundamentar o entendimento de ser do Dasein (temporalidade) como o *a priori* ao qual já tem de estar transcendido todo entender ente. Essa é a aprioridade de todo Dasein, de todo ser-no-mundo. Mas essa aprioridade está sujeita às determinações de um *a priori* ainda mais originário, o ser mesmo, como o *pura e simplesmente transcendente* (*transcendens schlechthin*) (SZ, p.39). Para destruição heideggeriana do conceito tradicional de *a priori*. Cf. Capítulo 3, Tópico 7, desta dissertação.

¹¹⁰ Cf. SZ §9

¹¹¹ A descrição como explicitar tem seu sentido no trabalho propriamente hermenêutico da fenomenologia. Em nossa discussão do §7(c) de SZ. Capítulo 2 da dissertação, abordamos o tema – no qual já tocamos, quando falamos há pouco do caráter típico do *lógos* fenomenológico, que é, ao mesmo tempo, *concreto* (que dá conhecimento (*kundgebend*)) e *formal* (que compartilha esse conhecimento e ao mesmo tempo pressupõe sua identificação (*Ausweisung*)) em uma experiência única e irreferível, a saber, a finitude, o ser para a morte).

ontológica presente no projeto SZ. Nos dois Capítulos seguintes, procuramos aclarar tal problemática a partir de:

- uma explicitação da fenomenologia hermenêutica baseada na análise do método em SZ (Capítulo 2);
- uma visão de conjunto do projeto SZ baseada na elaboração do conceito fundamental-ontológico de idéia (Capítulo 3).

Capítulo 2: Análise da Introdução de SZ em vista de uma primeira compreensão do método fenomenológico hermenêutico como modo de pensar a questão do ser

A fenomenologia hermenêutica como o método da ontologia não se confunde com qualquer método de caráter teórico que regule heurísticas científicas e, portanto, não consiste no mero estabelecimento instrumental de critérios seguros para a investigação de uma objetividade ôntica pressuposta segundo certa axiomática. Tampouco consiste a fenomenologia hermenêutica numa reflexão metafísica que garanta certezas fundamentais a respeito da predicação da totalidade ôntica. Uma primeira compreensão da fenomenologia hermenêutica pode ser proporcionada por meio de uma análise da estrutura da questão do ser como articulação formal primária da diferença ontológica. Este Capítulo empreende tal análise, ao desdobrá-la a partir de um exame da Introdução de SZ que busca mostrar o intrínseco nexos entre o método fenomenológico-hermenêutico e a Coisa da ontologia, a saber, o ser mesmo conforme dado na diferença ontológica.

1. A Introdução de SZ

Segundo o § 7 de SZ, “O método fenomenológico da investigação”, dedicado a uma exposição do conceito prévio de *fenomenologia hermenêutica*, esta significa primariamente o conceito de método da filosofia entendida como ontologia. Porém, para compreender a contento a resumidíssima exposição formal e prévia do §7 de SZ, é preciso contextualizá-la dentro do projeto de recolocação da questão do ser. Essa contextualização pode ser elaborada através de uma análise pormenorizada do texto da Introdução de SZ que esteja combinada com o todo da obra e também com nossas discussões precedentes sobre a relação entre Husserl e Heidegger.

A Introdução SZ, que leva o título “Exposição da Pergunta pelo Sentido do Ser”, consiste num relance que abrange todo o projeto de recolocação da questão do ser. Ela se divide em dois capítulos. Em linhas gerais, o Capítulo 1 apresenta a estrutura e os elementos da questão do ser, ao passo que o Capítulo 2 opera uma antecipação sistemática de sua investigação a partir dos ganhos do Capítulo 1.

O Capítulo 1 (§§1-4) elabora os elementos e o nexos formais necessários para uma primeiríssima e preparatória “‘colocação’ da questão do ser”¹. Trata-se de mostrar esta questão como a questão filosófica por excelência e ainda indicar as tarefas que lhe cabem. A questão do ser apresenta-se inicialmente em uma aporia: é da impossibilidade de dizer o ser como tal em seu todo (*überhaupt*)² que se retira a necessidade da questão do ser como a mais propriamente filosófica. De sua estrutura formal obtém-se, tanto o ente que deve ser primordialmente interrogado, o próprio questionador, quanto os elementos básicos que armam a estrutura da problemática ontológica. Esta derivação formal, todavia, já pressupõe implicitamente um entendimento afinado (*gestimmt*) da questão do ser.

O Capítulo 2 (§§5-8), por sua vez, projeta, a partir das implicações imanentes à exposição da questão do ser, as duas tarefas para a sua colocação plena, isto é, para a sua repetição. A primeira (§5) é a antecipação de um percurso que chegue à revelação do horizonte de interpretação do ser como tal em seu todo. A segunda tarefa (§6) consiste na destruição da história da filosofia, cujas experiências originais, ao longo da tradição, se perderam em conceitos transformados em obviedades, subentendidos (*Selbstverständlichkeiten*), que efetuam um esquecimento da questão do ser e assim impedem a sua repetição apropriada. O capítulo se encerra com a exposição prévia e formal do método fenomenológico-hermenêutico da filosofia (§7) e o índice do tratado (§8). Ao fim da Introdução, à luz do precedentemente explicitado como próprio à questão do ser e à luz do pressuposto caráter afinado de todo entendimento de ser do ente questionador-interrogado (o *Dasein*), o método fenomenológico-hermenêutico já se mostra em seu caráter eminentemente circular.

1.1 §1 de SZ - A necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser

A pergunta pelo ser está esquecida, não tendo sido, desde Platão e Aristóteles, recolocada como “questão temática de uma investigação efetivamente real”, devido à sedimentação de três grandes preconceitos acerca do ser oriundos da ontologia grega:

¹ SZ, p.15.

² Para não confundir a noção de gênero e de generalidade com a de ser, traduzimos *Sein überhaupt* por não por “ser em geral”, mas sim por “ser como tal em seu todo”. Cf. nota 3 e nota 13 deste Capítulo.

1. “Ser” enquanto entidade é o conceito *mais geral, generalíssimo (allgemeinst)*³.
2. “Ser” é um conceito *indefinível*, pois de sua máxima generalidade (1) constata-se a impossibilidade de defini-lo.
3. “Ser” é um conceito *óbvio, por si mesmo entendível, subentendido (selbstverständlich)*.

O preconceito (3), confrontado com (1) e (2), patenteia que “reside, *a priori*, um enigma em todo comportar-se e ser para com [um] ente como ente” e, por conseguinte, “a necessidade de princípio de repetir a questão pelo sentido do ser”, o que significa “elaborar suficientemente, pela primeira vez, a *colocação* da questão”⁴.

1.2 §2 de SZ - A estrutura formal da questão do ser

A questão do ser (*Seinsfrage*) elabora a pergunta pelo ser (*Frage nach dem Sein*) a partir de (a) a exposição formal da estrutura do questionar em geral e da (b) explicitação do caráter assinalado da estrutura específica da questão do ser.

(a) O questionar em geral:

“Todo questionar (*Fragen*) é um buscar. Todo buscar tem seu prévio guia a partir do buscado. Questionar é [um] buscar conhecedor do ente em seu ser-que e ser-assim (*Dass- und Sosein*). O buscar conhecedor pode tornar-se “investigação” como o determinar que põe em liberdade isto em direção ao que a questão (*Frage*) se ergue. Como perguntar por...(*Fragen nach...*), o questionar tem seu *questionado* (*Gefragtes*). Todo perguntar por... é, de alguma maneira, um perguntar junto a ... (*Anfragen bei...*). Além do questionado, ao questionar pertence um *interrogado pela questão* (*Befragtes*). Na questão investigadora, isto é, especificamente teórica, o questionado deve ser determinado e levado a conceito. No questionado reside, então, o *visado pela questão* (*das Erfragte*) como o propriamente intencionado, isto com o que o questionar chega à sua meta”.

³ SZ, nota lateral (a) da p.3: “ ‘*Sein*’ : *das Seiende, die Seiendheit* ”. Com esta nota, Heidegger pretende indicar que o traço central da tradição metafísica é a redução do ser a um gênero supremo do ente em sua totalidade; por isso ser = entidade do ente. Cf. nota 13 deste Capítulo.

⁴ SZ, p.4.

[“Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Dass- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum ‘Untersuchen’ werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragen gehört ausser dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d.h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Interdierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als ‘Nur-so-hinfragen’ oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, dass das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird”.]

(b) Se aplicarmos essa estrutura formal da questão em geral à específica questão do ser, temos que:

1. Dasein é o ente questionador (*Frager*)
2. Ser é o questionado (*Gefragtes*)
3. (a) o interrogado pela questão (*Befragtes*) é o ente ele mesmo, (...)
(b) Tal como entendido pelo ente que entende ser, o *Dasein*, que deve, pois, ser o ente assinalado *junto ao qual se pergunta* (*wobei es angefragt wird*) pelo ser. Dasein é o primordial e primeiramente interrogado.
4. O *visado* pela questão (*Erfragtes*), seu alvo, sua meta, é o *sentido do ser como tal em seu todo* (*überhaupt*).

Todavia, esta “aplicação” nada diz, contanto que não se explique seu pressuposto básico: o Dasein, já desde sempre, move-se em um entendimento de ser, o qual, como seu comportamento fundamental, possibilita todo questionar. Portanto, nada menos fenomenológico que “*aplicar*” a estrutura formal da questão em geral à questão do ser, uma vez que a primeira somente pode ser propriamente compreendida a partir da segunda. Trata-se, assim, do inverso: *explicar* como a estrutura da questão em geral só pode ser revelada em seu fundamento a partir da essência do Dasein como o ente eminentemente ontológico, isto é, como ente finito que entende ser.

A relação entre a estrutura formal da questão e a questão do ser remete diretamente à aporia sofista de que trata o *Ménon* de Platão:

“ (...) ὥς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἄνθρωπον οὔτε ὁ οἶδεν οὔτε ὁ μὴ οἶδεν; Οὔτε γὰρ ἂν ὁ γε οἶδεν ζητοῖ· οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως· οὔτε ὁ μὴ οἶδεν· οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅ τι ζητήσει”.

“(...) porventura é impossível ao homem buscar tanto o que sabe quanto o que não sabe? Pois ele nem buscaria o que já sabe, pois que sabe e não lhe é preciso qualquer busca. Nem buscaria o que não sabe, pois nada sabe do que haveria de procurar”⁵.

Esta aporia torna-se para a ontologia heideggeriana um problema fundamental, que consiste exatamente no enigma revelado pelos três preconceitos tradicionais acerca do ser: o *facto* (*Faktum*) de que, desde sempre, entendemos ser, pressupomos concretamente em todas nossas ações e pensamentos certo entendimento de ser, na medida em que nos comportamos para com entes, e, contudo, não somos capazes de dizer seu sentido, de conceituá-lo. Este enigma imposto como *facto*, ao invés de imobilizar o pensamento, é, antes, justamente seu ponto de partida, de egresso (*Ausgang*), para a colocação da questão do ser. Diante da *im-posição* fáctica (*faktisch*) da inacessibilidade imediata do ser como questionado, é necessário à questão do ser, então, tomar o ser como um *pre-posto*, quer dizer, tanto como algo previamente dado quanto como algo *im-posto* a nós, como o *posto naquilo* em que nós já desde sempre somos. Enfim, nós temos de *pres-supor* o ser e, ao fazê-lo, *pres-supor* também sua via de acesso. A estrutura da expressa questão ontológica é ela mesma expressão desta imposição fáctica do enigma fundamental acerca do ser, e deve, pois, a partir de si mesma, antecipar para si mesma o ente que deve ser investigado como via de acesso para a busca do sentido do ser. Ou seja, a questão ontológica antecipa, em seu interrogado, no Dasein, o acesso ao alvo da questão, o sentido do ser como tal em seu todo.

⁵ Platão: *Ménon* 80 e2-5. Em seus seminários de Zollikon, Heidegger praticamente reproduz esta clássica passagem, embora não a cite. “Se eu quero questionar de modo apropriado, em conformidade com a Coisa em questão (*sachgerecht*), tenho de já conhecer (*kennen*) a Coisa. Portanto, eu sempre já sei a Coisa pela qual pergunto. Mas se já conheço a Coisa, então já propriamente não preciso mais, de modo algum, perguntar por ela. Quer isto dizer que absolutamente não se pode desenvolver um questionamento, uma colocação de questão (*Fragestellung*) apropriada, em conformidade com a Coisa?”. Cf. Heidegger, M: *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, p. 46. (Z). A continuidade deste texto antecipa a discussão da circularidade do método fenomenológico hermenêutico, que desenvolvemos mais à frente. “Toda relação entre questão e resposta move-se inevitável e continuamente em um círculo. Só que este não é nenhum *circulus vitiosus*, absolutamente não é um círculo que deveria ser evitado como supostamente errôneo. Muito antes, o círculo pertence à essência de todo questionar e responder. É possível que eu já tenha um conhecimento daquilo pelo que pergunto, mas isto não quer dizer que eu já reconheci (*erkannt habe*) o perguntado, reconheci no sentido do ter-apreendido-e-determinado temático”. (Z, p.46)

“O ‘pressupor’ do ser tem o caráter da prévia tomada de perspectiva sobre o ser e, em verdade, de modo que, a partir da perspectiva sobre ele, o ente previamente dado em seu ser é articulado provisoriamente”⁶.

Assim, o interrogado pela questão do ser é o próprio ente questionador que, ao *pro-pôr*, colocar a questão, necessariamente *põe* a si mesmo como interrogado em sua condição facticamente dada de ente assinalado que a cada vez se comporta para com entes.

“Elaboração da questão do ser quer dizer, portanto: tornar transparente um ente – o questionador – em seu ser”⁷.

Mas é preciso notar que interrogar o Dasein em seu ser com vistas ao que é propriamente o visado da questão, o sentido do ser como tal em seu todo e não especificamente o ser do Dasein, assinala uma peculiaridade da questão do ser.

“O questionar desta questão é, como modo de *ser* de um ente, ele mesmo essencialmente determinado pelo que nele é questionado - pelo ser”⁸.

Em outras palavras:

“(...) reside na pergunta pelo sentido do ser (...) um “ ‘estar-referido reflexo ou prévio’ (*Rück-oder Vorbezogenheit*) digno de nota do questionado (ser) ao questionar como modo de ser de um ente. O essencial ser-tocado (*Betroffenheit*) do questionar pelo seu questionado pertence ao sentido mais singularmente próprio da questão do ser”⁹.

A correta compreensão desta passagem exige interpretar a polissemia que envolve a palavra alemã “*Betroffenheit*”. Do ponto de vista meramente lingüístico, trata-se de uma substantivação abstrata de “*betreffen*”, particípio do verbo “*betreffen*”, que tem quatro significados:

- 1.(*jemanden angehen*) dizer respeito a, concernir a, tocar a
- 2.(*widerfahren, zustossen*) suceder, ocorrer

⁶ SZ. p.8.

⁷ SZ. p.7.

⁸ SZ. p.7.

⁹ SZ. p.8.

3.(*seelisch treffen, bestürzt machen*) tocar o espírito, abalar emocionalmente,

4.(*antreffen, ertappen*) surpreender, dar de encontro com, topar com

O ser como questionado *toca (betrifft)* em todos estes sentidos o questionar. Através da questão do ser, o ser sucede ao Dasein, surpreende o Dasein, abala o Dasein e concerne ao Dasein. Isto quer dizer que a origem da questão do ser é afetiva, *patética*, que o Dasein é afetado, *πασχόμενον* pela questão do ser. Ela é uma modulação da situação afetiva (*Befindlichkeit*), conceito que, mais à frente em SZ, será elaborado para descrever a condição essencialmente fáctica do Dasein. O ser-tocado pelo ser mostra-se uma afinação (*Stimmung*) originária para a questão do ser, o ponto de partida da investigação ontológica de SZ¹⁰. Suposto na estrutura formal da questão do ser, o ser-tocado deverá eliminar toda e qualquer objeção formal à presença de um círculo vicioso nesta estrutura. Na questão do ser não se pressupõe sua resposta. Antes, a colocação ou a pro-posição da questão (*Frage-stellung*) do ser, já a partir de sua estrutura formal, deve indicar a ex-posição do Dasein a uma e em uma *a-finação (Stimmung)* específica, o ser-tocado pelo ser mesmo como tal, de modo a imediatamente retirar a questão de seu elemento formal e a *de-finir, de-terminar (be-stimmen)* a condição fáctica que é o ponto de partida, de egresso (*Ausgang*) da investigação ontológica, a saber: mesmo não compreendendo (*begreifend*) o sentido do ser, o Dasein já desde sempre entende ser em cada comportamento mediano para com os entes, dispondo já aí, portanto, de um entendimento de ser. O método da ontologia não se mostra um círculo vicioso, porque não é definido como uma fundamentação dedutiva ou indutiva, a partir de princípios ontológicos pressupostos no ente. Antes, a estrutura formal da questão do ser indica que a colocação da questão do ser “anda às voltas com [um] pôr ao ar livre do fundamento que se mostra tal como é”¹¹.

Formalmente estruturada a questão do ser, é possível extrair uma primeira demonstração dos primados ontológico e ôntico, por um lado, desta questão sobre outras questões advindas de qualquer outro conhecimento (§3) e, por outro lado, do Dasein sobre os demais entes enquanto o ente a ser investigado em seu ser com vistas à colocação da questão pelo sentido do ser como tal e em seu todo, ou seja, enquanto o interrogado desta questão (§4).

¹⁰ Não por acaso, o termo “ser-tocado” apenas reaparece em SZ justamente nos parágrafos 29-30, que tratam precisamente da situação afetiva e que preparam os parágrafos 31 e 32, nos quais Heidegger faz uma parada na analítica do Dasein para tecer considerações explicitamente metodológicas.

¹¹ SZ, p.8; “...um aufweisende Grund-Freilegung geht”. Mais à frente explicamos o porquê desta estranha tradução.

1.3 §3 de SZ - O primado ontológico da questão do ser

A filosofia como ontologia opõe-se a toda outra ciência e saber. A filosofia lida com as mais originárias condições de possibilidade de todo e qualquer entendimento de ser e, portanto, de todo conhecimento, científico ou não, acerca dos entes, ao passo que as ciências e os saberes sempre afirmam o ente, isto é, consistem em um conhecimento positivo dos entes. A primeira trata do ser como tal em seu todo, ao passo que os segundos afirmam o ente a partir de um prévio entendimento de seu ser que define regiões ônticas de re-conhecimento (*Erkenntnis*) de seus respectivos entes. Explicitadas em seus conceitos fundamentais, as ciências são reconduzidas às pressuposições ontológicas subjacentes à sua tematização, de modo a definir sua região ontológica, sua específica entidade.

“Conceitos fundamentais [de uma ciência] são determinações nas quais a região da Coisa que reside no fundo de todo objeto temático de uma ciência chega ao entendimento prévio que conduz toda investigação positiva. À medida, porém, que cada uma destas regiões é ganhada a partir da zona do ente mesmo, tal pesquisa prévia que haure conceitos fundamentais não é senão a explicitação desse ente sobre a constituição fundamental de seu ser. Tal pesquisa tem de preceder às ciências positivas; e ela o *pode*”.¹²

¹² SZ, p.10. O texto continua assim “O trabalho de Platão e Aristóteles é prova para isto”. Heidegger não especifica as passagens dos dois filósofos que corroborem a afirmação. Dá-se a entender que as obras de ambos, em seu todo, dão *prova* da anterioridade de princípio da filosofia sobre os demais saberes. Consideramos exemplares as seguintes passagens de cada um dos filósofos acerca deste assunto: Platão: *República*, livro 6-7; Aristóteles: *Metafísica*, livro I. Mas que anterioridade é esta que a filosofia tem sobre o conhecimento positivo? Não se trata certamente de uma anterioridade de fato, pois, para desenvolver-se, o conhecimento positivo não precisa absolutamente da reflexão filosófico-ontológica *explícita*. Esta *explicitação* precede as ciências apenas do ponto de vista da fundamentação delas. A possibilidade desta precedência, portanto, apenas pode se mostrar na experiência do pensamento crítico-ontológico, que, em última instância, *não se baseia em provas pautadas em princípios lógicos*, mas sim na questão do ser como questão essencialmente existencial e histórica. Isto não significa, porém, uma falha ou um traço de aleatoriedade de seu pensamento, pois a investigação fenomenológico-hermenêutica não se fundamenta sobre as regras de um *lóγος* apofântico adequado que assegura certeza de acesso ao ente (SZ §44). Movimentando-se em um círculo hermenêutico, a ontologia tem de ter suas demonstrações dadas com a revelação, ao longo de seu curso investigativo (de seu método), dos fundamentos das estruturas que o próprio questionar antecipa. A pesquisa regional ontológica antecede à das ciências não como uma mera epistemologia. Ela nem deduz de um princípio metafísico o mapa do ente no total, nem *tão só* classifica os diferentes pressupostos ontológicos observados em cada tipo de conhecimento num grande catálogo que se renova periodicamente. O mapa do conhecimento deve provir das pesquisas regionais ontológicas, na medida em que estas sempre se referem ao modo como o Dasein entende *a priori* o ser como tal em seu todo. Mas o *a priori* fenomenológico hermenêutico é essencialmente histórico e define justamente *a relação do Dasein para com o ser como tal em seu todo que antecede cada comportar-se para com os entes*. Assim, o Dasein ele mesmo, *como sede da diferença ontológica* está na base de cada ontologia regional, o que é estranho às ontologias epistemológicas de cunho metafísico.

Porém, a pergunta pelo sentido do ser como tal em seu todo, como diretora e construtora de toda ontologia, é anterior, tanto às ontologias regionais, que se restringem ao domínio de suas respectivas entidades, quanto a qualquer investigação do ser do ente em sua generalidade máxima¹³.

“Toda ontologia (...) permanece, no fundo, cega e uma inversão de seu fito peculiarmente próprio, se não tiver antes aclarado suficientemente o sentido do ser e compreendido este aclaramento como sua tarefa fundamental”¹⁴.

Nos §§1-3 da *Introdução de Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24), curso de verão que imediatamente sucedeu à publicação de SZ, esta discussão a respeito do primado da filosofia como ontologia sobre toda outra forma de conhecimento ganha outro tratamento, embora o argumento seja basicamente o mesmo de SZ¹⁵. Diferentemente de SZ, porém, GA 24 elabora um conceito de filosofia científica como ciência do ser crítica, transcendental e nula¹⁶ por oposição ao conceito arraigado no senso comum de filosofia como visão de mundo (*Weltanschauung*) positiva¹⁷.

¹³ “Entidade do ente em sua generalidade máxima” = *Seiendheit im allgemein, Sein des Seienden im allgemeinen*. A investigação do ser do ente no geral caracteriza o modo de pensar essencialmente metafísico. Segundo Heidegger, Aristóteles teria dado a formulação mais decisiva da metafísica ao argumentar ser a filosofia o questionar pelo ser do ente (τί τὸ ὄν;) que interroga o ente como ente (ὅν ἢ ὅν). Cf. SZ p.213. Uma explicação para a expressão “sentido do ser como tal em seu todo” (“*Sinn von Sein überhaupt*”) fornece a nota lateral (a) da p. 37: “Ser – nenhum gênero, não o ser para o ente em sua universalidade, em sua generalidade máxima (*im allgemeinen*); o “como tal em seu todo” (“*überhaupt*”) = καθόλου no todo de: *ser do ente*; sentido da diferença.” Cf. SZ p.37.

¹⁴ SZ p.11

¹⁵ Este argumento a favor do primado da ontologia sobre as ciências remonta à *Metafísica* de Aristóteles e é trabalhado por Heidegger desde o início de sua atividade docente, o que pode ser atestado em seus cursos da década de 20.

¹⁶ Como nota Heidegger, esta exposição é provisória, pois o “conceito de filosofia é o resultado mais alto e mais próprio dela mesmo” (GA 24, p.5). Assim ela visa apenas aclarar como e por que somente a filosofia deve ser capaz de possibilitar a si mesma.

¹⁷ Desde de que iniciara sua atividade docente, oito anos antes, Heidegger encampava luta contra a confusão entre filosofia e visão de mundo que se estabeleceu não só no senso comum alemão de antanho como também na própria universidade alemã. O tema da invasão do senso comum na filosofia pode ser observado desde os primeiros escritos de Heidegger. A afirmação da filosofia contra a visão de mundo é particularmente perceptível no período de 1920 a 1930. Em GA 56-57, de 1919, tem-se um bom exemplo de como Heidegger participa desta polêmica. No entnato, contra a tendência da época, ele não se pautava na distinção weberiana entre conhecimento científico, juízo de valor e visão de mundo. Seu procedimento não consiste, tal como o de Weber, em dividir e conferir papéis a diferentes esferas de conhecimento. O argumento em GA 56-57 é, em linhas gerais, o mesmo de GA 24: elaboração fenomenológica da “idéia da filosofia como ciência originária” (GA 56-57, p.13). Em 1919, este enunciado, apresentado logo ao início do curso, parecia indicar que Heidegger abordaria o tema a partir das lições do projeto husserliano de fundamentação fenomenológica das ciências através da descrição das estruturas da consciência que estão na base tanto das ciências como da mentalidade natural. Todavia, Heidegger já neste momento pretende dar um passo além, ou melhor, aquém do mestre. Com efeito, em GA 56-57, o conceito de mundo já é elaborado para

Segundo o senso comum, filosofia e visão de mundo confundem-se.

“Uma visão de mundo filosófica é uma tal que deve ser configurada e intermediada própria e expressamente ou de qualquer maneira, preponderantemente, pela filosofia, isto é, através da especulação teórica com exclusão de interpretações artísticas e religiosas do mundo e do Dasein. Esta visão de mundo não é um produto secundário da filosofia, mas a sua configuração é a própria meta e essência da filosofia ela mesma. Filosofia é, segundo seu conceito, filosofia de visão de mundo”¹⁸.

Heidegger elabora seu conceito provisório de filosofia precisamente a partir de e ao mesmo tempo contra essa confusão do senso comum. Partindo da definição de visão de mundo formulada por Jaspers, Heidegger elabora o seu próprio conceito deste fenômeno. Segundo Jaspers,

“Quando falamos de visão de mundo, visamos idéias, o último e o total do homem, tanto subjetivamente, como vivência e força e caráter, quanto objetivamente, como o mundo formado de objetos”¹⁹.

descrever um fenômeno mais originário que as puras vivências da consciência reflexiva. Ainda presa à mentalidade científico-objetivante, a fenomenologia de Husserl não é capaz de descrever o primariamente dado, a significatividade imanente do circumundano, donde, num segundo momento, se depreende, por abstração, a relação sujeito-objeto. (Porém, por mais que se reconheçam neste curso de 1919 elementos formadores da questão do ser e da análise do mundo, ela mesma não estava ainda elaborada).

¹⁸GA 24, p.8. Um pouco à frente, Heidegger continua sua descrição: “A filosofia deve, primeiro, atentar aos resultados das diferentes ciências e empregá-los para a construção da imagem de mundo e para a interpretação do Dasein; segundo, ser científica, na medida em que ela consuma a formação de uma visão de mundo rigorosamente segundo as regras do pensamento científico. Esta concepção da filosofia como formação de visão de mundo sobre o caminho do pensar teórico é tão subentendida, que determina ampla e geralmente o conceito de filosofia e, por conseguinte, também prescreve na consciência vulgar o que a gente tem de esperar e deve esperar dela.” (GA 24, pp.8-9). Heidegger aqui não só dilucida o modo como pensa o senso comum, mas subliminarmente também ataca o neokantismo como escola não propriamente filosófica, justamente porque presa ao senso comum em sua concepção de filosofia. Na sequência do texto, Heidegger interpreta a distinção kantiana entre a filosofia compreendida a partir do conceito de escola e a filosofia compreendida a partir do conceito de mundo, a fim de mostrar como Kant, com esta distinção, está apenas *aparentemente* de acordo com esta concepção do senso comum. “A filosofia segundo o conceito de mundo não tem a tarefa de configurar uma visão de mundo no sentido caracterizado”, mas sim a da “circunscrição apriorística e, nesta medida, ontológica das determinidades que pertencem à essência do Dasein humano e que determinam também o conceito de uma visão de mundo em seu todo”, a saber, a fundamentação da proposição “o homem é um ente que existe como fim de si mesmo” (GA 24, pp. 11-12).

¹⁹Jaspers, K.: *Psychologie der Weltanschauung*. Berlin 1925 (3), p. 1f. in GA 24, p.8.

Mas visões de mundo visam “o último e total no homem” com pretensão de determinar *o que é* essa totalidade cósmica. Assim, as visões de mundo são “conhecimento ponente do ente e tomada de posição perante o ente”²⁰. São, portanto, ônticas e positivas. A diferença essencial entre visão de mundo e filosofia está na positividade da primeira por oposição à nulidade da segunda. Toda visão de mundo é sempre positiva, porque constrói uma imagem de mundo. A filosofia, no entanto, mostra que uma visão de mundo pertence à essência do Dasein, mas jamais pro-põe uma visão de mundo. Em todo conhecimento positivo, não apenas no de visão de mundo, o ente é posto de antemão, é pressuposto, tematizado: a partir de um *positum*, o conhecimento se desenvolve. A filosofia, todavia, não pode simplesmente partir de um pressuposto, pois busca justamente o “pré-” o “sub-” de todo ente “posto”. Esta peculiaridade da filosofia como ciência nula do ser exige dela a tarefa constante de discernir (τὸ κρίνειν) ser de ente. É a diferença ontológica que caracteriza a filosofia como ciência essencialmente *crítica*²¹. Justamente porque não trata do mundo implícito no conceito de toda e qualquer visão de mundo, mas antes questiona as condições de possibilidade do entender ser que, por sua vez, possibilita todo comportar-se para com entes em um mundo, a filosofia(...)

(...) “ela mesma é uma assinalada forma originária da visão de mundo. Filosofia pode e talvez tenha de mostrar (...) que à essência do Dasein pertence visão de mundo. A filosofia pode e tem de circunscrever o que elabora a estrutura de uma visão de mundo em geral”²².

Mas além de crítica, a filosofia é transcendental, pois ela investiga o ser como aquilo que, a cada vez, possibilita o ente e dá-se, assim, anteriormente ao ente. Ser dá-se como “mais-cedo”, como anterior (*Früheres*). Esta anterioridade determina o ser como o *a priori* que deve ser investigado pela filosofia. Do aspecto crítico da filosofia (investigação da diferença ontológica) decorre seu traço transcendental. Com a diferença ontológica, “nós saltamos para além do ente para atingir o ser”²³.

“[A filosofia] pode (...) ser nomeada *ciência transcendental*. Com isso nós não assumimos sem mais o conceito do transcendental em Kant, mas antes o seu sentido originário e a tendência

²⁰ GA 24, p. 8

²¹ GA 24, p.23

²² GA 24, p.13, cf. também SZ, p.180.

²³ GA 24, p.23

própria, a Kant talvez ainda oculta. Nós saltamos por sobre o ente para chegar ao ser. Com este salto, não erramos novamente em direção a um ente, que de alguma maneira reine por trás do ente conhecido como algum mundo de fundo”²⁴.

É interessante notar como Heidegger está aqui a apropriar-se de termos da tradição filosófica, como que pretendendo revelar-lhes seu mais profundo significado a partir da recolocação explícita da questão do ser. Importa entender sua liberdade em subverter o significado dos conceitos da tradição em interesse do seu pensamento. Em toda história da metafísica, enquanto história do esquecimento da questão do ser, esta jamais deixou de estar ocultamente presente, uma vez que é a questão mais originária e assim a possibilitadora de todas as demais questões. Por meios de jogos de linguagem e apropriações terminológicas, Heidegger pretende mostrar como os conceitos consagrados pela tradição metafísica, por um lado, ocultam a questão do ser, por outro, guardam-na. A apropriação consiste em justamente não ser escolasticamente fiel às definições dos termos originais (por exemplo, dos termos “crítica” e “transcendental” em Kant), pois permanecer no uso escolar significa manter-se em um processo de nivelamento ao entendimento característico da condição existencial cotidiana. Contra a mera prática da filologia filosófica, contra a mera determinação historiográfica do significado conceitual exato de cada termo em cada autor, Heidegger busca, a partir de um coerente entendimento dos conceitos de cada grande autor metafísico, o que no pensamento desse autor esconde-se impensado em sua linguagem, a saber, justamente aquilo que já não é mais autoral, mas, poderíamos dizer, epocal. Trata-se, enfim, de mostrar como o uso da linguagem dos grandes filósofos metafísicos, o modo de pensar metafísico, já era tocado pela questão do ser, mesmo que esquecido dela²⁵. A violência hermenêutica na apropriação de termos tradicionais da filosofia, nem pretende pô-los à disposição da idiosincrasia filosófica de Heidegger, nem pretende enfraquecer, pelo uso de trucagem retórica, velhos conceitos em favor de novos. A violação (*Vergewaltigen*) da linguagem metafísica é, antes, aquilo que permite o vigorar (*Walten*) dessa tradição, na medida em que revela nela possibilidades impensadas. Este é um procedimento propriamente filosófico, uma vez que, “(...) por fim, o negócio da filosofia é resguardar a *força das palavras elementares* nas quais

²⁴ GA 24, p.23

²⁵ A apropriação terminológica é procedimento peculiar à destruição da história da filosofia, sendo esta, por sua vez, exigida pela Coisa da filosofia (o ser mesmo) e, portanto, por seu método. A apropriação terminológica e jogos de linguagem se justificam, em última instância, na elaboração conceitual da pré-concepção (*Vorgriff*) presente em todo projeto do método fenomenológico hermenêutico.

o Dasein se exprime acerca do fato de que elas são niveladas à não-entendibilidade pelo entendimento comum (...)”²⁶.

Tendo em vista o significado da apropriação dos termos da tradição, entende-se, então, a seguinte frase com que Heidegger encerra sua exposição provisória do conceito de filosofia em GA 24:

“(...) o conceito científico de metafísica é idêntico ao conceito de filosofia em geral: ciência criticamente transcendental do ser, isto é, ontologia”²⁷.

1.4 §4 de SZ - O primado ôntico da questão do ser

O Dasein é um ente assinalado (*ausgezeichnet*) para a questão do ser. Uma primeira caracterização desta assinalação (*Auszeichnung*) oriunda da estrutura da questão do ser antecipa três primados do Dasein sobre os demais entes. O Dasein tem um primado ôntico (a), um primado ontológico (b) e um primado ôntico-ontológico (c).

“Ele [Dasein] é (...) assinalado onticamente através disto: em interesse deste ente, anda-se em seu ser às voltas com este ser ele mesmo. Porém, a esta constituição de ser do Dasein pertence, então, que ele tem, em seu ser para com este ser, uma relação de ser (*Seinsverhältnis*). E isto quer dizer, por outro lado: de alguma maneira e com alguma expressividade quaisquer, Dasein entende a si mesmo em seu ser. É próprio deste ente que, com e através de seu ser, seja descerrado originariamente a ele mesmo este [seu] ser. *Entendimento de ser é mesmo uma determinidade de ser do Dasein*. O assinalamento ôntico do Dasein reside em que ele é ontologicamente”²⁸.

Nesta passagem, uma frase resume todas as demais, na medida em que é capaz de dizer o Dasein em seus primados ôntico, ontológico e ôntico-ontológico perante os demais entes, ou seja, em sua

²⁶ SZ. p.220

²⁷ GA 24, p.23. Todavia, o projeto ontológico de SZ difere das ontologias metafísicas tradicionais, entre as quais está a de Kant. Toda ontologia metafísica se funda sobre uma distinção entre ser e ente que confunde a referência (*Bezug*) do ser ao Dasein com a relação (*Verhältnis*) do Dasein ao ente, de modo a tomar o ser como um traço geral do ente no total (isto é, como entidade) e não καθόλου, como tal em seu todo. Já a ontologia de SZ funda-se sobre a diferença entre ser e ente, a qual deve indicar uma bifacetada relação de Coisas (*Sachverhalt*): (a) ente e ser são diferenciados um a partir do outro; (b) ente e ser são referidos (*bezogen*) um ao outro a partir deles mesmos (e não através de um ato de distinção do intelecto). Para uma caracterização mais precisa da diferença entra as ontologias metafísicas e a ontologia da diferença ontológica, cf. nesta dissertação: Capítulo 3, Tópico 7. Cf. também: Heidegger, M: *Der europäische Nihilismus* in N II, pp.180-190.

determinidade fundamental: “(...) no interesse deste ente [Dasein], anda-se em seu ser às voltas com este ser ele mesmo”.

É decisivo para a compreensão da frase observar:

- 1) O uso do dativo de favorecimento “em interesse de” não se refere absolutamente a uma vantagem, proveito ou favorecimento do Dasein. A expressão deve antes ser entendida em sua apropriação etimológica: “*Inter-esse* quer dizer: ser em meio e entre as Coisas, estar durante (enquanto) uma Coisa (*mitten in einer Sache stehen*) e resistir junto dela”²⁹
- 2) O uso do pronome “se / es” na expressão “em interesse do Dasein, anda-se às voltas com seu próprio ser (*dem Dasein geht es um sein eigenes Sein*)”. Na gramática tradicional, “se” e “es” têm várias funções, o mais das vezes diferentes. Traduzimos “es” por “se” para recuperar, na medida do possível, o jogo que Heidegger elabora entre duas funções gramaticais de “es”, a saber, a de índice de indeterminação do sujeito (por exemplo: “*Es verlangt viele Mühe nicht metaphysisch zu sprechen*”) e a de sujeito inexistente (por exemplo: “*Es regnet*”). O “se” português cumpre, dentre essas funções, somente a de índice de indeterminação do sujeito (por exemplo: “Fala-se muita bobagem sobre Heidegger”), ao passo que o índice de sujeito inexistente, em português, é dado pela ausência de um termo com função subjetiva (por exemplo: “chove”). Portanto, a tradução de “es” por “se” é insuficiente. Ademais, “se” pode criar confusões por causa de seu sentido original reflexivo, que *absolutamente* não deve ressoar tradução de “es”. Contudo, feitas as ressalvas, “se” = “es” é a tradução que melhor serve para reproduzir no vernáculo o esforço de Heidegger de pôr-se *aquém* da relação sujeito-objeto típica da metafísica que se sustenta, sob certo aspecto, precisamente nessas distinções gramaticais³⁰. Por isso, com o uso de “es”, Heidegger não indica uma situação onde o sujeito é indeterminado ou inexistente, mas, muito antes, uma situação onde não cabe falar de “sujeito”³¹.

²⁸ SZ, p.12

²⁹ Heidegger, M: *Was heisst denken?* (WD) in VA, p.5

³⁰ A respeito da influência da gramática sobre a metafísica, cf. de Heidegger, M: *Einführung in die Metaphysik*, fünfte, durchgesehene Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1987, pp. 42-54 (EM).

³¹ Sobre o “es”. cf. especialmente SD, p.1-58

Assim, com este “se/es” está indicado o “andar às voltas com o próprio ser”, isto é, que o “entender ser” (aí subentendido na unidade da diferença ontológica: (a) o entender seu próprio ser, seu si mesmo como Dasein; (b) o entender o ser de todo ente inconforme ao Dasein, que não é Dasein (*nichtdaseinsmässig*); (c) o entender o sentido do ser, isto é, o ser como tal em seu todo como sentido da diferença do ser dos vários entes) está sempre em um aí aberto como descerridade originária (*Er-schlossenheit*) que não é determinada por uma subjetividade ou por uma consciência de si que nela se entenda. Ao contrário, o si-mesmo (*Selbst*) como entendimento de si mesmo do Dasein não se confunde com um conceito qualquer de subjetividade ou de consciência subjetiva, pois, originariamente, este entendimento provém da descerridade.

Torna-se mais claro o uso de “se / es” como índice de indeterminação do sujeito, quando é nomeado o ser do Dasein como “existência”.

“O ser mesmo, para com o qual o Dasein pode se comportar desta ou daquela maneira e sempre se comporta de alguma maneira, nós o denominamos *existência*. E porque a definição essencial deste ente não pode ser consumada através do dar um Quê (*Was*) com conteúdo real, muito antes, sua essência reside em que ele, a cada vez, tem de ser seu ser como ser de si mesmo, é escolhido, para a designação deste ente, o termo Dasein como pura expressão de ser”³².

A indeterminação do sujeito implícita na existência (o ser do Dasein enquanto o entender ser sempre tem, a cada vez, uma relação e um comportamento para com o seu próprio ser) indica que o Dasein não é sujeito no tradicional sentido termo: um *subjectum* ou um ὑποκείμενον com determinidades dadas pelas αἰσθησις e νόησις subjacentes a toda e qualquer experiência entre um sujeito cognoscente e um objeto³³. O termo “Da-sein” significa “ser-o-aí”, achar-se disposto, situar-se afetivamente, a cada vez, em um mundo (*sich je in einer Welt befinden*) que se abre como aí através de um entendimento de ser já dado *a priori* em todo comportamento para com os entes que aí vem de e ao encontro. Dasein designa o “homem” apenas a partir do ponto de vista existencial-ontológico, não exprime o ente “homem”, mas sua constituição de ser. Por isso, Dasein é “expressão de ser”, isto é, Dasein significa entender-ser e, portanto, a capacidade de se comportar, como um si-mesmo, para com os entes. Não há, pois, um conceito de Dasein como

³² SZ, p.12

³³ A respeito disso, cf. SZ, p.46 e especialmente p. 319

entidade no sentido de uma definição ôntica positiva. A entidade do Dasein é sempre “furada” pelo ser mesmo que descerra o aí.

Heidegger denomina o homem em sua acepção ontológica não só de Dasein, mas também de existência e nomeia existencialidade o nexos estrutural que constitui a existência. Existência é sempre um “assunto” ôntico de cada Dasein: é aquilo a partir do que ele se entende. Este entender da própria existência *sem tematização ontológica* não carece do ver fenomenológico e é denominado *existenciário (existenziell)*. A existência em sua existencialidade, entretanto, tem o caráter de um entender *existencial (existenzial)* e é Coisa da analítica do Dasein. Investigar a existencialidade, porém, exige uma prévia perspectiva sobre ela. A análise da decisiva antecipação decorrente da estrutura formal da questão do ser mostra como SZ opera necessariamente por antecipações, o que prepara nosso entendimento do círculo hermenêutico como aquilo que caracteriza de modo mais singularmente próprio o sentido do método fenomenológico hermenêutico.

“A tarefa de uma analítica existencial do Dasein é, com vistas à sua possibilidade e necessidade, previamente delineada na constituição ôntica do Dasein”. (...) “Já na *idéia* de uma tal constituição de ser [existencialidade], porém, reside a *idéia* de ser como tal em seu todo. E assim também a possibilidade de um percorrimto da analítica do Dasein se apende à prévia elaboração da questão pelo sentido do ser como tal em seu todo”³⁴.

Conforme visto na análise do § 2, há uma constatação fáctica que, antes de servir à investigação como uma primeira certeza, serve-lhe como um primeiro testemunho afinado e problemático da necessidade da questão do ser: o Dasein se comporta a cada vez para com entes, logo, é capaz de entender-se com e à frente dos entes, na medida em que se distingue perante os entes e os distingue entre si; por conseguinte, Dasein tem de, desde sempre e a cada vez, ter um certo entendimento do ser como tal em seu todo, isto é, dispor de um sentido do ser, porque só assim torna-se possível a distinção entre todos os modos de ser de cada ente. Toda vez que o Dasein se comporta para com um ente, ele tem de originariamente ser, a cada vez, um entendimento do sentido do ser como tal em seu todo. Mas nesta *idéia* do ser do Dasein (Dasein = entender-ser),

³⁴ SZ, p.13, nosso grifo

tem de já estar pressuposta a *idéia* do sentido do ser como tal em seu todo, o que implica que a possibilidade da analítica do Dasein reside na prévia elaboração da questão pelo sentido do ser.

Mas o que quer dizer “idéia” em SZ? O termo é utilizado em momentos decisivos para a articulação sistemática da obra, contudo, não recebe qualquer elucidação. Deixando para o Capítulo 3 sua explicitação, aqui basta que indiquemos que (1) *idéia* do Dasein e (2) *idéia* do ser como tal em seu todo indicam duas totalidades formais problemáticas e ainda vazias de conteúdo concreto que, todavia, têm de ser necessariamente pressupostas a partir do testemunho fáctico de que, a cada vez, eu me comporto para com entes. A totalidade eidética do ser como tal em seu todo só pode mostrar-se como aquilo que está para além dos limites da totalidade eidética do Dasein e que, todavia, de algum modo, deve poder mostrar-se como determinador do Dasein em sua *idéia* de si mesmo. O Dasein tem de ser uma totalidade sempre aberta a determinações dadas exteriormente por outra totalidade que está para além dele e que, porém, se descerra para ele em seu comportamento para com entes. O aí, a descerridade, é uma totalidade dada em um sentido de ser como tal em seu todo. Mas o ser mesmo como fundamento do aí, não o sentido do ser como tal em seu todo, está além do ser-aí. Ser mesmo é um fundamento jamais fundamentável. Assim a dinâmica do pensamento da diferença ontológica exige um conceito de fenômeno no qual *o ser mesmo* (e, portanto, também o ser de cada ente em particular) tem de, a partir de um *sentido do ser como tal em seu todo*, mostrar-se sempre de maneira parcial, como um fundamento último que, em sua doação, implica necessariamente o furtar-se de si mesmo como último, o seu abrigar-se no oculto. O ser é fundamento último de tudo, porém, jamais fundamentável. Não há ultimato possível contra o ser. “*Ser é o puro e simplesmente transcendens*”³⁵. Por isso, SZ questiona o ser em busca do sentido do ser como tal em seu todo e não em busca do ser ele mesmo.³⁶ O sentido do ser como tal em seu todo é, formalmente, o horizonte de projeção de sentido a partir do qual todo ente pode ser dito em seu ser pelo Dasein. Ele é sempre precário, porque fundado no aí não ultimamente fundamentável num projeto derradeiro. A noção de projeto é capital. O projeto como antecipação de sentido possível a partir da constatação de um certo entendimento de ser já desde sempre previamente dado mostra como o entendimento de ser corre atrás dele mesmo. Ele é um

³⁵ SZ, p.38

³⁶ A virada (*Kehre*) da questão do ser consiste justamente no pensamento do *Ereignis*, o acontecimento apropriação, como o fenômeno mais originário em que se articula o nexa entre a relação (*Verhältnis*) do Dasein para com o ser ele mesmo (não apenas para com seu sentido, quer dizer, para com o que na virada é tratado como verdade do ser, como ἀλήθεια, como envio epocal do ser) e a referência (*Bezug*) do ser ele mesmo ao Dasein.

pressuposto que tem de, a cada vez, fundamentar a si mesmo. Isto torna a noção de horizonte de sentido de ser uma totalização que se determina à medida que o Dasein filosofante é capaz de dar a ele mesmo o contorno de sua finitude (totalidade) a partir da qual ele se torna determinável pelo sentido de ser como tal em seu todo, sendo este sentido dado historicamente pelo ser mesmo.

Esta circularidade do pensamento da diferença ontológica articulada a partir da questão do ser constitui a mobilidade essencial do pensamento. O círculo da questão apenas mostra que o ser mesmo, subtraindo-se, dá-se historicamente ao Dasein em um certo sentido que tem de, já desde antes e a cada vez e sempre, ser aí; ser tem de estar originariamente descerrado aí. Portanto, dá-se ser como aquilo de onde todo pensamento sempre há de partir e para onde sempre há de voltar³⁷. A diferença ontológica intrínseca à estrutura da questão do ser determina originariamente tanto o método da ontologia como circular (sendo que sua circularidade - como há de se esclarecer - corresponde ao seu caráter hermenêutico), quanto o conceito fenomenológico de fenômeno como aquilo que se mostra em si mesmo e por si mesmo e, todavia, furtando-se (a determinação do ser como aquilo que se doa e ao mesmo tempo se furta faz com que todo ente, sendo a cada vez em si mesmo como tal, já sempre tenha um caráter enigmático e misterioso, que de modo algum pode ser eliminado por um crescente conhecimento objetivo a seu respeito). O “lugar” da diferença ontológica é o aí: onde e quando é possível pensar esta relação entre o entender ser e o ser ele mesmo. Por isso a designação *Da-sein*, isto é, ser-o-aí.

O aí, uma vez destacado de seu vínculo intrínseco com o fenômeno total do Dasein, distingue um aspecto fundamental de Dasein, a saber, o mundo em sua mundanidade. Este destaque do aí como o mundo em sua mundanidade constitui um outro projeto fenomenológico, a saber, certa idéia de “mundo” como tal em seu ser:

“Ao Dasein pertence essencialmente: ser em um mundo. O entendimento de ser pertencente ao Dasein toca (*betrifft*), portanto, co-originariamente o entender de algo assim como ‘mundo’ e [o] entender do ser do ente que se torna acessível dentro do mundo”³⁸.

³⁷ Vale repetir a citação do parágrafo 2: “(...) reside na questão pelo sentido do ser (...) um ‘estar-referido reflexo ou prévio’ digno de nota do questionado (ser) ao questionar como modo de ser de um ente. O essencial ser-tocado do questionar pelo seu questionado pertence ao sentido mais singularmente próprio da questão do ser”.(SZ. p.8)

³⁸ SZ. p.13

A palavra “toca” (*betrifft*) não é casual aqui. Há pouco vimos que ela se refere ao fato de que o ser sucede, surpreende, abala e concerne ao Dasein, o que mostra a condição essencialmente afinada do questionar ontológico. No afinado ser-tocado pelo “entender ‘mundo’”, como a análise fenomenológica do mundo cotidiano mostrará, o Dasein está sempre entretido em uma totalidade de remissões significativas (*Bedeutungsganzheit*) que estruturam o entendimento de ser da totalidade do Dasein como *ser no mundo* (*In-der-Welt-sein*), o qual consiste na unidade articulada de:

- a) Entendimento do mundo em sua mundanidade como totalidade acomodativa (*Bewandtnisganzheit*) dos entes intramundanos (*innerweltlich*) inconformes ao Dasein, em relação aos quais o Dasein comporta-se de modo a *tomar cuidado* (*besorgen*) deles (SZ §§14-18)³⁹.
- b) Entendimento de si mesmo (*Selbst*) e o entendimento do outro como um co-ser-aí (*Mit-dasein*) no mundo (SZ §§25-27), correspondendo a essas duas específicas modulações do entendimento de ser, respectivamente, o comportamento do Dasein para consigo mesmo como *cuidado* (*Sorge*) e o comportamento do Dasein para com o co-ser-aí como *cuidado solícito* (*Fürsorge*).

A partir das análises dos projetos (a) e (b), tal como dados, na primeira aproximação (na cotidianidade, que é o ponto de partida necessário de todo questionar fenomenológico⁴⁰), das duas situações fundamentais da mundanidade do Dasein no *mundo*, devem ser destacadas e levadas a conceito as estruturas fundamentais que estruturam e possibilitam este *ser em* o mundo.

³⁹ Quanto ao projeto, à pressuposição da idéia de mundo, nós realçamos apenas a os parágrafos do tópico A, Capítulo 3, da Parte I de SZ, sem mencionar os parágrafos dos tópicos B e C (§§ 19-24) do mesmo capítulo, porque estes são capítulos de caráter mais destrutivo que propriamente dasein-analítico. Em B (§§19-21), a preocupação de Heidegger é, sobretudo, evitar que o seguinte preconceito ontológico “*ser do mundo = ser espacial = manifestidade*”, paradigmaticamente sedimentado na filosofia a partir de Descartes, se imiscua em sua análise do mundo. Em C (§§ 22-24), o projeto da espacialidade do Dasein não é fundamental para o conjunto da obra, oferece apenas relances sobre a espacialidade do Dasein. B e C são tentativas ainda preliminares de pensar um conceito existencial de espaço, as quais apenas poderiam ser completadas – e não o foram – com a conceituação do sentido temporal do ser. Só aí então, poder-se-ia explicar o espaço a partir do tempo e não vice-versa, como se observa em toda tradição filosófica e científica. No entanto, se, por um lado, Heidegger não desenvolve ulteriormente sua análise da espacialidade existencial, é possível depreender do esquema horizontal da *praesens* (*Präsens*), tal como conquistado fenomenologicamente em GA 24 (§§ 19-21), aquilo em que se fundamenta sua destruição da espacialidade cartesiana (moderna).

⁴⁰ No Capítulo 1 desta dissertação, dedicado à crítica imanente (destruição-apropriação) da fenomenologia de Husserl consumada por Heidegger, já explicamos a exigência fenomenológica de sempre analisar todo fenômeno a

O *ser-em* (*In-sein*) que estrutura todo *ser-no-mundo* tem de mostrar-se (*sich aufzeigen*), a partir de uma análise existencial fenomenológico hermenêutica, já em sua primeira aproximação, em suas três estruturas fundamentais que constituem o ser do Dasein como tal em seu todo. São elas: (1) a *situação afetiva* (*Befindlichkeit*), (2) o *entender* (*Verstehen*) (ambas tratadas em SZ §§29-34 – Parte I, Seção I, Capítulo 5 A) e (3) a *queda* (*Verfallen*) (SZ §§35-38 - Parte I, Seção I, Capítulo 5 B). Estas três estruturas são articuladas através da *fala* (*Rede*) (SZ, §§34-35), de modo a constituir a unidade do ser do Dasein como *cuidado* (SZ §§39- 44 - Parte I, Seção I, Capítulo 6).

Este sumário da Parte I, Seção I de SZ antecipa que e como a análise fenomenológico-hermenêutica do ser do Dasein como *ser-no-mundo* deve mostrar, tendo por pressuposto a diferença ontológica, o ser deste ente em seu entendimento do ente como tal em seu todo (quer dizer, (1) entendimento do ente que entende (1a) si mesmo e (1b) o outro e (2) que entende o ente que é inconforme aos Dasein). O projeto dessa antecipação deve, pois, mostrar o Dasein como *cuidado*, isto é, como o ente em *inter-esse do qual anda-se anda às voltas com seu ser singularmente próprio* (*das Seiende, dem es um sein eigenes sein geht*). No *intercurso* (*Umgang*) com os entes no mundo, em seu *comportar-se para com eles*, Dasein já *entende ser* originariamente e, portanto, tanto já *entende a si mesmo* em seu próprio ser, como também *se entende com os entes* que lhe vêm ao encontro (os outros Daseins) e *com os entes* que lhe vêm de encontro (o ente manipulável e manifesto *zu- oder vor-handendes Seiendes*)⁴¹.

partir de sua datidade na primeira aproximação (*zunächst*), situação que constitui, no caso do Dasein, a cotidianidade.

⁴¹“Entender = *verstehen*” não quer dizer aqui uma operação intelectiva do “entendimento = *Verstand*”, tal como pode fazer supor o uso tradicional do termo na filosofia alemã, onde “*verstehen* = *intendere, intelligere*”. O termo se refere ao facto de que o Dasein, antes de toda e qualquer *relação* (*Verhältnis*) de inteligência para com os entes, já tem, precedendo e fundamentando esta relação, uma referência (*Bezug*) para com os entes dada em cada *comportamento intencional* (*intentionales Verhalten*), pois ele já desde sempre os entende. Entender, porém, é essencialmente possibilidade como capacidade, como certa habilidade, já a cada vez dada no comportamento do Dasein para com os entes. Assim “*etwas verstehen*” = “entender algo” deve sempre levar em conta, ao mesmo tempo, dois usos reflexivos do verbo:

1. “*sich vor etwas verstehen*”, expressão alemã com 2 significados: (a) = *bem entender-se à frente de algo* no sentido de *entender de algo*, estar a frente de algo como um entendido no assunto; (b) = entender-se com algo, como que estar a entender-se com algo no sentido de *estar ocupado com algo*;
2. “*sich mit etwas/jemandem verstehen*”, expressão alemã também com 2 significados: (a) = entender-se com algo/alguém no sentido de *estar de acordo com, combinar* com algo/alguém; (b) = entender-se com algo no sentido de *entrar em acordo com* alguém/algo.

Cf. SZ. 143 e também GA 24, 390

Enfim, esse adiantamento do nexa sistemático dos elementos fundamentais do primeiro projeto da analítica do Dasein, que devem, em última instância, ser justificados pela revelação do tempo como horizonte de projeção do ser como tal no seu todo, é apenas latente na *Introdução* de SZ, mas serve para esclarecer em que sentido afirma-se no parágrafo 4 de SZ que o Dasein *dá mostra de si, comprova-se*, a partir de uma explicação do conteúdo implicado na forma da questão do ser, como o ente primordialmente ontológico, que possui uma “tendência ao ser”⁴², isto é, mostra-se como o ente necessária e unicamente capaz de antecipar a si mesmo como Dasein para reconhecer-se nos fundamentos de sua datidade fáctica através de uma visada fenomenológico-hermenêutica que enraíze seu entendimento de ser pré-ontológico no solo de seu entendimento de ser ontológico. De acordo com a estrutura da questão do ser, o Dasein é, portanto, ao mesmo tempo, o ente interrogado e o ente junto ao qual se questiona. Com isto, justifica-se a necessidade de uma analítica do Dasein como ontologia fundamental em vista da elaboração ulterior da questão pelo sentido do ser como tal em seu todo, a qual, como tendência investigativa intrínseca ao ser do Dasein histórico, não se confunde com a tarefa secundária de uma ontologia geral ou extensiva⁴³.

⁴² SZ, p.13

⁴³ A partir da questão do ser deve ser possível uma fundamentação ontológica do conjunto do conhecimento em geral, isto é, segundo suas várias regiões ônticas. Mas essa não é a tarefa e o sentido originários da questão do ser. A investigação do *sentido* do ser *como tal em seu todo* (καθόλου / überhaupt) não pode ser confundida com a investigação epistemológica do conhecimento *em geral*. Certamente, o abandono da perspectiva “transcendental” de SZ deve-se em parte à má compreensão não só desse termo fundamental, mas também à má compreensão de outros como “sentido” (também denominado “horizonte de projeção”) e “überhaupt” (= como tal em seu todo). O termo “ontologia geral”, por nós cunhado, designa o que Heidegger chama de “*metontologia*” (GA 26, 196-202): a investigação onto-epistemológica do todo do ente, e não a *ontologia fundamental* (do ser do Dasein), nem a *ontologia do sentido do ser*. (Esta última permanece como a própria vigência histórica do pensamento e da questão do ser, que jamais se conclui, pois – como visto – face ao ser não há ultímo possível).

Porque o termo “geral” pode remeter à noção de universalidade, ele parece servir bem para designar a metontologia, cuja tarefa consiste em elaborar o mapa das *todas* as regiões ônticas do conhecimento. Mas, *nota bene*, a elaboração deste mapa não deve visar, ao menos em primeira instância, o desenvolvimento de pesquisas lógicas a respeito das mais diferentes metodologias científicas que incrementem a positividade do ente, quer dizer, a capacidade eurística do conhecimento do ente, mas deve, antes de tudo, *problematizar* o sentido do todo do conhecimento, contrastando esta visão do todo com o questionar existencial histórico desdobrado pela questão do ser como tal, quer dizer, do ser segundo o nexa da diferença ontológica e não apenas como ser do ente. Assim, a metontologia ou ontologia geral parece designar o trabalho crítico-filosófico de investigação das condições de elaboração de visão de mundo em geral. (Cf. nota 23). Mas uma vez que a metaontologia não tem permissão de ignorar que a questão do ser exige a destruição do conceito metafísico de ser como gênero supremo e uma vez que o próprio conceito de gênero torna-se caduco com o desenvolvimento das ciências modernas, talvez seja melhor entender a metontologia como *ontologia extensiva*, isto é, que se estende a todos os entes.

Deveras, o próprio termo “ontologia” torna-se bastante confuso neste contexto. Porque trata do ente em geral, a metaontologia também é chamada por Heidegger de “ôntica metafísica” (GA26, p.201). Enfim, o termo “ontologia” não parece ser adequado para a investigação do ser, inclusive tendo sido mais tarde abandonado por Heidegger. Talvez fosse mais preciso cunhar o termo “*einailogia*”. De fato, a questão do ser pergunta pelo εἶναι (ser) e não pelo ὄν (ente). A respeito da diferença entre o termo “ontologia” em sentido metafísico tradicional e no sentido da questão do ser, cf. o Capítulo 3 da dissertação e também NII pp.180-190.

Já é possível, então, resumir os três primados do Dasein na colocação da questão do ser.

“O primeiro primado é *ôntico*: este ente é determinado em seu ser pela existência. O segundo primado é um *ontológico*: sobre o fundamento de sua determinidade existencial, o Dasein é em si mesmo ‘ontológico’. Ora, ao Dasein pertence, porém, cooriginariamente – como constituinte do entendimento da existência: um entender do ser de todo ente inconforme ao Dasein. O Dasein tem, portanto, um terceiro primado como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas ontologias. Assim, o Dasein *deu mostra de si* (*hat sich erwiesen*) [nosso grifo] como o ente a ser ontologicamente interrogado com prioridade, antes de todo outro ente”⁴⁴.

Com os três primados do Dasein no que toca à questão do ser está definida a tarefa de uma investigação existencial do Dasein, que deve explicitar fenomenológico-hermeneuticamente as estruturas formais de seu ser e assim revelar a constituição de ser do Dasein como ser-no-mundo. Este o entendimento existencial (*existenzial*) do Dasein não se confunde com o entendimento *existenciário* (*existenziell*) que cada Dasein singular concreto sempre tem de si mesmo. Entretanto, para que a analítica do Dasein possa demonstrar-se e assegurar-se fenomenologicamente é preciso uma identificação (*Ausweisung*) do fenômeno Dasein, ou seja, é

Não é claro, em termos heideggerianos, em que deveria consistir mais exatamente a “ontologia geral ou extensiva” como a tarefa epistemológica (secundária) da filosofia, pois já em SZ ele diz claramente que uma ciência produz tanto mais descobertas quanto mais ela é capaz de estender sua investigação aos domínios de outras ciências, portanto, quanto mais maleável é a linha que separa sua região ôntica de outras. “O nível de uma ciência se determina a partir de quanto ela é *capaz* de uma crise de seus conceitos fundamentais” (SZ, 9). Portanto, a “boa” epistemologia consistiria em precisamente promover a crise de fundamentos da ciência. Mas essa “boa” epistemologia nada tem a ver, não tem o que fazer (*hat nichts zu tun*) com a questão do ser, pois ela seria, antes, a idéia de uma metaciência, de uma ciência das ciências. Com efeito, essa é uma interpretação tradicional da filosofia, que, segundo Heidegger, deforma sua origem essencial grega (cf., por exemplo, Heidegger, M: *Die Grundbegriffe der Metaphysik - Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Marburger Vorlesungen, Wintersemester 1930, Gesamtausgabe 29-30, §§8-15 (GA 29-30). Portanto, se Heidegger em algum momento, concebeu uma tarefa epistemológica na filosofia – como parece – ele se contradisse. Certamente encontra-se nesta contradição, um dos motivos que o levaram a sentenciar o fim da filosofia em interesse de uma tarefa do pensamento (cf. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (Eph) in SD 61-80). Em FT, Heidegger medita pelo sentido da “vitória” da ciência sobre a filosofia. Face à dinâmica das ciências em seu estágio atual de desenvolvimento, potencializado de maneira inaudita pela cibernética, a tarefa epistemológica consiste cada vez mais, não em estabelecer os limites das diferentes regiões do ente, mas justamente em promover o rompimento desses limites, através do cruzamento de informações que possibilitem a determinação e a manipulação científica em medida exponencial de absolutamente todos os modos de manifestação ente. Mas, neste processo, a questão do ser é absolutamente sem importância. Aqui não há espaço para a investigação do ser. O ente em sua totalidade (inclusive o homem) torna-se, em processo de homogeneização contínua, substância estocada, constância da armação positiva (*Bestand des Gestells*) à disposição do contínuo desafio do conhecimento e do mundo técnico. Assim, o envio do ser lançado a nós hodiernos seria o da τέχνη (*Sein* = *Sciendheit* = *Bestand*) como fenômeno fundamental de nosso tempo histórico, no qual se consumam as possibilidades históricas da metafísica, isto é, no qual se consuma a história do niilismo.

preciso que seja lançada a possibilidade de uma experiência originária do Dasein que sirva de solo para a fundamentação da analítica do Dasein. Portanto, essa analítica *tem de* ter uma *raiz existenciária*. Sem a resolução (*Entschluss*) de cada Dasein que se propõe à tarefa da investigação ontológica, esta mesma se torna impossível.

“Apenas se o questionar filosófico-pesquisador ele mesmo, como possibilidade de ser do Dasein a cada vez existente, é empunhado (*ergriffen*) existencialmente, há a possibilidade de um descerramento da existencialidade e, com isto, a possibilidade do ataque (começo violento - *Inangriffnahme*) de uma problemática ontológica suficientemente fundada”⁴⁵.

Este envolvimento existenciário filosófico remete diretamente ao caráter afinado que todo Dasein entendedor deve, na investigação ontológica, assumir decididamente, a fim de que ela possa ser entendida em toda as suas possibilidades e como possibilidade ela mesma. De outra feita, fica-se na mera superficialidade de um “entendimento” intelectual, o qual, incapaz de ver a própria condição afinada de todo e qualquer entender, ou rejeita os pressupostos necessários da pesquisa ontológica com a acusação externa de um *circulum in probandum*, ou só é capaz de reproduzir exterior e mecanicamente os passos do pensar verdadeiramente filosófico. Neste último caso, kantianamente falando, poder-se-ia “aprender” filosofia, sem, todavia, poder filosofar.⁴⁶

SZ dá seus primeiros passos sobre o solo algo movediço de um testemunho fáctico das afinações do entendimento que deve ser dado pelo Dasein filosofante. Que testemunho é esse? Como ele se dá? Mostraremos que e como este testemunho só se dá àquele que se abre à assinalada *experiência* da afinação fundamental da angústia.

⁴⁴ SZ, p.13

⁴⁵ SZ, p.13

⁴⁶ Cf. Kant, I., *Manual dos cursos de Lógica Geral* AK 22. Heidegger sempre insiste que a filosofia somente é acessível àquele que a empunha propriamente como possibilidade existenciária. Praticamente quase todos os seus cursos começam com a advertência: filosofar é empunhar uma possibilidade singularmente própria e afinada de questionar em busca do ser, de assumir-se como ente cujo modo de ser específico tem como determinação essencial a pergunta pelo ser. Desde de um curso de 1923 (cf. Heidegger, M: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, *Freiburger Vorlesungen*, Sommersemester 1923, Gesamtausgabe 63 (GA 63), até 1930 (cf. GA 29-30), a hermenêutica está caracterizada, antes de tudo mais, como o despertar (*erwachen / erwecken*) para a questão do ser. Todavia, com a radical assunção da necessidade do pensamento de pensar si mesmo afinadamente como afindo, não há absolutamente uma filiação à tradição do que Kant chamou de “filosofia do sentimento” (“*Gefühlphilosophie*”). Heidegger encerra GA 24 justamente com a uma retomada da crítica às filosofias de visão de mundo com a qual o

1.5 §5 de SZ - A analítica ontológica do Dasein como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser

A partir da revelação do arcabouço da questão do ser no Capítulo 1 da Introdução – a articulação mais elementar da diferença ontológica –, adiantam-se em seu Capítulo 2 os grandes passos que a investigação do sentido do ser tem de cumprir. O §5 apresenta a maneira ontologicamente adequada de acesso ao ser do Dasein. Este acesso já está previamente delineado nos dois pressupostos fundamentais que residem na estrutura da questão do ser:

- a) De algum modo, o Dasein dispõe do ser como buscado da questão (o questionado), isto é, *Dasein já desde sempre e a cada vez entende ser*, vive em e a partir de um entendimento de ser. Em todo entendimento de ente, dá-se mais originariamente ser e entender-ser.
- b) Embora em todo entendimento de ente dê-se ser e entender-ser, na primeira aproximação, o Dasein não é capaz de dizer o que ser ‘é’, ou melhor, em que sentido dá-se ser e o que quer dizer ser – incapacidade atestada pela própria questão do ser.

Ambos pressupostos podem ser unificados num só: Dasein já desde sempre entende ser e, *ao mesmo tempo*, está sujeito ao velamento deste entendimento de ser como tal. O fundamento sobre o qual todo entendimento vem a se mostrar uma revelação que implica velamento é o aí como descerridade originária, aí no qual o entendimento de ser sempre se encontra em uma totalidade por ele não totalmente revelável⁴⁷.

É deste pressuposto, em última instância assentado na aporia perante o ser (em sua inicial impenetrabilidade), que se definiu a exigência de duas tarefas que devem compor uma ontologia fundamental: uma analítica do Dasein, a tarefa de revelação do ser do Dasein, e uma ontologia do sentido do ser, a tarefa de revelação do horizonte de entendimento do ser como tal em seu todo. Ambas tarefas devem apresentar uma articulação intrínseca a partir de uma idéia diretora de ser

iniciara, associando agora a sua crítica à de Kant contra a *Gefühlsphilosophie*. (GA 24, pp.467-469). A respeito do despertar filosófico, cf. nesta dissertação: Capítulo 4, Tópico 1.

⁴⁷ Para que não se estabeleça a confusão, importa notar como traduzimos os termos heideggerianos que se referem aos diferentes níveis de verdade: (a) descerridade = *Erschlossenheit* (*erschliessen* = descerrar) > verdade ontologicamente mais originária, refere-se à datidade do ser; (b) revelidade/estar-revelado = *Enthülltheit* (*enthüllen* = revelar) > verdade ontológica levada a conceito, revelação das estruturas do entendimento de ser; (c) descobertidade

como tal em seu todo e de uma idéia diretora do ser do ente exemplar, o Dasein. Ambas idéias são “diretoras” porque baseadas no facto mais fundamental de todos, assentado na estrutura da pergunta pelo ser: ser é dado no entender como Da-sein, como ser-no-mundo. A designação “diretoras” não quer dizer absolutamente que a ontologia é um construto, uma teoria idealizada. Não, a estrutura da pergunta exige a indicação formal (*formale Anzeige*) de possibilidades de acesso ao fenómeno a ser investigado em seu ser. Apenas é possível dizer o que são as idéias diretoras, após o percurso da investigação ontológica, como que olhando para trás. Quanto à garantia do acesso ontologicamente seguro aos fenómenos, ela permanece não decidida no projeto SZ enquanto o Dasein filosofante não experimentar o testemunho fáctico-existenciário da finitude de seu próprio ser indicada formalmente pela análise fenomenológica do ser para morte e da conscienciosidade (*Gewissen*).

Quais são as idéias diretoras de SZ?

1. A idéia do ser: o sentido do ser é *temporário (temporal)*, ser é dado em um horizonte de projeção temporário. O sentido do ser é *temporiedade (Temporalität)*.
2. A idéia do ser do Dasein: o ser do Dasein é *temporal (zeitlich)*, o Dasein é dado como tal para ele mesmo na unidade projetiva das ecstases *temporais (zeitliche Ekstasen)* que constituem o Dasein. Dasein é *temporalidade (Zeitlichkeit)*.

O percurso que vai da primeira colocação da questão do ser até estas duas idéias segue uma série encadeada de projeções através da qual deve ser desenvolvido, por fim, (a) um conceito do entendimento de ser e (b) um conceito de sentido de ser como tal em seu todo. Com o pleno desenvolvimento destas idéias, isto é, com a sua demonstração fenomenológica, o próprio conceito capital de projeto deve alcançar sua plena significação (temporal-temporária / *zeitlich-temporal*). Por enquanto, em sua mera formalidade, projeto pode ser definido, como há pouco dissemos, na antecipação de um sentido de ser (seja do ser de um certo modo de ser, seja do ser mesmo) possível a partir de um prévio entendimento de ente. Trata-se da antecipação da possibilidade de acesso, através da descrição fenomenológico-hermenêutica, à Coisa mesma (*die*

= *Entdecktheit* (*entdecken* = descobrir) > nível da verdade ôntica do ente intramundano, a qual reduz o λόγος apofântico à sua função meramente comunicativa, instrumentalizada.

Sache selbst), nela mesma e a partir dela mesma, de acesso à Coisa em seu caráter de Coisa (*Sachheit*).

“O caráter de descrição mesmo, o específico sentido do λόγος, pode ser fixado, antes de tudo, a partir da ‘Coisidade’ (*Sachheit*) disto que deve ser ‘descrito’, quer dizer, levado à determinidade científica na maneira de encontro dos fenômenos”⁴⁸.

Levando em conta nossa interpretação do Capítulo 1 da Introdução, podemos definir os quatro níveis elementares de projeção que devem constituir a Parte I de SZ:

1. Projeção e explicitação do velamento do ser do Dasein. É preciso projetar a situação do aí em que tal velamento é máximo, para dele destacar as estruturas fundamentais do Dasein. Esta situação limite é a *cotidianidade*, onde o Dasein é na primeira aproximação e o mais das vezes. A partir da descrição da cotidianidade, Dasein virá a se revelar, em seu ser, como *cuidado*, porém, ainda na *indiferença* em relação ao seu próprio ser, o que o faz confundir seu ser mais peculiarmente próprio, a existência, com outros modos de ser (manifestidade em sentido amplo / *Vorhandenheit*). Esta projeção constitui toda 1ª Seção da Parte I.
2. Projeção e explicitação do fenômeno contrário: a revelação do ser do Dasein em sua totalidade. Trata-se da projeção da situação-limite contrária: o ser do Dasein, já revelado em suas estruturas fundamentais no fenômeno do cuidado (projeção 1), tem de mostrar para si

⁴⁸ SZ, p.35. Quando tratamos da primeira apropriação da fenomenologia de Husserl promovida por Heidegger em GA 20 (Capítulo 1, tópico 4.1, desta dissertação), vimos que toda experiência do Dasein funda-se em um apreender originário e simples de uma intuição categorial, cujo destaque fenomenológico efetuado a partir da experiência dada numa primeira aproximação é chamado de *descrição*. Heidegger não emprega o termo “intuição categorial” (mas, de certo modo, o termo “idéia” parece corresponder-lhe no projeto SZ). Heidegger também busca destacar da experiência “natural”, em seu caso, “cotidiana”, o que se dá e é apreendido simplesmente, de modo a poder descrevê-lo. Em Husserl, porém, a descrição identificadora do solo das intuições categoriais é toda ela regida, como visto, por dois preconceitos sobre o ser típicos da filosofia moderna. São eles: 1. o preconceito de consciência pura como espaço lógico, a partir de onde unicamente é possível dizer o ser dos entes; 2. o preconceito do ser do ente em geral como manifestidade (*Vorhandenheit*). Também já se abordou a origem destes preconceitos, a saber, a noção de verdade como adequação (Capítulo 1, tópicos 1.5 e 1.6, desta dissertação), à qual corresponde um determinado λόγος. A descrição fenomenológico-hermenêutica de Heidegger tem caráter muito distinto, pois baseia-se na diferença ontológica. Assim, suas descrições identificadoras não visam o estabelecimento de uma verdade adequativa que reafirme os mencionados preconceitos sobre o ser, mas são antes *indicações formais de possibilidades* de entendimento de ser mais originárias que as já dadas por todo conhecimento positivo do ente. Portanto, o λόγος da fenomenologia hermenêutica é totalmente diferente daquele de qualquer lógica positivista, pois não impõe determinadas condições de possibilidade do conhecimento positivo do ente, mas tão só indica a possível experiência existencial-histórica do enraizamento do Dasein na diferença ontológica. A discussão da linguagem própria à fenomenologia hermenêutica será retomada ao longo de todo Tópico 1.7 deste Capítulo e também no Capítulo 4 da dissertação.

mesmo a possibilidade da revelação máxima do entendimento que tem do próprio ser como o mais singularmente próprio: revelação do *poder ser total próprio* testemunhável numa resolução (*Entschluss*); a *resolutividade* (*Entschlossenheit*) do Dasein. Esta projeção constitui os Capítulos 1-3 da 2ª Seção da Parte I.

3. Projeção e explicitação do ser do Dasein com vistas a mostrá-lo fenomenalmente em sua unidade de ser como cuidado que é na dinâmica de velamento e revelação (estar decaído / resolutividade). Revelação da temporalidade como o mais originário modo de entendimento do ser do Dasein. Esta projeção constitui os Capítulos 4-6 da 2ª Seção da Parte I.
4. Projeção e explicitação do horizonte de entendimento do ser, a partir do fenômeno da temporalidade. Revelação da *temporariedade* como o horizonte uno, como sentido, a partir do qual é possível pensar o entendimento de todos os modos de ser de todo e cada ente (inclusive o Dasein) em sua singularidade e diferença (não em sua particularidade pertencente a um gênero qualquer, tal como no tradicional modo de pensar metafísico, que reduz o ser ao generalíssimo, ou seja, a uma entidade de um ente primeiro e sumo). Esta projeção constitui a não executada 3ª Seção da Parte I.

Face à necessidade de projeção do ser do Dasein em suas duas situações limite de velamento e revelação para abranger todo fenômeno do entendimento do ser do Dasein, por que a primeira projeção deve ser a do fenômeno do velamento? Por que partir da cotidianidade do Dasein?

Para que o projeto do ser do Dasein não se torne um construto-dogmático e permita que o Dasein se mostre fenomenologicamente por si mesmo, é preciso abordar este ente conforme a apropriada “maneira de acesso e explicitação”⁴⁹. Se o Dasein já é, desde sempre, a cada vez em um mundo, isto significa que ele já está condicionado, em seu entendimento do próprio ser, por “uma certa explicitidade (*Ausgelegtheit*) de seu ser” que provém de seu mundo de cada vez. Porém, como mostra a análise do ser-no-mundo, esse entendimento de si mesmo proveniente do mundo é, na primeira aproximação e o mais das vezes, absorto por seu *ter o que fazer* (*zu tun haben*) com um ente intramundano (§§14-18) e é, portanto, um entendimento ôntico e não ontológico. Quer dizer, o entendimento de si do Dasein atende, primeiramente, às demandas que seu mundo impõe a seu

⁴⁹ SZ, p.16.

ser em seu ter-de-ser-aí (*da-sein zu haben*) e não visa, pois, ao que possibilita, a cada vez, seu ser-no-mundo.⁵⁰

“O Dasein tem (...), segundo a maneira de ser que lhe pertence, a tendência a entender seu ser singularmente próprio a partir *do* ente para com o qual ele se comporta, na primeira aproximação, essencial e constantemente a partir do ‘mundo’ [isto é, a partir do mundo entendido ôntica e não ontologicamente]. No Dasein mesmo e, portanto, em seu entendimento de ser singularmente próprio, reside isto de que nós iremos dar mostra como a retro-irradiação (*Rückstrahlung*) ontológica do entendimento de mundo para a explicitação do Dasein”.⁵¹

Vale notar que esta passagem do §5 repete algo já dito no §2.

“[A] tomada de perspectiva diretora sobre o ser medra do entendimento de ser mediano, no qual nós já desde sempre nos movemos, e que, por fim [nota lateral de Heidegger: [‘desde o começo’], pertence à constituição de ser do Dasein ele mesmo”.⁵²

Mas a própria menção, logo no início do §1 de SZ, aos três preconceitos sobre o ser estabelecidos ao longo da história da filosofia como subentendidos já não constitui, em certa medida, uma menção à cotidianidade, ou seja, a uma explicitidade (no caso, a respeito do ser) em que nós já nos encontramos lançados? Toda investigação ontológica, isto é, fenomenológico-hermenêutica, deve sempre partir do fenômeno tal como ele é dado imediatamente em si mesmo e a partir de si mesmo na primeira aproximação. Ora, este “na primeira aproximação” (“*zunächst*”), na analítica do Dasein, é a cotidianidade, a situação em que o Dasein dá-se a si mesmo em seu máximo velamento e, todavia, como tal, como Dasein. Portanto, trata-se da situação da qual podem e devem ser inicialmente destacadas e indicadas formalmente as determinações de seu ser. Aqui tem de estar pressuposta a, por assim dizer, lei fundamental da fenomenologia hermenêutica, a saber, “Tanta aparência, tanto ser”⁵³.

⁵⁰ O Dasein, em seu entendimento cotidiano, entende a si mesmo conforme o conceito vulgar e não fenomenológico de fenômeno. No Tópico 1.7.1 deste Capítulo esclarecemos a diferença entre os conceitos de fenômeno em sentido vulgar e em sentido fenomenológico.

⁵¹ SZ, pp.15-16

⁵² SZ, p.8

⁵³ GA 20, 189 e SZ, 36. Cf. neste mesmo Capítulo, final do Tópico 1.7.3.1. Cf. também Capítulo 1. Tópico 6.5 da dissertação.

Embora a cotidianidade seja o ponto de partida de SZ, é somente nos §§ 71-72 que se pode tomar conhecimento mais exato do que ela é propriamente. Num primeiro momento, a cotidianidade é “um determinado *Como (Wie)* da existência que domina através do ‘tempo de vida’ do Dasein”. Este *Como* é expresso pelas duas palavras recorrentemente usadas para caracterizar a cotidianidade:

“ ‘Na primeira aproximação’ (*zunächst*) significa: a maneira na qual o Dasein é patente no um-com-o-outro da abertura pública (*Öffentlichkeit*), mesmo que ‘no fundo’, ele tenha justamente ‘superado’ a cotidianidade. ‘No mais das vezes’ (*zumeist*) significa: a maneira na qual o Dasein se mostra para qualquer um, não sempre, mas ‘via de regra’ ”⁵⁴

A partida da cotidianidade, portanto, visa estabelecer em um projeto, numa construção teórica sujeita à análise fenomenológica, quais são as condições de possibilidade do velamento do entender ser do Dasein, ou seja, qual a estrutura da explicitidade veladora, a qual deve ser, ao mesmo tempo, estrutura de uma explicitidade reveladora, pois toda explicitação sempre tem de assentar no aí como unidade da dinâmica velamento-revelação própria do entender. Assim, a partida no cotidiano visa destacar “estruturas essenciais que *perseveram* em toda maneira de ser do Dasein fáctico como determinadoras de ser” ⁵⁵. O procedimento não se assemelha ao de qualquer antropologia, seja filosófica ou não, porque ele permanece orientado pelo fio condutor da questão do ser⁵⁶ tal como colocada pela diferença ontológica, que, desde sempre e a cada vez, enigmaticamente nos toca (§2). É da questão do ser que devem ser hauridos *todos* os conceitos projetados para SZ e, ao início de sua investigação, para a analítica da cotidianidade.

Toda análise fenomenológica da ontologia, porque se faz por pro-jetos, é sempre uma *pro-messa* da revelação do sentido do ser. O cumprimento dessa pro-messa estipula 3 condições:

- 1) Toda projeção de ser do Dasein com vistas à revelação do sentido do ser, permanece “problemática”, carente da revelação de seu solo, até justificar-se a partir dele e, portanto, confirmar-se e complementar-se com ele.

⁵⁴ SZ, p.370

⁵⁵ SZ, p.17, nosso grifo.

⁵⁶ SZ, p.17 e também pp.45-46.

- 2) Toda projeção de ser do Dasein depende do testemunho fáctico da singularização radical do Dasein. Para que a explicação ontológica não permaneça um construto dogmático, é preciso elaborar os termos de uma continuação possível da singularização radical pressuposta no conceito de entendimento de ser que repousa sob questão do ser. Trata-se do testemunho do poder-ser-total (*Ganzseinkönnen*) próprio do Dasein em sua resolutividade. Mas uma vez que o *sentido do ser* não pode ser considerado como o *ser mesmo* – para o qual não há ultimato – e que o Da-sein é ser ex-posto ao ser mesmo, a projeção existencial do ser do Dasein, mesmo que encontre alguma confirmação (*Bewährung*) e asseguramento (*Sicherung*) na identificação (*Ausweisung*) fenomenológica do ser do Dasein em uma experiência existenciária assinalada do ponto de vista ontológico, essa projeção sempre há de ser precária e transformar-se historicamente.
- 3) Possibilidade de explicação ontológica de toda experiência ôntica possível a partir da diferença ontológica (esta promessa levanta a tarefa de comprovação das ontologias fundamental e em sua transição para a metontologia (ôntica metafísica))⁵⁷.

Perante estas condições, o §5 indica:

- (a) O aspecto provisório da analítica do Dasein consumada em seus quatro projetos elementares.

“A analítica do Dasein não é, porém, apenas incompleta [incompleta porque não visa uma ontologia completa do Dasein, visando tão só a recolocação da questão do ser], mas também, na primeira aproximação, *provisória*. Ela destaca, num primeiro momento, o ser deste ente sem a interpretação de seu sentido. Ela deve, muito antes, preparar o pôr em liberdade (*Freilegen*) do horizonte para a mais originária explicitação de ser.”⁵⁸

- (b) A necessidade de repetição da analítica do Dasein:

“(…) Esteja este [pôr em liberdade do horizonte] primeiramente ganho, então a analítica do Dasein preparatória exige sua repetição sobre a base ontológica mais alta e própria”⁵⁹.

⁵⁷ Cf. nota 43 deste Capítulo e também Capítulo 3, Tópico 6, da dissertação.

⁵⁸ SZ, p. 17.

⁵⁹ SZ, p. 17.

Ainda dentro do quadro da analítica do Dasein, há necessidade de uma *primeira repetição* de seus ganhos que confirme seu primeiro passo, a analítica da cotidianidade. Esta repetição ocorre após o testemunho existencial do poder ser total do Dasein (Parte I, 2ª Seção, Capítulos 1-3 – segundo nível elementar de projeção), e mostra como a temporalidade é o sentido do ser do Dasein que já estava veladamente presente como fundamento em seu entendimento de ser cotidiano, decaído, não-total (Parte I, 2ª Seção, Capítulos 4-6 –terceiro nível elementar de projeção).

“Como o sentido do ser daquele ente que nós nomeamos Dasein, é exibida a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*). Esta demonstração tem de se comprovar, na interpretação repetida das estruturas do Dasein previamente exibidas, como modos da temporalidade”⁶⁰.

Mas após essa repetição interna da analítica do Dasein, há a necessidade de uma *segunda repetição* e confirmação da analítica da cotidianidade já reelaborada temporalmente a partir da revelação da *temporiedade* (*Temporalität*) como o sentido do ser. Esta segunda repetição deveria ocorrer na projetada e não realizada 3ª Seção da Parte I, que encerra a ontologia fundamental.⁶¹

Além de caracterizar, em linhas gerais, a analítica do Dasein, o § 5 indica – ainda que em poucas palavras – em que deveria consistir a 3ª Seção da Parte I de SZ. É nela que todos os pressupostos antecipados de SZ deveriam se mostrar assentados sobre seu fundamento mais originário de modo a conquistar sua justificação última. Ela é a grande promessa (projeto) lançada no § 5, a qual, uma vez cumprida, garantiria todas as demais.

⁶⁰ SZ, p.19.

⁶¹ “Porém, porque com o termo cotidianidade, no fundo, nada mais está visado que a temporalidade e esta, todavia, possibilita o *ser* do Dasein, a circunscrição conceitual suficiente da cotidianidade somente pode ter sucesso no quadro da discussão principal do sentido do ser como tal em seu todo e de suas possíveis transformações” (SZ, pp.371-2). Esta passagem indica indiretamente as duas repetições da analítica da cotidianidade, que decorrem da necessidade imaneente ao método fenomenológico de sempre repetir as análises de projeções anteriores a partir disto que se revelou fundamento destas análises. Isto é, de comprovar as análises anteriores com a revelação de seus pressupostos como fundamentos.

“Foi mostrado de maneira alusiva: ao Dasein pertence como constituição ôntica um ser pré-ontológico. Dasein é de maneira a, sendo, entender algo como ser (...)”⁶².

Como vimos, esta afirmação é o pressuposto último sobre o qual há de se construir toda ontologia e o qual deve ser, por fim, demonstrado. É aqui que se antecipa explicitamente a articulação fundamental das duas idéias diretoras básicas, a do ser do Dasein e a do sentido do ser.

“(...) Sob a fixação desta interdependência [entre a constituição ôntica e o ser pré-ontológico do Dasein que definem seu primado ôntico-ontológico], deve ser demonstrado que *o tempo* é aquilo a partir do que Dasein em sentido pleno (*überhaupt*) entende e explicita algo assim como ser”. (...) “Para deixar e fazer com que isto se torne perspícuo, é preciso uma *explicação originária do tempo como horizonte do entendimento de ser a partir da temporalidade como ser do Dasein entendedor de ser*”⁶³.

O termo “tempo” neste seu sentido ontológico de sentido do ser em seu todo equivale ao termo “temporiedade”, que, em SZ, é pela primeira vez utilizado no parágrafo 5.

“A tarefa ontológica fundamental de interpretação do ser como tal (...) compreende em si o trabalho de exposição da *temporiedade do ser*. Na exposição da problemática da temporiedade é, primeirissimamente, dada a resposta concreta à questão pelo sentido do ser”⁶⁴.

1.6 § 6 de SZ - A tarefa de uma destruição da história da ontologia

O §6 anuncia a necessidade imanente à questão do ser de destruir a história da ontologia, uma vez conquistados, tanto o sentido do ser como tal (temporiedade), quanto o sentido do ser do Dasein (temporalidade).

A tarefa de destruição da ontologia tradicional deve ser empreendida tendo por base a historicidade como modo de ser essencial ao Dasein. A questão do ser tem de ser recolocada a partir da herança histórica do Dasein, não para meramente reproduzi-la ou – mais equivocado

⁶² SZ, p.17

⁶³ SZ, p.17

⁶⁴ SZ, p.19. *Nota bene*: Nesta citação, o uso da palavra “fundamental” é enganoso, pois aqui não há referência à ontologia fundamental do Dasein, mas sim à ontologia do sentido do ser ele mesmo.

ainda - corrigi-la, mas sim para haurir de encobrimentos da questão *insights* adentro do nexa da diferença ontológica⁶⁵.

“Em sua maneira de ser de cada vez e, por conseguinte, também com seu entendimento de ser, o Dasein cresceu adentro de e dentro de uma explicitação herdada. [Assim:] O perguntar pelo sentido do ser (...) é mesmo caracterizado pela historicidade”⁶⁶

O §5 tratou da cotidianidade como situação hermenêutica que deve apresentar, no primeiro momento, a apropriada maneira de acesso e explicitação do Dasein como o ente a ser primeiramente investigado pela questão do ser. O §6, por sua vez, aprofunda ainda mais o problema da explicitidade ontológica, ao indicar que a história determina, a cada vez, toda e qualquer explicitação ontológica.

“O Dasein não está apenas inclinado a decair no mundo em que é, a explicitar-se reflexamente a partir dele; em unidade com isso, ele também cai na tradição tomada de modo mais ou menos expresso”.⁶⁷

Assim como é preciso investigar, a partir da cotidianidade, uma situação extrema de velamento de um possível ser total do Dasein, é preciso investigar, a partir da historicidade, os preconceitos sobre o ser que, tendo se sedimentado na tradição, encobrem a questão do ser.

Mas se todo pensamento é histórico, é determinado historicamente, então isto também deve valer para próprio projeto SZ, que, como tentativa de pensamento assumida em sua historicidade, não pode ser acusado de projeto hipostaseado em uma certa idéia de sentido de ser como temporariedade e em certa idéia de ser do Dasein como temporalidade. Ao contrário, o perigo que ronda aqui o projeto de recolocação da questão do ser é justamente o de um relativismo histórico. Como é possível pensar criticamente a história, se a própria história predetermina todo

⁶⁵ Portanto, já em SZ, a destruição da história da filosofia pode ser interpretada como história do ser. Não se trata, porém, de uma equivalência. A destruição da história da filosofia encampada pelo projeto SZ não tem ainda aclarada a questão do ser ele mesmo tal como ela se coloca para a virada. Mas são justamente as tensões e contradições internas do projeto SZ, o qual culmina na destruição da história da filosofia, que conduzirão Heidegger para a virada. Assim, para bem interpretar o projeto de destruição da história do ser, não só é lícito como inclusive necessário recorrer a pensamentos da virada.

⁶⁶ SZ, p.20.

⁶⁷ SZ, p.21.

pensamento? Como é possível que a “a elaboração da questão do ser” seja capaz de “perquirir sua própria história (...) para, na apropriação positiva do passado, conduzir-se à plena posse das [suas] possibilidades de questão mais singularmente próprias” ⁶⁸?

A apropriação da história em seu aspecto criticamente positivo exige identificar como o Dasein tem a tendência não só de decair na explicitidade cotidiana do mundo, mas também de, ao cair nela, também cair na tradição. A pesquisa ontológica exige a identificação dos momentos em que os conceitos da tradição encobrem a questão do ser, de modo a impedir sua recolocação. Mas a própria tradição é histórica (*geschichtlich*), quer dizer, acontece (*geschehen*), muda, transforma-se. Ela não é um conteúdo estanque, há nela uma tendência ao enrijecimento, que decorre de sua interpretação como passado (*Vergangenheit*), mas, por outro lado, também há nela uma imanente mobilidade, que se mostra em sua interpretação como ter-sido (*Gewesenheit*)⁶⁹. Mas o problema permanece: como pode o determinado determinar o determinador? Como pode a investigação histórica determinar a história? A história determina sua própria interpretação ou a interpretação histórica determina a história?

Supondo que toda noção de história consistisse tão só em um resultado transitório da constante disputa entre as diversas interpretações dos fenômenos históricos e que tais interpretações buscassem se impor umas sobre as outras como *mais fortes*, como “vencedoras”, ficaria escondido num fundo indefinido da história qual é exatamente o fundamento dessa força de convencimento das interpretações “vencedoras”, às quais basta a constatação de fato de certo poder ideológico. O sentido da história e da tradição seria dado por quem melhor formulasse sua interpretação segundo as demandas do público do presente. Segundo este modo radicalmente relativista de pensar a história - que pode encontrar fundamentação, por exemplo, *em uma certa* interpretação de cunho sofista da doutrina das forças de Nietzsche – toda interpretação histórica é condicionada e datada historicamente, submetendo-se necessariamente às demandas do senso

⁶⁸ SZ, p.21.

⁶⁹ Como mostra a revelação da temporalidade do Dasein, este ente acontece sempre a partir de um projeto futuro, seja ele impróprio (que não sabe de si como possibilidade e cujo lançamento é regido pela temporalidade decaída do presente, quer dizer, por uma antecipação do futuro dada pela Gente, que reduz a essência do Dasein a manifestidade/realidade efetiva), seja ele próprio (que sabe de si como possibilidade, cujo lançamento é regido pela temporalidade apropriadora do porvir (*Zukunft*), quer dizer, por uma antecipação resoluta de si mesmo, em que a essência do Dasein mostra-se justamente como possibilidade). (Cf. SZ. Parte I, Seção 2, Capítulo IV, esp. §§68-69). Mas o que se lança para o futuro são possibilidades já dadas e ainda ocultas na facticidade. Dasein, como insistimos

comum do presente histórico. Pensar a história e conferir-lhe sentido, de modo a encontrar o nexo entre seu passado, presente e futuro, seria como que fazer genealogia histórica, sem dever nem poder dar os fundamentos da história como tal. A história seria como que uma coleção de histórias contadas de maneira mais ou menos efetiva. Para além da suposição de um jogo de forças projetado ao nível cósmico-metafísico que deve comprovar-se como discurso convincente sobre o mundo *de fato* (realmente efetivo / *wirklich*), jamais seria possível conhecer a história em seu sentido imanente, para além das demandas do presente histórico.

No projeto de recolocação da questão do ser não há um tal relativismo histórico. SZ busca dilucidar, no jogo de co-determinações entre a história e a historicidade do Dasein, como essa historicidade deve ser expressão justamente da liberdade do pensamento face suas determinações históricas. Portanto, investigar a história a partir da historicidade do Dasein é justamente buscar revelar o sentido imanente à história em que ele está lançado, para assim determinar em que medida o pensamento é livre para se autodeterminar historicamente de um ponto de vista crítico. Acima vimos que a filosofia é essencialmente crítica, porque se funda na distinção entre ser e ente que a cada vez e desde sempre determina todo entendimento de ser. A intenção crítica parece exigir o prévio estabelecimento de um ponto de vista absoluto – como, por exemplo, o ponto de vista da razão em Kant –, a partir do qual fosse possível ver o homem nele mesmo bem como a totalidade do ente como tal, para então determinar a relação homem-história. Porém, se em SZ não encontramos um perspectivismo histórico relativista, tampouco encontramos nele uma metafísica da história que hipostaseia um *τέλος* histórico universal.

A abordagem da historicidade e da história em SZ parte de uma perspectiva única e não relativizável, capaz de “saltar para fora” da história de modo a justamente reconquistá-la na e para a historicidade existencial que pertence essencialmente ao Dasein. A situação hermenêutica constitutiva do Dasein que possibilita a cada vez o salto para fora da história como passado é a experiência da singularização angustiada. Angustiado pelo ataque da angústia na antecipação da morte própria, o Dasein encontra-se com o seu quinhão de liberdade para se apropriar de si, para ser sua facticidade. Mas nessa apropriação da facticidade, o que se revela não é senão o ser-nato do Dasein.

sempre, é projeto lançado. Na medida em que a relação do Dasein para com o que foi dá-se a partir do porvir, o que foi é a cada vez sujeito a mudar.

No §72, observa-se que a investigação se ateve até então a apenas um “fim” (*Ende*) do Dasein ⁷⁰, cuja totalidade é também circunscrita por outro fim seu, a saber, o nascimento. Portanto, “somente o ‘entre’ nascimento e morte apresenta o total buscado [pela Analítica do Dasein, a saber, o ser-total do Dasein]” ⁷¹. Até o § 72 “não apenas o ser para o começo permaneceu inobservado, mas sobretudo a *extensão* (*Erstreckung*) do Dasein *entre* (*zwischen*) nascimento e morte” ⁷². Contra a maneira tradicional de entender a conexão entre nascimento e morte como uma seqüências de vivências no tempo, através de cuja fluência constante e mensurável “o si-mesmo se mantém em certa si-mesmidade”⁷³, Heidegger afirma que “*no ser* do Dasein já reside o ‘entre’ com referência ao nascimento e morte”⁷⁴. Nascimento e morte não se confundem absolutamente com o surgimento e o desaparecimento do Dasein como um ente manifesto (*vorhanden*). O nascimento do Dasein é seu já ter sido e estar a cada vez sujeito a ser determinado pelo mundo, ao passo que a morte é a única possibilidade de impossibilidade do Dasein. Como experiência de uma possibilidade limite, a morte é a condição da singularização de cada Dasein, é a condição para que ele possa se extrair da explicitidade cotidiana de seu próprio ser, ao antecipar-se a si mesmo como um poder ser si mesmo próprio. Desta maneira, a morte se revela como a possibilidade essencial de resgate do nascimento. Ser para a morte é poder nascer. Nascimento e morte são fenômenos conexos, interdependentes (*Zusammengehängt*) justamente porque faces de um mesmo fenômeno, o cuidado:

“O Dasein fático existe e morre nato, também já no sentido do ser para a morte. Ambos os ‘fins’ e seu ‘entre’ são, enquanto o Dasein existe faticamente, eles são como é unicamente possível sobre o fundamento de ser do Dasein, como cuidado. Na unidade do estar-lançado e do ser para a morte fugaz [impróprio] ou pré-cursor [próprio] ‘interdependem’ (*hängt zusammen*), em conformidade ao Dasein, nascimento e morte. Como cuidado, o Dasein é o ‘entre’ ”⁷⁵.

⁷⁰ Justamente a morte. Cf. SZ especialmente Parte I, Seção 2, Capítulo I.

⁷¹ SZ, p.373.

⁷² SZ, p.373.

⁷³ SZ, p.373

⁷⁴ SZ, p.374

⁷⁵ SZ, p.374

A conexão entre nascimento e morte é exatamente o fenômeno do cuidado, cuja específica extensão (*Erstreckung*), mobilidade (*Bewegtheit*) e cuja persistência (*Beharrlichkeit*) devem se mostrar entendíveis no horizonte da constituição temporal do Dasein ⁷⁶.

“A questão pela conexão do Dasein é o problema ontológico de seu acontecer (*Geschehen*). O colocar em liberdade da estrutura do acontecer e de suas condições de possibilidade existenciais temporais significa o ganho de um entendimento ontológico da *historicidade*” ⁷⁷.

Nesta passagem está claramente afirmada a essência histórica do Dasein. Segundo Heidegger, Dasein não é na história, não faz história, mas é, ao acontecer, história. A comprovação da historicidade atende a uma exigência de método.

“Se a historicidade ela mesma deve ser aclarada a partir da temporalidade e originariamente a partir da temporalidade própria, então reside na essência desta tarefa que ela apenas se deixa executar sobre o caminho de uma construção fenomenológica” ⁷⁸.

Este trecho citado contém duas notas do autor: uma de pé de página e outra lateral. A nota de pé de página diz: “comparar com § 63”, ao passo que a lateral se refere especificamente à palavra ‘construção’ e diz simplesmente “Projeto”. Como interpretá-las?

A nota lateral informa que construção e projeto são o mesmo. Esta equivalência dos termos explica o porquê da remissão ao §63 feita pela nota de pé de página, já que é justamente neste parágrafo que se discute o significado metódico do projetar.

⁷⁶ “A totalidade de constituição do cuidado (...) tem o *fundamento* possível de sua unidade na temporalidade. O esclarecimento ontológico da ‘conexão de vida’ (*Lebenszusammenhang*), quer dizer, da específica extensão (*Erstreckung*), motilidade (*Bewegtheit*) e persistência (*Beharrlichkeit*) tem de, portanto, ser inserido no horizonte da constituição temporal deste ente”. (Cf. SZ, p.374).

Nesta passagem, o intrínseco nexos entre nascimento e morte que constitui o cuidado (Dasein) em sua totalidade está apresentado seus três aspectos inseparáveis: extensão, motilidade e persistência. Em SZ, Heidegger só explica, de modo bastante rápido, qual é a articulação entre a extensão e a motilidade.

“[A motilidade] determina-se a partir da extensão do Dasein. A específica motilidade do estender-se estendido é denominada por nós o *acontecer* (*Geschehen*) do Dasein” (SZ, p.375).

A partir desta frase, pode-se fazer uma correspondência entre os seguintes existenciais: extensão > entender; motilidade > estar-lançado (facticidade). A extensão entre nascimento e morte denomina o Dasein no entendimento próprio de seu ser, a motilidade do Dasein é facticidade histórica tal como revelada neste auto-entendimento próprio do Dasein.

⁷⁷ SZ, p.375

Por que a historicidade é aclarada originariamente a partir da temporalidade própria e, por isso, à luz de uma ‘construção’, isto é, de um projeto fenomenológico? O § 63 explica que a originariedade da interpretação ontológica exige que ela “conquiste (*erobern*) para si o ser desse ente [Dasein] contra sua tendência de encobrimento singularmente própria”⁷⁹. A originariedade ontológica exige, pois, a violência, “[cujo] caráter (...) dá a nota própria a toda interpretação, porque o entender que nele se configura tem a estrutura do projetar”⁸⁰.

Aqui, a violência do projeto é o fazer-se valer para si mesmo do entender em suas possibilidades ontológicas contra sua tendência ao velamento ôntico. Mas que a violência do projeto privilegie o ontológico, isto não significa que ela não tenha raízes em solo ôntico, existenciário. A violência do projeto existencial não é o exercício de um “poder autoritário (*Machtspruch*)”⁸¹ do entender ontológico sobre o ôntico, é, antes, “um dar liberdade a cada vez a um conteúdo fenomenal não dissimulado do Dasein”⁸². A violência fenomenológica do projeto ontológico pretende prevalecer (*überwältigen*) sobre o entender ôntico, de modo a violar (*vergewaltigen*) a tendência cotidiana ao velamento. Com isto abre-se a possibilidade de um novo vigorar (*walten*) do lance (*Wurf*) do ser que a cada vez determina essencialmente a facticidade do mundo em que o Dasein é. A célebre “violência hermenêutica” consiste no projeto ontológico que se apropria do lançamento que o antecede. A violência hermenêutica faz vigorar, ou melhor, revigorar a facticidade histórica, mostrando-a novamente em possibilidades dadas desde antes, mas até então ocultas. No entanto, a liberação apropriada desse conteúdo fenomenal, isto é, a revelação do Dasein contra sua tendência ao velamento, tem de ter um fundamento que a livre da arbitrariedade. Se o Dasein é fundamentalmente possibilidade, poder-ser, o dar-liberdade ao seu conteúdo fenomenal originário e não dissimulado é o lançamento de uma possibilidade extrema que condicione todas as demais possibilidades .

“Tem o ser-no-mundo uma instância (*Instanz*) de seu poder-ser mais alta que a morte?”⁸³

⁷⁸ SZ, p.375. NB: não confundir com construção em GA 24 o significado dessa construção se explica a seguir

⁷⁹ SZ, p.311

⁸⁰ SZ, pp.311-2

⁸¹ SZ, p.312

⁸² SZ, pp.312-13

⁸³ SZ, p.313

Após a análise da cotidianidade ter extraído as estruturas veladas constituintes do Dasein em sua primeira proximidade (facticidade, entender e decair articulados pelo discurso), que o revelam, em sua unidade articulada, complexa, como cuidado, o Dasein é projetado em um testemunho existenciário de seu poder ser total que garante à investigação ontológico-fundamental a pretensão (*Vorhabe*) do fenômeno Dasein em sua totalidade. Este testemunho tem por base o projeto possível do Dasein sobre o ser para morte, seu ser para o fim, como a situação limite a partir da qual ele pode entender-se, projetar-se a partir de seu próprio entender ser e não a partir da compreensividade (*Verständigkeit*) da Gente (entendimento de ser mediano). Mas como seu entendimento de ser, seja ele indiferente, próprio ou impróprio, é sempre uma projeção de seu ser e do mundo sob a condição da facticidade, o Dasein tem de, a cada vez, projetar-se sobre possibilidades já lançadas em seu “mundo” (“mundo” = mundo existenciário de cada vez). Isto significa que em seu ser para o fim está projetado, ao mesmo tempo, um *ser para o início*, isto é, um ser para certas possibilidades do mundo que lhe estão disponíveis, a cada vez, faticamente como herança.

“Dasein é (...) a cada vez crescido em ajuste a uma explicitação de Dasein herdada e é crescido nela e adentro dela.”⁸⁴

Como o “entre” do ser para o início e do ser para a morte, o Dasein é histórico. A historicidade (*Geschichtlichkeit*) do Dasein é sua liberdade de projetar o seu próprio ser e o mundo sobre uma possibilidade futura, sendo esta possibilidade um projeto próprio, caso projetada a partir do ser para morte e haurida de uma apropriação de possibilidades já previamente dadas e limitadas pela sua história.

“[O Dasein] é, a cada vez, (...) como e o ‘que’ (wie und ‘was’) ele já era. Seja expressamente ou não, ele é seu passado (...) na maneira de seu ser, o qual ‘acontece’ a cada vez a partir do seu futuro”⁸⁵.

⁸⁴ SZ, p.20.

⁸⁵ SZ, p.20. Nesta passagem, o jogo de palavras entre acontecer / acontecimento (*Geschehen*) e história (*Geschichte*) mostra como o passado histórico não é nada “passado”, morto, fixo, mas, permanecendo algo que foi, tem futuro, acontece.

A historicidade do Dasein é condição essencial do entender projetivo já lançado no mundo de cada vez em que se articulam através do discurso as estruturas constituintes do ser-em (*In-sein*) extraídas da analítica da cotidianidade: entender, facticidade e decair. Dentre estas três estruturas, a facticidade traduz o ser-lançado do Dasein, que é sempre histórico e cotidiano. Em seu aspecto histórico, a facticidade mostra justamente o ser do Dasein como histórico. Em seu aspecto cotidiano, ela o mostra como um ente que sempre decai no entendimento mediano (o decair é uma modulação incontornável da facticidade).

Assim, a condição essencialmente fáctica do Dasein revela.

(1) “A propensão [do Dasein] a decair no seu mundo, no qual ele é, e a se explicitar de modo reflexo a partir dele” (...)

(2) “(...) Dasein, em unidade com isso, também decai em [dependência de] a sua tradição mais ou menos expressamente empunhada”⁸⁶.

Este “decair em [dependência de] a tradição” (*sich der Tradition verfallen*) não é o mesmo que o cotidiano decair no mundo (*an die Welt verfallen*). No decair cotidiano, a responsabilidade de entendimento de cada Dasein está abandonada à indiferença da Gente. No decair histórico, a responsabilidade do entendimento da herança é abandonada à Gente.

Assim, a recolocação da pergunta pelo sentido do ser está obrigada a abordar a história da ontologia em vista da projeção do sentido do ser de modo não decaído.

“A pergunta pelo ser (...) é ela mesma caracterizada pela história. Assim, a elaboração da questão do ser tem de, a partir do sentido de ser mais singularmente próprio do questionar mesmo como um [questionar] histórico (*geschichtlich*), atender à indicação de perquirir sua própria história (*Geschichte*), isto é, de tornar-se historiográfica (*historisch*) para, na apropriação do passado, levar-se à plena posse de suas possibilidades de questionar mais singularmente próprias”⁸⁷.

⁸⁶ SZ, p.21.

⁸⁷ SZ, p.20-21

A investigação ontológica tem de abordar a história do ser a partir de e com vistas à esquecida questão do ser. Porém, porque a estrutura da questão do ser demonstra que seu sentido mais fundamental é a busca do sentido do ser a partir da diferença ontológica, a apropriação da história do ser deve pesquisar como cada momento decisivo dessa história *implicitamente* entende a diferença ontológica. Em outras palavras: *como traduzir a diferença ontológica nos termos de cada momento decisivo da história da ontologia tendo em conta os ganhos da ontologia fundamental e a revelação da temporariedade?*

A resposta a essa pergunta deve mostrar justamente que o encobrimento da diferença ontológica advém da impossibilidade de uma ontologia fundamental no âmbito pensamento metafísico tradicional. Este não é capaz de desvendar a finitude da existência⁸⁸. Mas como a diferença ontológica, que é ponto de partida e retorno de toda ontologia fundamental, deve revelar a essência do ser do Dasein como existência, é preciso demonstrar que ela já estava presente como solo de todo pensamento metafísico. A história do pensamento metafísico é a história da transmissão de obviedades, subentendidos, sobre o ser que dissimulam (*verstellen*) a diferença ontológica.

“[A tradição] transmite a responsabilidade do legado [histórico] aos subentendidos e dissimula o acesso às ‘fontes originárias’ de onde foram hauridas as categorias e conceitos tradicionais, em parte, de maneira legítima”⁸⁹.

A “legitimidade” consiste na originariedade da experiência grega de tentar dizer o ser do ente e as subseqüentes interpretações desse início (*Anfang*) grego. O retorno às “fontes” exige, pois, a destruição da tradição.

⁸⁸ Em última instância, a metafísica tradicional não é capaz de pensar a finitude, porque é presa aos três preconceitos básicos a respeito do ser, os quais apenas refletem um modo de pensar o ser sempre e tão somente a partir do ente. A finitude do Dasein consiste em sua pertença como ente mortal-temporal à diferença ontológica. Esta diferença, porém, foi esquecida pelo pensamento metafísico, para o qual o ser é sempre a entidade do ente. Com isto, a história da metafísica se resume em uma ontoteologia da identidade do ente supremo, fundamentada na experiência da verdade como adequação - certeza (Cf. Heidegger, M: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik in Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske, elfete Auflage, 1999 (ID). Heidegger coloca a questão da diferença ontológica. Assim, a partir da experiência da ἀλήθεια como desocultamento, busca pensar o ser como tal, o qual escapa da totalidade do mundo ôntico e que, nesta medida, é idêntico a si mesmo. Ser é o *a priori* idêntico a si mesmo que funda toda diferença entre os entes para com os quais o Dasein se comporta. Mas os diferentes modos de ser dos entes em geral jamais podem revelar o ser como tal. A verdade do ser (ἀλήθεια) apresenta-se no modo como, a cada época, a totalidade do ente em que o Dasein existe revela uma subtração do ser, quer dizer, revela um ser-no-mundo finito e histórico (Cf. Heidegger, M: *Zeit und Sein* (ZS (b)) in SD.

“(...) carece-se do revolvimento da tradição endurecida e da retirada dos encobrimentos por ela temporalizados. Nós entendemos esta tarefa como a *destruição* a se consumir, *sob o fio condutor da questão do ser*, do conteúdo da ontologia antiga até as experiências originárias nas quais foram ganhadas as primeiras e doravante dirigentes determinações do ser”⁹⁰.

Uma destruição da tradição é necessária para que o Dasein ele mesmo possa ser abordado em sua historicidade, pois a tradição “desenraíza a historicidade do Dasein”⁹¹. À destruição basta visar as “estações de-cisivas”⁹² da história da ontologia, isto é, os momentos em que certa interpretação do ser do ente se impõe sobre as anteriores como um *divisor* de águas, de modo a estabelecer um novo e peculiar modo de encobrimento da questão do ser⁹³.

Segundo o projeto SZ, três estações decisivas da história do ser devem ser destruídas⁹⁴:

1. O esquematismo kantiano
2. O *cogito* cartesiano
3. A teoria aristotélica do tempo

Todas essas três problemáticas pressupõem que o sentido do ser como tal em seu todo já esteja revelado como temporariedade. Esse conceito, uma vez elaborado, deve ser a “marreta” com a qual a história do ser deve ser destruída⁹⁵.

⁸⁹ SZ, p.21

⁹⁰ SZ, p.22

⁹¹ SZ, p.21

⁹² SZ, p.23, nosso hífen.

⁹³ Estas estações decisivas serão posteriormente chamadas por Heidegger de “épocas”. Elas absolutamente não têm a ver com estações *evolutivas* do pensamento. Após a virada, elas serão consideradas como expressão da verdade do ser que nos é enviada historicamente pelo ser mesmo com doação-subtração dele mesmo. “História do ser quer dizer destino do ser (*Seinsgeschick*), envios nos quais tanto o enviar quanto também o “se” (*es*) que envia detêm-se com a notícia deles mesmos. Deter-se quer dizer em grego ἐποχή. Por isso é que falamos de épocas do destino do ser. Aqui, época não quer dizer uma seção temporal no acontecer, mas o traço fundamental do enviar, o deter-se de si mesmo de cada vez em favor da perceptibilidade da doação, isto é, do ser, com vistas à fundamentação do ente. A sequência de épocas no destino do ser, nem é casual, nem se deixa calcular como necessária. Todavia, o conveniente (*das Schickliche*) dá notícia de si no destino (*Geschick*), o pertinente [se anuncia] no copertencer das épocas. Estas se sobrepõem em sua sequência, de tal modo que o envio inicial de ser e presentidade (*Anwesenheit*) é, de diferentes maneiras, encoberto cada vez mais.(...) Apenas a desconstrução (*Abbau*) desses encobrimentos – quer dizer a ‘destruição’ – proporciona ao pensamento um olhar provisório adentro disto que então se revela como o destino-do-ser” in ZS (b) in SD.

⁹⁴ SZ, §6 e §8

⁹⁵ Como este conceito não chegou a ser elaborado em SZ e é apenas parcialmente desenvolvido em GA 24, a tarefa da destruição parece abandonada. Muitos intérpretes consideram que KPM e GA 24 teriam completado a tarefa de

“A destruição se vê diante da tarefa da interpretação do solo da ontologia antiga à luz da problemática da temporariedade”⁹⁶.

Uma vez que o ser do Dasein é *temporalidade* e que o sentido do ser como tal em seu todo é *temporariedade*, a destruição da história da ontologia tem de, a partir do horizonte temporário, descobrir as experiências de temporalizações encobridoras decorrentes da temporalidade do Dasein.

Uma breve sugestão interpretativa da conexão entre a temporalidade e a temporariedade talvez ajude a aclarar a tarefa da destruição da ontologia metafísica. Aqui, não cabe expor a complexa e lacunar teoria do tempo de Heidegger. Cabe apenas a alusão ao nexos sistemático entre ambas as idéias fundamentais de SZ para entender como elas articulam a diferença ontológica em seu aspecto histórico e, por fim, como disso decorre a circularidade do método fenomenológico-hermenêutico.

“Temporariedade é temporalidade em consideração à unidade dos esquemas horizontais a ela pertencentes”⁹⁷.

Os esquemas horizontais, que definem o campo de explicitidade do ser como tal em seu todo, fundam-se na temporalidade. A cada uma das três ecstases da temporalidade, a saber, porvir (*Zukunft*), presente (*Gegenwart*) e ter-sido (*Gewesenheit*), corresponde um esquema horizontal. Logo, os esquemas devem ser três. As ec-stases da temporalidade têm esse nome porque sempre estão des-locadas para um esquema temporário que dá unidade a elas, isto é, para um horizonte

destruição de SZ, apresentando apenas algumas diferenças em relação ao tratado quanto à colocação dos problemas ontológicos fundamentais considerados “estações decisivas” da história da ontologia. Trata-se de um erro interpretativo, pois tal tarefa não poderia ser concluída, senão com o prévio ganho do conceito de temporariedade, cuja elaboração, como dito, permaneceu incompleta em GA 24 e jamais foi ulteriormente retomada. Para o entendimento do nexos sistemático do projeto SZ, cf. nossa discussão a respeito no Capítulo 3, especialmente Tópico 6. Todavia, se a destruição foi abandonada nos termos da sistemática de SZ, isto não significa que ela mesma tenha sido abandonada. Como faz ver a citação acima de SD, ela apenas passou do horizonte transcendental de SZ para o plano da virada, isto é, da história do ser.

⁹⁶ SZ, p.25

⁹⁷ GA 24, p.436. É legítimo citar GA 24 para falar de SZ. Como diz a primeira nota da obra: “Nova elaboração da 3ª Seção da Parte I de ‘Ser e Tempo’ (GA 24, p.1).

de projeção de entendimento de ser em que uma ecstase da temporalidade prevalece sobre as outras duas.

A temporariedade, como a unidade articulada dos três esquemas horizontais formados a partir das três ecstases da temporalidade, é essencialmente histórica.

“Esta [a estrutura de temporalização da temporalidade, isto é, a temporariedade] se revela como a *historicidade* do Dasein”⁹⁸.

A temporariedade deve elaborar os horizontes da temporalização *histórica* da temporalidade do Dasein. Como tal ela revela o sentido do ser como tal em seu todo conceituável no e para o presente histórico, isto é, para o golpe de vista, o lance de olhos (*Augenblick*). Mas esta totalização de horizontes não pode jamais ser completada, nem pode se configurar como um processo cumulativo de recolhimento *ad aeternum* de experiências históricas que revelem progressivamente ou teleologicamente o que é o ser⁹⁹. A totalização do sentido do ser como tal em seu todo, como já visto, tem de ser sempre “furada” *historicamente* pelo ser mesmo. O sentido desta “perfuração” consiste exatamente no buscado da questão do ser. Isto significa: ser dá-se sempre além da determinação definitiva de seu sentido. Mas o que a questão do ser busca é o sentido do ser ou a ‘perfuração’ do sentido do ser pelo ser? Trata-se do mesmo. À questão do ser pertence a tarefa constante da destruição da história da filosofia, porque tal destruição do sentido do ser experimentado historicamente em seus diferentes momentos decisivos (épocas) deve conduzir o Dasein histórico, em última instância, à repetição da experiência do *espanto* (*θαυμάζειν*) de que parte filosofia¹⁰⁰.

⁹⁸ SZ, p.332 Cf. também SZ, pp.375-6

⁹⁹ Como se a história pudesse ser, entre idas e vindas, uma marcha para o infinito completamento do horizonte de entendimento do ser. Isto pressuporia uma imanência do ser a partir do entender ser do Dasein, isto é, uma filosofia da subjetividade. Mas trata-se justamente do contrário: o entender ser é necessariamente transcender para verdade histórica do ser doada ao Dasein *pelo* ser. Toda filosofia que busca uma totalização ontológica é metafísica, porque necessariamente ontoteológica e, assim, identitária. Heidegger, todavia, pensa uma ontologia da diferença ontológica, a partir da finitude constitutiva e, por assim dizer, “insuperável” do Dasein.

¹⁰⁰ A respeito de *πάθος* fundante da filosofia, cf. todo WPh.

“[O perguntar ontológico] se força mesmo constantemente para diante da possibilidade do descerramento de um horizonte universal mais originário, a partir do qual a resposta à pergunta ‘Que quer dizer ‘ser’?’ pudesse ser haurida.”¹⁰¹.

Caso fosse plenamente elaborado, o conceito de temporariedade deveria conter a unidade articulada das três ecstases da temporalidade. Porém, Heidegger só irá teorizar a ecstase do presente¹⁰², que domina o modo de pensar metafísico.

“Ente é, em seu ser, tomado como ‘presentidade (*Anwesenheit*)’, isto é, entendido com vistas voltadas a um determinado modo de tempo, o ‘presente’”¹⁰³.

Mas a busca das “experiências originárias” não apenas faz a destruição dar testemunho da incontornabilidade da questão do ser ao mostrar como a diferença ontológica é o fundamento oculto de todas as estações decisivas da história da ontologia. O retorno às experiências originárias justifica a *repetição* (*Wiederholung*) delas com vistas à *re-cuperação* do que nelas permanece impensado. Estas experiências só podem ser repetidas, isto é, recuperadas e

¹⁰¹ SZ, pp.26-27

¹⁰² O único esquema transcendental da temporariedade teorizado por Heidegger é a *praesens* (GA 24 (§22)), que é, com efeito, o esquema de projeção do ser regido pela ecstase temporal do presente, a do tempo do agora (*Jetzt!*/ *vûv*). Ele traduz o ser do ente segundo o categorial da acomodação (*Bewandtnis*). Em NII (pp. 180-220, especialmente 219), Heidegger irá mostrar que e como o fenômeno do mundo foi encoberto pela metafísica em função do modo de tomar o ser como condição de possibilidade do ente considerado como aquilo que se apresenta ao homem conforme a experiência sensível. (Esta interpretação histórico-ontológica está presente desde os primeiros escritos de Heidegger, mas neste texto desdobra-se em uma genealogia histórica particularmente elucidativa). Este padrão básico de conceituação do ser seria derivado de uma certa interpretação da *idéa* platônica e da *φύσις* grega. “A *idéa* ela mesma é, então, algo que é posto em uma ordenação [a saber, a do conhecimento e da percepção] e, a partir desta, assinalada como *πρότερον*. Esta ordenação se determina como *distinção* entre ser e ente. Em referência a ela, o ser é visto a partir de si mesmo, o anterior, porque ele é, como *idéa*, condicionante [isto é, *τῇ φύσει*]. Dentro dessa distinção, através da qual o ser tornou-se o “visível”, ente torna-se, para o apreender [isto é, *πρὸς ἡμᾶς*], ao mesmo tempo, o ‘anterior’ com vistas ao ser-conhecido e ser-reconhecido.” (NII p.203). Aqui podemos reconhecer o nexo já platônico que envolve a relação entre dialética ascendente (*πρὸς ἡμᾶς*) e dialética descendente (*τῇ φύσει*) na metafísica de Aristóteles. Mas este modo metafísico em que se transmutou o entendimento grego de ser *τῇ φύσει* oculta, esquece, a experiência própria da *φύσις*. “O ser como *φύσις* não carece de uma ‘ordenação’ a partir da qual seja decidido sobre seu anterior e posterior, [seu] desde antes e [seu] depois: pois ele [ser] é em si mesmo o ir-para-de-ante em a clareira; como o para-de-ante, ele [é] o desde-antes, [ele é] a partir dele mesmo essencialmente em a clareira a através desta primeiramente em direção ao homem”. (NII p.203) Há uma ambigüidade imanente ao ser como *idéa τῇ φύσει*: “Ser é, de certa maneira a pura presentidade (*Anwesenheit*) e é, ao mesmo tempo, a possibilitação do ente” (NII p.204) Na virada Heidegger se apropriará dessa ambígua noção de *φύσις* e a pensará como a indicadora da pertença do Dasein à verdade do ser como doação do ser ele mesmo, o qual, ao mesmo tempo, se doa em uma verdade – sempre histórica e epocal -, e se furta ao Dasein. Sobre a *praesens*, cf. nesta dissertação: Capítulo 3, Tópico 6. Sobre a interpretação heideggeriana do conceito de *idéa*, cf. nesta dissertação: Capítulo 3, Tópico 7.

¹⁰³ SZ, p.25.

entendidas de maneira própria, caso o Dasein filosofante já tenha dado testemunho de si mesmo para si mesmo como ente finito, isto é, após percorrer as Seções 1 e 2 da Parte I de SZ. O ser para o início *como* destruição da história da ontologia exige a postura existenciária de um ser para a morte propriamente angustiado em um projeto vindouro (*zukünftig*) que se dirige ao passado como ter-sido (*Gewesenheit*), em uma resolução que abre o presente em um lance de olhos (*Augenblick*) que recolhe articuladamente ter-sido, presente e porvir.

Assim, uma vez elaborado o sentido do ser como tal em seu todo, isto é, o conceito de temporariedade, duas viradas, dois novos direcionamentos da questão ser se mostram necessários, segundo sua própria estrutura: por um lado, é preciso a virada para a metontologia¹⁰⁴, por outro lado, é preciso a virada para a repetição destruidora da história da ontologia.

A virada para a destruição da história da ontologia, na medida em que visa repetir, isto é, recuperar para o hoje, a partir da diferença ontológica, as experiências que configuraram as várias modulações do pensamento metafísico, consiste na tarefa de pensar *o ser mesmo* e não apenas seu sentido. A destruição visa a verdade do ser de cada época, mas em última instância, o ser ele mesmo e a pertença do Dasein ao ser. Não se trata da mera elaboração de um conceito de ser comunicável, compartilhado, mas sim da investigação histórica de uma *relação de Coisas* (*Sachverhalt*) que abre a clareira em que o Dasein é originariamente, a cada vez. Esta relação de Coisas determina a imbricação entre a referência (*Bezug*) do ser ao Dasein e a relação (*Verhältnis*) do Dasein para com a verdade do ser.

A metontologia será abandonada um pouco após SZ por exigência da própria questão do ser que, no movimento de busca da determinação da diferença ontológica, não pode fixar-se em uma totalização conceitual do ser que se funde sobre uma transcendentalidade do Dasein que não possa ser “furada” pelo ser ele mesmo. Contudo, para saber *como* o ser “fura” seu sentido dado historicamente (uma vez que o ser é fundamento puramente transcendente que está além da totalidade, a qual ele mesmo possibilita e para com a qual estamos a cada vez em uma relação de transcendência), é preciso que o Dasein hodierno se dirija ao ter-sido dos modos de apresentação do ser ao longo da história do ser com vistas a identificar o que nela é apenas re-petição de princípio transformado em subentendidos e o que nela permanece re-petição (recuperação) de

possibilidade para um projeto futuro. Assim, a questão do ser, ao exigir que, para além do sentido do ser como tal em seu todo, se pense, sobretudo, o ser mesmo, exige também que a tarefa de destruição da história da filosofia seja constantemente re-empreitada pelo Dasein que se propõe a pensar o ser a partir da experiência de si mesmo como angustiada temporalidade histórica finita¹⁰⁵.

“Trata-se de (*es gilt*) pensar a existência do Dasein, por isso, para SZ, tudo reside tão essencialmente nisto: que a historicidade do Dasein seja experimentada”¹⁰⁶.

1.7 § 7 de SZ - O método fenomenológico da investigação

“Com a caracterização prévia do objeto temático da investigação (ser do ente, ou sentido do ser como tal em seu todo) parece também já estar previamente delineado seu método”¹⁰⁷.

O Capítulo 1 da Introdução mostrou que, a partir da análise da estrutura da questão do ser, o objeto temático não pode ser tratado a partir de um método previamente dado que se aplica como técnica heurística à experiência do objeto. O ser não pode ser tratado como um “objeto” de um “sujeito” do conhecimento. A diferença ontológica não permite que haja uma dissociação sujeito/objeto, mas, antes, exige justamente que se busque o buscado da questão a partir de uma prévia investigação do ente que busca e é determinado pelo buscado. É o § 2 de SZ que define propriamente qual há de ser o método de SZ.

“Com a questão diretora pelo sentido do ser, a investigação está nas mãos da questão fundamental da filosofia em sua plenitude (*überhaupt*)”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Cf. Capítulo 3 desta dissertação.

¹⁰⁵ Daí a idéia de que a metafísica tradicional não pode ser superada pelo homem finito, senão a partir dela mesma. O homem está condenado a seu passado. O Dasein está condenado a repetir seu ter-sido que é, a cada vez, outro a partir do desafio de ter de ser o presente em meio aos entes e a partir do envio epocal da verdade do ser. A liberdade do Dasein é liberdade *de* pertencer historicamente ao destino do ser. Este apenas advém ao Dasein através de uma resolução do Dasein de, a cada vez, repetir, isto é, recuperar seu ter-sido num projeto futuro que abre o próprio presente como lance de olhos. “A temporalidade da resolutividade tem, com referência a seu presente, o caráter de lance de olhos (*Augenblick*). Seu apresentar próprio da situação não tem ele mesmo a condução, mas é *mantido* no futuro que é tendo sido (*gewesende Zukunft*). A existência no lance de olhos se temporaliza como extensidade (*Erstrecktheit*) no sentido da estabilidade (*Ständigkeit*) própria, histórica do si-mesmo.” (SZ, p.410).

¹⁰⁶ BH in GA 9 p.336

¹⁰⁷ SZ, p.27

¹⁰⁸ SZ, p.27

1.7.1 §7 (a) O conceito do fenômeno

Para bem entender o que é a fenomenologia, é decisivo dilucidar, a partir do conceito formal e abrangente de fenômeno, o nexó entre conceito vulgar e o conceito fenomenológico de fenômeno. Esta dilucidação é feita em três passos que definem e articulam conceitualmente vários termos fundamentais para a boa compreensão do método:

1º passo: Apropriação da noção grega de φαινόμενον e caracterização de fenômeno em geral.

Φαινόμενον são o conjunto do que “reside à luz do dia ou pode ser trazido à luz”, conjunto que se identifica com τὰ ὄντα (o ente como ente no todo). Todo ente, τὸ ὄν, como fenômeno, φαινόμενον, é sempre um *poder mostrar-se*. Como tal, o ente se mostra de dois modos diferentes, que estão abrangidos pela ambígua noção de φαινόμενον:

O ente pode mostrar-se como o que é em si mesmo. Nesse caso, ele é um *fenômeno* propriamente dito, é o patente (*das Offenbare*).

O ente pode mostrar-se como o que ele não é em si mesmo. Nesse caso, ele é um fenômeno como *aparência* (*Schein*).

O fenômeno como aparência se funda sobre o fenômeno como o patente. Algo apenas pode mostrar-se como o que não é, se lhe é dada a possibilidade anterior (não do ponto de vista da experiência do ente em sua primeira aproximação, mas da determinidade de seu ser) de mostrar-se como o que é. Heidegger fixa os termos:

1°. Fenômeno (*Phänomen*) significa φαινόμενον sentido positivo e originário.

2°. Aparência (*Schein*) significa φαινόμενον no sentido de uma modificação privativa do fenômeno.

2º Passo: (A) Caracterização de *aparecimento* (*Erscheinung*) como tal e de seus quatro significados derivados. (B) Distinção entre aparecimento e fenômeno.

(A1) Aparecimento como tal e em seus sentidos derivados.

Aparecimento como tal, o aparecimento mesmo, é o *anunciar-se através de algo que se mostra*. O fenômeno enquanto φαivόμεvov em sentido positivo originário é pressuposto de todo aparecimento. O fenômeno é aquilo que, ao se mostrar, anuncia algo e, assim, possibilita todo aparecer.

A partir desse significado amplo, quatro outros significados da polissêmica noção de aparecimento devem ser distinguidos, para que não haja confusão:

1. “Aparecimento” como *aparecimento de algo*; nesse caso, aparecimento é *mero aparecimento* (*blosse Erscheinung*), ou seja, aquilo *em que* algo aparece, aquilo *em que* algo se anuncia e não se mostra. Este em-que pode ser entendido como *o aparecer do anunciar-se como não se mostrar*.
2. “Aparecimento” com o significado de *aparência*. Como na expressão “sem se fazer aparente” (*ohne selbst ‘Erscheinung’ zu sein*), isto é, no sentido de passar certa imagem, de causar certa impressão. Nesse caso, aparecimento significa um *mostrar-se* que pertence essencialmente a *isto em que* algo se anuncia, isto é, ao aparecimento em seu significado 1. Mas a *aparência* do aparecimento é o *anunciante ele mesmo*, *aparência* que, em seu *mostrar-se*, indica algo que não se mostra.
3. “Aparecimento” como o *anunciante pro-duzido* que não elabora o sentido próprio do *produtor*. Nesse caso (que é um caso particular de aparecimento em seu significado 2), o aparecimento, o produto, é uma irradiação disto que se anuncia, o produtor. Esta irradiação, porém, é um *mostrar-se* que *anuncia e vela*, ao mesmo tempo, aquilo de onde irradia. O *mostrar* é anúncio patente da “Coisa” não patente.

“O anunciante, que, em seu *mostrar-se*, indica o não-patente [é] isto que emerge no não-patente ele mesmo, que irradia desse não-patente, de modo que o não-patente é pensado como o essencialmente *jamaiz* patente” ¹⁰⁹.

¹⁰⁹ SZ. p.30. Essa concepção de aparecimento, porque relacionada a uma noção de produção vinculada à de causa original, é onto-teo-lógica, ou seja, tipicamente metafísica (ela está presente, por exemplo, na distinção kantiana entre aparecimento e coisa em si). Se a causa primeira criadora é identificada com a racionalidade em geral, o que se

4. “Aparecimento” como sinônimo do fenômeno propriamente dito, do patente, daquilo que se mostra em si mesmo. Como tal, aparecimento equivale a fenômeno em sentido legítimo, porém, como veremos, vulgar.

Observe-se que desses quatro significados, os significados 2 e 3 estão abrangidos pelo significado 1, ao passo que o significado 4 não.

Segundo Heidegger, Kant, em sua utilização do termo aparecimento, condensa os significados 3 e 4. Em Kant, por um lado, aparecimento é o fenômeno no sentido originário legítimo e vulgar. Nesse caso, aparecimentos são “objetos da intuição empírica”, *aquilo que nela se mostra* (significado 4).

Por outro lado, aparecimento é isto que se mostra, na medida em que, ao mesmo tempo, é “irradiação anunciante de algo que se *oculta* no aparecimento”¹¹⁰ (significado 3).

(A2) Aparecimento e aparência

Justamente porque o fenômeno pode transformar-se em aparência, também o aparecimento o pode. Quando o fenômeno que é fundamento do aparecimento transforma-se em aparência, também a aparecimento transforma-se em aparência.

Por Exemplo, sob efeito de certa iluminação, um rosto está ruborizado. Supondo que o rubor não se mostre em si, quer dizer, como reflexo de luz, mas sim como tez do rosto, ele será um *fenômeno aparente, certa aparência* (significado 1 de aparecimento). Esta aparência pode ser tomada como anúncio de febre e, assim, fundamenta um aparecimento *aparente, uma outra aparência* (significado 2 de aparecimento).

pode observar no pensamento moderno (a partir do medieval), então a razão se torna o princípio absoluto de unificação das regiões de ser. Cf. a respeito disso GA 24, Parte I, Capítulos 2-3.

¹¹⁰ SZ, p.30

(B) Aparecimento e fenômeno

Analizados os quatro significados de “aparecimento” decorrentes de seu significado geral, é possível formular mais precisamente seu conceito e, ainda opô-lo ao de fenômeno.

“*Fenômeno* – o mostrar-se em si mesmo – significa uma assinalada forma de algo vir de encontro. *Aparecimento* quer dizer uma referência de remissão (*Verweisungsbezug*) que é no ente ele mesmo e, deveras, de modo que o *remissor* (anunciante) apenas pode satisfazer sua possível função, se ele se mostra em si mesmo, se é ‘fenômeno’”¹¹¹.

3º Passo: o conceito formal de fenômeno e suas duas modulações: o conceito vulgar e o conceito fenomenológico de fenômeno.

Ambos os conceitos de fenômeno, o vulgar e o fenomenológico, são legítimos, pois ambos adequam-se ao conceito formal de fenômeno: *o que se mostra em si mesmo*.

O *conceito vulgar* de fenômeno é o conceito formal de fenômeno corretamente empregado em um *certo entendimento* do ente, dado na primeira aproximação (*zunächst*), que seja capaz de determinar (1) *qual* ente é interpelado como fenômeno e (2) *se* o que se mostra é um ente ou apenas um caráter de ser do ente. (Por exemplo: para Kant, fenômeno em sentido vulgar é aquilo que é acessível através da intuição empírica – ou seja, os aparecimentos kantianos são fenômenos entendidos vulgarmente.).

¹¹¹ SZ, p.31. Esta passagem é fundamental para entender a análise do mundo e vice-versa. Nos §§ 17-18, Heidegger irá mostrar como a estrutura do mundo, a mundanidade, está fundada em uma rede de remissões significativas que traduzem a acomodação do mundo. As palavras “função” e “remissão” são muito importantes aqui. Todo ente manipulável intramundano, isto é, todo instrumento, tem uma remissão à sua serventia no mundo; ao manipulável pertence essencialmente uma remissividade que possibilita sua descoberta como tal. Conforme a remissão do manipulável a uma serventia, *deixa-se acomodar* o manipulável *com* (*es bewenden lassen mit*) aquilo a que ele está remetido, de tal modo que *se* o *deixe acomodar junto a* (*es bewenden lassen bei*) o seu mundo de cada vez. Os entes manipuláveis no mundo têm o caráter de *acomodação* (*Bewandtnis*). O traço remissivo da acomodação caracteriza-se por aquilo com que o ente está acomodado e por aquilo junto a que ele está acomodado. (1) O junto-a-que (*Wobei*) da acomodação do instrumento remete ao *para-que* (*Wozu*) da serventia dele. (2) O com-que (*Womit*) da acomodação do instrumento remete à totalidade de acomodação dos entes no mundo, na qual cada instrumento já se encontra previamente dado em sua específica acomodação.

O que já se mostra em aparecimentos em sentido geral (anúncio de si através de algo que se mostra, isto é, referência de remissão que é no ente ele mesmo), a cada vez, antecedendo e acompanhando o aparecimento, embora não tematicamente, pode ser, uma vez tematizado, *revelado* em seu mostrar-se. O que assim se mostra em si mesmo é fenômeno da fenomenologia. O *conceito fenomenológico* de fenômeno é o conceito formal de fenômeno empregado em um *entendimento transcendental* do ente que seja capaz de determinar quais as condições de possibilidade desse ente que já desde sempre tem estar presentes em seu aparecimento, embora não destacadas e reveladas como tais na primeira aproximação. (Por exemplo. Para Kant, fenômeno em sentido fenomenológico, são as formas da intuição. Espaço e tempo tem de poder mostrar-se como fenômenos fenomenológicos, eles têm de tornar-se fenômenos nesse sentido para que seja possível a proposição transcendental que afirma que o espaço é o dentro-do-que apriorístico de uma ordenação).

1.7.2 § 7 (b) O conceito do λόγος

O λόγος em geral é *fala (Rede)* e como tal um δηλοῦν: “tornar patente isto [a respeito] do que, na fala, ‘a fala’ é”¹¹². O λόγος tem função. Ele é, pois, algo que se insere no mundo instrumental. A função da fala é ἀποφαίνεσθαι ou ἀπόφανσις: deixar e fazer ver, na fala, a Coisa em si mesma a partir dela mesma. O λόγος em sua função apofântica pode assumir 7 características¹¹³:

1. Como apofântico, o λόγος permite originariamente toda e qualquer síntese na fala, na medida em que deixa e faz ver “algo como algo em seu em-conjunto (*Beisammen*) com algo”¹¹⁴.

2. Como apofântico, o λόγος pode ser verdadeiro ou falso.

¹¹² SZ, p.32

¹¹³ Sobre a questão do λόγος na fase inicial do pensamento de Heidegger, cf. especialmente GA 21 (todo); GA 24, Cap. 4; GA 29-30 §§71 –72; SZ §§31-34, §44, §68(d), §69 (b). Longe de pretender esgotar esta questão, a dissertação apenas aponta para alguns problemas nela identificáveis a partir da discussão da fenomenologia hermenêutica. Cf Capítulo 4 desta dissertação.

¹¹⁴ SZ, p.33. Toda síntese predicativa pertence ao nivelamento lingüístico decorrente da função comunicadora do enunciado. Esta nivelção formalmente depreensível de toda fala pela estrutura-do-como (*Als-Struktur*), porém, descende de e é possibilitada pela situação hermenêutica anterior e mais abrangente da significatividade como estrutura da mundanidade do mundo (SZ § 32). Na significatividade conectam-se o para-que da acomodação do mundo e o em-favor-e-vontade-de-que do Dasein. A significatividade é o em-conjunto que o λόγος apofântico-hermenêutico deve trazer à luz como fundamento de toda posterior ἀπόφανσις predicativa (cf. nota seguinte).

2.1. O λόγος originariamente verdadeiro tem o caráter do ἀληθεύειν, isto é, de descoberta: na ἀπόφανσις, o ente é retirado de sua ocultidade (*Verborgenheit*) e mostrado como não-oculto (*Unverborgen*). Este λόγος traduz o nível mais originário da verdade justamente porque mostra o ente nele mesmo a partir dele mesmo¹¹⁵.

2.2. O λόγος falso tem a estrutura do ψεύδεσθαι, isto é, do encobrimento: na ἀπόφανσις, o ente é colocado como algo que ele não é. Este λόγος traduz um nível derivado de verdade, onde a verdade e falsidade se opõem como alternativas respectivamente correta e incorreta do λόγος¹¹⁶.

3. O λόγος, na medida em que tem o caráter de ἀληθεύειν, *não* é um “lugar” (“*Ort*”) originário da verdade. Ele apenas traduz o horizonte de projeção de sentido do entendimento de ser. Esta noção de horizonte pode ser depreendida, por exemplo, do modo como os gregos tomavam a αἴσθησις como o lugar do originariamente verdadeiro. A αἴσθησις é o puro e simples perceber ou apreender (νοεῖν / *Vernehmen*) de algo.

“Na medida em que αἴσθησις visa, a cada vez, seus ἴδια, [, isto é,] o ente a cada vez acessível de maneira genuína apenas exatamente através dela e para ela [αἴσθησις], por exemplo, o ver das

¹¹⁵ Acreditamos que Heidegger não muito preciso no uso de sua terminologia aqui. Talvez fosse mais rigoroso dizer que o λόγος originariamente verdadeiro tem o caráter da “revelação” (*Enthüllung*) e não da “descoberta” (*Entdeckung*), pois aqui se trata do nível ontológico (e não ôntico) da verdade, cujo mostrar necessariamente segue, do ponto de vista meramente formal a *estrutura do como* (*Als-struktur*). Porém, o “como” do ἀληθεύειν é próprio da ἀπόφανσις hermenêutica, a qual sempre elabora todo conceito propriamente filosófico como *indicador formal*. O revelar do ἀληθεύειν não descobre o significado de qualidades e aspectos de um ente manifesto (*vorhanden*), nem aspectos do “ser” manifestos no ente, mas *indicam* (*anzeigen*) ao entender ser do Dasein o ente extraído de sua concepções vulgares e mostrado em seu ser. O revelar hermenêutico é essencialmente revelar de possibilidades ontológicas e, como tal, sempre *toca* (*betrifft*) o Dasein como possibilidade de sua existência. O conceito filosófico é, antes de tudo mais, uma *reivindicação* (*Anspruch*) de mudança (*Verwandlung*) do entendimento de ser, na medida em que descerra a dimensão do mais originariamente conceituável. A indicação (reivindicação) é formal, porém, não no sentido em que o é a estrutura do como tomada como mera relação predicativa de termos, ou, de modo mais geral, como mera estrutura semântico-sintática de uma linguagem – não necessariamente predicativa – capaz de permitir, por meio de regras descritivas e de conceituação adequativa, um acesso operacional seguro ao ente. A formalidade dos conceitos filosóficos reside em que eles indicam e reivindicam uma mudança do Dasein, mas jamais podem *causá-la*. Tocamos reiteradamente neste ponto, cf. especialmente Capítulo 4 da dissertação.

¹¹⁶ Aqui sim a palavra “encobrimento” é rigorosamente colocada, pois relaciona-se ao nível ôntico da verdade. Trata-se do uso predicativo-sintático-semântico do λόγος (sempre fundado, do ponto de vista puramente formal, sobre a estrutura do como e, do ponto de vista ontológico, sobre a significatividade como mundanidade do mundo), que define as regras de determinação do objeto, de modo a discernir o uso correto e incorreto da linguagem e a falsidade ou veracidade de um dado juízo sobre a realidade efetiva.

cores, então, o perceber é sempre verdadeiro. Isto quer dizer: ver descobre sempre cores, escutar descobre sempre sons”¹¹⁷.

Já está antecipado no ver sensível o campo perceptivo possível das cores como tais. Seja qual for a cor que se apresente ao sentido da visão, o horizonte de projeções de cores já está definindo, de antemão, nesse sentido. E se não há a percepção de cor em uma visão, isto não se deve à ausência de cor, mas antes à não-percepção (ἀγνοεῖν / *Unvernehmen*) dela como necessariamente presente em uma visão, isto é, deve-se a uma antecipação de sentido falsa¹¹⁸. Ao invés de descobrir na visão o ente como colorido, permanece encoberta esta possibilidade imanente ao visível.

¹¹⁷ SZ, p.33. O exemplo mostra a presença do *a priori* em todo entendimento de ser. A noção de verdadeiro, então, aproxima-se da de *a priori* como o ser mesmo. Poderíamos dizer que é próprio do λόγος mostrar o *a priori*. Mas, *nota bene*, este mostrar não é originariamente instrumental. Por isso, λόγος não é “lugar da verdade”. Sobre o *a priori*, cf. nesta dissertação: Capítulo 1, Tópico 3 e Capítulo 3, Tópico 7.

¹¹⁸ O exemplo serve para mostrar como os gregos já pensavam, a seu modo, certa noção de *a priori*, da intencionalidade, sem, todavia, a necessidade de restringir-se à relação sujeito-objeto típica do pensamento metafísico. A φύσις é o “lugar” da verdade previamente dado, dirigindo-se ao qual e do qual o νοεῖν descobre o ente. A φύσις é, portanto, o horizonte de onde são hauridas todas as possibilidades de significação do ente e, assim, anteriormente, as possibilidades de sentido do ser dos entes. Φύσις é o sentido do ser mesmo, seu horizonte de projeção. Em Husserl, toda intencionalidade da consciência será fundamentada, no período maduro de sua filosofia, sobre o horizonte considerado como solo transcendental último: horizonte é “o campo temporal fenomenológico total do eu puro” (Eis a citação precisa: Husserl, E: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Husserliana, Band III/1, Erstes Buch, Text der 1.-3. Auflage neu herausgegeben von Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, den Haag, 1976, §82, p.185). A intencionalidade da consciência é projetada sobre um eu transcendental puro, que pressupõe a aprioridade da relação sujeito-objeto. Este conceito de horizonte descende do de Kant, que primeiramente conceituou precisamente o termo em sua *Lógica*. Para Kant, horizonte é “a justa proporção (*Angemessenheit*) da grandeza da totalidade dos conhecimentos com as capacidades e os fins do sujeito” (Kant, I., *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, trad. E apresentação Fausto Castilho, IFCH (Unicamp) / EDUFU (Ufu), 1998, p.61). O horizonte do conhecimento é, pois, a avaliação e a determinação crítica do conjunto do conhecimento humano, isto é, com vistas àquilo que o homem *pode* saber, àquilo que ele *deve* fazer e àquilo em que *lhe é permitido* crer (conforme as três perguntas fundamentais da filosofia). O horizonte consiste, assim, no produto de uma arquitetônica das ciências que elabora, a partir da arquitetônica da razão pura, “um sistema segundo idéias, no qual as ciências são consideradas segundo sua afinidade e por sua ligação sistemática relativamente ao todo do conhecimento que interessa à humanidade”. (Kant, I: *opus cit.* p.79; Para o conjunto desse tema, cf. Seção VI da Introdução da *Lógica*, pp. 61-79). O conceito de horizonte em SZ pode ser considerado como o limite que circunscreve a possibilidade de todo entendimento de ser. Mas essa vaga e ampla definição não quer dizer nada, contanto não se atente para o decisivo em toda noção de horizonte: que o limite do horizonte é móvel, pode deslocar-se, de modo que a cada deslocamento um novo limite se apresenta. O importante na noção de horizonte é a determinação de sua mobilidade, quer dizer, das condições de possibilidade de sua transformação. Em SZ, o que caracteriza essencialmente o deslocamento do horizonte de entendimento de ser (isto é, a dinâmica não só do conhecimento, mas de todo existir histórico), é a conexão, em um *entender projetivo*, entre temporalidade do Dasein e a temporariedade como sentido do ser como tal em seu todo. A intencionalidade dos comportamentos do Dasein é um horizonte pertencente ao horizonte mais amplo e abarcador do sentido do ser como tal em seu todo. A intencionalidade já está, desde antes, circunscrita em sua possibilidade pelo horizonte de projeção de sentido do ser.

4. Em sua função apofântica o λόγος é compartilhamento, comunicação (*Mitteilung*). Como tal, ele pode não estar conforme ao modo de deixar e fazer ver puro, isto é, que mostra o ente tal como é. Em sua função compartilhadora, ele “deixa e faz ver algo como algo”. A estrutura do como é própria de toda linguagem descritiva de fenômenos em sentido vulgar, na medida em que busca um certo grau de precisão adequativa entre seus conceitos e os fenômenos de modo a permitir certo acesso operativo ao ente. Este algo substitutivo da Coisa ela mesma “assume com esta estrutura de síntese a possibilidade do encobrir”¹¹⁹.

5. “Porque a função do puro e simples deixar e fazer ver de algo reside no deixar e fazer perceber do ente, o λόγος pode significar razão (*Vernunft*)”¹²⁰.

Aqui temos subliminarmente a indicação de que o “ver” fenomenológico tem um sentido semelhante ao de “perceber” (*vernehmen*) entendido como o νοεῖν grego. Assim como νοῦς provém de νοεῖν, “*Vernunft*” descende de “*vernehmen*”. O “ver” do deixar e fazer ver do λόγος remete, a cada vez, a uma percepção prévia do ente que condiciona o entendimento do ente, isto é, remete à anterioridade do entendimento de ser sobre todo entendimento do ente. Com efeito, em SZ, uma tradução da célebre sentença de Parmênides confirma tal interpretação:

“Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Ser é o que se mostra no puro perceber intuitivo e apenas este ver descobre ente”¹²¹.

Na medida em que o λόγος for capaz de cumprir sua função de deixar e fazer ver (perceber) o entendimento de ser subjacente a e já de algum modo visto e percebido no entendimento do ente, ele possibilitará acesso a um ver originário do ver como tal e, assim, mostrar-se-á νοητόν, racional (*vernunftgemäß*) em sentido grego.

6. “Porque o λόγος não é utilizado apenas (1.a) no significado de λέγειν, mas, ao mesmo tempo, (1.b) no de λεγόμενον, o amostrado como tal (*das Aufgezeigte als solches*), e porque (2) este [amostrado] não é, para todo falar-a e falar-de (*Ansprechen und Besprechen*) que possa suceder,

¹¹⁹ SZ, p.34

¹²⁰ SZ p.34

¹²¹ SZ, p.171

nada senão o ὑποκείμενον, o que reside, já a cada vez, manifesto (*vorhanden*) no fundamento (*zum Grunde*), λόγος *qua* λεγόμενον quer dizer fundamento (*Grund*), *ratio*".¹²²

(1') O λόγος pode, por um lado, tornar-se ele mesmo objeto do λέγειν. O deixar e fazer ver pode modular-se como deixar e fazer ver do deixar e fazer ver como tal. Pode-se falar (λέγειν) da fala (λόγος) e, destarte, a fala torna-se, ao mesmo tempo uma, falar e falado (ἅμα λέγειν καὶ λεγόμενον). (2') Por outro lado, todo falar como deixar e fazer ver a fala como um falado que amostra o ente é falar do que é singularmente próprio ao falar e só a ele em sua função de amostrar. Se o λόγος deve deixar e fazer ver todo amostrado como algo manifesto no ente, todo λεγόμενον a respeito do ente tem de, a cada vez, deixar e fazer ver o que subjaz manifesto no ente. Nesse caso, em todo *falar a* algo *falar de* algo (*An- und Besprechen*) que caracteriza o λόγος apofântico como tal, o que subjaz no ente como manifesto só pode ser mostrado conforme seu fundamento (*Grund*) no λόγος. Assim, o subjacente no ente tem de revelar-se, de certo modo também subjacente no λόγος. Nesse sentido, λόγος traduz um traço universal e necessário do ente, de modo a revelar-se como *ratio*.

Esta noção de fundamento (*Grund* como *ratio*) decorre do cruzamento dos conceitos aristotélicos de αἰτία e λόγος.

"Cremos conhecer algo (em particular) de modo absoluto – ou seja, de modo não acidental ou sofista – quando cremos conhecer a causa (αἰτία) pela qual a coisa de fato (πράγμα) é, conhecer que ela é causa dessa coisa de fato e de nenhuma outra e que, portanto, esta não poder ser de outra maneira"¹²³

A causa é razão (λόγος), já que faz compreender não somente o acontecer da coisa de fato, mas seu "não poder ser de outra maneira", isto é, sua *necessidade racional*.¹²⁴ Αἰτία - λόγος (causa-razão) é *fundamento*, é *ratio*. Λόγος torna-se aqui um conceito ontológico que expressa o ser enquanto οὐσία, enquanto entidade do ente como tal no total.

¹²² SZ, p.34. *Nota bene*: os números que dividem o texto da citação não pertencem ao original.

¹²³ Aristóteles: *Anal. post.* I, 2, 71 b 8

¹²⁴ Aristóteles: *De part. an.*, I, 1, 639 b 15

7. “Porque λόγος *qua* λεγόμενον também pode significar: aquilo a-que-se-fala como algo que (*das als etwas Angesprochenes, was*), em seu referimento (*Beziehung*) a algo, em sua “referidade” (“*Bezogenheit*”), tornou-se visível, o λόγος recebe a significação de referimento (*Beziehung*) e relação (*Verhältnis*)”¹²⁵

O λόγος a respeito de todo e qualquer ente tem fundamentos puramente “lógicos”, isto é, pertencentes tão só à estrutura do λόγος tomado em si mesmo, que condicionam todo e qualquer λέγειν. Como fundamento lógico, o λόγος é *ratio* (“razão” no sentido específico de *conditio sine qua non* formal de todo falar a respeito do ente), que não se confunde com o sentido de razão como fundamento, na medida em que é puramente formal.

1.7.3 §7 (c) O conceito de fenomenologia¹²⁶

Dadas as acepções dos termos φαινόμενον e λόγος, já é possível esclarecer, de maneira ainda formal, primeiro, (A) como se articulam essas duas palavras num só termo que deve designar o método da filosofia, a saber, o termo fenomenologia e, em seguida, (B) como, através da apropriação do termo grego ἐρμηνεύειν, a fenomenologia heideggeriana se distingue como essencialmente hermenêutica.

1.7.3.1 O termo “fenomenologia”

Conforme já foi visto, “φαινόμενον” integra o termo fenomeno-logia com o significado daquilo “que se mostra em si mesmo, o patente”¹²⁷. Por sua vez, o sentido de “λόγος” pertencente ao conceito de fenomenologia é o da “ἀπόφανσις” aristotélica entendida como “modo do fazer patente no sentido do deixar e fazer ver que mostra algo tal como é”¹²⁸. Explicitados os termos gregos, conclui-se:

“A expressão fenomenologia pode ser então formulada em grego (...) ‘ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα’: ‘deixar e fazer ver a partir de si mesmo isto que se mostra tal como se mostra a

¹²⁵ SZ, p. 34

¹²⁶ Para toda discussão que se segue, levar em conta Capítulo 1, Tópico 4.2, desta dissertação.

¹²⁷ SZ, p.28

¹²⁸ SZ, p.32

partir de si mesmo'. Este é o sentido formal da pesquisa que dá a si o nome de fenomenologia. Assim, porém, chega à expressão nada mais que a máxima (...): 'às Coisas mesmas' ”¹²⁹.

A “Coisa” mirada pelo olhar fenomenológico como “φαινόμενον” é o ser como tal em seu todo (*Sein überhaupt*). Este é o *Quê* (*das Was*) da filosofia, (o ser como questionado da questão do ser), a fenomenologia é o modo *Como* (*das Wie*) este “φαινόμενον” tem de mostrar-se em si e a partir de si mesmo em um entendimento de ser que constitui o Dasein como o ente questionador (o questionar-ser do Dasein é o Como da fenomenologia).

Toda fenomenologia é necessariamente descritiva, pois λέγειν = δελοῦν. Daí proviria a tautologia ou o pleonasmo presente na expressão husserliana “fenomenologia descritiva”. O caráter a-mostrativo (δελοῦμενον / *auf-weisend*, isto é, descritivo) do λόγος tem de ser identificante, quer dizer, demonstrativo (*aus-weisend*). Sua demonstrabilidade descritiva, seu sentido específico, tem de ser fixado e levado à determinidade científica a partir da “‘Coisidade’” (*Sachheit*) disso (...) que deve ser ‘descrito’ ”, isto é, “na maneira de vir de encontro de [os] fenômenos”¹³⁰.

Portanto, fenomenologia, desse ponto de vista meramente formal, pode designar qualquer amostragem ou exibição (*Aufweisung*) de ente, seja ele tomado como um fenômeno em sentido vulgar ou fenomenológico. Toda ciência ôntica é fenomenologia de fenômenos em sentido vulgar, ao passo que a filosofia é fenomenologia de fenômenos fenomenológicos. Na “Coisidade” do fenômeno da ciência ôntica, há uma prospecção heurística da experiência do objeto, uma projeção de sentido que define a determinidade do ente investigado como fenômeno em sentido vulgar. Este sentido é a própria objetividade científica, que deve circunscrever de antemão as experiências identificantes dentro de uma certa região ôntica e certa determinidade lógica. Na “Coisidade” da filosofia, por outro lado, há uma prospecção da experiência da diferença ontológica conforme definida em suas linhas básicas pela estrutura da questão do ser, há uma projeção de sentido que define a determinidade do nexos intrínseco entre o ser como tal em seu todo e o Dasein como o ente que entende ser.

¹²⁹ SZ, p.34.

¹³⁰ SZ, p.35

O Capítulo 1 da Introdução já mostrou que o sentido do ser como tal em seu todo é o buscado da questão do ser. Buscado que, na primeira aproximação e o mais das vezes, não se mostra, mas que, mesmo oculto, “elabora e estabelece [faz um acerto sobre] (*ausmachen*) (...) [o] sentido e [o] fundamento”¹³¹ daquilo que se mostra na primeira aproximação e o mais das vezes.

Mas essa ocultidade do sentido de ser não impede que tal sentido seja o fenômeno mais própria e originariamente fenomenológico. Ao contrário, todo fenômeno e, portanto, todo aparecimento e aparência “descendem” do fenômeno da doação do ser em um certo sentido. Na primeira aproximação e o mais das vezes, a ocultidade e a ulterioridade do sentido do ser apenas indicam sua patência e primeiridade do ponto de vista do pensamento filosófico.

“O conceito fenomenológico de fenômeno como aquilo que se mostra visa o ser do ente, [1] seu sentido, [2] suas modificações e derivados. E o [seu] mostrar-se não é arbitrário, nem mesmo algo como aparecer. Muito menos, o ser do ente é algo assim ‘atrás do que’, a cada vez, ainda esteja ‘algo que não aparece’ ”¹³².

Com isso, não se quer dizer que o ser mesmo não possa permanecer oculto, mas sim que não há nada de oculto por trás do ser que se oculta.

1.7.3.2 O contra conceito de fenômeno: a encobertura¹³³

Além do conceito de fenômeno, é preciso supor em toda fenomenologia, seja ôntica ou ontológica, o contra-conceito (*Gegenbegriff*) de fenômeno, a saber, o de encobertura (*Verdecktheit*). Toda fenomenologia é investigação de um fenômeno dado, mas dado de um modo encoberto. Por isso, toda fenomenologia é uma heurística, ou, por assim dizer, uma ἀν-επιστητή, um processo de re-conhecimento do fenômeno que é seu objeto através de sua redescoberta.

A encobertura abrange dois modos de encobrimento.

¹³¹ SZ. p.35. Em nota lateral, Heidegger explica o sentido preciso desse “elaborar”: “elabora: verdade do ser” (SZ, p. 440). Esta nota é uma indicação de que o *sentido do ser* em SZ é pensado, após a virada, mais originariamente a partir da *verdade do ser* como aquilo que doa o próprio sentido do ser.

¹³² SZ. pp.35-36. A este respeito, cf. nesta dissertação: Capítulo 3, Tópico 6.

1. *Ocultamento ou encobrimento originário*: o fenômeno está encoberto porque é *ainda não descoberto*. Portanto, ele nem é explicitamente conhecido, nem é desconhecido. Mas, poderíamos dizer: o objeto é algo que está para ser re-conhecido como tal. Aqui se abre o campo de toda heurística fenomenológica. No “ainda” acima mencionado esconde-se o “sentido do ser” que, já desde antes, determina historicamente a busca da questão.

2. *Soterramento*: o fenômeno sofre um *re-encobrimento*: uma vez descoberto, o fenômeno decai em um novo encobrimento.

2.1 O soterramento pode ser *total*

2.2 ou pode ser *parcial*. Neste caso, ele é uma dissimulação: o fenômeno anteriormente descoberto permanece visível, porém, como *aparência*.¹³⁴

Podemos identificar esses dois modos de encobrimento na própria estrutura do tratado SZ. A Parte I da obra, “A interpretação do Dasein a partir de e em direção à temporalidade e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser” trata do *ocultamento* do ser do Dasein como o ente que é ecstático-temporal (finitude histórica). A Parte II de SZ, “Linhas fundamentais de uma destruição da história da ontologia sob o fio condutor da problemática da temporariedade” trata do *soterramento* da questão do ser efetuado pela história da filosofia, que, baseando-se em uma limitada interpretação do tempo como sequência de agoras que servem à medição do movimento, terminou por reduzir o sentido do ser à manifestidade (*Vorhandenheit*).

Em verdade, a Parte I, em sua tarefa de desocultamento do ser do Dasein, já opera uma destruição da história da filosofia, mas não através de uma discussão direta de temas dessa história e sim através da projeção e construção do ser do Dasein como temporalidade. Esta construção deixa de ser um construto dogmático, à medida que o Dasein filosofante tem a experiência identificante do

¹³³ Aqui está diretamente retomada a discussão já encetada no Capítulo 1, Tópico 4.2 da dissertação.

¹³⁴ A análise do encobrimento em SZ não está plenamente de acordo com a de GA 20 (Cf. Capítulo 1, Tópico 4.2 da dissertação). A principal diferença consiste em que, em GA 20, não é mencionada a possibilidade de um encobrimento *total* do fenômeno. Com efeito, é mais rigoroso admitir esta possibilidade de reencobrimento, pois nada garante o contrário. Tendo em vista a possibilidade fenomenológica dos encobrimentos originários e dos reencobrimentos totais, deve ser considerada ontologicamente impossível a repetição-recuperação *total* da questão do

testemunho existencial da resolutividade, que o apresenta a possibilidade existencial originária de subversão dos subentendidos ontológicos e, portanto, da própria linguagem tradicional da filosofia. Em verdade, todo desocultamento sempre implica, de modo mais ou menos expresso, certa destruição da tradição e certo dessoterramento fenomenológico.

Mas a Parte II de SZ, que projeta dessoterrar a questão do ser, também implica, por sua vez, o desocultamento do Dasein com temporalidade. Para recolocar a esquecida questão do ser, de modo a identificar como, ao longo da história, ela se originou, se transformou e foi encoberta, é preciso experimentar o ser do Dasein como temporalidade e o sentido do ser como tal no todo como temporariedade, ou seja, é preciso percorrer, antes, todo caminho da Parte I.

Portanto, ocultamento implica soterramento e vice-versa, o que se deve à constituição essencialmente histórica do Dasein.

Cada um dos três modos de encobrimento é, ou (a) necessário, ou (b) casual.

(A) O *encobrimento necessário* é imanente à determinidade do fenômeno. No objeto de cada fenomenologia já estão determinadas suas possibilidades de mostrar-se. Encobrimentos necessários “fundam-se no tipo de conteúdo (*Bestandart*) do descobrir”¹³⁵. Para poderem ser considerados como tais, os encobrimentos necessários têm de poder ser determinados a partir da fonte de sua datidade.

(B) O *encobrimento casual* não se confunde com a encobridade própria do mostrar-se de todo fenômeno. O encobrimento casual decorre do mistério ou da imperscrutabilidade imanente a todo mostrar-se como tal. Todo fenômeno, inclusive o fenômeno mais originário de todos, a saber, o sentido do ser como tal em seu todo, são fundados sobre a doação do ser mesmo - contra o qual, como visto, não há ultimato. Assim, o encobrimento presente no projeto de cada fenômeno pode, por um lado, ser próprio do específico modo de doação do objeto. Mas, por outro lado, há um

ser. Isto, por si só, já demonstra a sobriedade e os limites da intenção histórico-destrutiva do pensamento heideggeriano, que preserva o passado histórico como fonte inesgotável de *insights* ontológicos.

¹³⁵ SZ, p.36

encobrimento que jamais poderá ser descoberto *como tal* porque é próprio da finitude fáctica do Dasein e que pode, inclusive, ser “causa” de encobrimentos.

Todo encobrimento necessário de fenômenos decorre de ou se reflete em um uso decaído do λόγος. O λόγος, porque tem função, sempre está sujeito ao decair. O descobrir fenomenológico da investigação própria à questão do ser não pode decair no enrijecimento de uma comunicação meramente funcional e, para evitá-lo, seu λόγος deve ser auto-crítico. O caráter crítico do λόγος filosófico reside em ser um indicador formal que sempre provoca o Dasein filosofante para além da linguagem instrumental de modo a possibilitar que ele experimente (testemunhe) propriamente a questão do ser.

1.7.3.3: Os três momentos da fenomenologia hermenêutica

Justamente porque é crítica, a pesquisa ontológica abrange três diferentes momentos interligados entre si.

“A maneira de vir de encontro do ser e das estruturas de ser no modo do fenômeno tem de ser primeirissimamente *ganhada* dos objetos da fenomenologia. Portanto, o *egresso* (*Ausgang*) da análise, bem como o *acesso* (*Zugang*) ao fenômeno e o *transcurso* (*Durchgang*) pelos encobrimentos dominantes exigem um asseguramento metódico peculiarmente próprio”¹³⁶.

É possível observar como, na analítica do Dasein, a estrutura da questão do ser determina esses três momentos interdependentes do método.

(1) O *egresso* ou a *partida* (*Ausgang*) da analítica da existência é a *cotidianidade*: a projeção do Dasein em seu entendimento de ser dado na primeira aproximação e o mais das vezes, isto é, projeção do Dasein absorto no entendimento mediano do ser (Seção 1, Parte I).

¹³⁶ SZ, p.36 Esta caracterização do método não foi desenvolvida ulteriormente a SZ, seja em outra obra de Heidegger, embora, ao longo do tratado, o autor utilize ainda algumas vezes os termos *egresso*, *acesso* e *transcurso*. Os três momentos do método são denominados por compostos com o radical “*Gang*” de “*gehen*”. Isto certamente pretende reforçar o entendimento do método fenomenológico-hermenêutico como um *caminho* da investigação existencial-ontológico que *toca* o próprio Dasein filosofante - e não como conjunto de regras processuais de descobrimento e determinação do objeto, como nas ciências positivas.

(2) O *acesso* (*Zugang*) adequado à analítica da existência é o projeto do Dasein em uma situação que lhe seja a mais singularmente própria e que abarque o todo de seu ser como poder-ser, a saber, a situação hermenêutica do ser-para-a-morte próprio (Parte I, Seção 2, Cap.1). Situação que deve permitir o projeto de uma experiência a ser testemunhada existencialmente pelo Dasein filosofante como resolutividade (Parte I, Seção 2, Caps.2-3).

(3) O *transcurso* (*Durchgang*) da analítica da existência é a experiência de recolhimento de *todo* o percurso da analítica, tendo por base o testemunho existencial do poder ser total do Dasein em sua resolutividade. O egresso do e o acesso ao ser do Dasein, o posterior projeto de seu ser sobre a temporalidade ecstática e a repetição dos projetos de egresso e acesso ao ser do Dasein sobre a base da temporalidade, bem como o projeto da historicidade do Dasein perfazem o percurso a ser transcorrido e experimentado pelo Dasein filosofante.

1.7.3.4 O caráter fenomenológico (A diferença entre fenomenal e fenomenológico)

“Fenomenal” é “o que é dado e explicável na maneira de vir de encontro do fenômeno”. Ao passo que “fenomenológico” é “o que pertence à maneira de amostragem e explicação e o que elabora a conceitualidade exigida nessa pesquisa”¹³⁷.

Assim, fenomenológico, em sentido ontológico, denomina o pensamento da relação entre o λόγος e o fenômeno. Esta relação é dinâmica. Fenomenológico é o caráter do método crítico de si mesmo, não simplesmente porque explicita as bases teóricas de apresentação e determinação do fenômeno, de modo a esclarecer, de antemão, o que pode e o que não pode dar a conhecer. A fenomenologia somente é autocrítica, à medida que é capaz de sempre reapropriar-se de seus ganhos através da repetição de suas projeções sobre os fundamentos revelados por essas projeções. A repetição não apenas deve confirmar as projeções anteriores, como deve *eliminar sua aparente arbitrariedade e sua tendência natural a deixar indiscutidos certos “subentendidos” (“Selbstverständlichkeiten”) das quais tem de partir*. Uma vez reveladas as possibilidades do entender próprio, do entender impróprio, bem como da imersão na indiferença, o método deve constantemente resistir à sua tendência a decair na indiferença ou na impropriedade. A repetição das projeções anteriores visa ao ulterior desenvolvimento da questão

do ser e apenas nessa medida tais projeções permanecem “legítimas”. Assim, todo ganho fenomenológico é sempre provisório em vista da constante recolocação da questão do ser.

O conceito vulgar de fenômeno é relevante fenomenologicamente, porque a partida, o egresso, da analítica da existência deve ser o Dasein imerso em sua cotidianidade e, portanto, sujeito a um entendimento de ser que se baseia em fenômenos entendidos em sentido vulgar. A análise da questão do ser indica, por um lado, que, desde sempre e a cada vez, entendemos ser, na medida em que nos encontramos em meio aos entes, de modo a entendermo-nos com eles; por outro lado, que, embora o ser seja o mais “conhecido”, não é possível dizer o que o ser “é”. A distinção entre fenômeno vulgar e fenômeno fenomenológico provém dessa aporia fundamental: desde sempre e a cada vez, entendemos os entes como fenômenos em sentido vulgar, sem que já seja possível entender o fenômeno em sentido fenomenológico.

1.7.3.5 A hermenêutica

Em SZ, o caráter hermenêutico da fenomenologia não indica meramente um procedimento metodológico; ele expressa a própria essência do método da ontologia. Para o pensamento da questão do ser toda fenomenologia é hermenêutica e vice-versa. A boa compreensão do método exige o esquadramento do sentido hermenêutico específico da fenomenologia ontológica. Esta tarefa será cumprida em duas etapas:

- A) Qual é a novidade e a peculiaridade da hermenêutica fenomenológica?
- B) A hermenêutica fenomenológica em SZ.

A) Qual a novidade e a peculiaridade da hermenêutica fenomenológica?

O termo “hermenêutica” surge no século XIX com Boeck, Schleiermacher, Droysen e Dilthey. Suas pesquisas hermenêuticas, consideradas em conjunto, não apresentam uma unidade conceitual, muito menos uma forma sistemática. Seus estudos hermenêuticos, inclusive, foram publicados postumamente como notas de aulas. A partir destes trabalhos, o termo “hermenêutica” estabeleceu-se no senso comum para designar a arte de interpretação de textos. Especificamente com Droysen e Dilthey, a hermenêutica apresenta-se como procedimento metodológico de

fundamentação epistêmica ao *intelligere*, ao *Verstehen*, enfim, à *compreensão*¹³⁸ teórica das ciências históricas do espírito. Sem filiar-se a esta tradição, Heidegger utilizará o termo em uma dimensão muito mais ampla¹³⁹. A hermenêutica heideggeriana caracteriza o modo de proceder do pensamento ontológico. Ela se dirige sempre ao entender tomado em sentido heideggeriano, isto é, como dimensão primeira, *pré-teórica*, do conhecimento. O entendimento hermenêutico explicita (*aus-legen*) as condições de possibilidade daquilo que é dado na primeira aproximação como o entender de algo e entender-se com algo (*sich mit etwas/jemandem und auf etwas verstehen*) do qual o Dasein já a cada vez dispõe em seu intercurso com os entes intramundanos. Para Heidegger, todo entendimento teórico tem sua raiz nesse entendimento instrumental dado já na primeira aproximação, que designa menos um conhecimento e mais um poder, uma certa habilidade, o saber de si perante certa situação mundana, de modo a ter domínio sobre ela (*ein Sich in der Welt Auskennen*).

Este lançamento originário de toda explicitação ontológica em uma explicitidade já dada previamente exige que o método fenomenológico hermenêutico se baseie em uma estrutura prévia (*Vorstruktur*). Na explicitidade cotidiana, em que nos movemos numa primeira aproximação e o mais das vezes, as coisas, os πράγματα, estão já explicitadas, interpretadas, *como* isto e aquilo pelo ter-o-que-fazer (*Zu-tun-haben*) do Dasein com os entes intramundanos, o que já mostra o campo eminentemente “prático” de onde deve partir a analítica do Dasein. Este “*como*” que se refere às Coisas a partir do prévio entendimento de seus respectivos modos de ser e que originariamente não se expressa é o *como-hermenêutico*. Este se distingue do *como-apofântico* e pertence ao entendimento como comportamento pré-predicativo do Dasein¹⁴⁰.

¹³⁸ O termo “*Verstehen*”, quando se refere ou pertence à tradição hermenêutica do século XIX é por nós traduzido, como de costume, por “compreensão”. Todavia, como é possível observar desde o início de nosso texto, quando o termo alemão se refere ou pertence ao pensamento de Heidegger, nós o traduzimos por “entender”. Sobre a nossa tradução do “*Verstehen*” heideggeriano, cf. o Tópico 1.4., nota 40, neste mesmo Capítulo. Fora do contexto heideggeriano, “compreender” parece ser a melhor tradução para “*Verstehen*”, porque o termo alemão traduz “*intelligere*” (= *inter- + lego*), cujo sentido etimológico é, em certa medida, recuperado por “com-preender”. Com efeito, “*intelligere*” e “compreender” trazem consigo as noções “reunião” e “apreensão”.

¹³⁹ Grondin, J: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, zweite überarbeitete Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 135.

¹⁴⁰ SZ, p.158. Sobre este tema, cf. principalmente Heidegger, M: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Marburger Vorlesungen. Wintersemester 1925-1926. Gesamtausgabe 21 (GA 21), § 12: A estrutura fundamental do λόγος e o fenômeno do significado (a) A estrutura-do-como do entendimento primário: ‘como’ hermenêutico; (b) A modificação da estrutura-do-como no determinar: ‘como’ apofântico, pp. 135-161.

Em termos gerais, a denominação “hermenêutico” dada a este entendimento é semelhante ao traço característico de toda hermenêutica, a saber, a intenção de dizer aquilo que está por trás de todo enunciado, de atingir a “alma” do que se expressa em palavras¹⁴¹. No caso de Heidegger, a “alma” que está por ser descoberta por trás de todo conhecimento que se expressa lingüisticamente é o ser do Dasein como cuidado e a relação do cuidado para com a diferença ontológica.

Por trás de todo tomar-cuidado (*Besorgen*) dos entes intramundanos está o cuidado (*Sorge*) do Dasein para consigo mesmo em seu mundo. O Dasein se assinala exatamente como o ente em interesse do qual anda-se às voltas com seu ser mesmo, com seu poder ser no mundo.

Assim, aquilo que está aí, na primeira aproximação, são modos de interpretar o ser dos entes que não foram lançados pelo Dasein. Antes é o Dasein que neles se encontra lançado. Facticidade caracteriza exatamente a condição existencial insuperável de ser-lançado do Dasein e, conseqüentemente, sua essencial finitude histórica, sua historicidade. A analítica do Dasein explicita a estrutura-do-como como a formalização metodológica da condição fática do Dasein e, portanto, da analítica ela mesma, o que permanece imprescindível para que ela, ao invés de deixar-se decair na explicitidade prévia em que já desde sempre e a cada vez se move, antes, dela se aproprie.

Heidegger inverte a relação entre *Verstehen* (*Intelligere*) e *Auslegung* (*interpretatio*) típica da hermenêutica tradicional, segundo a qual a explicitação é um meio para a compreensão. Para os autores do século XIX, perante uma passagem difícil de um texto qualquer, o pesquisador deve esciarecê-la através de uma interpretação, de modo a justamente proporcionar sua compreensão. Portanto, para a tradição, “antes vem a interpretação e então, a partir dela, a compreensão”¹⁴². Heidegger inverte essa abordagem em a sua hermenêutica existencial, na medida em que, nesta, o primário é o entender, sendo a explicitação um modo do entender que se mostra como possibilidade ulterior de auto-explicitação do entender, isto é, de seu desdobramento de si.

¹⁴¹ Grondin, J: *opous cit*, p.136.

¹⁴² Grondin, J: *opous cit*, p.138. “A respeito dessa relação natural, teleológica, entre interpretação e entender, no jovem Heidegger, cf. Gadamer, H-G: *Heideggers 'theologische' Jungendschrift*, in *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), s. 232” in Grondin, J: *opous cit.*, p.149, nota 11.

“Nela [explicitação] o entender, ao entender, se apropria de seu entendido. Na explicitação, o entender não se torna nada mais senão ele mesmo”.¹⁴³

O que está em jogo aqui é a liberdade do entender de apropriar-se de si mesmo, é o poder sobre si mesmo do Dasein.

“A hermenêutica tem a tarefa de tornar acessível ao Dasein mesmo seu Dasein a cada vez singularmente próprio em seu caráter de ser, de compartilhá-lo, de ir atrás da estranheza de si mesmo com a qual o Dasein é abalado. Na hermenêutica, desdobra-se para o Dasein uma possibilidade de, entendendo, tornar-se e ser para si mesmo”.¹⁴⁴

A estranheza de si mesmo (*Selbstentfremdung*) é aquilo que caracteriza a ruína (*Ruinanz*) nos textos anteriores a SZ e que nesta obra receberá o nome de decair, ou queda (*Verfallen*).¹⁴⁵ A explicitação do entender prévio visa tornar transparente ao próprio entender que ele pode desdobrar a si mesmo a ponto de tornar claro que ele mesmo é o comportamento fundamental do Dasein, estando a cada vez sujeito à propriedade, ou à impropriedade, ou à indiferença. Este poder reflexivo do entender é característico do círculo hermenêutico. A circularidade do entender, que, como explicitação, corre atrás de si mesmo, consiste precisamente em seu poder crítico de discriminar de modo necessariamente parcial, sempre com limitações fático-históricas, seus pressupostos.

B) A hermenêutica fenomenológica em SZ

No § 7 de SZ, à hermenêutica são atribuídos três sentidos, apresentados na seguinte ordem:

1. Hermenêutica = ἐρμηνεύειν = dar a conhecer, dar conhecimento, notícia (de algo a alguém / *jm. etwas kundgeben*) = explicitar (*auslegen*)
2. Hermenêutica = Temporariedade
3. Hermenêutica = Analítica da existencialidade da existência

¹⁴³ SZ, p.148

¹⁴⁴ GA, p12. GA 63 marca o início do desenvolvimento do projeto SZ.

¹⁴⁵ Grondin identifica neste esforço de lutar contra a auto-alienação certa crítica ideológica com antecedentes no pensamento do jovem Hegel. Cf. Grondin, *opus cit.*, p.141, p.49, nota 22

Os sentidos 2 e 3 caracterizam a hermenêutica do ponto de vista do projeto investigativo da ontologia fundamental depreendido da análise da questão do ser.

O sentido 2 é último ou posterior em relação ao sentido 3, uma vez que remete à meta da investigação. Porque deve elaborar o horizonte de projeção do sentido do ser como tal em seu todo, a hermenêutica fenomenológica é também “elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica” ¹⁴⁶.

O sentido 3 é primeiro ou anterior em relação ao sentido 2, porque remete à partida, ao egresso da investigação.

“A hermenêutica como explicitação do ser do Dasein contém um terceiro sentido específico – o qual, entendido filosoficamente, [é] *primeiro* – de uma analítica da existencialidade da existência”

¹⁴⁷

A primeiridade da analítica da existência, todavia, não indica apenas o ponto de partida da investigação, mas também que seu ponto de retorno, na medida em que (e *apenas* na medida em que) tal primeiridade se deve à própria estrutura da *questão do ser* e à *primazia ôntico-ontológica do Dasein*. O facto de que todo perguntar filosófico tem de se fundar na existência não deve levar à má compreensão de que SZ proponha uma filosofia da existência, pois, em primeira e última instância, não é a existência que está em questão, mas sim a diferença ontológica, isto é, o ser mesmo em seu sentido (verdade) descerrado na existência ou no entendimento de ser do Dasein. Confirma-o uma frase que aparece duas vezes em SZ, ao final desse §7 (p.38), que elabora a exposição formal do método, e ao início do §83 (p.436), o último da obra, em que Heidegger faz um balanço dos resultados (incompletos) de sua investigação e tece suas últimas considerações sobre o método.

“Filosofia é ontologia fenomenológica universal, partindo da hermenêutica do Dasein que, como analítica da *existência* [Nota b] estabeleceu o fim do fio condutor de todo questionar lá de onde ele *surge* e lá para onde ele *rebate* (*zurückschlagen*)” [Nota a] ¹⁴⁸.

¹⁴⁶ SZ, p.37

“Nota b, [p.38]: ‘Existência’ fundamental-ontologicamente, quer dizer, referida à verdade do ser ele mesmo e apenas isto!”.

“Nota a, [p. 436]: ‘rebate’, portanto, não [é] filosofia da existência”.

O “lá” da frase citada é a questão do ser ou, antes, o *ser-tocado pela questão do ser*. Mais uma vez, observa-se aqui o já comentado “estar-referido reflexo ou prévio” do questionado (ser) ao questionar (Dasein) que assinala a questão do ser ¹⁴⁹.

Já estando esclarecidos os sentidos 2 e 3 da hermenêutica pelas precedentes discussões dos §§3-4 acerca do primado ôntico-ontológico do Dasein e do projeto da investigação, é preciso esclarecer qual é mais exatamente o seu sentido 1.

O sentido 1 caracteriza a hermenêutica como proceder de um entender fenomenológico projetante que é ele mesmo lançado.

“O sentido metódico da descrição fenomenológica é *explicitação*” (*Auslegung*) (...) “Ο λόγος da fenomenologia tem o caráter do ἐμνηνέειν, através do qual, ao entendimento de ser pertencente ao Dasein mesmo, são *dados a conhecer* (*kundgegeben werden*) o sentido próprio de ser e as estruturas fundamentais do ser singularmente próprio ao Dasein” (...) “Fenomenologia é *hermenêutica* no significado originário da palavra, segundo o qual ela designa o negócio da explicitação” ¹⁵⁰.

“*Ex-plicitar*” (*aus-legen*) significa *ex*-trair o sentido do ser já dado *ao* Dasein, mas ainda *im-plicito em* o entendimento de ser. Assim, para que seja possível esse “dar a conhecer” (*kundgeben*) do ser, é preciso, antes, *que se dê ser* (*dass es Sein gibt*).

Para entender com maior clareza por que a explicitação é o “sentido metódico”, quer dizer, é o procedimento da fenomenologia ontológica, e também para aprofundar nossa compreensão da hermenêutica fenomenológica em SZ é preciso analisar os §§31-32, 45, 60-63 de SZ.

¹⁴⁷ SZ, pp.37-38

¹⁴⁸ SZ, p.38 e p.436.

¹⁴⁹ Cf. Tópico 1.2 deste Capítulo.

1.7.3.6 § 31 de SZ (O Da-sein como entender)

Dissemos que a questão do ser *toca* (*betrifft*) o Dasein. Como ela toca o Dasein? A questão do ser toca o Dasein, porque Dasein é entendimento de ser.

“A descerridade do entender, como [descerridade] de em-favor-de e significatividade, toca (*betrifft*) co-originariamente o pleno ser-no-mundo”¹⁵¹.

O ser-tocado do entender determina o seu caráter essencialmente afinado e de possibilidade lançada. Em seu ter de ser aí fático, o Dasein se comporta, a cada vez, para com os entes, entendendo-os, não em uma atividade meramente intelectual, mas de modo a entender *deles* e a entender-se *com* eles e, assim, *poder* lidar com eles.

“No entender reside existencialmente a maneira de ser do Dasein como poder-ser”¹⁵².

Esse poder-ser é sempre determinado por possibilidades em que o Dasein já se encontra, desde sempre e a cada vez, lançado.

“Como (...) entender, o Dasein ‘sabe’ *em que* ele sabe de si, quer dizer, ele sabe de seu poder-ser / (*Als (...) Verstehen* Dasein ‘*weiss*’, *woran es mit ihm selbst, das heisst seinem Seinkönnen ist*)”¹⁵³.

Este *em-que* indica a facticidade constitutiva do Dasein, isto é, seu ser-lançado entendedor e afinado.

“O podido no entender existencial não é nenhum Que, mas o ser como existir. No entender reside existencialmente a maneira de ser do Dasein como poder-ser”¹⁵⁴.

¹⁵⁰ SZ, p.37.

¹⁵¹ SZ, p.143

¹⁵² SZ, p.143

¹⁵³ SZ, p.144. Poderíamos traduzir essa passagem de modo mais fluente assim “... a quantas anda...” ou “...o que é feito de...”. Mantemos a literalidade por motivos de clareza em relação ao uso prepositivo da construção explorado por Heidegger.

¹⁵⁴ SZ, p.143

O podido pelo Dasein não é um Que, mas o poder-ser-si-mesmo do Dasein, ou seja, um quem (SZ, §9) sempre em jogo em todo entendimento de ser, em todo comportamento. Assim, em todo comportar-se para com o ente, o Dasein é sempre um entendimento do ente e, ao mesmo tempo, de si mesmo. Portanto, o entendimento do ente intramundano (manipulável ou manifesto) ou do outro como co-ser-no-mundo (*Mitdasein*) sempre há de ser, ao mesmo tempo, um entendimento que o Dasein tem de si mesmo e vice-versa.

“O Dasein, como situado afetivamente (*befindlich*) de modo essencial, já a cada vez adentrou em determinadas possibilidades; como poder-ser que ele é, ele [,ao mesmo tempo,] já deixou outras possibilidades passarem; ele doa-se constantemente às possibilidades de seu ser: ou as empunha, ou se engana no empunhar delas. Isto quer dizer, porém: o Dasein é ser-possível entregue à responsabilidade dele mesmo, ele é, de cabo a rabo, *possibilidade lançada*. O Dasein é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser mais singularmente próprio”¹⁵⁵.

Como toda possibilidade de ser do Dasein é sempre fáctica, isto é, dada a partir do ser-lançado singularmente próprio de cada Dasein, não há uma decisão última sobre o que é o ser próprio. A liberdade do Dasein é um espaço de jogo (*Spielraum*) delimitado pela facticidade. Lançado nela, o Dasein pode entender si mesmo e o seu mundo de cada vez de modo próprio ou impróprio. Liberdade de Dasein é sempre liberdade para propriedade ou para a impropriedade. A liberdade existencial reside na estrutura existencial do projeto, a qual pertence ao entender.

“O caráter de projeto do entender constitui o ser-no-mundo com vistas à descerridade de seu aí como aí de um poder-ser. O projeto é constituição existencial de um espaço de jogo do poder-ser fático”¹⁵⁶.

O caráter de projeto é essencial ao entender. O projetar, que designa o próprio *processo* do entender, não só determina a liberdade do Dasein como ainda caracteriza a circularidade do entender.

¹⁵⁵ SZ, p.144

¹⁵⁶ SZ, p.145

Na primeira aproximação e no mais das vezes, o entender não dispõe de seu caráter de projeto de maneira expressa. Nesta situação, “ser está entendido (*verstanden*) no projeto, [mas] não ontologicamente compreendido (*begriffen*)”¹⁵⁷.

“[O entender] não apreende (*erfassen*) tematicamente isto mesmo a partir do que e em direção ao que (*woraufhin*) ele projeta, isto é, as possibilidades. Tal apreender toma (retira / *benimmt*)¹⁵⁸ do projetado justamente seu caráter de possibilidade, rebaixa-o a uma dada, pretensa, substância (*Bestand*)”¹⁵⁹.

O “a-partir-do-que-e-em-direção-ao-que” (*das Woraufhin*) do projeto é o sentido do ser como a fonte das possibilidades às quais o Dasein já a cada vez se acha lançado. Essa redução do ser como primordialmente possibilidade à substância deve-se ao facto de que, na primeira aproximação e o mais das vezes, o entendimento do ser do Dasein está sujeito ao decair na explicitidade da Gente. Aqui, na explicitidade cotidiana do ser, anuncia-se a origem existencial da tendência enraizada na tradição metafísica de transformar em um subentendido ontológico a substância como o fundamento de toda experiência do real efetivo e, por extensão, como ser¹⁶⁰.

Mas o entender explicitado como projetar, por outro lado, mostra que essa “é a maneira de ser do Dasein, na qual ele é suas possibilidades como possibilidades”¹⁶¹. Como tal, o Dasein “é existencialmente isto que ele em seu poder-ser *ainda não é*”¹⁶².

Esse “ainda não” mostra o movimento circular do projetar e também como é nesse movimento que se define a liberdade do Dasein, seu espaço de jogo. O “ainda não” é, em última instância temporal. Este nexos existencial-temporal é de importância capital para o entendimento da

¹⁵⁷ SZ, p.147

¹⁵⁸ O uso do verbo “*benahmen*” se refere ao encobrimento do caráter de possibilidade próprio do Dasein provocado pela sua condição cotidiana. O Dasein é subtraído (*benommen*) de seu poder-ser mais singularmente próprio quando tomado (*benommen*) pela sua condição cotidiana. O animal, por sua vez, é *essencialmente* tomado, seu ser é *estar-tomado* (*Benommenheit*), justamente porque ele não dispõe da liberdade do Dasein. O animal não dispõe de um entendimento de ser que se funde sobre a diferença ontológica, tampouco tem a possibilidade da propriedade e da impropriedade. Em GA 29-30, Heidegger irá teorizar o ser do animal, de modo a defini-lo como *Benommenheit*. Este termo é uma substantivação abstrata do participio de *benahmen* e quer dizer algo como *estar atordoado por uma influência externa*, ou seja, algo como *estar-subtraído da consciência de si*. Nós o traduzimos por *estar-tomado*. Cf. GA 29-30, Capítulos 3-5, especialmente §§58-63.

¹⁵⁹ SZ, p.145

¹⁶⁰ Sobre isto, cf. especialmente GA 24, p.203.

¹⁶¹ SZ, p.145

circularidade do projeto. Ele já está claramente colocado no uso da expressão “ainda não” em BZ (*Der Begriff der Zeit*), opúsculo do verão de 1924, período de gestação do projeto SZ.

“Eu (...), com o meu Dasein, ainda e sempre estou a caminho (*unterwegs*). Ele [o Dasein] é ainda e sempre algo que ainda não está no fim (*zuende*)”¹⁶³.

Nesta passagem, Heidegger prepara uma explicitação do precursar para a morte como possibilidade limite constitutiva do Dasein, como a possibilidade da impossibilidade de seu ser, a partir da qual todas suas demais possibilidades têm de se determinar. Mais à frente, no mesmo texto, dirá Heidegger: “O tomar-cuidado (*Besorgen*) como absorver-se no presente é, todavia, como cuidado junto a um ainda-não que somente deve ser executado no cuidado com o presente”¹⁶⁴. Aqui (e também em SZ), o cuidado aparece como uma instância mais fundamental do ser do Dasein do que o tomar-cuidado. O cuidado abrange todo o ser do Dasein a partir de um precursar (*Vorlaufen*) do porvir (*Zukunft*) que projeta o Dasein sobre seu ser-para-a-morte como a sua possibilidade mais própria. O tomar-cuidado se refere ao ser do Dasein inevitavelmente sujeito a cair e, em certa medida, já desde sempre caído na Gente e submetido à explicitidade imprópria do ser dado no e a partir do tempo presente. Mas este tempo presente impróprio se define a partir do porvir próprio. *Toda impropriedade é condicionada pela possibilidade da propriedade*. Assim, o decair no mundo da Gente é uma possibilidade que apenas se apresenta ao Dasein por causa de uma outra possibilidade mais fundamental, a saber, a de, a cada vez, poder ser si mesmo a partir de um precursar próprio para morte. Este estar a cada vez aberto para uma apropriação de si a partir do porvir constitui o ser-vindouro (*Zukünftigkeit*) do Dasein, que se dirige ao presente e o passado como campos de apresentação temporal dos φαινόμενα que constituem as possibilidades lançadas a cada vez ao Dasein – e não como realidades efetivas e objetivas que contêm toda determinidade causal da experiência do porvir. É antes a possibilidade fundamental da experiência própria do ser-vindouro que possibilita ao Dasein a experiência de um passado e um presente como possibilidades e não vice-versa. À luz desse nexos temporal (que não homogeneiza o tempo numa abstração matemática, de modo a transformá-lo em instrumento de medição do movimento), a circularidade do entender hermenêutico mostra seu fundamento existencial, que consiste no projetar como originário estar-dirigido para o porvir como a

¹⁶² SZ, p.145

¹⁶³ Heidegger, M: *Der Begriff der Zeit*, 2. unveränderte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1987, p.15 (BZ)

dimensão do entender explícito de possibilidades já implicitamente entendidas. Esta elucidação das possibilidades fáticas, isto é, sobretudo históricas, a que o Dasein está submetido, porém, não determina a facticidade como um passado estanque. Antes, a facticidade deve ser entendida como referida a um sentido de ser como tal em seu todo e, ainda mais originariamente, como referida ao ser mesmo, (portanto, como essencialmente indeterminável em sua totalidade).

Ao Dasein, então, está dada a possibilidade fundamental, ou de entender seu próprio ser, na primeira aproximação e no mais das vezes, a partir do mundo da Gente, ou de entendê-lo através de um projeto lançado a partir de um em-favor-de-si-mesmo (*umwillen seiner selbst*). No primeiro caso, o entender é impróprio, no segundo, próprio.

Mas, *nota bene*:

“O transferir-se e dedicar-se a (*sich verlegen in*) uma destas possibilidades fundamentais do entender não depõe, porém, as outras. *Muito antes, porque o entender a cada vez toca a plena descerridade do Dasein como ser-no-mundo, o transferir-se e dedicar-se do entender é uma modificação existencial do projeto como [projeto] total*”¹⁶⁵.

Que projeto total é esse? A propriedade e a impropriedade são possibilidades existenciárias que devem ser tematizadas existencialmente. A liberdade existenciária tem de se fundamentar existencialmente. Que traço existencial do Dasein fundamenta ou possibilita a liberdade de cada Dasein de, a cada vez, ser si mesmo e entender os entes de maneira própria ou imprópria? Exatamente o traço duplo, circular, do projetar: *tudo e cada Dasein projeta a própria existência a partir do projeto já lançado do ser*. Esse projeto total do ser é o já dado, mas ainda não explicitado sentido do ser como tal em seu todo. O ser próprio ou impróprio existenciário do Dasein se determina em um espaço de jogo dado pela sua condição existencial fundamental de, como Da-sein, já pertencer ao ser mesmo e já ter o seu campo de possibilidades de autoentendimento dado pelo sentido do ser. Quer dizer, propriedade e impropriedade são possibilitadas pelo *ser-tocado* pelo ser que se dá em um projeto total, em um sentido, em um horizonte de entendimento.

¹⁶⁴ BZ, p.21

¹⁶⁵ SZ, p.146

166

Como projeto total, o sentido do ser é o fundamento ontológico da *visão* (*Sicht*) do Dasein. Esta é a unidade articulada da (1) circun-*visão* do tomar-cuidar (*Um-sicht des Besorgens*), (2) da *consideração* do cuidado assistencial (*Rück-sicht der Fürsorge*) e de (3) *visão* do em-favor-de do Dasein. Em sua totalidade a visão é a *trans-parência* (*Durch-sichtigkeit*) ou a *clareiridade*, a *luminosidade da clareira* (*Gelichtetheit*), que caracterizam a descerridade do aí. Visão indica “(...) um empunhar entendedor da plena descerridade do ser-no-mundo através de seus momentos constitutivos essenciais”¹⁶⁶.

Ressoa nesta frase, um sentido de “visão” que se confunde com o sentido do *voeiv* grego, do qual já falamos quando interpretamos o terceiro sentido possível do *λόγος*¹⁶⁷. Essa visão é o *a priori* antecipado nas duas idéias mais abrangentes que a questão do ser pressupõe, a saber, as idéias do Dasein e do ser como tal em seu todo. A visão é o que permite ao Dasein entender a si mesmo como ser-no-mundo, como a e na clareira do ser.

“[Dasein] é nele mesmo exposto à luz da clareira, clareado, (*gelichtet*) [Na: ‘*gelichtet*’: ἀλήθεια – abertura – clareira, luz, luzir] *como* ser-no-mundo, não por meio de um outro ente, mas de tal modo que ele mesmo é [nota bene: ‘é’: mas não produz] a clareira (*Lichtung*) (...) O Dasein traz consigo, desde casa, seu aí (...) *O Dasein é sua descerridade*”¹⁶⁸.

Como veremos um pouco abaixo, a visão como o modo característico da hermenêutica fenomenológico-ontológica estabelece a conexão entre três planos do pensamento ontológico: o plano existencial, o plano existenciário e o plano do ser mesmo. O projeto total lançado pelo ser mesmo, de onde se haure a visão necessária para um projeto ontológico-existencial, deve explicar por que hermenêutica é ἐρμηνεύειν “no significado originário da palavra, segundo o qual ele designa o negócio da explicitação”¹⁶⁹.

No uso normal da língua grega antiga, ἐρμηνεύειν significa simplesmente traduzir. Mas a tradução do ἐρμηνεύειν aqui em jogo é a do projeto total do ser para um projeto próprio do Dasein

¹⁶⁶ SZ, p.146

¹⁶⁷ Cf. Tópico 1.7.2 deste Capítulo.

¹⁶⁸ SZ, p.133

¹⁶⁹ SZ, p.37

histórico. Por isso, ἐρμηνεύειν é também “*Kundgeben*” = dar a conhecer, dar notícia, dar conhecimento. “*Kunde*” significa “conhecimento”, “noção”, “notícia” e tem parentesco etimológico com “*kennen*” (do ponto de vista semântico) e com “*können*” (do ponto de vista morfológico). Além de serem etimologicamente aparentadas entre si, as três palavras alemãs “*Kunde*”, “*kennen*” e “*können*” são também aparentadas do latino “*noscere*”, que dá origem a “conhecimento”, “noção”, “notícia”. Assim, tendo em vista todo o contexto da questão do ser, a alusão ao significado originário do ἐρμηνεύειν parece se conectar com o conceito fenomenológico de “visão” como o entender-ser do Dasein que é ao mesmo tempo um poder (*Können*) e um conhecimento (*Kennen*). A hermenêutica configura-se, pois, como a possibilidade do próprio entender-ser de dar a conhecer ao Dasein, de ex-plicitar as idéias de ser e do próprio Dasein que já desde antes o determinam im-plicitamente, de modo a estabelecer passagens entre os mencionados três planos do pensamento ontológico (o existencial, o existenciário e o do ser mesmo).

1.7.3.7 §32 de SZ (Entender e explicitação)

Para melhor compreender a relação entre projetar, sentido e visão é preciso esclarecer ainda mais a relação entre o entender e a explicitação conforme a prévia-estrutura.

A explicitação fenomenológico-hermenêutica não tem a ver com qualquer reflexão da consciência de origem husserliana¹⁷⁰. A explicitação funda-se, antes, na existência. Sua nota característica é o *desdobramento* (*Ausbildung*). A explicitação é um modo específico do entender. Como todo entender é sempre projetivo, também o é a explicitação. Logo, todo desdobramento pressupõe um projeto, mas não vice-versa. Desde sempre e a cada vez, o desdobramento é desdobramento do que já está lançado em um entender que projeta. Como “desdobramento do entender”¹⁷¹ (*genitivus sub- et objectivus*), a explicitação é um certo entender do entender, ela é a possibilidade que o entender tem de desdobrar-se.

¹⁷⁰ Cf. nesta dissertação: Capítulo 1, Tópicos 5 e 6, onde se esclarece que a *inspectio sui* husserliana é um procedimento identificante do ser do homem fundado no preconceito tradicional “*homo animal rationale*”; cf. também Capítulo 3, Tópico 7.

¹⁷¹ SZ, p.148

Se o entender explicitador da ontologia é sempre projeto, ele é sempre projeto lançado e, portanto, apenas pode descerrar isto adentro do que ele já está lançado. A investigação ontológica é “uma espécie (*Art*) possível de explicitação que foi caracterizada como elaborar e apropriar de um entender”¹⁷². O entender projeta a partir do lance (*Wurf*) em que está lançado, na medida em que neste lance, como totalidade, articulam-se cooriginariamente (1) estar-lançado (ou situação afetiva), (2) projeto e (3) fala. O lance é o aí (*Da*) como unidade originária de 1-2-3.

“As duas cooriginárias maneiras constitutivas de ser o aí, nós as vemos na *situação afetiva* (*Befindlichkeit*) e no *entender* (*Verstehen*) (...). Situação afetiva e entender são determinados cooriginariamente pela *fala* (*Rede*)”¹⁷³.

Há uma determinação recíproca entre esses três existenciais, isto é, entre esses três *conceitos fenomenais* do Dasein, os quais, em termos metodológicos, correspondem aos conceitos articulados entre si da prévia-estrutura (*Vor-struktur*), a saber, aos três *conceitos fenomenológicos*: (1') tença prévia, (2') visão prévia e (3') concepção prévia. O ser-lançado, o projeto e a fala são os *fundamentos* da explicitação, aspectos de um só entendimento de ser que é o Dasein de cada vez. A tença prévia, a vista prévia e a concepção prévia são *conceitos formais* da explicitação que expressam aqueles três existenciais conforme articulados metodicamente pela investigação ontológica.

A prévia-estrutura formaliza a circularidade do método fenomenológico-hermenêutico - já depreensível da análise da questão do ser. Tal circularidade expressa o desdobramento do pensamento do ser a partir da questão do ser. Para que este desdobramento fenomenológico possa descrever os fenômenos ontológicos, a tença prévia e a vista prévia exigem um acesso originário ao ente que entende ser e, portanto, exigem que a concepção prévia capaz de descrever o Dasein em sua relação para com ente que é anterior àquela já expressa e assegurada na linguagem instrumental da qual o Dasein, já a cada, dispõe no vir de encontro do ente na cotidianidade. A explicitação ontológica deve ser diferenciada da explicitação ôntica, o que exige destacar a diferença fundamental entre os acessos hermenêutico e instrumental do ente.

¹⁷² SZ, p.231

¹⁷³ SZ, p.133

Como visto, o método da analítica do Dasein tem um movimento mestre que consiste em projetar o fenômeno Dasein em seu estado de máximo velamento para, em seguida projetá-lo na situação hermenêutica oposta, a saber, em seu estado de máxima revelação. Dentro deste movimento, a analítica deve projetar o fenômeno que é fundamento ontológico da linguagem instrumental, na qual o Dasein encontra-se na primeira aproximação e o mais das vezes, para, depois, projetar o fenômeno que é o fundamento ontológico da linguagem fenomenológico-hermenêutica, capaz de descrever o homem em seu ser mais singularmente próprio.

Assim, na primeira aproximação, sobre o modo da circunvisão, o Dasein está projetado sobre seu comportar-se entendedor absorto com o ente manipulável.

“A circunvisão descobre (*entdeckt*); isto significa: o mundo já entendido é explicitado. O manipulável vem *expressamente* (*ausdrücklich*) à visão entendedora” ¹⁷⁴.

Porque todo ente manipulável sempre está remetido (*verweisen*) a um *para-que* (*um-zu*), isto é, a uma serventia (*Dienlichkeit*), porque a visão circunmundana sempre descobre o manipulável por remissão àquilo para que ele serve, o manipulável tem a estrutura do *algo como algo*. Assim, retornamos à análise da estrutura-do-como, que, na primeira aproximação, patenteia o entendimento pré-predicativo do ente manipulável como o fundamento ontológico do ver da circunvisão.

“O descerrado no entender, o entendido, é já desde sempre acessível, de tal modo que, junto a ele, seu ‘como isto’ pode ser expressamente destacado. O ‘como’ elabora a estrutura da expressividade (*Ausdrücklichkeit*) de um entendido; ele constitui a explicitação (...) A articulação do entendido na aproximação explicitante do ente sob o fio condutor do ‘algo como algo’ reside *antes* do enunciado (*Aussage*) temático sobre ele. Neste enunciado, o ‘como’ não emerge pela primeira vez, mas apenas é exprimido (*ausgesprochen*) pela primeira vez - o que apenas é possível, na medida em que ele [já] esteja [aí] diante como exprimível” ¹⁷⁵.

A estrutura-do-como pressupõe um contexto pragmático no qual o manipulável se insere. Ela o antecede e fundamenta toda sua exprimibilidade predicativa. Mas se, por um lado, o ver da

¹⁷⁴ SZ, p. 148

circunvisão, isto é, o ver instrumental do ente manipulável, está fundado no facto de um contexto pragmático regido pela estrutura-do-como, por outro, o ver puramente perceptivo do ente manifesto está fundado, de maneira derivada, justamente na falha desse contexto.

“O puro e simples ver das coisas (*Dinge*) mais próximas no ter-o-que-fazer-com... [elas] traz tão originariamente em si a estrutura da explicitação, que precisamente um apreender de algo *livre-de-como* (*als-freies Erfassen*) [, isto é, livre de qualquer remissão a um ‘como’] carece de que haja certa mudança de posicionamento em relação ao ente (*einer gewissen Umstellung bedarf*). O *não-mais-que-ter-diante-de-si* de algo reside diante [*do Dasein*] no puro fixar os olhos *como não-mais-entender*. Este apreender livre-de-remissão-ao-como é uma privação do ver pura e simplesmente entendedor, não é mais originário do que este, mas derivado dele. A não-expressibilidade ôntica do ‘como’ não tem permissão de induzir ao erro de desconsiderá-lo como constituição *a priori* do entender”¹⁷⁶.

Esclarecido o solo ontológico onde, na primeira aproximação, funda-se a explicitação do entendimento de ser, a saber, na totalidade da acomodação instrumental (*Bewandtnisganzheit*)¹⁷⁷, resta esclarecer por que a prévia-estrutura é o fundamento ontológico da estrutura-do-como hermenêutico.

O nexos intrínseco entre os três elementos da prévia-estrutura é o seguinte.

a) *Tença prévia* é o que tem de ser primariamente pressuposto para ser explicitado. Trata-se do fundamento de um entendimento de ser dado, já a cada vez e desde sempre numa primeira aproximação, em uma totalidade de acomodação instrumental, isto é, em uma explicitação circunvisora e cotidiana do ente. Nessa situação hermenêutica, o ser do Dasein tem de poder apresentar-se em suas possibilidades extremas para que possa ser considerado dado em sua totalidade. Portanto, a pré-tença tem de projetar o Dasein em suas situações limites de máximo velamento (indiferença na cotidianidade) e de máxima revelação (ser-para-a-morte resolutivo).

¹⁷⁵ SZ, p.149

¹⁷⁶ SZ, p.149. Sobre a análise heideggeriana da origem do conhecimento teórico e da definição da região ôntica da manifestidade a partir da perturbação da estrutura-do-como sedimentada na totalidade significativa do mundo, cf. SZ, §§15-18: especialmente a análise no §16 a respeito da não-surpresa, da não-impertinência e da não-insistência (*Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit*).

“[A explicitação circunvisora] move-se como apropriação do entendimento no ser entendedor para uma totalidade de acomodação aplicativa já entendida”¹⁷⁸

A tença prévia designa o facto originário da existência: já desde sempre entendo ente a partir de um entendimento de ser, existo em uma descerridade originária (*Er-schlossenheit*), na qual posso, como poder ser, ater-me a certas possibilidades, próprias ou impróprias.

b) *Visão prévia* é a apropriação do entendimento de ser em um ser entendedor que explicita o Dasein projetado sobre sua existência entendedora de ser, isto é, que explicita e se apropria da tença prévia. Trata-se de uma perspectiva (*Hinsicht*) anterior sobre isto a partir do que e em direção ao que (*woraufhin*) o projetado deve ser explicitado, isto é, trata-se da revelidade (*Enthülltheit*) do projeto.

Aqui está antecipado o modo como a tença prévia deve se revelar em suas situações limites, de modo a propiciar a transparência do projeto. O caráter *a priori* do método vem à luz nessa antecipação

c) *Concepção prévia*: antecipação da conceitualidade que deve articular a passagem da explicitidade lançada na tença prévia para a explicitidade projetada na visão prévia. Trata-se de uma apropriação violenta da linguagem da tradição que seja capaz de sub-vertê-la, isto é, de fazê-la “descer” até a experiência originária de onde ela foi haurida.

Uma destruição das visões tradicionais do fenômeno deve necessariamente acompanhar a apropriação de sua da tença prévia, o que implica a proposição de uma visão prévia distinta das tradicionais e aclarada em seu nexos fenomenológico-hermenêutico.

“A hermenêutica põe em obra sua tarefa apenas sobre o caminho de uma destruição”¹⁷⁹

¹⁷⁷ Cf. SZ, §18.

¹⁷⁸ SZ, p.150

¹⁷⁹ GA 63, p.105

172

Esta destruição se exerce primordialmente sobre os conceitos da tradição. Aqui se exerce a violência hermenêutica necessária para que o pensamento ontológico possa revelar novamente as experiências originárias do Dasein que foram soterradas pelas explicitações tradicionais do ser¹⁸⁰.

A concepção prévia consome uma destruição-apropriação da tradição ao articular a tença prévia e a visão prévia em uma possível *indicação formal* de uma experiência do ser do ente mais fundamental que a da tradição ontológica, a qual, a despeito de suas muitas variações, sempre está, em última instância, decaída em uma certa explicitidade cotidiana do ser que reduz ser a presentidade (*Anwesenheit*) e tempo a seqüência de agoras.

Aqui cabe mais uma vez fazer menção à diferença entre o como-hermenêutico e o como-apofântico. Os enunciados (*Aussagen*) hermenêuticos não são “proposições” (*Sätze*) hermenêuticas, pois estas não são mesmo possíveis, não fariam sentido.

“A indicação formal sempre é mal entendida, se ela é tomada como proposição fixa, geral (*allgemein*)”¹⁸¹.

As indicações formais sobre o Dasein apenas pretendem promover uma apropriação de si do Dasein de cada vez. Por isso, o seu “primário sentido de enunciado (*primärer Aussagesinn*)” não é “a amostragem, a exibição de um [ente] manifesto (*Aufweisung eines Vorhandenen*)”, mas um “deixar e fazer entender de Dasein (*Verstehenlassen von Dasein*)”¹⁸² que evoca um modo de explicitação específica do Dasein a ser experimentado unicamente como possibilidade pelo Dasein singularmente próprio de cada vez.

O sentido do enunciado da indicação formal é o estar entregue à responsabilidade e à propriedade de si mesmo que confere ao caráter de a-cada-vez-meu da existência a possibilidade existenciária do Dasein filosofante concreto de experimentar em si mesmo o projeto existencial-fenomenológico-hermenêutico.

¹⁸⁰ Cf. nesta dissertação: Tópico 1.6 deste Capítulo.

¹⁸¹ GA 63, p.80

¹⁸² GA 21, p. 410

“Elas [indicações formais] indicam o entender possível e a possível conceitualidade das estruturas do Dasein acessível em tal entender. (como estas proposições que indicam um ἐρμηνεύειν, elas tem o caráter de indicação hermenêutica)”.¹⁸³

A partir dessa passagem podemos afirmar: indicação formal é indicação hermenêutica. O caráter hermenêutico do método fenomenológico e de todo conceito filosófico consiste em pressupor a essencial intervenção do Dasein como Dasein na análise ontológica. O sentido metódico fundamental de todo conceito filosófico é indicador formal e, por isso, conceitos filosóficos são “conceitos hermenêuticos”.¹⁸⁴

Retomando. A origem de todo entendimento de ser encontra-se primeiramente em uma experiência hermenêutica pré-predicativa da referência do Dasein ao mundo (*Weltbezug*), a qual designa o contexto pragmático em que o Dasein como ser-no-mundo já desde sempre e a cada vez se encontra absorto.¹⁸⁵

Mas como descende então a relação (*Verhältnis*) do Dasein para com as coisas (*Dinge*, πράγματα) que passa pela predicação lingüística?

“Na consumação do enunciado na forma da predicação (...) o ‘como’ primariamente entendedor se nivela na pura simples determinação de coisa (*Dingbestimmung*)”¹⁸⁶.

O enunciado e o como predicativos trazem consigo uma certa reificação do enunciado e do como hermenêutico. A predicação, por um lado, traz para junto do Dasein o ente que ela predica, pois permite o uso operacional de seu conteúdo ôntico através da linguagem. Por outro lado, a predicação distancia o Dasein da experiência hermenêutica originária do ente que ela predica, afasta-o da referência hermenêutica originária, de modo que “o com-que do ter-o-que-fazer” (*das*

¹⁸³ GA 21, p. 410

¹⁸⁴ Heidegger, M: *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”* in Wm, p.32 (cf. também pp.10-11 do mesmo texto).

¹⁸⁵ *Nota bene*: Referência (*Bezug*) remete à totalidade de remissões (*Verweisungsgazheit*) de serventia do ser-no-mundo. Por um lado, ela se opõe a relação (*Verhältnis*), que designa toda possibilidade pertencente ao espaço de jogo fático do entender do Dasein, isto é, que designa a existencialidade como possibilidade do entender como o comportamento (*Verhalten*) fundamental do Dasein. Por outro lado, referência se opõe a relação formal (*Beziehung*) como mera abstração das condições lógico-formais da experiência pré-predicativa.

¹⁸⁶ GA 21, p.153

Womit des Zutunhabes) transforma-se no “sobre-Quê de um amostrar, exhibir” (*Worüber eines Aufzeigen*)¹⁸⁷.

Mas não é correto julgar que Heidegger considera que todo como predicativo implica a inversão do como hermenêutico. Ele apenas aponta para a tendência a tomar enunciados predicativos como simples afirmações sobre objetos manifestos (*vorhanden*), de modo a encobrir a raiz da linguagem na estrutura existencial do cuidado. Assim, sua intenção é mostrar que todo enunciado predicativo (e, por fim, toda linguagem) está submetido ao ser-no-mundo de cada vez (*auf die jeweilige In-der-Welt-Sein angewiesen*)¹⁸⁸.

Não se trata de negar que entender e explicitar sejam lingüísticos. Ao contrário, a fala (*Rede*) em seus múltiplos aspectos é um traço essencial ao entender como tal. A fala pertence à explicitação de si a que o Dasein a cada vez está submetido no uso corrente da linguagem cotidiana. A fala familiar é “co-originária”¹⁸⁹ ao entender, na medida em que articula verbalmente a entendibilidade dentro da qual o entender se move. No fenômeno da fala guarda-se, pois, oculto, o fenômeno originário da referência de mundo hermenêutica de onde se haure todo entendimento do ser do ente e, por conseguinte, toda possibilidade de predicação e de lógica em geral¹⁹⁰.

Resumindo: toda explicitação ôntico predicativa e lógica de algo como algo, ou seja, todo entendimento de ente segundo a estrutura-do-como, funda-se sobre a explicitação ontológico-hermenêutica da prévia-estrutura peculiarmente própria ao entendimento de ser como tal.

Este nexos entre as explicitações ôntica e ontológica é articulado mais originariamente pelos fenômenos do projetar e do sentido.

¹⁸⁷ GA 21, p.154; SZ, p.158

¹⁸⁸ “Quem quer entender hermeneuticamente [o ente] lingüístico tem de continuamente também levar em consideração aquilo que é por ele imediatamente não-dito, mas co-visado [em todo comportamento do Dasein]”. Grondin, J. *opus cit.*, p. 144. Cf. também pp.149-150, nota 32, onde Grondin comenta as pesquisas de Georg Misch e Hans Lips acerca da origem hermenêutica do enunciado e também comenta a passagem de SZ onde se afirma *an passant* que a Retórica de Aristóteles “é a primeira hermenêutica sistemática da cotidianidade do ser-um-com-o-outro” (SZ, p.153).

¹⁸⁹ SZ, p.161

¹⁹⁰ SZ, §34.

“Se o ente intramundano está descoberto com o ser do Dasein, ou seja, chegou ao entendimento, nós [Heidegger] dizemos que ele tem *sentido*. Porém, entendido é, a rigor, não o sentido, mas o ente e, respectivamente, o ser. Sentido é isto em que (*worin*) a entendibilidade de algo se detém (*sich hält*)”¹⁹¹.

O entendimento cotidiano não entende o sentido do ser *em que* (*worin*) o Dasein se detém em todo comportamento seu para com os entes. Este em-que é constitutivo da estrutura existencial do ser-em (*In-sein*) que define a essencial remissividade de todo entender ser como ser-no-mundo¹⁹². O sentido do ente não é, a rigor, entendido, porque entender o ente é comportar-se para com ele como tal, isto é, como pertencente ao complexo que entrelaça a significatividade remissiva da totalidade da acomodação aplicativa e o em-favor-do-que do Dasein. Assim, quando o Dasein se comporta para com o ente que entende, o que é de antemão entendido não é o “sentido” do ente particular, mas o sentido do ser *deste* ente, que, por sua vez, pressupõe um certo entendimento do sentido do ser como tal em seu todo. O Dasein desde sempre se move dentro do sentido do ser, na medida e que se comporta para com o ente e se detém em certas possibilidades ofertadas por esse sentido. Porém, ele jamais compreenderá tal sentido de maneira definitiva, pois este é uma totalidade furada, isto é, aberta, pelo ser mesmo¹⁹³. O sentido é, na verdade, o horizonte de entendimento do ser como tal em seu todo, o projeto do ser mesmo, do qual o Dasein apenas pode se apropriar de modo sempre parcial. Por isso, a questão do ser é uma pergunta *pelo* sentido do ser. isto é, *em direção a, em busca de* esse sentido. O objetivo último de SZ é, note-se, recolocar a questão pelo sentido do ser e *não* responder a essa questão, pois ela, a rigor, *não tem resposta última possível*. É antes o ser-tocado pelo ser que está em questão. O ser sempre toca (*betrifft*) o Dasein segundo um sentido no qual ele, como entender, se detém. Esse sentido apresenta-se, a cada vez, como questão à qual o Dasein está exposto, uma vez que Dasein é o aí, a descerridade originária (*Erschlossenheit*). Seu entender como pertencente e determinado pelo aí onde se dá ser segundo um sentido e ao qual ele pertence como um espaço de jogo possível do entendimento é, originariamente, o ser-tocado pela questão do ser ela mesma. Assim,

“O entender sempre toca (*betrifft*), como descerridade do aí, o todo do ser-no-mundo”¹⁹⁴.

¹⁹¹ SZ, p. 151

¹⁹² SZ, §§12, 28

¹⁹³ Cf. Tópico 1.4 deste Capítulo.

¹⁹⁴ SZ, p.152

Mas qual é mais exatamente o nexo entre sentido e projeto? Como totalidade, o sentido...

“(...) é articulável no descerrar entendedor. O conceito de sentido abarca a armação formal disso que pertence necessariamente àquilo que explicitação entendedora articula. *Sentido é o a-partir-do-que-e-em-direção-ao-que do projeto que é estruturado por tença prévia, visão prévia e concepção prévia* (Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturiertes Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird)”¹⁹⁵.

Traduzimos “*das Woraufhin*” pela longa e aparentemente contraditória expressão “o a-partir-do-que-e-em-direção-ao-que”. Esta tradução se justifica com a discriminação dos três diferentes níveis do *Woraufhin* (tarefa a que se furtou o próprio Heidegger, que não é preciso na conceituação desse termo).

Woraufhin pode querer dizer, em ordem descendente de originariedade:

- a) O ser mesmo em seu lance (*Wurf*) que se antecipa ao projeto.
- b) O sentido do ser, isto é, projeto 1 (*Entwurf 1*) como projeto *do* (*genitivus subjectivus*) ser que toca (*betrifft*) o todo do entender ser do Dasein.
- c) As idéias diretoras de SZ (a idéia do ser como tal em seu todo e a idéia do ser do Dasein), as quais não são senão a visão prévia do projeto 2 (*Entwurf 2*) como projeto da possibilidade do Dasein de apropriar-se do seu entender ser que, a cada comportamento para com o ente, se detém no sentido do ser.

Sentido é um conceito que estabelece, antes de tudo, o *estado de Coisas* (*Sachverhalt*) da diferença ontológica que articula a *transitividade* entre esses três sentidos possíveis de *Woraufhin*. Como a diferença ontológica encontra sua raiz mais profunda na questão do ser, o sentido é essencialmente existencial.

¹⁹⁵ SZ, p. 151

“Na medida em que entendimento e explicitação elaboram a constituição existencial do ser do aí, o sentido tem de ser concebido como a armação formal existencial da descerridade pertencente ao entender”¹⁹⁶.

O sentido do ser é uma “armação formal”, não é um *Quê*, mas um *Como*, um modo assinalado do entender ser que é desdobrado existencialmente pelo Dasein que empunha a questão do ser como possibilidade existenciária. Por isso, por esse caráter transcendente do entender, que vai além do entendimento de ente e se dirige para as condições de possibilidade de entendimento de ser (tanto como ser do ente, quanto como tal), o sentido do ser é um existencial, mas, atenção, ele não é uma nota de gênero do ente homem, em absoluto.

“Sentido é um existencial do Dasein, não uma qualidade (*Eigenschaft*) que se cola nele, que reside ‘atrás’ dele ou que paira em algum lugar como ‘reino intermediário’”¹⁹⁷.

Porque o Dasein é o ente que tem o primado ôntico-ontológico da questão do ser, só o Dasein pode ter ou carecer de sentido. Mas ter sentido não significa - mais uma vez - possuir uma determinada qualidade ou propriedade (*Eigenschaft*) e sim o ater-se do Dasein à sua possibilidade de apropriar-se de seu entendimento de ser.

“Apenas o Dasein ‘tem’ sentido (...) *Apenas o Dasein pode ser com sentido (sinnvoll) ou sem sentido, (sinnlos)*. Isto quer dizer: seu ser singularmente próprio e o ente descerrado com este [seu ser] podem ser apropriados no entendimento ou permanecer recusados (*versagt*) no não-entendimento”¹⁹⁸.

Do ponto de vista de SZ, portanto, “sentido” é um termo que filosoficamente, por assim dizer, “só faz sentido” dentro da investigação ôntico-ontológica da questão do ser.

“Todo ente inconforme à maneira de ser (*Seinsart*) do Dasein tem de ser compreendido como *fora de sentido [absurdo] (unsinnig)*, como essencialmente destituído de todo e qualquer sentido. *E apenas o fora de sentido [o absurdo] (unsinnig) pode ser um contra-senso (widersinnig)*. [O ente]

¹⁹⁶ SZ, p.151

¹⁹⁷ SZ, p.151

¹⁹⁸ SZ, p.151

manifesto como [ente] que vem de encontro ao Dasein pode como que arremeter contra o ser do Dasein, por exemplo, eventos da natureza que irrompem destrutivamente”¹⁹⁹.

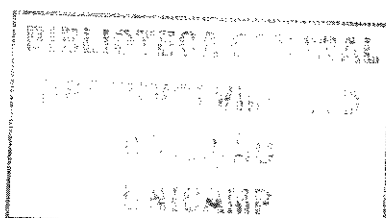
Uma vez que sentido expressa, antes de tudo, um nexó ôntico-ontológico e não uma afirmação positiva do “mundo”, sentido não é fundamento de conhecimento, mas tão somente condição de possibilidade do fundamento e da falta de fundamento do conhecimento positivo.

“O sentido de ser jamais pode ser trazido em oposição ao ente ou ao ser como ‘fundamento’ basilar do ente, porque ‘fundamento’ torna-se acessível apenas como sentido, ainda que o sentido seja mesmo o abismo da falta de sentido (*Abgrund der Sinnlosigkeit*)”²⁰⁰.

O sentido espelha, em seu triplo caráter de *Worauhin*, a estrutura *circular transitiva* entre (1) o ser mesmo em seu lance (*Wurf*), (2) o projeto1 do ser (*Ent-wurf* 1; trata-se da tença prévia *lato sensu* – pressuposição a mais abrangente da doação do ser em um entendimento de ser) e, por fim, (3) o projeto 2 ôntico-ontológico da questão do ser, as idéias diretoras de ser como tal em seu todo e do ser do Dasein (*Ent-wurf* 2.; trata-se da *visão prévia*). Note-se que não há um caráter vicioso nesse círculo: a vista prévia não se resume a reafirmar com outros nomes, através de uma concepção prévia, aquilo que já está pressuposto na tença prévia. Pois o pré-suposto último é o Da-sein mesmo, que está posto pelo ser mesmo. Ambos os projetos, o do ser e o do Dasein filosofante, provém do lançamento histórico-temporal do ser mesmo. A prévia estrutura do método fenomenológico-hermenêutico, que consiste na formalização do projeto 2 ôntico-ontológico do Dasein filosofante, não perfaz um círculo vicioso, porque a previedade de sua estrutura, à qual ele se dirige, é determinada pelo projeto 1 do ser, essencialmente histórico-temporal, pela face clareada do ser, a qual, por um lado, descerra ser e, por outro, oculta o ser em seu lançamento (*Wurf*) originário. Como tal lançamento, o ser mesmo é constitutivo último de toda experiência do Dasein, de todo entendimento de ser, mas permanece subtraído. Por isso, o movimento de retorno aos pressupostos que é definido pela estrutura do prévio apenas explicita a estrutura ôntico-ontológica do Dasein, sua essencial circularidade, seu sentido necessariamente móvel e imperfeito - em última instância sua liberdade histórico-temporal.

¹⁹⁹ SZ, p.152

²⁰⁰ SZ, p.152.



“O decisivo não é vir para fora do círculo, mas vir para dentro dele de maneira correta. Este círculo (*Zirkel*) do entender não é uma circunferência (*Kreis*) na qual se move uma maneira de conhecimento qualquer, mas ele é a expressão da prévia estrutura do *Dasein* ele mesmo (...) O círculo do entender pertence à estrutura do sentido, fenômeno que é enraizado na constituição existencial do *Dasein*, no entender explicitador. Ente em interesse do qual anda-se às voltas com seu ser mesmo [Nota a] tem a estrutura ontológica circular”.²⁰¹

“[Nota a]: Este seu ‘seu ser mesmo’ é, porém, determinado em si pelo entendimento de ser, isto é, pelo estar-dentro (*innestehen*) da clareira da presentidade (*Anwesenheit*), com que, nem a clareira como tal, nem a presentidade como tal, tornam-se tema de um ante-por, de um representar (*Vorstellen*)”²⁰².

Mas o que garante que a investigação orientada pela prévia estrutura não retorne meramente aos seus pressupostos? O que *assegura* que a investigação fenomenológico-hermenêutica se dirija “às Coisas mesmas”? Heidegger mesmo coloca essa questão:

“Nele [círculo hermenêutico] oculta-se uma possibilidade positiva do mais originário conhecer, a qual, evidentemente, apenas é empunhada de modo legítimo quando a explicitação entendeu que sua primeira, constante e última tarefa permanece deixar e fazer dar-se à frente (*vorgeben lassen*), a cada vez, tença prévia, visão prévia e concepção prévia, não através de inspirações (*Einfälle*) e de conceitos populares, mas em assegurar (*sichern*) o tema científico em sua elaboração a partir das Coisas mesmas”²⁰³.

A análise fenomenológico-ontológica não pode se furtar à elucidação da legítima maneira de assegurar-se da doação prévia (*Vorgabe*) de seu objeto (*Gegenstand*). Qual é ela? Em SZ, o que significa mais exatamente doação prévia e asseguramento?

Essas perguntas só podem ser plenamente respondidas levando-se em conta as reflexões metodológicas que se espalham ao longo dos parágrafos que compõem a Parte I, Seção 2, Capítulo 3, “O poder-ser-total próprio do *Dasein* e a temporalidade como o sentido ontológico do cuidado”, que faz um balanço dos ganhos das duas projeções fenomenológicas dos capítulos que

²⁰¹ SZ, p.153, nosso grifo

²⁰² SZ, p.443

²⁰³ SZ, p.153

o precedem, a saber, a projeção do ser para morte próprio, (Parte I, Seção 2, Capítulo 1: “O ser total possível do Dasein e o ser para morte”) e a projeção do poder ser próprio a partir da resolutividade (Parte I, Seção 2, Capítulo 2: “O testemunho conforme ao Dasein de um poder ser próprio e a resolutividade”). Do ponto de vista da reflexão metodológica, alguns Parágrafos desempenham papel estratégico neste longo trecho de SZ, a saber, os §§45, 60-63.

1.7.3.8 §§45, 60-63 de SZ

O §45 de SZ, por um lado, faz um balanço dos ganhos da Seção 1 da Parte I de SZ e, por outro lado, antecipa como esses ganhos devem ser entendidos e justificados à luz das análises das projeções que se seguem na Seção 2. Trata-se de uma avaliação do “até agora” e do “doravante” da investigação, do que já foi ganho e do que ainda está por ser buscado.

“[Até agora, aquilo] achado por nós foi a constituição fundamental do ente temático, o ser-no-mundo, cujas estruturas essenciais se centram na descerridade. A totalidade deste todo estrutural revelou-se como cuidado. Nele reside encerrado (*beschlossen*) o ser do Dasein.”²⁰⁴.

Mas – atenção – análise que chegou a esse resultado valeu-se de uma antecipação.

“A análise desse ser tomou como fio condutor o que *antecipadamente* (*vorgreifend*) foi determinado como a essência do Dasein, a existência (Nota 1, cf. §9)”²⁰⁵

O §9 antecipa à analítica do Dasein a determinação deste ente como existência, isto é, como ente caracterizado pelo caráter de a-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*), o qual também é denominado caráter de estar-entregue-à-responsabilidade-de-seu-próprio-ser (*Überantwortetheit*), ou de caráter de estar-entregue-à-propriedade-de-si-mesmo (*Übereignetheit*). Portanto, a partir do §45, é esse caráter que tem de ser investigado, tanto para que a análise precedente se confirme e ganhe justificativa, quanto para que se esclareça o que é mais precisamente a *Jemeinigkeit*. A partir desse esclarecimento a investigação pode dirigir-se para a sua meta final.

²⁰⁴ SZ, p.231

²⁰⁵ SZ, p.231. Sem itálico no original.

“[Aquilo] *buscado* [por nós] é a resposta à pergunta pelo sentido do ser como tal e, antes disso, a possibilidade de uma elaboração radical desta questão [Nota a] fundamental de toda ontologia”²⁰⁶. [Nota a]: ‘Questão fundamental’: porém, [ela] é, ao mesmo tempo, mudada através da ‘onto-logia’ (cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*).²⁰⁷.

O que deve ser pesquisado em um próximo passo é “a possibilidade da uma elaboração radical” da questão fundamental pelo sentido do ser. Esta pesquisa consiste precisamente em uma analítica do Dasein que revele a *origem mais radical* no ser do Dasein do entendimento de ser como o seu traço essencial. Está colocado o problema da *originariedade* da analítica do Dasein

“O que quer dizer, então, acima de tudo, *originariedade* de uma interpretação ontológica?”²⁰⁸

Através da investigação desse problema, a analítica deve *fundamentar a análise do cuidado como ser do Dasein sobre uma experiência identificante do caráter de a cada vez meu como origem do cuidado*.

“Toda explicitação tem a sua tença prévia, vista prévia, e concepção prévia. Torne-se ela, como interpretação, tarefa expressa de uma pesquisa, então o todo, que denominamos *situação hermenêutica*, carece dessas pressuposições, de um prévio aclaramento e asseguramento a partir de e em uma experiência fundamental do ‘objeto’ (*Gegenstand*) a ser descerrado”²⁰⁹.

Esta passagem é decisiva e deve ser esquadrihada minuciosamente. A partir do cotejo com outras, dela é possível depreender:

1. a diferença entre explicitação e interpretação;
2. que é situação hermenêutica;
3. que é ‘objeto’ fenomenológico-hermenêutico;
4. que é asseguramento (justificação) fenomenológico-hermenêutico e a experiência fundamental fenomenológico-hermenêutico.

²⁰⁶ SZ, p.231

²⁰⁷ SZ, p.444. Através da nota lateral, percebe-se que a ‘resposta’ à questão é antes de tudo sua correta formulação em um estado de Coisas histórico-ontológico. Cf. nesta dissertação: Capítulo 3, Tópico 4.

²⁰⁸ SZ, p.231.

²⁰⁹ SZ, p.232

1. A diferença entre explicitação (*Auslegung*) e interpretação (*Interpretation*). Explicitação, como já foi mostrado na discussão do §32, é um modo específico do entender que se caracteriza como capacidade do entender de, ao projetar seu ser-no-mundo, desdobrar (*ausbilden*) aquilo em que ele já está lançado ao projetar. Trata-se, enfim, da capacidade do entender de esclarecer seus pressupostos. A interpretação é o nome da explicitação que, por assim dizer, assume-se como tal e torna-se *explicitação expressa* dos pressupostos de uma pesquisa. Portanto, interpretação é toda pesquisa expressamente fenomenológico-hermenêutica, isto é, ontológica, que funciona segundo a prévia estrutura, a qual, articulada em seu todo, elabora a situação hermenêutica a partir de uma experiência originária do entendimento de ser.

2. A situação hermenêutica é, conforme a passagem citada, o todo de uma interpretação, de uma explicitação expressamente articulada segundo a prévia estrutura. Mas essa é uma determinação apenas formal da situação. O que a situação concretamente significa em termos existenciais?

“A determinidade existencial do Dasein resolutivo possível a cada vez abrange os momentos constitutivos do fenômeno existencial até agora percorrido que nós denominamos situação. No termo situação (*Situation*) (estado (*Lage*) – ‘estar em situação de’ (*in der Lage sein*)) vibra, ao mesmo tempo, um significado espacial. Não tentaremos extirpá-lo do conceito existencial. Pois ele também reside no ‘ai’ do Dasein. Ao ser-no-mundo pertence uma espacialidade, que é caracterizada pelos fenômenos do a-longinquamento (*Ent-fernung*) e do direcionamento (*Ausrichtung*). O Dasein ‘espacializa’ (*‘räumt ein’*), na medida em que existe facticamente [nota 1, cf. §§23-24] ²¹⁰.

A menção à espacialidade da situação pode dar a entender enganosamente que o conceito se refere ao Dasein como um homem de carne e osso palpável neste mundo “concreto”. Sem dúvida, a situação se refere ao Dasein de “carne e osso”, mas jamais ao Dasein como um mero ente que se define por sua materialidade ou, em termos rigorosamente heideggerianos, como um ente manifesto (*vorhanden*). Ao contrário, o conceito de “situação” (*Situation*) está diretamente relacionado com o de “situação afetiva” (*Befindlichkeit*), em que se conjugam um significado espacial e outro afetivo. A situação é um conceito metodológico da ontologia, mas, precisamente por isso, tem de ter realçada sua condição essencialmente afinada (*gestimmt*). Deveras, o

²¹⁰ SZ, p.299

significado espacial da situação não é aquele capaz de destacar o fenômeno Dasein no seu todo. É antes a resolutividade o traço totalizante do poder-ser próprio do Dasein.

“Assim como a espacialidade do aí funda-se na descerridade, a situação, por sua vez, tem seus fundamentos na resolutividade. A situação é o aí a cada vez descerrado na resolutividade, como a qual o ente que existe é aí. (...) A situação apenas é através de e na resolutividade.”²¹¹

Note-se que a resolutividade está velada ao Dasein na primeira aproximação e o mais das vezes. Ela não se testemunha na Gente, mas em uma experiência absolutamente singular do ser-si-mesmo que é condição de possibilidade do decair na Gente. Portanto, sendo uma condição originária do Dasein, a resolutividade necessariamente tinha de surgir *depois* na investigação da analítica da existência, como pressuposto do que veio antes, a saber, exatamente a análise do mundo a partir da imersão do Dasein na Gente.

“Resoluto para o aí, que o si-mesmo, ao existir, tem de ser, descerra-se para o si-mesmo, por uma primeira vez, o caráter de acomodação fática de cada vez das circunstâncias. Apenas para a resolutividade, pode *ocorrer* (*zu-fallen*) a partir do mundo circundante e compartilhado aquilo que nós denominamos acasos (*Zufälle*). À Gente, pelo contrário, a situação é essencialmente cerrada. Ela conhece apenas o ‘estado geral’, perde-se nas ‘ocasiões’ imediatas e discute o Dasein a partir do cálculo dos ‘acidentes’ (*Zufälle*), os quais, ele, mal os conhecendo, toma e dá como resultado de seu próprio desempenho.”²¹²

O que está em jogo aqui é o sentido: o acaso só é acaso porque acontece um sentido no qual ele se insere. Por isso, o acaso ocorre. A situação hermenêutica proporciona a experiência existenciária do sentido.

3.Objeto (*Gegenstand*) em termos fenomenológico-hermenêuticos é todo objeto da filosofia, isto é, da ontologia. Heidegger emprega a palavra entre aspas, porque, conforme explicitado na análise anterior dos §§3-4, o procedimento da ontologia difere totalmente do das ciências ônticas em geral. A ontologia elabora um conhecimento essencialmente nulo e transcendental, ao passo

²¹¹ SZ, p.299

²¹² SZ, pp.299-300.

que o das ciências é essencialmente positivo e imanente à sua região ôntica circunscrita precisamente pelo seu conceito de objeto ²¹³.

No entanto, a ontologia tem *temas*, isto é, ela evidentemente *põe Coisas (Sachen)* em questão e, ao fazê-lo, estabelece pressupostos. Sua diferença está precisamente em jamais deixar de tentar ir além de seus pressupostos e investigá-los como tais. Nisto consiste precisamente dinâmica da prévia estrutura que caracteriza fenomenologia hermenêutica. Assim, todo objeto da ontologia é *Gegen-stand* enquanto um *ob-stante*, algo que obsta, que determina um limite contra o qual o pensamento se lança e que, por isso mesmo, sempre permanece em questão. As três principais Coisas (*Sachen*), os três ‘objetos obstantes’ mais fundamentais da ontologia são aqueles articulados pela diferença ontológica (a questão do ser), a saber, o ser, o Dasein e os entes inconformes ao Dasein. Mas o nada também é uma Coisa capital da ontologia, na medida em que é o outro do ente ²¹⁴. Em verdade, ser, Dasein, ente inconforme ao Dasein e nada estão em um estado de Coisas inextrincável. Portanto, se a investigação ontológica destaca, em um dado momento, um objeto para sua investigação, ela não deixa de estar, ao mesmo tempo, investigando e determinando todos os demais – tal como se o pensamento da diferença ontológica fosse o descrever dos movimentos de um móbile de Calder. Permanecendo nesta metáfora, os movimentos deste móbile descreveriam a mobilidade histórica do Dasein, sua capacidade apropriativa do ter-sido histórico.

4. O asseguramento fenomenológico-hermenêutico é a justificação que a investigação ontológica deve dar de seus resultados a partir de e em uma experiência fundamental de seu “objeto” investigado. No caso da analítica da existência esse “objeto” é justamente o Dasein como ente em que se dá a diferença ontológica. O asseguramento, portanto, está dado na correta descrição indicadora formal do que vem a ser esta experiência.

Em SZ, tal experiência fundamental é preparada em Parte I, Seção 2, Capítulos 1-2. Neste dois capítulos a situação fenomenológico hermenêutica está conquistada com as projeções dos

²¹³ Cf. Tópico 1.3 deste Capítulo.

²¹⁴ A respeito do nada nesta fase do pensamento heideggeriano, cf. especialmente EM e também Heidegger. M: *Was ist metaphysik?* (WM) in Wm.

fenômenos do ser-para-a-morte próprio e do querer-ter-conscienciosidade. Ambos definem o que é a propriedade (*Eigentlichkeit*) do Dasein.

“Com a elaboração e exposição da resolutividade como projetar-se silenciado e pronto para a angústia sobre o ser-culpado mais peculiarmente próprio, a investigação está em condições de circunscrever o sentido ontológico do buscado poder-ser-total *próprio* do Dasein. Propriedade do Dasein não é agora, nem um termo vazio, nem uma idéia inventada” ²¹⁵.

Tal construção fenomenológica requer uma experiência que a fundamente e que lhe sirva de prova.

“Mas também o ser-para-a-morte próprio deduzido existencialmente permanece, como poder-ser-total próprio, um projeto puramente existencial, ao qual falta o testemunho conforme ao Dasein. Somente quando tal testemunho for achado, a investigação será suficiente para a exibição (*Aufweisung*) exigida em sua problemática de um poder-ser-total próprio do Dasein existencialmente comprovado e aclarado. Pois somente quando este ente tiver se tornado acessível fenomenalmente em sua propriedade e totalidade, chega a um solo (*Boden*) que suporta provas a pergunta pelo sentido *deste* ente, a cuja existência pertence entendimento de ser como tal em seu todo” ²¹⁶.

Este solo que deve comprovar, por fim, toda analítica do Dasein é a experiência *existenciária* do testemunho da conscienciosidade descrita em termos *existenciais* como resolutividade, como situação *hermenêutica* que revela o Dasein em sua máxima revelidade como poder-ser-total próprio.

“A resolutividade traz o ser do aí à existência de sua situação. A resolutividade, porém, circunscreve a estrutura existencial do poder ser próprio testemunhado na conscienciosidade, [isto é,] do querer-ter-conscienciosidade. Nele nós reconhecemos o abalizado (*angemessen*) entender-chamado (*Anrufverstehen*). A partir disto tornou-se plenamente claro que o clamor da conscienciosidade (*Gewissensruf*), quando chama (*aufrufen*) para o poder-ser, não apresenta nenhum vazio ideal de existência, mas *chama à frente (vorrufen) em a situação*”. ²¹⁷

²¹⁵ SZ, p.300.

²¹⁶ SZ, p.300

²¹⁷ SZ, p.300

Aqui está dado o passo metodológico decisivo para todo projeto ontológico de SZ, a saber, a construção de uma passagem entre os níveis existencial e existenciário da analítica do Dasein. A hermenêutica configura-se precisamente no trabalho conceitual de mediação entre estes dois níveis. Desse modo, a analítica do Dasein, em seu caráter hermenêutico, é um apelo para que o Dasein filosofante projete os fenômenos existenciais sobre suas possibilidades existenciárias neles previamente delineados, para assim “pensá-las ‘até o fim’ ”.²¹⁸ Uma vez que o Dasein filosofante se *identifique* na experiência existenciária dos conceitos existenciais, estes estão metodologicamente assegurados e comprovados, de modo a eliminar a aparência de arbitrariedade dos projetos da analítica do Dasein.

“O trabalho de exposição da resolutividade precursora como um poder-ser-total próprio existencialmente possível perde o caráter de uma construção arbitrária. Este trabalho torna-se a libertação interpretante do Dasein para sua extrema possibilidade de existência”.²¹⁹

Mas por que a resolutividade traz o Dasein para sua situação existencial-existenciária mais autêntica? Porque é na resolutividade que se revela a idéia de Dasein como *cuidado temporal* que comanda todo projeto da analítica existencial.

“A temporalidade é fenomenológico-originariamente experimentada no ser-total próprio do Dasein, no fenômeno da resolutividade precursora”.²²⁰

Do ponto de vista estritamente metodológico, estabelecida a transitividade entre os níveis existencial e existenciário a partir da resolutividade, cabe à interpretação do Dasein *presentificar* (*vergegenwärtigen*)²²¹ a constituição do Dasein já exposta fenomenologicamente para *repeti-la* (*wiederholen*)²²² em vista de seus pressupostos temporais. O constante jogo entre a

²¹⁸ SZ, p.303. A discussão acerca do caráter metodológico do envolvimento existenciário do Dasein filosofante aqui apresentada é aprofundada no Capítulo 3 da dissertação (cf., especialmente, Capítulo 3, nota 32)

²¹⁹ SZ, p.303.

²²⁰ SZ, p.304. Na menção há pouco feita a BZ, explicitamos, ainda que brevemente, em que consiste em linhas gerais este nexo entre cuidado e temporalidade. Explicar mais precisamente este nexo está além das possibilidades deste trabalho.

²²¹ SZ, p.303.

²²² SZ, p.304.

presentificação dos ganhos fenomenológicos e a sua repetição em busca de seus pressupostos mais profundos é o que determina a própria circularidade da hermenêutica.

“[A] filosofia jamais quererá contestar suas ‘pressuposições’, mas também não terá permissão de simplesmente consenti-las. Ela concebe as pressuposições e, em unidade com e elas, traz a um desdobramento mais penetrante isto para que elas são pressuposições. A meditação (*Besinnung*) metódica agora tem esta função”.²²³

Presentificação e repetição constantes ao longo da análise fenomenológica são procedimentos que devem permitir a compreensão do nexo entre ocultamento e desocultamento (verdade) constitutivo do entendimento de ser do Dasein. Assim, o testemunho da resolutividade estabelecido em termos existenciais não é mais que o aclaramento ontológico da experiência da resolutividade já testemunhada ôntico-existencialmente.

“Mas a interpretação da ‘conexão’ entre resolutividade e precursar alcançou, pela primeira vez, o pleno entendimento existencial do precursar mesmo. Até agora ele apenas pôde valer como projeto existencial. Agora se mostrou: a o precursar não é nenhuma possibilidade confabulada e impingida ao Dasein, mas o modo (*Modus*) de um poder-ser existencial testemunhado no Dasein, modo que o Dasein confia a si e ao qual ele se desafia (*den es sich zumutet*), se é que ele entende propriamente a si mesmo como resoluto. O precursar não é um comportamento à toa, mas tem de ser concebido como *a propriedade da resolutividade oculta e, portanto, co-testemunhada na resolutividade testemunhada existencialmente*. O ‘pensar na morte’ próprio é o querer-ter-consciência que se tornou existencialmente transparente”.²²⁴

Assim toda justificação, todo asseguramento, toda garantia e toda comprovação dos conceitos existenciais que revelam o ser do Dasein como cuidado apenas se estabelecem quando a situação em que ele foi projetado no início da investigação atinge sua *originariedade*, que pode ser esquematicamente apresentada nos termos da prévia estrutura:

- *Tença prévia*: totalidade própria do Dasein inicialmente pressuposta em termos existenciais e posteriormente testemunhada em uma experiência existencial.

²²³ SZ, p.310.

²²⁴ SZ, p.309.

- *Visão prévia*: idéia de existência projetada sobre a tença prévia e elaborada em termos existenciais.
- *Concepção prévia*: suficiente elaboração da conceitualidade existencial que permite a mediação entre a tença prévia e a visão prévia. Articulação conceitual da *violência* hermenêutica²²⁵.

Mas então não reside no fundamento da pretensão universal da analítica do Dasein um pressuposto particular? Certamente.

“Sem um entender existenciário, com efeito, toda análise da existencialidade permanece sem solo. Não reside no fundamento da executada interpretação da propriedade e da totalidade do Dasein uma concepção ôntica de existência, que pode ser possível, mas que, com efeito, não tem de ser obrigatória (*verbindlich*) para cada um? A interpretação existencial jamais pretenderá assumir um poder autoritário (*Machtspruch*) sobre as possibilidades e obrigatoriedades existenciárias”.²²⁶

Heidegger admite explicitamente o caráter necessariamente não apodítico, isto é, *não necessário a priori*²²⁷, dos conceitos da analítica do Dasein, pois aqui o âmbito da investigação é muito anterior e mais amplo que o da racionalidade em geral. Dado o nexô ôntico-ontológico da questão do ser, a interpretação ontológica do ser do Dasein não tem como escapar dos limites particulares de sua pretensão universal. A atitude filosófica propriamente rigorosa consiste em justamente admitir criticamente esta “contradição”, a saber, o solo particular de sua perspectiva conceitual universal.

“Mas ela mesma [a interpretação existencial] não tem de se justificar em vista *das* possibilidades existenciárias com as quais ela dá à interpretação ontológica o solo ôntico? Se o ser do Dasein é essencialmente poder-ser e ser-livre para suas possibilidades mais singularmente próprias, e se ele existe, a cada vez, apenas em sua liberdade para elas e, respectivamente, em sua não-liberdade

²²⁵ Cf. SZ, pp.310-311, 316.

²²⁶ SZ, p.312

²²⁷ Entendemos aqui o apodítico em sentido kantiano (cf. Kant, I: *Kritik der Reinen Vernunft* (KrV) §9). Este caráter não apodítico da filosofia de Heidegger mostra também como ela se afasta radicalmente da perspectiva husserliana (cf. *Ideen I* §137 e, sobretudo, Husserl, E: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, herausgegeben von Walter Biemel, 2. Auflage, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954, p.275.

perante elas, poderá, então, a interpretação ontológica algo mais que lançar *possibilidades ônticas* (maneiras do poder-ser) como fundamento e projetá-las sobre *sua possibilidade ontológica*?”.²²⁸

Mais exatamente, o solo da analítica existencial não é particular, mas radicalmente singular, pois consiste, em última instância, na projeção em uma doação prévia (*Vorgabe*) da resolutividade própria a partir da experiência existenciária da morte como a possibilidade do Dasein mais singularmente (1) própria e (2) certa, (3) irreferível, (4) inultrapassável e (5) indeterminada (SZ, §53).

“Ainda que a doação prévia ‘violenta’ de possibilidades da existência possa ser exigida do ponto de via metódico, ela se deixa subtrair da livre arbitrariedade? (...) *O ser-no-mundo tem uma instância mais alta de seu poder-ser que a morte*?”.²²⁹

A pergunta que encerra a citação não é mais que um *exortação*, em certa medida “retórica”, para que o Dasein filosofante se *identifique*, se *re-conheça*, na descrição do ser do Dasein como essencialmente determinado pelo ser-para-a-morte. Dizemos que λόγος hermenêutico revela-se como “retórico”, porque, para ser válido, ele exige a adesão do Dasein filosofante ao πόθος implícito em seus conceitos, sem, no entanto, poder demonstrá-los em termos racional ou logicamente necessários. *Por isso, todo o projeto SZ apenas tem validade se o Dasein filosofante se decidir por ele.*

“Ou este pré-supor [da idéia de existência] tem o caráter do projetar entendedor e, deveras, de tal modo que a interpretação que desdobra tal entender *deixa chegar à palavra, pela primeira vez, exatamente isto mesmo que está para ser explicitado* [o Dasein], *para que ele mesmo decida, a partir de si, se ele, como este ente* [que é descrito pela analítica existencial] *dá a partir de si a constituição de ser sobre a qual ele foi descerrado de modo indicador-formal no projeto*? Em vista de seu ser, [um] ente pode chegar à palavra de outro modo? (...) Constituído originariamente através do cuidado, o Dasein já é, a cada vez, adiante-de-si-mesmo. Sendo, ele já se projetou, a cada vez, sobre determinadas possibilidades da sua existência e, em tais projetos existenciários, co-projetou pré-ontologicamente algo assim como existência e ser”²³⁰.

²²⁸ SZ, p.312.

²²⁹ SZ, p.313.

O projeto SZ se funda, antes de tudo mais, na livre adesão do Dasein filosofante às descrições existenciais, na sua livre decisão de sujeitar-se à violência hermenêutica, que o arranca do entendimento cotidiano de ser, em busca de uma possível determinação mais originária de *seu* ser como cuidado temporal finito. Portanto, a *verdade* da analítica do Dasein se revela na experiência existenciária da identificação do Dasein filosofante concreto com os conceitos existenciais que descrevem *seu* ser mais singularmente próprio. Como esta identificação deve revelar também o traço ontológico do ente Dasein, a verdade existenciária não é apenas fundamento para a verdade existencial, mas também para a própria investigação do sentido do ser. A questão do ser sequer poderia ser colocada, se o Dasein já não fosse implicitamente tocado (*betrifft*) e determinado em sua essência por ela.

“A análise da resolutividade precursora conduziu ao mesmo tempo ao fenômeno da verdade originária e própria. Antes havia sido mostrado como a entendimento de ser imperante na primeira aproximação e o mais das vezes concebe o ser no sentido da manifestidade e assim encobre o sentido originário da verdade [Nota 1: cf. §44 (b), p.219 e ss.]. Mas se apenas se ‘dá’ ser, à medida que verdade ‘é’, e se a cada vez o entendimento de ser muda (*abwandelt*) segundo a maneira (*Art*) da verdade, então a verdade originária a própria tem de garantir o entendimento de ser do Dasein e do ser como tal em seu todo. A ‘verdade’ ontológica da análise existencial se desdobra sobre o fundamento da verdade existenciária original. No entanto, esta não carece de necessariamente daquela. A verdade existencial mais originária, que lança fundamento, pela qual a problemática fundamental-ontológica – preparando a questão do ser como tal em seu todo - se esforça é a descerridade do sentido do ser do cuidado. Para a liberação deste sentido, é preciso ter integralmente preparada a plena consistência estrutural do cuidado”²³¹.

A citação deixa claro que a verdade existencial carece do solo existenciário para revelar-se, mas a verdade existenciária não necessita de seu aclaramento existencial para existir. Portanto, a *essência* ôntico-ontológica do Dasein é uma *possibilidade* constitutiva de seu ser que não necessita estar *real-efetivamente* aclarada como tal para que ele, já desde antes e a cada vez, seja determinado por ela. Segundo Heidegger, o Dasein humano é necessariamente filosófico (isto é, tocado e determinado em sua essência pela possibilidade da questão do ser), mas não necessariamente filósofo (isto é, investigador da explícita questão do ser).

²³⁰ SZ, pp.314-315.

²³¹ SZ, p.316.

O caráter singular da verdade existenciária, que lança o primeiro fundamento de todo projeto da questão do ser, assinala o Dasein precisamente como o ente que é a cada vez fora de si, ec-sistente, trans-cendido de seu isolamento (ser-para-a-morte) para o mundo em que existe sobre o fundamento de um prévio entendimento de ser. Se a verdade existenciária, no entanto, uma vez existencialmente aclarada, revela a transcendência do Dasein para o sentido do ser, então este sentido, como o para-onde da transcendência, é a verdade transcendental.

“A transcendência do ser do Dasein é assinalada, na medida em que nela reside a possibilidade e a necessidade da mais radical *individação*. Todo descerramento de ser como do *transcendens* é conhecimento *transcendental*. Verdade fenomenológica (*descerridade de ser*) é *veritas transcendentalis*”.²³²

O caráter transcendente da verdade ontológica mostra que a pergunta mais universal da filosofia, a do sentido do ser transcendente e *a priori* – entendidos estes atributos em termos estritamente heideggerianos, isto é, temporal-historicamente –, depende da possibilidade de sua concreção na radical singularização do Dasein filosofante de cada vez.

“A pergunta pelo sentido do ser é a mais universal e a mais vazia; nela reside, porém, ao mesmo tempo, a possibilidade de sua [dela] singularização singularmente própria em direção ao Dasein de cada vez”.²³³

Este Capítulo da dissertação buscou uma primeira compreensão da fenomenologia hermenêutica através da análise da Introdução de SZ. Deixamos a análise de seu último Parágrafo (§8) para o Capítulo seguinte, em que elaboramos uma visão do projeto SZ em suas linhas mestras. O presente Capítulo se encerra com a formulação de uma questão que se sugere naturalmente a

²³² SZ, p.38.

²³³ SZ, p.39. Cf. também GA 26, p. 175: “O projeto da constituição ontológica fundamental tem de justamente surgir, a cada vez, da construção da possibilidade mais extrema de um poder-ser próprio e total do Dasein (...) O ganho da neutralidade e do isolamento metafísicos do Dasein como tal em seu todo apenas é possível sobre o fundamento da extrema *intervenção* (*Einsatz*) existenciária do projetante mesmo”. Heidegger mesmo admite o traço, por assim dizer, problemático desta intervenção. “Quanto mais radical a intervenção existenciária, tanto mais concreto o projeto ontológico metafísico; porém, quanto mais concreta essa interpretação do Dasein, tanto mais fácil o mal entendido de princípio de que a intervenção existenciária como tal deva ser o essencial e único, enquanto ela, com efeito, patenteia a si mesma no projeto justamente em sua falta de importância de cada vez (...) Todavia, persiste sempre a necessidade fática de ‘pressuposição’ de uma situação fática”.

partir de toda sua discussão. Como é possível que os conceitos fenomenológico-hermenêuticos, as indicações formais, estabeleçam condições mínimas de comunicabilidade e rigor, se todo projeto SZ se funda na descrição de: (a) o ser-para-a-morte como a experiência mais *singularmente própria e irreferível* do Dasein; e (b) a resolutividade como a propriedade do originário ser-culpado do Dasein fundado no *inefável (silencioso)* clamor da conscienciosidade? Como é possível um λόγος do absolutamente singular e irreferível? Como é possível um λόγος do inefável? Em que medida este λόγος também é capaz de falar do mais universal, o ser mesmo? Estas perguntas colocam em questão justamente a possibilidade do λόγος hermenêutico de construir uma passagem entre os níveis existenciário e existencial da ontologia fundamental. Apenas retornamos diretamente a tal questão sobre a possibilidade do λόγος hermenêutico no Capítulo 4 da dissertação.

Capítulo 3: Elaboração do conceito de *idéia* em SZ em vista de esclarecimentos sobre o método fenomenológico hermenêutico

"A tarefa de uma analítica existencial do Dasein é, em vista de sua possibilidade e necessidade, previamente delineada na constituição ôntica do Dasein (...) já na *idéia* de uma tal constituição de ser [existencialidade], porém, reside a *idéia* de ser como tal em seu todo (*überhaupt*). E assim também a possibilidade de um percorrimento da analítica do Dasein se apende à prévia elaboração da pergunta pelo sentido do ser como tal em seu todo" ¹.

Como mostra esta passagem da *Introdução* de SZ, "idéia" é uma palavra que tem importância capital para o método de SZ, uma vez que a partir das idéias do ser do Dasein e do ser como tal, articula-se o percurso da investigação que visa à recolocação da pergunta pelo sentido do ser. Todavia, "idéia" não é um termo claramente definido ao longo de SZ. Após a década de 20, ele desaparece do pensamento de Heidegger, sendo abordado apenas como conceito tipicamente metafísico. É preciso, pois, esclarecer qual deve ser o sentido do termo em SZ, por que ele não é claramente definido na obra e por que ele é posteriormente abandonado. Enfim, é preciso responder a duas perguntas, cujas respostas iluminam uma a outra:

1. Que quer dizer "idéia" para o projeto SZ?
2. Que quer dizer "idéia" para a interpretação da metafísica consumada com a virada (*Kehre*)?

Este Capítulo busca responder, ao menos em parte, a estas perguntas:

1. O termo "*idéia*" em SZ

Em SZ, o uso do termo "idéia" permite a distinção de quatro significados:

1. "Idéia" como conceito ontológico (fenomenológico-hermenêutico).
2. "Idéia" como conceito que está sedimentado na tradição filosófica e que já se tornou um subentendido.
3. "Idéia" como "noção ou conceito do senso comum".

¹ SZ, p.13. Ao longo deste Capítulo faremos várias citações. Em muitas delas pretendemos destacar o uso de certas palavras ou passagens que não foram destacadas pelo autor. Para não confundir o que é palavra destacada no texto original pelo próprio Heidegger e o que é palavra destacada por nós, nosso procedimento será o seguinte: o destaque de Heidegger aparece normalmente em *italico*, ao passo que o nosso destaque aparece sublinhado.

4. "Idéia" como idéia inventada, quer dizer, como mera confabulação, pensamento ou conceito arbitrário.

1.1 Idéia como conceito ontológico

Outras passagens, além da acima mencionada, não apenas mostram de modo ainda mais claro o papel metodológico central do termo "idéia" (especialmente quando referente ao ser do Dasein e ao ser como tal em seu todo), como ainda possibilitam uma elaboração do conceito ontológico de idéia, que deve se revelar estratégico para a obtenção de esclarecimentos sobre o método fenomenológico hermenêutico. Na elaboração do conceito de idéia que se segue, seremos obrigados a repetir muito do que já foi dito nos últimos Tópicos do Capítulo anterior.

1.1.1 Idéia = pressuposto = indicação formal

"De onde ela [a interpretação existencial] toma seu fio condutor, se não de uma 'pressuposta' idéia de existência em geral? (...) A indicação formal da idéia de existência esteve conduzida pelo entendimento de ser residente no Dasein mesmo. Sem toda transparência ontológica, revelou-se, todavia: o ente que denominamos Dasein sou eu mesmo a cada vez e, deveras, como poder-ser em interesse do qual anda-se às voltas com isto: ser esse ente. O Dasein entende a si mesmo, embora sem a determinidade ontológica suficiente. Como ser-no-mundo. (...) A idéia de existência posta no início é o prévio delineamento existencialmente não obrigatório (*unverbindlich*) da estrutura formal do entendimento de ser como tal em seu todo"².

Na citação observa-se:

- *Idéia = pressuposto*; Heidegger assume abertamente a *pressuposição* de uma idéia de existência como ser do Dasein, que está posta no início da investigação, a saber, no §9, de modo a determinar-lhe os passos.
- *Idéia = indicação formal*. A pressuposição tem o caráter de uma indicação formal *não obrigatória* que apresenta o ser do Dasein na estrutura formal do entendimento de ser.

² SZ, p.313.

A elucidação dos significados de ambos, a pressuposição do ser do Dasein e a indicação formal não obrigatória do ser do Dasein.

1.1.2 Idéia = vista prévia

"Como está a vista-prévia (*Vor-sicht*) que até aqui dirigiu o procedimento ontológico? Nós determinamos a idéia de existência como poder-ser entendedor, em interesse do qual se anda às voltas com seu ser mesmo. Como a cada vez *meu*, porém, o *poder-ser* é livre para a propriedade ou a impropriedade ou a indiferença modal delas [nota 2: Cf. §9, p.41 ss]. A interpretação até agora restringiu-se, iniciando-se com a cotidianidade mediana, à análise do existir indiferente ou impróprio. Deveras, pôde e foi necessário ser alcançado também, já neste caminho, uma determinação concreta da existencialidade da existência. Não obstante, a característica ontológica da constituição da existência permanece presa a uma falta essencial. Existência quer dizer poder-ser - porém, também [quer dizer poder-ser] próprio. Enquanto a estrutura existencial do poder-ser próprio não for inserida na *idéia de existência*, falta à vista-prévia (*Vor-sicht*) que conduz a interpretação existencial a originariedade"³

A passagem estabelece claramente a equivalência entre *vista prévia* (um dos três momentos da pré-estrutura (*Vorstruktur*) que molda o método fenomenológico-hermenêutico) e a *idéia de existência*. Na citação, "idéia de existência" é apostrofo de "vista prévia". Note-se, porém, que esta equivalência é válida apenas para a analítica do Dasein, pois a questão do ser exige pressupor, em uma situação hermenêutica ainda mais originária, a prévia vista do sentido do ser. Além disso, a vista prévia pode se dirigir a todo fenômeno que seja objeto da fenomenologia hermenêutica. Portanto, a equivalência é: idéia = vista prévia de um fenômeno (seja ele um fenômeno, por assim dizer, abrangente, como o sentido do ser ou o Dasein ou a realidade, seja ele um fenômeno derivado, um aspecto desses fenômenos abrangentes). A passagem citada pertence ao §45, que, como já dito, opera uma parada metodológica no percurso de SZ de modo a lançar um olhar tanto para frente quanto para trás da investigação. Tanto a retrospecção quanto a prospecção pressupõem a dinâmica da fenomenologia hermenêutica, que vai da abordagem do fenômeno em seu máximo velamento para sua abordagem em sua máxima revelação. Aqui se torna evidente a oposição entre as duas situações limites da fenomenologia do Dasein, que são, de um lado, impropriedade e indiferença e, de outro, propriedade. O olhar para trás estabelece os ganhos já

conquistados pela analítica da cotidianidade, a qual permitiu o destaque das estruturas do ser-em e uma primeira determinação do ser do Dasein como o cuidado (unidade, articulada pela fala, entre entender, situação afetiva e queda). O olhar para frente antecipa a necessidade da investigação da analítica do Dasein de cumprir o exame de toda a sua vista prévia com a análise do poder-ser-total do Dasein, isto é, do Dasein em sua propriedade. Resta ainda reparar dois pontos da citação: primeiro, que a analítica da cotidianidade pretende ter determinado *concretamente* o ser do Dasein; segundo, que ainda falta *originariedade* à interpretação existencial. Quanto ao primeiro ponto, perguntamos: qual é exatamente a concretude das determinações da analítica da cotidianidade e da analítica do Dasein em seu todo? A idéia do Dasein não se caracteriza por ser uma indicação formal? Será que a *indicação formal da idéia* de Dasein, com o desenvolvimento da analítica, torna-se *determinação concreta do conceito* de Dasein? Sim, porém, a indicação formal, ao concretizar-se, *não deixa* de ser formal, pois toda proposição fenomenológico-hermenêutica indica em termos existenciais formais, universalizáveis para todo Dasein, as experiências existenciárias identificantes absolutamente singulares e não obrigatórias que dão o solo e fundamentam toda pesquisa ontológica (não somente as da analítica do Dasein). A alusão à concretude da análise não é contraditória com seu aspecto formal, ela apenas indica que o conceito ontológico elaborado deve tocar (*betreffen*) a "vida", a existência do Dasein filosofante ele mesmo. A concretude das determinações ontológicas é uma pressuposição necessária para a investigação da questão do ser e deve ser mantida ao longo de toda investigação ontológica, de modo a *poder* comprovar-se, em última instância, na *experiência silenciosa do conceito*⁴. Isto conduz à explicação do segundo ponto, pois tal experiência não consiste senão na *originariedade* da interpretação existencial. Trata-se da determinação existencial da propriedade do Dasein como ser-para-a-morte próprio a partir do testemunho existenciário do poder-ser-total do Dasein.

³ SZ, pp.232-233 (§45).

⁴ Por trás dos conceitos ontológicos deve sempre ser pressuposto uma experiência silenciosa que lhes dá o fundamento existenciário. Como mostra seguinte citação: "A descerridade que reside na conscienciosidade (*Gewissen*) do Dasein é, pois, constituída através da situação afetiva da angústia, através do entender como projetar-se sobre o ser-culpado mais singularmente próprio e através da fala como silenciosidade (*Verschwiegenheit*)". Esta descerridade própria, assinalada, testemunhada no Dasein mesmo através de sua conscienciosidade – o projetar-se que guarda silêncio, pronto para a angústia, [que se projeta] sobre o ser-culpado mais singularmente próprio –, é chamada por nós de resolutude" (SZ, p.296-297). Este fundamento, por sua vez, é um índice originário de verdade. "A resolutude é um modo (*Modus*) assinalado da descerridade do Dasein. A descerridade, porém, foi antes [n1: §44] interpretada existencialmente como verdade originária". (SZ, 297). Ao longo deste Capítulo desenvolvemos este tema. No Capítulo 4, retornamos precisamente a estas passagens para tratar diretamente do caráter sigético do conceito filosófico.

Essa nossa explicitação encontra apoio em outra passagem, pertencente ao §63 de SZ, que, tal como o §45 ao fim da analítica da cotidianidade, também opera uma parada metodológica no curso da analítica do Dasein, dessa vez, após o testemunho existencial do poder-ser-total do Dasein. Como já vimos, no §63, também há uma retrospectção e uma prospecção. A prospecção - que aqui não nos importa - aponta para necessidade de projetar essa primeira determinação do ser do Dasein em sua totalidade sobre o seu fundamento mais originário, a saber, a temporalidade e de repetir toda a analítica sobre a base da temporalidade. A retrospectção, por sua vez, trata de indicar que, com o testemunho existencial da propriedade, o Dasein finalmente foi revelado na totalidade de seu ser, de modo mostrar-se *originaria e concretamente* em uma *articulação conceitual* suficiente.

"O Dasein está originariamente, isto é, em vista de seu poder-ser próprio, colocado em a tença prévia (*Vorhabe*); a vista prévia (*Vorsicht*) diretora, a idéia de existência, ganhou sua determinidade através do aclaramento do poder-ser mais singularmente próprio; com a estrutura de ser do Dasein concretamente elaborada tornou-se nítida sua peculiaridade (*Eigenart*) ontológica em face de todo manifesto, de tal modo que a concepção prévia (*Vorgriff*) sobre a existencialidade do Dasein possui uma articulação suficiente para dirigir seguramente a elaboração conceitual dos existenciais" ⁵.

1.1.3 Idéia = projeto (horizonte de projeção do sentido)

"Mas mesmo essa idéia de existência formal e existencialmente não obrigatória já abriga em si, com efeito, um 'conteúdo' ontológico determinado, embora não destacado, o qual 'pressupõe', tal como a idéia de realidade perante ele delimitada, uma idéia de ser como tal no seu todo. Apenas no horizonte desta idéia pode se consumir a distinção entre existência e realidade. Ambas, porém, querem dizer *ser*" ⁶.

Idéia = projeto (horizonte de projeção do sentido do ser). Nesta passagem, destacamos que ambas, a pressuposição da idéia do ser do Dasein e a pressuposição da idéia do ser do ente real, pressupõem a idéia do ser como tal em seu todo. Se é a partir da idéia de ser como tal em seu

⁵ SZ, p.311 (§63).

⁶ SZ, p.314.

todo que se determinam as idéias dos modos de ser do ente no todo e do ente singular que entende ser, então essa idéia é o pressuposto de um sentido do ser, isto é, ela é a própria vista prévia do sentido do ser. Mas sentido, nos termos de SZ, sempre se dá para um entender projetante, portanto, a idéia do sentido do ser é a vista prévia abarcante de todo projeto da questão do ser; idéia ou vista prévia que deve ser determinada, através da investigação ontológica, como *horizonte de projeção do entendimento de ser*.

Ora, se há uma experiência identificante que deve servir de solo existenciário à interpretação do ser do Dasein, não é preciso que haja também uma experiência identificante do sentido do ser? Qual é o solo deste projeto mais fundamental e originário de todos? O solo da idéia do sentido do ser não pode ser outro senão a experiência, por parte do Dasein filosofante, da originariedade última da questão do ser para todo o pensamento ocidental e, ao mesmo tempo, para o seu aí mais concreto e imediato. A experiência da questão deve mostrar o Dasein aí, em seu presente histórico, como essencialmente tocado pela questão do ser, a qual lhe advém através da tradição, ainda que encoberta e dissimulada ou mesmo esquecida. Por isso, a destruição da história da ontologia é parte constitutiva do projeto da questão do ser formulado a partir do fundo inexaurível da diferença ontológica. Apenas é possível experimentar a questão do ser de maneira própria, isto é, como experiência de um si mesmo filosófico próprio, através da *repetição* da tradição que, *a partir da problemática expressa da diferença ontológica*, efetue um movimento duplo e coetâneo: por um lado, *recuperar* o originariamente pensado nas formulações decisivas da questão do ser legadas pela tradição, para pensá-lo de modo ainda mais lúcido e originário; por outro lado, *destruir* os preconceitos tradicionais sobre o ser que impedem a radical colocação da questão do ser e, por conseguinte, um acesso mais originário ao sentido do ser (preconceitos que, dentro da tradição metafísica, reduzem o ser e seu sentido a um traço universal do ente). Porém, porque o Dasein é projeto lançado, a experiência da questão do ser é experiência da historicidade essencial ao Dasein, o qual, já desde sempre e a cada vez, está lançado ao envio histórico do ser. Assim, o solo da idéia do sentido do ser como tal em seu todo não é mais que a facticidade histórica do Dasein, a qual estabelece, já de início, não apenas os limites das possibilidades de todo projeto ontológico - sempre e necessariamente falho e incompleto -, mas também a necessidade de uma *interminável* destruição da história da ontologia.

1.1.4 A formalidade, a concretude e a desformalização da idéia (ontologias regionais)

Mas se o projeto de recolocação da questão do ser empreendido por SZ prepara a virada da questão do ser para a repetição destrutiva da tradição⁷, por outro lado, ele também pretende preparar uma virada para a elaboração de uma ontologia extensiva que determine as diferentes regiões ônticas, de modo a permitir que a investigação ontológica guiada pela *idéia formal* do sentido do ser se *desformalize* em seu prolongamento crítico na prática das diferentes ciências. As ciências criticadas do ponto de vista do sentido do ser revelado pela questão do ser constituem também, ao menos ainda em SZ, experiências identificantes que, dentro de seus limites, devem fornecer o solo para a investigação ontológica. Como podemos conferir nas duas citações abaixo:

"No quadro dessa investigação [do ser do Dasein], a caracterização ontológica de fim e totalidade pode ser apenas provisória. Sua execução satisfatória exige não apenas a exposição da estrutura *formal* de fim em sua inteireza (*überhaupt*) e totalidade em sua inteireza (*überhaupt*). Ao mesmo tempo, ela carece do desenvolvimento de suas variações (*Abwandlungen*) estruturais regionais possíveis, isto é, desformalizadas, referidas a cada vez a determinado ente 'com conteúdo real' (*sachhaltig*) e determinadas a partir do ser desse ente. Essa tarefa, por sua vez, pressupõe uma interpretação positiva, suficientemente perspicua, das maneiras de ser (*Seinsarten*) que exigem uma divisão regional do todo do ente. Porém, o entendimento dessas maneiras de ser (*Seinsweisen*), exige uma aclarada idéia de ser como tal em seu todo. Uma execução adequada da análise ontológica de fim e totalidade fracassa não apenas na vastidão do tema, mas na dificuldade principal de que, para levar a cabo essa tarefa, já tem de ser pressuposto como achado e conhecido justamente o buscado nessa investigação (sentido de ser como tal em seu todo)".⁸

⁷ A virada destrutiva irá configurar-se, porém, *não apenas* como determinação do sentido do ser do ente de cada época da metafísica. A destruição deve recuperar e destruir (mostrar em seus limites e aquém das próprias pretensões) os diferentes modos tradicionais (metafísicos) de entificar o ser mesmo, isto é, de reduzir o ser mesmo e o seu sentido entendido como essencialmente histórico a um (uns) traço (s) universal (saís) do ente no total. Portanto, a destruição visa, em última instância ao despertar da experiência do acontecimento originário-apropriativo (*Ereignis*). Na virada está em jogo o nexo do *Ereignis*. Aqui a questão do sentido do ser é rearticulada a partir da pertença do Dasein histórico à verdade do ser (ἀλήθεια) entendida como envio histórico do ser, como destino (*Geschick*). O *Ereignis* é o "dá-se ser no Da-sein" entendido em um nexo triplo. Primeiro: o "dá" é a verdade do ser já a cada vez experimentada no Da-sein histórico que entende ente a partir de um anterior entendimento de ser. Segundo: "-se" é o ser mesmo que se furta em sua doação, é o fundo oculto da verdade, que transcende toda possível determinação totalizadora do ente. Terceiro: a experiência do nada, como experiência do outro da totalidade do ente, é a via de acesso da pertença do Dasein ao ser que se furta. Cf. ZS (b) in SD.

⁸ SZ, p.241. Os sublinhados destacam palavras em que se centra a interpretação da passagem, com a exceção do sublinhado repetido em "*maneiras de ser*", que traduz duas construções alemãs diferentes, mas usadas indistintamente, a saber, "*Seinsarten*" e "*Seinsweisen*". Com este grifo, apenas queremos indicar como Heidegger é

"A interpretação das variações do ser de tudo isto de que nós dizemos que *é*, carece, porém, de uma anterior e suficientemente iluminada (*erhellte*) idéia de ser como tal em seu todo"⁹.

Atentemos à primeira citação para explicitar o que significa propriamente "desformalizar" no contexto do projeto SZ. O trecho esclarece que a construção dos conceitos de fim e totalidade são provisórios, porque referidos unicamente ao ser do Dasein. Tais conceitos apenas poderiam ser satisfatoriamente elaborados, após o cumprimento de três tarefas, a saber, por ordem de importância e prioridade:

1. Obtenção da "aclarada idéia de ser como tal em seu todo" (nível ontológico - formal).
2. Formulação de uma teoria geral do conhecimento, de uma "divisão regional do todo do ente" (nível epistemológico).
3. Desenvolvimento ou desformalização das "variações estruturais regionais possíveis" de fim e totalidade através de sua referência e sua determinação ao ser de cada ente. (nível das ciências e saberes em geral - nível desformalizado).

A passagem se encerra com uma observação rápida, mas um tanto importante: não é possível uma determinação definitiva de fim e totalidade, pois ambos os conceitos já tem de estar de alguma forma pressupostos na tarefa primeira de investigação do sentido do ser como tal em seu todo. Como reiteradamente afirmado por nós, essa tarefa é incessante, porque o sentido do ser, a totalidade máxima a partir da qual devem ser determinados todos os modos e variantes de totalidade e fim já é, desde antes, "furada" pelo ser mesmo¹⁰. Mas o que significa aqui "formal" e "não formal", "desformalizar"? Não há explicações. Sugerimos que o traço *formal* da investigação ontológica, por um lado, está relacionado ao seu aspecto *negativo* ou *nulo*¹¹ e, por outro lado, à natureza apenas indicadora formal de seus conceitos. Já o traço *não-formal* ou *desformalizado* dos saberes e conceitos das ciências está relacionado à sua *positividade ôntica*, isto é, ao fato de que os seus conceitos são e devem ser sujeitos a determinidades objetivas das diversas maneiras de ser do ente. Justamente porque positivo, o conhecimento ôntico pode

impreciso, ao menos em SZ, no uso de três termos que aparecem muito na obra e sempre com papel decisivo, a saber. "Art", "Weise" e "Modus". Este é apenas mais um exemplo de, por assim dizer, desleixo terminológico de Heidegger.

⁹ SZ, p.333.

¹⁰ Cf. Cap. 2.

oferecer um solo de experiências identificantes limitado para a investigação ontológica. A investigação ontológica deve ser confirmada pelas ciências tão somente na medida em que elas sejam consideradas em sua essencial historicidade existencial, isto é, tão somente na medida em que as verdades científicas sejam consideradas como verdades do Da-sein, cuja intrínseca historicidade apenas pode ser indicada formalmente pela analítica do Dasein e por sua continuidade como investigação ontológica (repetição destrutivo-recuperadora da tradição). Note-se, por fim, que a passagem citada refere-se à meta, ao buscado, da investigação ontológica como "idéia aclarada de ser como tal em seu todo", que quer dizer o mesmo que "sentido do ser como tal em seu todo". Como resultado da investigação do sentido do ser, Heidegger não fala de um "conceito de ser", como seria mais natural, mas sim de uma "idéia aclarada". Idéia é pressuposto e resultado da investigação ontológica. Observa-se aqui o movimento metódico circular hermenêutico. É ele que deve promover o aclaramento e a apropriação de um sentido do ser dentro do qual nós, já desde antes, nos movemos e que permite todo e cada entendimento de ente mais imediato. A "idéia de ser" como partida e resultado da investigação remete à discussão do pensamento tautológico do ser a partir da descoberta husserliana da intuição categorial ¹².

1.1.5 Idéia = Luz

"A analítica *temática* da existência precisa, de sua parte, primeiramente, da luz [vinda] de uma idéia de ser como tal em seu todo. Isto vale, sobretudo, se a proposição formulada na *Introdução* como princípio diretor de toda investigação filosófica é mantido com perseverança: filosofia é ontologia fenomenológica universal partindo (*ausgehend*) da hermenêutica do Dasein, que, como analítica da *existência*, estabeleceu o fim do fio condutor de todo questionar filosófico lá de onde ele *surge* (*entspringen*) e lá para onde ele *rebate* (*zurückschlagen*)" ¹³

O "lá" da frase citada é a questão do ser ou, antes, o *ser-tocado pela questão do ser*. Vemos aqui o "estar-referido reflexo ou prévio" do questionado (ser) ao questionar (Dasein) que assinala a questão do ser¹⁴. Uma vez que este ser-tocado torna-se investigação *temática* do sentido do ser,

¹¹ Cf. Cap. 2.

¹² Cf. Heidegger, M: *Zährigen Seminare* (Zäh) in *Vier Seminare* (S), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p.114. Cf. também as interpretações do coração da ἀλήθεια (Parmênides) em Eph in SD, p.78 ss. e também Zäh. in S p.133 ss.

¹³ SZ §7 p.38; § 83 p. 436.

¹⁴ SZ. p.8; cf. Cap. 1.

filosofia torna-se ontologia fenomenológico-hermenêutica, a qual precisa da *luz* de uma idéia de ser. *Idéia* = *Luz*. Ressaltamos o uso da palavra "luz", porque, embora ela pareça não apresentar aqui maior importância, de fato ela alude à idéia como sentido do ser que é *clareira* do Da-sein, sentido que é *luminosidade clareadora* (*Lichtung*). Face ao facto aporético "Ao entendermos ente (entendermos dele e entendermo-nos com ele), nós já entendemos anteriormente ser e, todavia, somos incapazes de dizê-lo?", a idéia de ser iluminadora é a pressuposição necessária para o avanço da investigação ontológica da clareira do ser aberta para nós em um certo sentido, dentro do qual nos movemos em nosso intercuro com o ente. Mas a pressuposição de uma idéia iluminadora, que deve ser buscada e aclarada não consiste em um típico platonismo? Isto não é uma contradição para um pensamento que pretende se voltar contra a tradição metafísica? Primeiro é preciso reparar que pensar contra a tradição não significa negá-la, mas destruí-la com vistas à liberação de suas fontes ontológicas ocultas. Segundo, o próprio Heidegger admite que, se o seu modo de pensar fenomenológico devesse receber algum rótulo escolar, ele deveria ser considerado platônico.

"(...) Ao fim do curso tornar-se-á perspicuo que justamente a descoberta do *a priori* está em conexão com ou é propriamente idêntico à descoberta do conceito de ser em Parmênides ou em Platão e que, considerando-se o domínio desse conceito de ser determinado, também dentro da fenomenologia o *a priori* ainda está no seu horizonte, de tal modo que se pode falar com certo direito de um platonismo dentro da fenomenologia"¹⁵.

O sentido mais preciso de idéia como luz remeter-nos-ia à discussão do idealismo da ontologia heideggeriana, o que, por sua vez, remeter-nos-ia novamente à discussão da intuição categorial e do pensamento tautológico.

1.1.6 O conceito de idéia fenomenológico-hermenêutico

Tentemos agora resumir as várias caracterizações do termo "idéia" em seu sentido fenomenológico-hermenêutico depreendidas do texto de SZ, de modo a formular seu conceito. Idéia é *pressuposto* da investigação ontológica. Como tal, em termos metodológicos, idéia é *vista*

¹⁵ GA 20, p.102. Esta obra acaba sem que Heidegger retome esse ponto (cf. Cap. 1 desta dissertação). Ao fim deste Capítulo 3, analisaremos a interpretação heideggeriana do *a priori* como *idéa* em Platão.

prévia. Mas vista prévia é um aspecto decisivo do projetar, portanto, idéia é um *elemento fundamental de projeto ontológico*. Com o avanço da investigação ontológica e a explicitação de suas idéias pressupostas, estas são progressivamente "aclaradas", quer dizer, tornam-se *conceitos fenomenológico-hermenêuticos*. Qual é o caráter desse tipo de conceito? Não se trata de um conceito que visa a determinação objetiva do ser do Dasein e do sentido do ser como tal em seu todo (os dois "objetos" principais da questão do ser), de tal modo que ambos os conceitos possam ser averiguados em proposições que estejam de acordo com as regras da lógica e ainda sejam identificáveis em uma experiência "concreta" de um ente manifesto (*Vorhandenes*). Portanto, idéia como conceito fenomenológico-hermenêutico não está sujeita a um conceito de verdade como adequação, ela está absolutamente fora de toda e qualquer relação sujeito-objeto e de qualquer determinação de um dentro e fora da consciência. Idéia fenomenológico-hermenêutica é *indicadora formal*.

1.2 A relação entre o conceito de idéia fenomenológico-hermenêutico e o conceito vulgar de idéia: análise fenomenológico-hermenêutica do conceito de idéia a partir da idéia de culpa e do testemunho da resolutividade

No tópico anterior elaboramos o conceito fenomenológico-hermenêutico de idéia. Mas, como já mencionado acima, além desse uso do termo "idéia", é possível observar outros três. Muitas vezes, "idéia" faz menção a um conceito sedimentado na tradição filosófica que já se tomou um subentendido e que, por isso, resiste a questionamentos. Outras vezes, o termo significa tão só algo como "noção ou conceito do senso comum". E, por fim, ele significa às vezes mera confabulação, pensamento ou conceito arbitrário. Seria possível determinar ainda um quinto uso do termo referente aos conceitos fundamentais de certos filósofos. Uma vez que as poucas menções específicas a certas "idéias" que residem na base do pensamento de certos autores (por exemplo, a idéia de "psicologia descritiva" de Dilthey) são sempre mencionadas em vista de seu vínculo com algum preconceito tradicional, consideramos que esse uso do termo faz menção a preconceitos filosóficos tradicionais. Demos-nos ao trabalho pachorrento, mas útil e mesmo necessário ao trabalho interpretativo, de elaborar um índice temático desses quatro significados de "idéia" em SZ.

- (1) Idéia em sentido fenomenológico-hermenêutico:

- Idéia de existência (de ser do Dasein): SZ, pp.13, 179, 196, 232, 233, 302, 303, 311, 313, 314, 366.
- Idéia de ser como tal em seu todo: SZ, pp.13, 196, 208, 241, 314, 328, 333, 366, 403, 436, 437.
- Idéia de mundanidade: SZ, pp.52, 53, 66, 82.
- Idéia como vista prévia: SZ, pp.232-233, 311.
- Idéia como intuição originária: SZ, p.37.
- Idéia de [ser-] culpado (*Idee von schuldig*): SZ, p.283.
- Idéia de conscienciosidade (*Gewissen*): SZ, p.289.
- Idéia de fenomenologia: SZ, p.357.
- Idéia da temporalidade: SZ, p.428.

(2) Idéia como preconceito filosófico tradicional:

- Idéia de verdade como ‘concordância’ (*‘Übereinstimmung’*): SZ, pp.15, 219-220.
- Idéia de sujeito como substância: SZ, p.46.
- Idéia de ser no total está na base de todo conceito de ser do homem como composto: SZ, p.48.
- Idéia de ser em que se fundamenta a *res extensa* (idéia de substancialidade = idéia de ser como manifestidade constante): SZ, pp.92-96, 98.
- Idéia de um conhecimento absoluto do mundo que considera toda visão cotidiana equivocada como um não ser, μή ὄν: SZ, p.138.
- Idéia de rigor das ciências exatas: SZ, p.153.
- Idéia de realidade como manifestidade (*Vorhandenheit*): SZ, pp.183, 212.
- Idéia representativa do mundo; SZ, p.366.
- Idéia da historiografia: SZ, p.393.
- Idéia de tempo como sucessão pontual de agoras; SZ, p.417 (SZ, p.423: idéia de ser como manifestidade tem como horizonte o tempo do agora).
- Idéia de manifestidade constante, que tem como horizonte o tempo eterno; SZ, p.428.
- Idéia como símbolo (Cassirer); SZ, p.81.
- Idéia de “expressão” (tradição lógica), de “formas simbólicas” (Cassirer), de “compartilhamento como ‘enunciado’ ” (pragmatismo), da “manifestação (*Kundgabe*) de vivências” (filosofias da vida) ou de “configurações da vida” (*Gestaltphilosophie*) =

tentativas de determinar a essência da linguagem a partir de um único momento dela: SZ, p.163.

- Idéia de tempo em Kant; SZ, p.204.
- Idéia de uma psicologia descritiva analítica (Dilthey); SZ, p.209.
- Idéia de identificação (“*Ausweisung*”) como Identificação (“*Identification*”) (Husserl); SZ, p.218.
- Idéia de lei ética (*Sittengesetz*) (Kant); SZ, p.293.
- Idéia de *intuitus* em Kant; SZ, p.358.
- Idéia de natureza em Hegel; SZ, p.434.
- Idéia dogmática da transcendência (de origem cristã); SZ, p.49.
- Idéia cristã de culpa; SZ, p.306.

(3) Idéia como conceito do senso-comum

- Idéia de vida na explicitação da morte: SZ, p.238.
- Idéia de culpa ética a partir das idéias de penalidade e de “ter-débito”: SZ, pp.282-283.
- Idéia do mau: SZ, p.286.
- Idéia de valor (*Wert*): SZ, p.286.
- Idéia da “boa” e da “má consciência” (*gutes und schlechtes Gewissen*): SZ pp.290-291.
- Idéia da conscienciosidade admoestante: SZ, p.292.
- Idéia de um curso de negócios regrável como horizonte do agir humano: SZ, p.294.

(4) Idéia como conceito arbitrário

- Idéia arbitrária [de ser e realidade efetiva]: SZ, p.16.
- Idéia imaginada de ser do Dasein: SZ, p.196.
- Idéia imaginada de morte: SZ, p.248.
- Idéia imaginada de culpa: SZ, p.281.
- Idéia inventada [de propriedade]: SZ, p.301.

Qual é a relação entre o conceito ontológico de idéia e os conceitos de idéia como preconceito filosófico e como conceito do senso comum? A relação entre o projeto da questão do ser e os conceitos da tradição já foi suficientemente esclarecida em nossa discussão sobre a tarefa sem

fim, inerente à questão do ser, de destruir a história da filosofia¹⁶. Mas resta compreender qual é a relação entre idéia ontológica e idéia do senso comum, relação que é decisiva para a compreensão do método fenomenológico hermenêutico. Para cumprir esta tarefa, empreendemos uma análise pormenorizada da passagem de SZ em que acontece a primeira revelação e determinação existencial do ser-culpado (*Schuldigsein*) do Dasein. O objetivo desta passagem é mostrar que o ser-culpado é um traço essencial do Dasein que deve ser indicado formalmente de modo a preparar o testemunho existenciário da resolutividade, que é o ponto fulcral da investigação analítica do Dasein.

"*Quem diz como nós somos culpados e o que significa culpa? A idéia de culpa não pode ser excogitada e imposta à força ao Dasein. Se, porém, um entendimento da essência da culpa é absolutamente possível, então esta possibilidade tem de estar previamente delineada no ser do Dasein. (...) Todas investigações ontológicas de fenômenos como culpa, conscienciosidade e morte têm de ter [seu] ponto de partida (*ansetzen*) nisto que a explicitação cotidiana do Dasein 'diz' sobre isso. Na maneira de ser do Dasein decadente, reside, ao mesmo tempo, [no fato de] que sua explicitação está o mais das vezes 'orientada' *impropriamente* e não toca a 'essência', porque lhe permanece estranho o questionamento ontológico originariamente adequado"*¹⁷.

Com esta passagem, inicia-se a análise do ser-culpado. Mas por onde começar? Não de uma *idéia arbitrária*. De onde então? O ser-culpado (assim como a morte e a conscienciosidade) deve vir a mostrar-se em si e a partir de si mesmo como intrínseco ao Dasein. Isso é, por assim dizer, uma promessa da análise existencial, quer dizer, um pressuposto seu. Se o ser-culpado pertence ao ser do Dasein, o seu mostrar-se deve estar previamente delineado no Dasein mesmo, ainda que ele esteja projetado sobre sua situação de máximo velamento, a saber, a cotidianidade. Portanto, a análise existencial deve mostrar, a partir dessa situação cotidiana, imprópria ou indiferente, como nela mesma o Dasein já é, a cada vez, culpado, ainda que isto lhe esteja velado. Toda fenomenologia hermenêutica não é mais que isso: projeto de apropriação do entendimento de ser que, já desde antes, é aí de modo velado. Por isso que, no quadro da analítica existencial, o ponto de partida sempre tem de ser a cotidianidade. Segue-se a esta consideração metodológica sobre o ponto de partida cotidiano da análise do ser-culpado, uma frase que traduz em palavras o *facto*

¹⁶ Cf. nesta dissertação: Cap. 2, Tópico 1.6, e a seqüência deste Capítulo.

¹⁷ SZ, p.281.

que toda fenomenologia hermenêutica tem de pressupor e, em seguida, demonstrar (o que indica claramente seu movimento circular):

Mas em toda visão errônea (*Fehlsehen*) reside co-revelada uma submissão (*Anweisung*) à 'idéia' originária do fenômeno¹⁸.

A "idéia originária do fenômeno" é o *ver originário* de todo e qualquer fenômeno, o qual é fundamento de toda e qualquer aparência do mesmo. Essa idéia é *do* Da-sein pensado como *lumen naturale*, como ver originário (mas de modo algum como sujeito cognoscente). Aqui se observa o sentido de idéia como *luz*, pois ao espaço do aí, em que Da-sein é, pertence o ver originário do *a priori* que é, ao mesmo tempo, *luz*, quer dizer, prévio entendimento de ser que a investigação fenomenológico-hermenêutica deve revelar. Fenomenologia hermenêutica não é mais que aclaramento de idéias originárias. Deixando de lado a discussão específica do termo "idéia", podemos dizer que a passagem acima diz, com outras palavras, o mesmo que uma outra passagem decisiva a respeito da fenomenologia hermenêutica.

"A respeito do fenômeno, nós já escutamos [que lhe] pertence como possibilidade o dar-se-como (*Sich-ausgeben-als*): a aparência (*Schein*). Isto quer dizer ao mesmo tempo, de modo positivo: tanta aparência - tanto ser, isto é, sempre onde algo se dá como isto ou aquilo, este que se dá como [algo] (*das Sichausgebendes*) está aí na possibilidade de ser feito e determinado visível nele mesmo. Portanto onde se estabelece aparência, onde aparência é concebida e entendida, aí já reside a indicação (*Hinweis*) para um [dado] positivo (*ein Positives*) de que a aparência é aparência. Este 'de que' não é um 'atrás' do aparecimento (*Erscheinung*), mas é dissimulado (*verstellt*) na aparência mesma; isto é justamente a essência de aparência"¹⁹.

"Tanta aparência - tanto ser", esse é um *facto* fundamental do qual sempre deve partir toda pesquisa ontológica e que possibilita a consideração originária do Dasein e de todo e qualquer fenômeno.

¹⁸ SZ, p.281. A palavra "*Anweisung*" normalmente é traduzida por "remissão". Nós a traduzimos por "submissão" por que ela se refere à "*Angewiesenheit*" do Dasein. Com efeito, conforme ensina o dicionário DUDEN, "*Anweisung*" regido pela preposição "*auf*", faz referência à construção "*auf jn / etwas angewiesen sein*" = "*von jn / etwas abhängig sein*". Sobre a "*Angewiesenheit*" existenciária de todo Dasein, cf. Capítulo 4 desta dissertação.

¹⁹ GA 20, p.189; cf. também Caps. 1-2.

"Na idéia da apreensão e explicação 'originária' e 'intuitiva' dos fenômenos reside o oposto da ingenuidade de um 'olhar' acidental, 'imediato' e irrefletido"²⁰.

Voltando à explicitação da análise existencial do ser-culpado, consideremos agora como esse traço essencial do Dasein é projetado sobre sua condição cotidiana.

"Mas de onde nós tiramos o critério para o sentido existencial originário do 'culpado'? Disto: que este 'culpado' surge como predicado do 'eu sou'. De certa maneira, o que reside na explicitação imprópria como 'culpa' não é entendido no ser do Dasein como Dasein, de tal modo que ele também já é culpado, na medida em que existe a cada vez facticamente?"²¹.

O projeto existencial do ser-culpado deve reconduzir toda experiência e concepção cotidiana e imprópria desse modo de ser do Dasein ao projeto maior de sua condição básica como "eu sou". Mas não há aqui traço algum de ipseidade, como pode parecer à primeira vista. O "eu sou" expressa, antes, os dois traços fundamentais da idéia de existência (§9), a saber, o caráter-de-a-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) e o estar-entregue-à-própria-responsabilidade (*Überantwortetheit*). Como é desdobrada essa redução? Dentro de todo o percurso do Capítulo 2 da Seção II da Parte I de SZ, "*O testemunho conforme ao Dasein de um poder-ser próprio e a resolutividade*", a análise do projeto do conceito existencial do ser-culpado deve revelá-lo como origem do clamor da conscienciosidade (*Ruf des Gewissens*). Tendo em vista que esse ser-culpado é a cada vez meu e que eu mesmo e somente eu estou entregue à responsabilidade de meu ser-culpado, devem ser recusadas quatro vias de acesso ao fenômeno hauridas de idéias do entendimento vulgar (cotidiano) de culpa, cuja determinidade encontra-se na unanimidade (*Einstimmigkeit*):

1. "Ser-culpado" ("*Shuldigsein*") como "ter dívidas" (= "*schulden*" = "*Shulden Haben*"). Aqui "ser-culpado" é o dever (*Sollen*) de devolver ao outro aquilo a que ele tem direito (*Anspruch*). Trata-se de um modo do co-ser (*Mitsein*) com o outro, modo que pertence ao domínio do tomar-

²⁰ SZ, p.36-37. ("Idéia", aqui, evidentemente em sentido fenomenológico-hermenêutico). A respeito dessa passagem - da qual voltaremos a tratar um pouco abaixo - perguntamos: como se dá a apreensão originária? Ora, ela se dá a cada Dasein que é de fato, a cada vez, aí no mundo, quer dizer, existencialmente. Portanto, a tarefa da analítica do Dasein (e, por extensão, toda tarefa ontológica) sempre tem de levar a conceito o que já é experimentado existencialmente. A seguinte passagem o diz claramente: "A explicação (*Explication*) do ser do Dasein como cuidado não força o Dasein sob uma idéia excogitada (*erdachte Idee*), mas traz existencialmente a conceito para nós o que já é descerrado ôntico- existencialmente" (SZ, p.196). Grifo nosso.

²¹ SZ, p.281.

cuidado (*Besorgen*) e é caracterizado pela insuficiência do Dasein em relação ao direito de posse do outro.

2. "Ser-culpado" como " 'ser culpado de' (*'schuld sein an'*), quer dizer, ser-causa, ser-autor de algo ou também como 'ser-motivo' de algo. No sentido desse 'ter culpa' de algo (*'Schuld haben' an etwas*), a gente (*man*) pode 'ser culpado' sem 'ter dívida' [de algo] perante o outro ou sem tornar-se 'debitário',²²

3. Os dois primeiros significados de "ser-culpado" ([1] ter dívida, cuidado deficiente da posse do outro e [2] ter culpa de, ser causa de) podem desdobrar-se em um terceiro, a saber, em " 'fazer-se culpado' (*'sich schuldig machen'*), quer dizer, ferir um direito (*Recht*) através do ter-culpa de um ter-dívidas (*durch das Schuldhaben an Schuldenhaben*) e tornar-se penalizável"²³

4. Este terceiro sentido de "ser-culpado" como "fazer-se culpado", por sua vez, pode desdobrar-se ainda em um quarto sentido, a saber, em "um 'tornar-se culpado perante o outro' (*ein 'Schuldig werden an Anderen'*). Isto não acontece através da lesão de direito (*Rechtsverletzung*) como tal, mas à medida que eu tenho culpa de que o outro seja ameaçado e conduzido ao erro em sua existência ou até mesmo privado dela. Este tornar-se culpado perante o outro é possivelmente uma lesão da lei 'pública'²⁴.

Independentemente da caracterização mais precisa de suas origens, de suas inter-relações e de suas configurações no seu "mundo" específico de cada vez, qual é o traço comum dessas quatro concepções básicas do ser culpado oriundas do entendimento cotidiano? Em todos os casos, o *ser culpado* é considerado como lesão de uma exigência ética. Mas "caso se conceba que o '[estar] carregado de culpa ética' como uma 'qualidade' do Dasein, então se diz pouco com isto"²⁵. O ser culpado tem de ser explicitado como maneira de ser do Dasein, sem que a analítica da existência proceda segundo uma antropologia de base moral ou empírica.

²² SZ, p.282.

²³ SZ, p.282.

²⁴ SZ, p.282.

²⁵ SZ, p.282.

"Pois o conceito da culpa ética (*sittlich*) também está ontologicamente tão pouco aclarado, que poderiam tornar-se ou permaneceriam dominantes explicitações desse fenômeno que incluem em seu *conceito* a idéia de penalidade, sim, até mesmo [a idéia] do ter-dívidas junto a... (*Schuldenhaben bei...*) ou mesmo que o determinam a partir dessa idéia. Com isto, porém, o 'culpado' é novamente impelido para a zona do tomar-cuidado (*besorgen*) no sentido do cálculo compensatório de direitos (*ausgleichendes Verrechnen von Ansprüche*)" ²⁶.

Observa-se com toda clareza nessa passagem, que o termo "*idéia*" está empregado no sentido de *conceito do senso comum*. Como tal, as idéias de "culpa" e de "ser culpado", ou estão sujeitas à indeterminidade perspectivística, ou generalizam uma determinação particular, ou ainda são determinadas através da generalização das notas comuns aos diversos casos "culpado" e "culpa". Este último procedimento, que poderia parecer o mais rigoroso, no entanto, não aborda "culpado" e "culpa" como comportamentos do Dasein, isto é, a partir do modo de ser do Dasein. Do ponto de vista da analítica existencial, esse procedimento pode ser caracterizado, em seu traço essencial, como redução das idéias de "culpado" e "culpa" ao "cálculo compensatório de direitos", comportamento do Dasein para com o ente de que se toma cuidado (*Besorgbares*) e não para com seu ser mesmo. Por isso, face à idéia de "ser-culpado" do senso comum, é preciso projetar a idéia fenomenológico-hermenêutica de "ser-culpado" como modo de ser do Dasein.

"O aclaramento do fenômeno da culpa, que não está necessariamente referido ao 'ter-dívidas' e à lesão de direito (*Rechtverletzung*), apenas pode ter sucesso, se anteriormente for perguntado pelo *ser-culpado* do Dasein, isto é, se for concebida a idéia de 'culpado' a partir da maneira de ser do Dasein" ²⁷.

Mas em que consiste esse projeto? No abandono de toda idéia vulgar de "ser-culpado" e na *formalização* da idéia desse fenômeno.

"Para este fim, a idéia de 'culpado' tem de ser *formalizada*, ao passo que *ficam de fora* (*ausfallen*) os fenômenos de culpa vulgares, referidos ao co-ser com outros que toma cuidado. A idéia de culpa tem de não apenas ser destacada para fora e além da zona do tomar-cuidado que calcula compensatoriamente, mas tem também de ser desprendida da referência (*Bezug*) a um dever e lei.

²⁶ SZ, pp.282-282.

²⁷ SZ, p.283.

face aos quais alguém, cometendo uma falta, carrega culpa sobre si. Pois também aqui a culpa ainda é necessariamente determinada como *deficiência* (*Mangel*), como falta (*Fehlen*) de algo que deve e pode ser. Mas faltar (*Fehlen*) quer dizer não-ser-manifesto (*Nichtvorhandensein*). Deficiência como não-ser-manifesto de um devido (*Gesolltes*) é uma determinação de ser do manifesto. Nesse sentido, nada pode faltar essencialmente na existência., não porque ela seria perfeita, mas porque seu caráter de ser permanece distinto de toda manifestidade”²⁸

Esta passagem não responde à nossa pergunta, pois apenas oferece uma determinação negativa do projetar formalizante da idéia fenomenológico-hermenêutica de "ser-culpado" (não visá-lo como um ente de que se toma cuidado). Então, que significa positivamente "formalizar"? A formalização da idéia de "ser-culpado" não é uma abstração das características comuns às diversas idéias vulgares desse fenômeno (por exemplo, determinação do "ser-culpado" a partir do cálculo compensatório de deveres e direitos), mas é sim a redução dessas idéias vulgares à sua determinidade projetada como *modo* de ser do Dasein. Mas o que é que já deve estar presente em toda idéia vulgar de "ser-culpado" como modo de ser seu e somente seu, *independentemente de toda e qualquer referência a um caso de "ser-culpado" dado efetiva e objetivamente em um "mundo"*?

"Não obstante reside na idéia de 'culpado' o caráter do *não*. Se o 'culpado' deve poder determinar a existência, então surge aqui o problema ontológico de esclarecer existencialmente o *caráter de não* desse não. Ademais, pertence à idéia de culpado o que se expressa indiferentemente no conceito de culpa como 'ter culpa de' (*schuld haben an*): o ser fundamento de (ser causa de / *Grundsein für...*). Portanto, nós determinamos assim a idéia formalmente existencial de 'culpado': ser fundamento de um ser determinado por um não - ou seja, *ser fundamento de uma negatividade*"²⁹

Projeto! Dois traços das idéias vulgares de "culpado" (1. Ser-culpado é ser uma *negatividade*; 2. Ser-culpado é ter-culpa-de como *ser-fundamento-de*) são projetados como traços do *ser-culpado*³⁰ do Dasein numa idéia formal fenomenológico-hermenêutica: *ser-culpado* = *ser fundamento de uma negatividade*. Opera-se aqui, sem dúvida, uma espécie de "generalização" aparentemente arbitrária. Mas essa "generalização" que opera o projeto tem um caráter singular,

²⁸ SZ, p.283.

²⁹ SZ, p.282.

pois o projeto, uma vez desdobrado em suas determinações existenciais, tem de vir a comprovar-se no testemunho existenciário da resolutividade de modo a perder sua aparente arbitrariedade de "idéia inventada". Essa comprovação consiste propriamente na experiência do projeto. Após o testemunho existenciário da resolutividade, o Dasein filosofante mesmo deve ter se projetado sobre o projeto existencial, o que significa que ele deve mostrar-se a si mesmo, em seu ser, conforme o que está indicado formalmente no projeto existencial. Quer dizer, ele deve ser como que *transformado, mudado* pelo projeto existencial testemunhado existencialmente, de modo que os conceitos elaborados como indicações formais por toda a analítica do Dasein ganhem, a partir do ser do Dasein filosofante mesmo, o re-conhecimento de sua necessidade. Enfim, de modo semelhante a todo projeto existencial, o *projeto* do ser-culpado deve vir a mostrar-se como a *idéia* fenomenológico-hermenêutica de ser-culpado que é *fundamento* de toda e qualquer "idéia" vulgar de "culpado", já que a revelação ser do Dasein requer que toda a analítica da cotidianidade comprove-se também em sua *constante repetição*.

Como o objetivo deste Capítulo é esclarecer conceito fenomenológico-hermenêutico de idéia (em contraste com seus outros significados presentes em SZ), interrompemos a explicitação da idéia do ser-culpado do Dasein (que não é exatamente nosso tema aqui), a fim de explicitar o uso do termo "idéia" no contexto da descrição do testemunho existenciário da resolutividade, a partir do qual precisamente deve ser justificada a idéia existencial do ser-culpado, a qual é apenas uma idéia componente do projeto existencial maior do poder-ser-total do Dasein.

A seguinte passagem é decisiva não só para a compreensão do significado do termo "idéia" em SZ, mas também para a compreensão tanto do método fenomenológico-hermenêutico ele mesmo quanto do projeto SZ em sua mais profunda raiz.

"Com a elaboração da resolutividade como elaboração do projetar-se que guarda silêncio e pronto para a angústia sobre o ser-culpado mais singularmente próprio, a investigação encontra-se em estado (in den Stand gesetzt sein) de circunscrever o sentido ontológico do buscado poder-ser-total *próprio* do Dasein. Agora, propriedade do Dasein nem é um termo vazio, nem é uma *idéia* inventada. Mas, assim, o ser para morte próprio deduzido existencialmente como poder-ser-total próprio ainda permanece um projeto puramente existencial ao qual falta o testemunho conforme

³⁰ A partir daqui podemos dispensar uso das aspas na expressão, pois ela passa a ser usada em sentido existencial

ao Dasein. Somente se este for achado, a investigação satisfaz à exibição (*Aufweisung*) exigida em sua problemática de um poder-ser-total próprio do Dasein comprovado (*bewährt*) e aclarado (*geklärt*). Pois somente quando este ente houver se tornado fenomenalmente acessível em sua propriedade e totalidade, a questão pelo sentido do ser *desse* ente, a cuja existência pertence entendimento de ser como tal em seu todo, chega a um solo que resiste a provas (*probehaltiger Boden*)”³¹.

"A investigação encontra-se em estado (*in den Stand gesetzt sein*) de circunscrever o sentido ontológico do buscado poder-ser-total *próprio* do Dasein". Esta constatação metodológica em meio à analítica do Dasein, pretende indicar que finalmente a investigação conquistou a *situação hermenêutica* suficientemente desdobrada em termos conceituais (suficientemente construída) para o necessário testemunho existencial do projeto existencial da propriedade do Dasein que deve ser como que "prestado" pelo Dasein filosofante perante ele mesmo, pois se trata de um "projetar-se silenciado e pronto para a angústia sobre o ser culpado mais singularmente próprio". Com este testemunho, a idéia de existência (e as demais idéias que ela envolve em seu projeto: idéia de propriedade e impropriedade, idéia de culpa, idéia de conscienciosidade etc.; enfim, todas os conceitos indicativo-formais construídos ao longo da investigação do ser do Dasein) perde o seu caráter aparentemente arbitrário, pois *comprova-se e aclara-se* no *acesso* ao ser do Dasein em sua propriedade e totalidade, quer dizer, mostra-se verdadeira sobre um solo que resiste a provas: em última instância, o Dasein filosofante ele mesmo.

Entretanto, embora a idéia de existência tenha perdido seu caráter arbitrário, se comprovado e se aclarado no testemunho existencial, como revelação do ser do Dasein, isto é, como verdade existencial, ela não tem de modo algum o caráter de necessidade e certeza da verdade dos entes que não são Dasein (por exemplo, da manifestidade ou do subsistente, quer dizer, o número). Como já foi anteriormente colocado, todo conceito existencial é uma indicação formal não obrigatória. Todo projeto existencial é uma promessa que deve se cumprir com o testemunho existencial da resolutividade. Sem esse testemunho silencioso e pronto para a angústia do Dasein perante ele mesmo, testemunho que não é obrigatório, mas tão só uma possibilidade do Dasein – para Heidegger, a mais fundamental possibilidade do Dasein, a possibilidade originária de

³¹ SZ, 301. A expressão "*in den Stand gesetzt sein*" seria talvez melhor traduzida por "encontra-se em condições de". Mas quisemos manter o termo "estado", para que com ele reforçar que se trata aqui de uma situação existencial-existencial, como explica a seqüência de nosso texto.

liberdade e pensamento –, todo o projeto SZ é sim um amontoado de *erdachte Ideen*, de idéias inventadas. Por isso, Heidegger apela ao Dasein filosofante que pense "até o fim" as possibilidades existenciárias de modo existencial, quer dizer, que se projete sobre a idéia de existência, na expectativa de que com isso esse Dasein reconheça-se como Da-sein finito, como cuidado (e, ao fim da analítica existencial, como temporalidade).

"(...) os seus passos em conjunto [da interpretação existencial] têm de deixar-se deduzir da idéia de existência. Isto significa para a pergunta pela conexão possível entre precursar (*Vorlaufen*) e resolutividade nada menos que a exigência de projetar esses fenômenos existenciais sobre as possibilidades existenciárias neles previamente delineadas e pensá-las existencialmente 'até o fim'. Através disso, a elaboração da resolutividade precursora como um poder ser próprio existencialmente possível perde o caráter de uma construção arbitrária. Ela se torna a libertação (*Befreiung*) interpretante do Dasein *para* sua extrema possibilidade de existência"³².

Heidegger diz expressamente que a necessidade de um envolvimento existenciário é o que dá a nota absolutamente singular do método fenomenológico-hermenêutico.

"Ao mesmo tempo, com este passo, a interpretação dá conhecimento (*bekunden*) de seu caráter metódico mais singularmente próprio. Aparte algumas notas oportunamente necessárias, até aqui foram postergadas discussões metódicas expressas. Tratou-se de, por uma primeira vez, 'proceder' (*vorgehen*) aos fenômenos (...)'"³³.

Note-se nessa passagem o uso propositalmente ambíguo do verbo "*vorgehen*", que aqui pode significar tanto "proceder" como "avançar", "ir à frente". O procedimento metodológico não é outro senão dirigir-se aos fenômenos mesmos, "ir às Coisas mesmas". Evidentemente, esse "ir às Coisas mesmas" exige uma prévia orientação, uma antecipação projetiva do fenômeno, mas toda reflexão metodológica da fenomenologia hermenêutica só tem sentido quando esta antecipação já se desdobrou conceitualmente, de modo a permitir a indicação formal da experiência de seu objeto conforme fundamentado sobre seu solo identifiante e, portanto, de modo a permitir a reconstituição dos passos conceituais do projeto que levaram à sua revelação. Assim, a reflexão

³² SZ, pp.302-303. Retomamos aqui precisamente o ponto levantado no Capítulo 2, notas 218-219.

³³ SZ, p.302.

metodológica deve *assegurar a transparência da verdade revelada pelo projeto*, quer dizer, da fundamentação do fenômeno investigado.

"[O] Método legítimo funda-se no adequado olhar prévio (*Vorblick*) sobre a constituição fundamental do 'objeto' a ser descerrado ou da zona do objeto. Por isso, uma meditação metódica legítima (...) explica e ao mesmo tempo abre a maneira de ser do ente temático. Somente, o aclaramento das possibilidades temáticas, das exigências e dos limites da analítica existencial em sua inteireza assegura ao seu passo que lança fundamento (*grund-legender Schritt*), à revelação do sentido do ser do cuidado, a transparência (*Durchsichtigkeit*) necessária" ³⁴.

Em suma, no testemunho existencial da resolutividade, porque ele é *acesso* ao ser do Dasein mesmo, reside a *primeira* comprovação (*Bewährung*), a *primeira* justificação (*Rechtfertigung*), o *primeiro* asseguramento (*Sicherung*) metodológico e a transparência (*Durchsichtigkeit*) de todo projeto da analítica existencial, enfim, da idéia fenomenológico-hermenêutica de existência.

Aqui se encerra nossa interpretação do conceito fenomenológico hermenêutico de idéia. Mas face aos ganhos dessa interpretação, cabe acrescentar mais um pequeno esclarecimento metodológico. A fenomenologia hermenêutica caracteriza-se por três movimentos: egresso (partida), acesso e percurso.

"A maneira de vir de encontro (*Begegnisart*) do ser e das estruturas de ser no modo do fenômeno tem de ser primeirissimamente *ganhada* (*allererst abgewonnen werden*) a partir dos objetos da fenomenologia. Por isso, o *egresso* (*Ausgang*) da análise, bem como o *acesso* (*Zugang*) ao fenômeno e o *percurso* (*Durchgang*) através dos encobrimentos imperantes exigem um asseguramento metódico singularmente próprio. Na idéia da apreensão e explicação 'originária' e 'intuitiva' dos fenômenos reside o oposto da ingenuidade de um 'olhar' accidental, 'imediato' e irrefletido" ³⁵.

Se com o testemunho da resolutividade já é possível a reflexão metodológica da analítica existencial, resta pergunta perguntar pelos conceitos de egresso, acesso e percurso. Esses conceitos estritamente metodológicos, que distinguem os três momentos do método

³⁴ SZ, p.303.

³⁵ SZ, pp.36-37.

fenomenológico-hermenêutico, identificam-se com que momentos de seu desdobramento (ao menos até este passo do percurso encetado pelo projeto SZ)?

A *partida* é a *cotidianidade*, situação de máximo velamento do ser do Dasein, onde, todavia, já deve haver uma "apreensão e explicação 'originária' e 'intuitiva' dos fenômenos"³⁶. O *acesso* é o testemunho existencial do projeto existencial do poder-ser-total do Dasein. O *percurso* é simplesmente *presentificação* de todo os momentos da analítica a partir do acesso ao ser do Dasein, quer dizer, exatamente a presentificação de seu *percurso*.

*"Mas a interpretação do sentido ontológico do cuidado tem de se consumir sobre o fundamento da presentificação (Vergegenwärtigung) fenomenológica constante e plena da constituição existencial do Dasein até agora exposta"*³⁷.

Entretanto, com o testemunho da resolutude a analítica existencial não terminou. Foi conquistado apenas um *primeiro acesso* ao poder-ser-total do Dasein que é decisivo para toda ulterior investigação do ser desse ente. Se esse ente deve vir a revelar-se como *temporalidade*, como está antecipado pela idéia de existência, então é preciso *outro acesso* ao ser do Dasein, que não apenas deve mostrá-lo de modo ainda mais originário, como deve confirmar o primeiro acesso. Com isto deve vir a modificar-se ou, antes, completar-se a determinação do *percurso* da investigação (sua presentificação reconstitutiva, metódica).

2. Idéia e conceito em sentido fenomenológico-hermenêutico

Neste tópico pretendemos obter uma primeira compreensão da relação entre os conceitos fenomenológico-hermenêuticos de idéia e de conceito. Procuramos entender, levando em conta o que já foi até aqui aclarado, como ambos os conceitos entram em jogo na determinação dos conceitos de filosofia e de fenomenologia.

³⁶ SZ, p.37.

³⁷ SZ, p.302. Já citado no Capítulo 2, nota 222

GA 20, volume em que Heidegger se dedica a uma longa discussão a respeito da fenomenologia a partir de Husserl, nada acrescenta para a determinação do termo "idéia". A despeito disso, o curso afirma que a idéia de fenomenologia deve ser haurida da própria pesquisa fenomenológica.

"Vê-se facilmente que a determinação e a circunscrição do campo de temático (*Sachfeld*) da pesquisa fenomenológica estão ligadas à idéia de filosofia. Mas agora não percorremos o caminho pelo qual se determina este campo a partir da idéia de filosofia, mas observamos como se consumou dentro da filosofia contemporânea, com a irrupção da fenomenologia e de suas descobertas, a colocação ao ar livre (*die Freilegung*) de um campo de pesquisa (...) Nós não deduzimos o princípio da fenomenologia da idéia de fenomenologia, mas o lemos a partir da concreção da pesquisa. A concreção está caracterizada com as descobertas (...)”³⁸.

Fala-se aqui de duas idéias, a de fenomenologia e a de filosofia. A determinação da idéia de fenomenologia deve ser resultado da pesquisa fenomenológica. A relação entre as idéias de fenomenologia e de filosofia apresenta-se de novo, de uma outra maneira, em GA 24, curso em que a determinação da idéia de fenomenologia é a meta final da investigação. Com efeito, em seu plano, a terceira parte antecipada, mas não concretizada, chama-se "*O método científico da ontologia e a idéia de fenomenologia*"³⁹. Já o último capítulo desta terceira parte tem o seguinte título: "*A fenomenologia ontológica e o conceito de filosofia*"⁴⁰. Este conceito, por sua vez, já desde o início do curso, é considerado "o resultado mais singularmente próprio e sumo da filosofia mesma"⁴¹. O planejado Capítulo 3 de GA 24 terminou por não ser redigido e, portanto, ficamos aqui apenas com os títulos⁴². Cruzando as informações de GA 20 e GA 24, apenas podemos notar que a idéia de fenomenologia deve ser apresentada, ora com a idéia, ora com o conceito de filosofia. Idéia e conceito confundem-se.

Em meio à vagueza e à confusão, porém, é possível haurir de GA 20 uma primeira determinação do significado de idéia. Segundo a citação acima, dois podem ser os modos de determinação do

³⁸ GA 20, pp.104-105.

³⁹ GA 24, p.32. No tópico 6 deste mesmo Capítulo, mostraremos a importância deste volume da GA para a compreensão da "sistematicidade" peculiar do projeto SZ.

⁴⁰ GA 24, p.33.

⁴¹ GA 24, p.5.

⁴² A parte final de GA 24 efetivamente elaborada - a saber, seu § 22 (c) "*Temporalidade (Temporalität) e a priori do ser; O método fenomenológico da ontologia*" - apresenta uma reflexão sobre o método fenomenológico, mas sequer menciona o termo "idéia".

campo temático da fenomenologia: ele pode ser determinado, tanto a partir da pesquisa fenomenológica concreta (2.1), quanto a partir da idéia de filosofia (2.2).

2.1 Determinação da Coisa da fenomenologia a partir da pesquisa fenomenológica concreta: o fundamento oculto da fenomenologia descoberto como questão do ser

No Capítulo 1 desta dissertação, vimos que GA 20 determina o campo temático (Sachfeld) da fenomenologia através da análise das três descobertas da fenomenologia (reconhecidas a Husserl), isto é, a partir das concretas pesquisas fenomenológicas, as quais, uma vez interpretadas segundo sua própria tendência, determinam a fenomenologia como "descrição analítica da intencionalidade em seu *a priori*". A interpretação ulterior dessa definição mostra que a fenomenologia não é senão o método da ontologia. A pesquisa fenomenológica tende à questão do ser, mas não chega a propô-la expressamente em função de sua incapacidade de superar preconceitos tradicionais sobre a verdade e sobre o ser nela arraigados como subentendidos (sendo os principais preconceitos: (a) verdade como *adequatio* enunciativa da realidade efetiva, adequação lógica; (b) ser do homem como *animal rationale*; (c) ser em geral como manifestidade).

Todo este percurso de GA 20 parte de um campo temático previamente dado que pretende ser o mais abrangente possível para toda e qualquer experiência do homem, a saber, a intencionalidade. Porém, a pesquisa fenomenológica parte das vivências intencionais dadas na primeira aproximação em busca de sua estrutura fundamental. Assim, a análise fenomenológica, após suas duas reduções metódicas (a transcendental e a ideal), termina por identificar as estruturas intencionais que são condições de possibilidade de toda vivência, de todo ato, nas próprias vivências intencionais de que partiu. Portanto, o solo último de toda identificação fenomenológica, com a qual legitima-se a investigação, é a intencionalidade mesma. Esta identificação descobre que em todo ato intencional há sempre uma intuição categorial que o condiciona, mas que não é identificável num primeiro momento, antes da análise fenomenológica, embora ela já seja aí *a priori*. Assim, em todo ato intencional, em toda e qualquer experiência do Dasein, há dois níveis de acesso a ele, a saber, (a) aquele mais próximo, dado na primeira aproximação, e (b) aquele mais longe, provindo da análise fenomenológica. Na medida em que a determinação da fenomenologia como "descrição analítica da intencionalidade

em seu *a priori*” não parte de uma idéia, quer de fenomenologia, quer de filosofia, mas tão só da experiência concreta da análise fenomenológica, esta determinação consiste em uma análise fenomenológica da própria pesquisa fenomenológica tal como dada fáctica e historicamente em sua primeira proximidade. Essa análise fenomenológica da fenomenologia parte da própria fenomenologia tal como ela se apresenta no mais próximo, em sua imediatidade ôntica, e termina por revelá-la em seu nível mais longínquo, em sua elaboração ontológica, como tendência à da questão do ser a partir do nexa da diferença ontológica. O conceito de fenomenologia que resulta de sua crítica imanente termina por descobrir seu pressuposto, seu fundamento oculto, a saber, a questão do ser como pesquisa fenomenológica da diferença ontológica: o nexa intrínseco da distinção entre o ente em seus vários modos, o ente assinalado Dasein e o ser como tal. Portanto, com essa crítica, estabelece-se um conceito de fenomenologia, a saber, fenomenologia é o método (modo de investigação) da ontologia. *Mas esse conceito não é mais que o desdobramento de uma certa "idéia" de fenomenologia oculta à ela mesma. Tal conceito é a revelação e conseqüente apropriação discursiva em um pro-jeto (Ent-wurf) fenomenológico-hermenêutico, em uma certa idéia explícita de fenomenologia, de uma certa "idéia" implícita de fenomenologia já lançada (geworfen) aí na prática fenomenológica historicamente dada (em última instância dada como possibilidade pelo do lançamento (Wurf) histórico do ser mesmo), mas ainda oculta e que deve precisamente ser desocultada pela própria fenomenologia.*

Se tomarmos essa relação entre o conceito e a idéia de fenomenologia estabelecida em GA 20 como paradigmática para toda relação entre o conceito e a idéia em termos fenomenológico-hermenêuticos (o que nos parece legítimo), é possível formular uma definição de conceito em sentido fenomenológico-hermenêutico: *conceito é esclarecimento discursivo sempre provisório*⁴³ *de uma idéia entendida como projeto histórico possível ao Dasein, o qual visa explicitar um certo entendimento implícito do fenômeno já dado aí, quer dizer, uma certa "idéia" do fenômeno ainda não revelada e aclarada.* Essa é uma definição ainda bastante vaga de conceito, que busca antes diferenciá-lo de e relacioná-lo a o conceito de idéia, bem como esclarecer a afirmação acima citada de que o conceito de filosofia é "o resultado mais singularmente próprio e sumo da

⁴³ Aclaramento, note-se, sempre, precário e provisório, uma vez que o caráter histórico da toda idéia (projeto) fenomenológico-hermenêutica a determina como, já desde antes, "furada" pelo ser mesmo, que, por um lado, determina um sentido de ser e uma totalização ôntica e, por outro lado, ao mesmo tempo, escapa a toda determinação de sentido e a toda totalização ôntica. A caráter provisório do esclarecimento indica simplesmente a dinâmica do filosofar a sua própria transformação ou demudança (*Verwandlung*). Cf. a seqüência deste Capítulo.

filosofia mesma”⁴⁴. Essa frase apenas expressa que o conceito de filosofia é sempre a elaboração de uma idéia de *filosofia como projeto histórico da questão do ser* que visa à revelação e à apropriação do *lançamento histórico do ser*.

2.2 Determinação da Coisa da fenomenologia a partir da idéia de filosofia.

A comparação dos usos do termo "idéia" em SZ, em GA 20 e GA 24 parece apresentar discordâncias. Por um lado, em GA 20 e GA 24, o termo "idéia" apresenta-se como um, por assim dizer, "conceito em formação" de fenomenologia e filosofia, portanto, parece ser tão somente o *resultado da pesquisa* (no primeiro caso, de uma crítica imanente das pesquisas fenomenológicas contemporâneas (Husserl); no segundo caso, da análise fenomenológica dos problemas fundamentais da fenomenologia presentes na história da filosofia ocidental, mas já abordados a partir dos ganhos da analítica da existência de SZ). Especificamente em GA 20, observa-se que a idéia aclarada de fenomenologia revela-a não exatamente como uma ciência, mas como o modo de procedimento de uma ciência que tende à questão do ser (a própria análise fenomenológica da fenomenologia revela-a como método da ontologia). Por outro lado, em SZ, as idéias do ser do Dasein e do ser mesmo estão pressupostas, a partir de uma idéia de filosofia como ontologia, como *ponto de partida da pesquisa*. Neste caso idéia é pressuposto, naquele resultado.

Mais uma vez, é preciso esclarecer que não há contradição aqui. A despeito da falta de clareza de Heidegger, tanto em SZ como em GA 20 e GA 24, *a idéia de filosofia é sempre pressuposto e resultado da investigação*. A idéia de filosofia que delineia previamente o campo temático da fenomenologia é projeto ontológico. Esse projeto significa: num primeiro momento, a *idéia* é prévia delineação do campo temático da investigação que aborda o fenômeno (diferença ontológica) no nível mais próximo de sua datidade e que tem, pois, de ser pressuposta para que se possa, num segundo momento, investigar esse fenômeno, isto é, elaborar seu *conceito* em direção ao seu nível mais longínquo de datidade, onde estão por serem descerradas suas estruturas condicionantes já dadas aí, de modo ainda cerrado, na primeira datidade do fenômeno (estruturas que na fenomenologia de Husserl chamam-se intuições categoriais e que, em SZ, chamar-se-ão categoriais, existenciais e esquemas temporários). *Idéia é necessariamente pressuposto e*

⁴⁴GA 24. p.5
222

resultado da análise fenomenológica e conceito não é senão esclarecimento fenomenológico-hermenêutico de idéia. É nesse sentido que devemos entender o fato de que, em SZ, a frase "Filosofia é ontologia fenomenológica universal"⁴⁵ surge duas vezes, em duas diferentes ocasiões: uma vez nas considerações finais da *Introdução* e outra vez nas considerações finais que encerram a obra. A frase é uma definição que expressa a idéia fenomenológico-hermenêutica de filosofia que dirige toda a investigação de SZ. Ela está colocada no início da investigação a partir de uma exposição da pergunta pelo sentido do ser e, no momento em que a investigação se interrompe (sem ter cumprido totalmente suas tarefas projetadas), tal idéia deve estar, ao menos em parte, aclarada conceitualmente a partir da temporalidade e da historicidade do Dasein. Na *Introdução* de SZ, essa idéia de filosofia é *uma primeira e decisiva determinação do campo da filosofia*, através da qual a Coisa (*Sache*) da filosofia (o conhecimento conceitual do ser mesmo a partir do nexo da diferença ontológica) está antecipadamente indicada em vista de seu nível mais longínquo de revelação. Mas a evidente circularidade que mostra esse movimento metódico que parte de certas idéias para a elas retomar não é viciosa, pois o caráter hermenêutico da fenomenologia ontológica a distingue de toda ciência positiva. A "objetividade" da ontologia está dada pelo nexo da diferença ontológica e não deve pressupor o ser, de modo a reduzi-lo a uma região ôntica, quer dizer, não deve buscar o sentido do ser restrito a uma determinada região ôntica, mas deve tão só partir do facto de que, ao mesmo tempo e em um mesmo aí, por um lado, no nível mais próximo, a cada vez eu me comporto para com entes, disponho de um certo entendimento de ente (de mim mesmo e dos demais entes em seus diferentes modos) e, por outro lado, no nível mais longínquo, a cada vez eu me movimento dentro de um certo entendimento do *a priori* do entendimento de ente, a saber, em um certo entendimento do ser.

Dada toda nossa interpretação do significado de "idéia" no projeto SZ, torna-se evidente que o termo não deve ser confundido com qualquer acepção tradicional. Por outro lado, se a ontologia deve dirigir-se contra os preconceitos sobre o ser que impedem o livre acesso ao entendimento de seu sentido, de modo revelar justamente o fundamento oculto destes encobrimentos, então é preciso destruir, em vista de uma repetição apropriadora, o próprio conceito tradicional de "idéia", que determina de modo decisivo o conceito de ser dentro da tradição metafísica.

⁴⁵ SZ, pp. 38, 436.

3. A origem da idéia de filosofia

De onde Heidegger haure a idéia de filosofia como ontologia, idéia que se mostrou a mais fundamental de todo o filosofar e que deve, pois, estar em íntima e inextrincável relação com as idéias do sentido do ser mesmo e do ser do Dasein. Ademais, qual a relação entre essas três idéias fundamentais, a de filosofia, a de sentido do ser e a de ser do Dasein? Suficientemente esclarecido o significado de idéia e conceito para a fenomenologia hermenêutica, elaboramos agora, como resposta a essas perguntas, uma visão de conjunto (*einer Überblick*) do projeto SZ.

Mas essa visão de conjunto, por sua vez, deve articular a relação entre *questionar* filosófico, *problema* filosófico e *idéia* filosófica. A partir das discussões precedentes, concluiu-se: o questionar filosófico é projetar lançado, quer dizer, é o aclaramento de uma idéia implícita facticamente no aí a partir de um projeto explícito dela. O que aqui chamamos de "idéia implícita" é o que Heidegger chama de "problema". "Pro-blema" é a denominação de um momento de "pro-jeto" em sentido fenomenológico hermenêutico. Podemos dizer que problemas ontológicos são projetos ontológicos ainda não elaborados, mas já dados aí facticamente como possibilidades investigativas (que são as mais extremas e radicais possíveis, precisamente porque ontológicas, isto é, porque tratam das condições de possibilidade do entendimento de ser e da diferença ontológica, que, por sua vez, possibilitam absolutamente todo e qualquer comportamento do Dasein para com ente e todo conhecimento ôntico daí proveniente). Ora, como se dá facticamente no aí algo assim como problema ontológico? *Na primeira aproximação*, dá-se problema ontológico em dois sentidos. Por um lado, ele é um certo entendimento conceitual do ente como ente que se apresenta, *na primeira aproximação*, através da tradição filosófica (*metafísica*), por outro lado, ele já é aí de modo pré-conceitual, *na primeira aproximação*, em um certo entendimento de ser que possibilita, cada vez, o comportamento do Dasein para com o ente (quer dizer, ele é ocultamente aí na *cotidianidade* do Dasein). E como problema ontológico torna-se projeto ontológico, isto é, investigação fenomenológico hermenêutica da questão do ser? Em suma, *como problema ontológico torna-se questão dos ser?* Todo problema ontológico se refere, em última instância, à pergunta: *que quer dizer ser?* Assim, toda a *problemática* ontológica não é mais que a elaboração do *conjunto de problemas* diferentes que se referem ao problema central do ser mesmo. Questão do ser é constante e interminável elaboração da problemática do problema do ser. Mas a pergunta permanece: como se elabora em uma problemática ontológica o

projeto da questão do ser? Dito de um modo ainda não aclarado, com a *repetição da tradição oculta em esquecimento*. Todo o projeto SZ desenvolve-se a partir do jogo entre esses dois conceitos fundamentais para a ontologia fenomenológico-hermenêutica: *repetição e esquecimento*. Por isso, o projeto SZ visa elaborar o problema do ser, dilucidar a aporia de onde brota esse problema, de modo a permitir a *recolocação* (repetição) da questão pelo sentido do ser e, assim, *despertar* (*wecken*) o Dasein filosofante para o sentido dessa questão, quer dizer, retirá-la do esquecimento.

"(...) 'Pois evidentemente, já há muito, vós estais decerto familiarizados com o que quereis dizer quando utilizais a expressão 'sendo', nós, todavia, outrora acreditamos entendê-lo, mas agora, deveras, entramos em aporia.' [nota I: Platão, Sofista, 244 a] Temos nós hoje uma resposta para pergunta por isso que nós propriamente queremos dizer com a palavra 'sendo'? De modo algum. Trata-se, pois, de colocar novamente a *pergunta pelo sentido do ser*. Então também hoje encontramos-nos ao menos na aporia de não entender a expressão 'ser'? De modo algum. Trata-se, pois, de despertar (*wecken*) novamente, antes de tudo o mais, um entendimento para o sentido dessa questão. A elaboração concreta da pergunta pelo sentido do ser é o fito do tratado que se segue (...)." ⁴⁶

A Introdução de SZ propõe o problema do ser segundo uma idéia de filosofia (filosofia = ontologia fenomenológica universal) desenvolvida a partir de uma exposição da pergunta pelo sentido do ser que se centra principalmente na análise da estrutura formal da questão do ser, à qual pertence uma característica singularmente própria, a saber, o perguntador pertence ao perguntado, quer dizer, Dasein como o ente que entende ser é determinado pelo ser mesmo e, portanto, a busca pelo sentido do ser tem de ser, primeiramente, a busca pelo ser do ente que entende ser e pelo modo como ele é determinado pela diferença ontológica. Todo esse nexo, já por nós explicitado, culmina com o projeto de duas tarefas investigativas, a saber, a de uma ontologia fundamental e a de uma destruição da história da ontologia. Ora, esse projeto deve elaborar conceitualmente precisamente a idéia de filosofia como ontologia fenomenológica universal.

⁴⁶ SZ, p.1.

Mas por acaso essa idéia de filosofia surge tão somente da exposição da pergunta pelo sentido do ser? Essa exposição surge *ex nihilo*? Ela não deve ser, muito antes, a formalização fenomenológico-hermenêutica do problema do ser já dado facticamente aí e apresentado conceitualmente através da tradição? Sim, a origem da idéia de filosofia encontra-se na tradição (mais precisamente na tradição que surge em e se desenvolve a partir da metafísica grega), mas tão somente na medida em que essa tradição, uma vez interpretada, mostre-se "viva", ou seja, capaz de trazer elementos para o questionar do aí mais imediato do Dasein filosofante de cada vez.

A partir da leitura de KPM é possível explicar o nexos fundamental entre idéia, problema e questionar filosóficos que articula o projeto SZ a partir da formulação de uma idéia de filosofia como questionar do problema surgido na metafísica grega. Que problema é esse?

"Mas para fixar esse problema da determinação essencial da 'metafísica', pode ser dito antecipadamente: metafísica é o *conhecimento principal do ente como tal em seu todo (im ganzen)*"⁴⁷.

Mas de onde provém essa definição? Em que medida ela se enraíza na tradição do pensamento grego e na metafísica ocidental que dele decorre e lhe sucede? A obra de Heidegger consiste, em grande medida, na reformulação de e na resposta à pergunta por esse enraizamento. A partir da virada (*Kehre*), a perspectiva assumida para a busca do sentido profundo desse enraizamento se dirige ao início grego e busca repetir a experiência da ἀλήθεια⁴⁸ a partir, sobretudo, dos pensamentos de Parmênides e Heráclito⁴⁹, mas no período do projeto SZ, Aristóteles é o autor estrategicamente escolhido para determinar a experiência histórica grega do filosofar próprio. Não exatamente porque esse termo foi cunhado para dar nome à sua obra capital, a *Metafísica*, na qual define-se a filosofia como ciência do ὅν ἢ οὐκ ὄν, mas porque esse livro apresenta uma

⁴⁷ KPM, p.8

⁴⁸ "O esforço recolhido na edição [das obras conjuntas] permanece de sua parte, apenas um fraco eco do início (*Anfang*) que se subtrai sempre para mais longe: a contenção (*Verhaltenheit*) que se detém junto de si (*ansichhaltend*) da ἀλήθεια"; Cf. *Zur Gesamtausgabe* in [Verzeichnis der] Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003

⁴⁹ "Trata-se [nas obras conjuntas] do despertar (*wecken*) da disputa sobre a pergunta pela Coisa do pensamento (pensamento como a referência (*Bezug*) ao ser como presentidade (*Anwesenheit*); Parmênides e Heráclito: νοεῖν, λόγος) (...)" ; idem. Sobre o tema do despertar, cf. Capítulo 4.

apropriação do pensamento grego que determina de modo decisivo todo pensamento filosófico que lhe é anterior e ulterior.

Essa elaboração nada tem a ver com um sistema aristotélico, mas consiste no desenvolvimento de uma idéia de filosofia (πρωτή φιλοσοφία) a partir da determinação de seu problema principal, a saber, precisamente o conhecimento do ente como tal no total. Filosofia como metafísica é o questionar desse problema.

"Aquilo que para a metafísica é o problema, a saber, a pergunta pelo ente como tal no todo (*im Ganzen*), deixa [e faz] a metafísica tomar-se problema como metafísica".⁵⁰

"(...) τὰ μετὰ τὰ φυσικά é o termo para uma aporia filosófica principal. Essa aporia, por seu lado, tinha seu fundamento no não-estar-aclarado da essência dos problemas e conhecimentos que são discutidos nos tratados. Tão longe Aristóteles mesmo se exprime a respeito disso, mostra-se exatamente na determinação da essência da 'filosofia primeira' uma duplicação. Ela tanto é 'conhecimento do ente como ente (ὄν ἢ ὄν) como também é conhecimento da zona mais primordial (*vorzüglichst*) do ente (τιμιότατον γένος), a partir da qual o ente em seu todo (*im Ganzen*) (καθόλου) se determina".⁵¹

"O termo 'metafísica' designa um conceito-problema no [p. 221] qual são questionáveis não apenas ambas as direções fundamentais do perguntar pelo ente, mas, ao mesmo tempo, sua unidade possível".⁵²

A filosofia como metafísica tem duas direções: por um lado, filosofia é, por assim dizer, "ontologia"⁵³ (ciência do ente como tal, do ente como ente), por outro lado, ela é θεολογική, teologia (ciência do θεῖον, do ente "divino" que pertence ao gênero supremo que determina a totalidade dos entes, ciência do ente no todo). A aporia (problema) central da filosofia, que determina o seu questionar, consiste precisamente em descobrir o nexos que une em uma e mesma questão essas duas direções fundamentais do questionar do ente.

⁵⁰ KPM, p.XII

⁵¹ KPM, p.7.

⁵² KPM, pp. 220-221.

"(...) Trata-se de iluminar os fundamentos da aparente discordância e a maneira da copertinência de ambas determinações a partir do problema diretor de uma 'filosofia primeira' do ente. Essa tarefa torna-se tanto mais premente à medida que [se considere que] a mencionada duplicação não emerge primeiro em Aristóteles, mas domina o problema do ser do princípio ao fim desde os inícios da filosofia antiga"⁵⁴.

Assim definida em linhas gerais a idéia de filosofia a partir do problema da metafísica, vejamos, também em linhas gerais, como a ontologia fundamental de Heidegger pretende repetir esse problema, quer dizer, recuperá-lo e recolocá-lo de modo ainda mais originário, a partir do projeto de uma idéia de filosofia como questão do ser articulada em duas tarefas centrais: ontologia fundamental e destruição da história da filosofia. Em KPM, é possível reconhecer três saltos históricos em direção ao fundamento que está na origem do problema da metafísica:

- *Primeiro salto para o fundamento originário do problema da metafísica: a filosofia grega em suas duas direções possíveis: a pergunta pelo ente como tal em seu todo*

"A questão principal dos antigos φυσιολόγοι pelo ente como tal em seu todo (*überhaupt*) (pelo λόγος da φύσις) desdobrou-se – e isso é o desenvolvimento interno da metafísica antiga desde seus inícios (*Anfänge*) até Aristóteles – da indeterminidade e plenitude da sua universalidade (*Universalität*) inicial (*anfänglich*) para a determinidade de ambas as direções de questão que elaboram, nas palavras de Aristóteles, o filosofar próprio"⁵⁵

Note-se que, ao levar a conceito as duas direções do questionar filosófico grego, Aristóteles promove a problematização da hierarquização entre elas. A pergunta pelo ente como ente é anterior à pergunta pelo ente no seu todo, pois aquela é condição de possibilidade dessa.

"Quão obscuro permaneça também a (...) conexão [das duas direções da questão pelo ente como tal em seu todo], de um certo ponto de vista, deixa-se destacar uma ordenação hierárquica entre ambas.

⁵³ As aspas visam indicar que esse não é um termo aristotélico e que serve aqui provisoriamente para determinar *latu sensu* a ciência do ente como ente, não se confundindo com o uso *stricto sensu* do mesmo termo em SZ e no pensamento de Heidegger em geral.

⁵⁴ KPM, p.8.

⁵⁵ KPM, p.222.

Na medida em que a pergunta pelo ente no todo e em suas zonas capitais já pressupõe um certo compreender (*begreifen*) disso que seja ente como tal, a pergunta pelo $\text{ö} \nu \text{ } \eta \text{ } \text{ö} \nu$ tem de ser ordenada com primazia perante a pergunta pelo ente no todo”⁵⁶.

- *Segundo salto para o fundamento originário do problema da metafísica: Aristóteles e a pergunta oculta pelo ser do ente.*

Assim, pensado em sua raiz, o problema oculto, mas implícito na metafísica de Aristóteles (problema não colocado explicitamente pelo estaragita), é o da pergunta pelo ser do ente.

“Na pergunta o que seria o ente como tal está perguntado por isso que, acima de tudo (*überhaupt*) determina o ente como ente. Nós o denominamos o ser do ente e a pergunta por ele, a questão do ser. Ela pesquisa isso que determina o ente como tal. Esse determinante deve ser conhecido no Como (*Wie*) de seu determinar, deve ser explicitado como isso e aquilo, isto é, deve ser compreendido (*begriffen werden*). Mas para poder compreender a essencial determinidade do ente pelo ser, o determinante mesmo tem de ser suficientemente captável, o ser como tal, não somente o ente como tal, tem de ser anteriormente compreendido. Assim reside na pergunta $\tau \acute{\iota} \text{ } \tau \acute{o} \text{ } \text{ö} \nu$; (O que é o ente?) a [pergunta] mais originária: *o que significa o ser já previamente entendido naquela pergunta?*”⁵⁷

- *Terceiro salto para o fundamento originário do problema da metafísica: metafísica do Dasein como pergunta pela possibilidade do entendimento de ser (Kant como precursor da ontologia fundamental)*

“Assim a pergunta da 'filosofia primeira' [, a saber], ‘O que é o ente como tal?’ tem de ser impelida de volta, para além da pergunta o que seria o ser como tal, para a [pergunta] mais originária: *a partir de onde deve ser ou não compreendido (begriffen) algo assim como ser (...)?*”⁵⁸.

Essa pergunta mais originária pelo fundamento do necessário entendimento de ser anterior a todo conhecimento de ente (pergunta pelo *a priori* pura e simplesmente), remete às duas direções de questionamento da idéia de filosofia aristotélica. “Ontologia” e a “teologia” encontram prolongamento no modo como Kant assume e demuda (*verwandeln*) a metafísica escolástica

⁵⁶ KPM, p.222.

⁵⁷ KPM, p.223.

cristã, cujas direções de questionamento, por sua vez, dividem-se em *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*.

"Conforme (...) essa consciência cristã relativa ao Dasein e ao mundo, o todo do ente se articula em Deus, natureza e homem, zonas às quais são ordenadas, logo a seguir, a teologia, cujo objetivo objeto é o *summum ens*, a cosmologia e a psicologia. Elas elaboram a disciplina da *metaphysica specialis*. Em distinção a elas, a *metaphysica generalis* (ontologia) tem o ente 'em geral' (*im allgemein*) (*ens commune*) como objeto" ⁵⁹.

Qual é a relação entre *metaphysica specialis* e *metaphysica generalis* no pensamento kantiano? Ambas metafísicas devem estar fundamentadas na metafísica em sentido mais singularmente próprio, na "rainha das ciências" ⁶⁰, que deve ter o poder de legislar sobre as condições de possibilidade de todo conhecimento e que, por isso, tem de ser o conhecimento mais obrigatório (*verbindlich*) de todos. Mas qual é a característica central dessa, por assim dizer, metafísica primeira para Kant?

"[A maneira de conhecimento da metafísica] tem de ser a mais rigorosa e pura e simplesmente obrigatória (*verbindlich*). Isso exige que ela se equivalha a um conhecimento ideal correspondente. Ela é a [ciência] no mais alto sentido racional e *a priori*, porque independente das experiências contingentes, isto é, ciência pura da razão. O conhecimento do ente no geral (*im allgemein*) (*metaphysica generalis*) e segundo suas zonas capitais (*metaphysica specialis*) torna-se, assim, em uma 'ciência a partir da simples razão'" ⁶¹.

Em Kant, *Metaphysica generalis* (metafísica do ente no todo) e *metaphysicae speciales* (metafísicas particulares do ser de cada um dos diferentes entes em suas diferentes regiões ônticas) fundam-se, por assim dizer, em uma *metaphysica specialissima*, na ciência da razão pura que deve investigar o modo de ser puramente racional no homem, modo no qual se dá *a priori* as condições de possibilidade de todo o conhecimento possível. O sentido da revolução copernicana encontra-se justamente na fundamentação de absolutamente todo o conhecimento nessa *metaphysica specialissima* entendida como crítica da razão pura que deve fundamentar a si

⁵⁸ KPM, p.224.

⁵⁹ KPM, pp.8-9. Note-se que aqui "teologia" refere-se à *theologia* escolástica e não à *θεολογική* aristotélica.

⁶⁰ KPM, p.9.

mesma somente a partir de si mesma. Mas se a crítica da razão pura consiste na fundamentação da possibilidade de toda metafísica e do conhecimento em geral, então ela é transcendental, quer dizer, sua universalidade e necessidade devem provir justamente de sua pureza, de sua capacidade de trans-cender, de ir além de toda experiência ôntica particular em direção à experiência mais originária do entendimento de ser. Nessa medida, a transcendentalidade da crítica da razão pura a assinala como ontologia, isto é, ciência das condições de possibilidade do prévio entendimento de ser.

“O projeto da possibilidade interna da *metaphysica specialis* [quer dizer do que aqui chamamos de *metaphysica specialissima*, crítica da razão pura] é conduzido de volta, para além da pergunta pela possibilidade do conhecimento ôntico, para a pergunta pela possibilidade disso que possibilita conhecimento ôntico. Mas isso é o problema da essência do prévio entendimento de ser, isto é, do conhecimento ontológico no mais amplo sentido”⁶².

No entanto, a crítica da razão pura como *metaphysica specialissima* não é a fundamentação da *metaphysica generalis* como conjunto das diferentes ciências que compõe o conjunto do conhecimento, isto é, da *metaphysica generalis* como conjunto ou soma das diferentes *metaphysicae speciales*. A crítica da razão pura não pode ser considerada teoria do conhecimento, porque, *antes*, ela é a ontologia como fundamentação do entendimento de ser do ente como tal em seu todo, quer dizer, ela consiste na transformação histórica da *metaphysica generalis* e, por extensão, da "ontologia" aristotélica em metafísica da razão pura no homem.

"O problema da possibilidade interna da ontologia, todavia, contém, a pergunta pela possibilidade da *metaphysica generalis*. A tentativa de uma fundamentação da *metaphysica specialis* é, em si, impelido de volta para a pergunta pela essência da *metaphysica generalis*"⁶³.

“(...) o essencial [na interpretação da crítica da razão pura é] (...) que justamente a ontologia como *metaphysica generalis*, isto é, como peça fundamental da metafísica no total, é fundamentada e aqui, pela primeira vez, levada a si mesma. Com o problema da transcendência não é colocado no

⁶¹ KPM, p.9.

⁶² KPM, p.11.

⁶³ KPM, p.11.

lugar da metafísica uma 'teoria do conhecimento', mas a ontologia interroga a respeito da sua possibilidade interna”⁶⁴.

A transformação kantiana do problema fundamental da *metaphysica generalis* em *metaphysica specialis* resume-se à pergunta diretora da crítica da razão pura pelos juízos sintéticos *a priori*.

“Kant conduz o problema da possibilidade da ontologia à pergunta ‘Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?’ ”⁶⁵.

A aprioridade desses juízos é precisamente a indicação da transcendentalidade da crítica da razão pura. A síntese específica dos juízos sintéticos *a priori* não se confunde, (a) nem com a síntese formal pertencente à estrutura predicativa de todo e qualquer juízo como ligação de sujeito e predicado, (b) nem com a síntese que provém de uma experiência em que algo é aduzido à representação de um ente qualquer a partir desse ente mesmo. (c) A síntese dos juízos sintéticos *a priori* caracteriza-se pela sua pureza, quer dizer, por não depender da experiência do ente e haurir suas predicções tão só no uso reflexivo e espontâneo da razão.

“Essa [síntese dos juízos sintéticos *a priori*] deve aduzir algo ao ente que não está haurido dele em conformidade com a experiência, Esse aduzir da determinação do ser do ente é um prévio referir-se (*Sichbeziehen*) ao ente, pura 'referência a...' (*Beziehung auf...*) (síntese) que, antes de tudo mais, forma o a-que (*das Worauf*) e o horizonte dentro do qual esse ente nele mesmo é experimentável na síntese”⁶⁶

Assim, ao investigar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, a crítica da razão pura transcende o ente em direção àquilo que o determina *a priori*, ao prévio entendimento de ser, de modo a descobrir como a experiência do ente tem de necessária e universalmente adequar-se ao ente nele mesmo como seu objeto possível.

Como fundamentação da possibilidade do entendimento de ser na base de toda experiência ôntica e, portanto, na base de toda verdade ôntica, o conhecimento advindo da crítica da razão pura é

⁶⁴ KPM, p.17.

⁶⁵ KPM, p.13.

⁶⁶ KPM, p.15.

verdade transcendental, quer dizer, verdade ontológica. Mas se o resultado da crítica da razão pura é a revelação da verdade ontológica na base dos juízos sintéticos *a priori*, ela ainda está fundada sobre um conceito subentendido de verdade como adequação, quer dizer, preso a uma noção de verdade como necessariamente judicativa e representativa. O fundamento último da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, quer dizer, o limite último do conhecimento da razão pura e, portanto, o índice da finitude constitutiva do homem em seu entendimento de ser *a priori*, é a doutrina do esquematismo, ponto fulcral da crítica, onde se fundamenta a unidade originária entre dedução transcendental e estética transcendental, quer dizer, entre a apercepção transcendental da razão pura ('eu penso' necessariamente pressuposto na estrutura formal do juízo em geral e primeiro juízo sintético *a priori* de todo o edifício da razão pura, a trava mais fundamental de sua arquitetura) e o conteúdo intuitivo necessariamente presente em toda representação. Escapa às possibilidades e intenções desse trabalho explicar como Heidegger interpreta e dilucida esse ponto fulcral da crítica da razão pura, de modo mostrar como nele está pressuposto e não questionado:

1. um conceito de verdade como adequação, restrito à estrutura formal da predicação;
2. um conceito de consciência representativa;
3. um conceito de homem como *animal rationale*;
4. um conceito de tempo como seqüência linear de agoras que subentende ser como manifestidade perceptível pelo sujeito cognoscente.

Com a reconstituição dos traços gerais que delineiam a interpretação heideggeriana da crítica da razão pura à época do projeto SZ, pretendemos apenas mostrar como a idéia de filosofia como metafísica projetada por Aristóteles demuda (*sich verwandeln*), no pensamento de Kant, em uma *outra*, mas de certo modo *mesma* idéia de filosofia. Essa demudança significa a radicalização da idéia de filosofia aristotélica em uma camada mais originária de seu problema fundamental descoberta pela idéia de uma razão pura crítica no homem interpretada como entendimento de ser que determina a essencial finitude humana. Portanto, a fundamentação da metafísica executada pela crítica da razão pura, embora ainda não se entenda explicitamente como tal, consiste em uma primeira e precursora tentativa de projeção e elaboração da idéia de ontologia fundamental como metafísica do Dasein, quer dizer, como investigação e fundamentação do entendimento de ser no Dasein. Mostrar todo esse nexos é precisamente o objetivo da investigação consumada em KPM.

"A investigação que se segue propõe-se à tarefa de explicar a crítica da razão pura de Kant como Fundamentação (*Grundlegung*) da metafísica, para assim colocar frente aos olhos o problema da metafísica como o [problema] de uma ontologia fundamental. (§) Ontologia fundamental quer dizer aquela analítica ontológica do ser humano (*Menschenwesen*) que deve preparar o fundamento para a metafísica 'pertencente à natureza do homem'. A ontologia fundamental é a metafísica do Dasein humano necessariamente exigida para a possibilitação da metafísica. Analisar a idéia de uma ontologia fundamental significa: apresentar a caracterizada analítica ontológica do Dasein como exigência necessária e, através disso, tornar nítido em que intenção e de que maneira, em qual delimitação e sob quais pressuposições ela coloca a pergunta concreta: o que é o homem? Mas na medida em que uma idéia se dá a conhecer, tendo em vista sua própria iluminação interna, através de sua força, a idéia da ontologia fundamental deve se comprovar e se apresentar em uma explicitação da *Crítica da Razão Pura* como uma Fundamentação da metafísica"⁶⁷.

Observa-se, então, que os três saltos em direção à origem do problema da metafísica são, cada um, uma repetição do problema legado pela tradição que não meramente reproduz o anteriormente pensado, mas o demuda no sentido de que o pensa de modo mais originário em seu fundamento.

"Com o $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$; [aristotélico] está deveras colocada a pergunta pelo ente; mas colocar uma questão não quer dizer ainda tomar poder da problemática nela residente e elaborá-la (...) Repetição do problema da Fundamentação da *metaphysica generalis* não quer dizer, pois, repetir as palavras da pergunta o que seja o ente como tal. Essa repetição tem de desenvolver em problema essa questão que nós denominamos, em resumo, a questão do ser (...) Dito de modo principal: a conexão essencial entre o ser como tal (não o ente) e a finitude no homem tem de ser trazida à luz"⁶⁸.

À idéia heideggeriana de filosofia pertence essencialmente *repetição que*, ao apropriar-se da questão do ser guardada pela tradição metafísica, *demuda*, *transforma-se* (*verwandelnde Wiederholung*). A essência da repetição filosófica da tradição metafísica é a demudança e

⁶⁷ KPM. *Einleitung*, I. Grifamos "força" para perguntar: de onde vem e em que consiste mais exatamente essa força da idéia de ontologia fundamental? Mais adiante buscamos respondê-lo.

⁶⁸ KPM § 39, p. 221

apropriação fenomenológico-hermenêutica da questão do ser dada pelo trabalho constante de descoberta de seu fundamento fáctico-historicamente oculto.

“Caso haja sucesso para a interpretação que se segue da crítica da razão pura em trazer à luz do dia a originariedade da origem da metafísica, então essa originariedade, segundo a sua essência, apenas está legitimamente entendida, se ela também já for levada ao acontecer concreto do deixar surgir (*Entspringenlassen*), isto é, se a Fundamentação da metafísica for repetida. (...) Uma expressa Fundamentação da metafísica jamais acontece a partir do nada, mas na força e falta de força (*in Kraft und Unkraft*) de uma tradição (*Überlieferung*) que lhe prescreve as possibilidades de sua inserção (*Ansatz*). (§) Mas, então, com referência à tradição nela encerrada, toda Fundamentação é, em relação à anterior, uma demudança (*Verwandlung*) da mesma tarefa. Assim, então a interpretação que se segue da crítica da razão pura, como Fundamentação da metafísica, tem de tentar trazer à luz um quádruplo:

1. A Fundamentação da metafísica em sua inserção (*Ansatz*).
2. A Fundamentação da metafísica em sua execução (*Durchgang*).
3. A Fundamentação da metafísica em sua originariedade.
4. A Fundamentação da metafísica em sua repetição”⁶⁹.

É digna de reparo a diferença entre o uso de “força” nessa citação e o uso da mesma palavra duas citações acima. Ora menciona-se uma força da idéia de ontologia, ora a força ou falta de força da tradição. Trata-se da mesma força? De certo. A força da idéia de ontologia fundamental não é senão a força da tradição “viva” da qual ela é haurida. O aclaramento do sentido preciso de “força” na tentativa repetidora de KPM pauta-se na relação entre história e historiografia fundada na temporalidade do Dasein dada nas seguintes passagens de SZ:

“Porque, a cada vez, a existência apenas é como facticamente lançada, a historiografia (*Historie*) descerra tão mais penetrantemente a silenciosa força do possível, quanto mais simples e concretamente ela entende e apenas ‘põe aí’ (*darstellen*) o ter-sido-no-mundo (*das In-der-Welt-gewesensein*) a partir de sua possibilidade”⁷⁰.

⁶⁹ KPM, *Einleitung*, pp.2-3. Essa passagem apresenta as quatro partes que constituem toda a investigação de KPM. Dela depreende-se que o caminho da investigação segue a ordem em que se articulam as três peças fundamentais do método fenomenológico-hermenêutico: *redução*, *construção* e *destruição* (GA 24, §5). Aqui: inserção corresponde à redução; execução e originariedade correspondem à construção; repetição corresponde à destruição. Cf. Capítulo 2 da dissertação.

⁷⁰ SZ, p.394.

O Dasein histórico que se apropria de si mesmo em seu ser-para-a-morte angustiado entende ser a partir de sua porvindouridade ou futuridade (*Zukünftigkeit*), a qual deixa o passado acontecer a partir do porvir, do futuro. Porém, todo projeto futuro possível como poder-ser-total próprio do Dasein (quer dizer, como destino individual / *Schicksal*) apenas se projeta partir do que o Dasein já pode ser aí em sua facticidade histórica retirada da indiferença (quer dizer, a partir do destino comum / *Geschick*). Segundo SZ, o passado acontece a partir do futuro (Mas *nota bene*: diferentemente, por exemplo, do Livro XI das *Confissões* de Sto. Agostinho, o passado não é regido pelos desígnios temporais da providência divina, que determina os acontecimentos da ordem temporal-mundana que culminam no apocalipse e no juízo final, isto é, no fim do tempo. Não há teleologia em SZ. A futuridade do Dasein é o traço mais singularmente próprio de sua finitude e indica a liberdade fundadora de Dasein de, numa resolução angustuada e silente, apropriar-se de sua facticidade histórica.).

"Apenas a historicidade fáctica própria tem capacidade de, como destino individual (*Schicksal*) resoluto, repetir a história sida aí, de tal modo que, na repetição, a 'força' do possível adentre impetuosamente na existência fáctica, quer dizer, advenha a ela na sua porvindouridade (*Zukünftigkeit*)" ⁷¹.

O trabalho histórico-historiográfico próprio da filosofia é simplesmente aquele que se preocupa em repetir a questão do ser e que, nessa tarefa, tem de lidar com as palavras elementares da história da filosofia (dentre as quais consta evidentemente "metafísica").

"Por fim, o negócio da filosofia é resguardar a força das palavras elementares nas quais o Dasein se exprime de que elas sejam niveladas pelo intelecto vulgar (*gemeiner Verstand*) à não entendibilidade, [intelecto] que, por sua vez, funciona como fonte de problemas aparentes" ⁷².

No contexto da virada, torna-se claro que a 'força silenciosa' da tradição não é algo assim como um tesouro que repousa inofensivamente oculto na herança histórica, simplesmente aguardando por ser descoberto. Não se trata de uma verdade a ser descoberta no passado estanque, mas sim

⁷¹ SZ, p.395.

⁷² SZ, p.220.

do ser mesmo pensado dentro da móbil relação de Coisas (*Sachverhalt*) do *Ereignis*. Uma passagem de BH indica-o:

"O ser como o que tem poder e quer (das *Vermögend-Mögend*) é o 'pos-sível' (das 'Mög-liche'). O ser como elemento [do pensamento, como *Ereignis*] é a 'força silenciosa' (*stille Kraft*) do ter-poder que quer (*mögendes Vermögen*), isto é, do possível" (...) "Quando eu falo da 'força silenciosa do possível', eu não viso o *possibile* de uma *possibilitas* apenas representada, não viso à *potentia* como a *essentia* de um *actus* da *existentia*, mas sim ao ser mesmo, que, querendo (*mögend*), tem um poder que vai além de e se exerce sobre o pensamento e, assim, que vai além de e se exerce sobre a essência do homem, quer dizer, que vai além de e se exerce sobre sua referência ao ser. Ter-poder de algo (*etwas vermögen*) significa aqui: guardá-lo em sua essência, retê-lo em seu elemento" ⁷³.

Retornando à análise da demudança da idéia de filosofia como recolocação e elaboração da questão do ser a partir da metafísica do Dasein, é preciso notar que, para que ela seja própria, ela tem de ser ao mesmo tempo uma demudança do Dasein filosofante. Se a primeira e mais fundamental tarefa da filosofia revela-se uma metafísica *do* Dasein, é preciso atentar para o duplo significado dessa expressão, cujo genitivo deve ser lido tanto como subjetivo quanto como objetivo, pois o Dasein é "sujeito" e "objeto" da investigação. Portanto, se na investigação filosófica há e tem de haver uma demudança do "objeto", deve haver também uma demudança do "sujeito".

"A expressão [metafísica do Dasein] é ambígua em um sentido positivo. A metafísica do Dasein não é apenas metafísica sobre (*über*) o Dasein, mas ela é a metafísica que acontece necessariamente como (*als*) Dasein. Mas nisso reside: ela jamais pode tornar-se metafísica 'sobre' o Dasein, assim como a zoologia trata dos bichos. A metafísica do Dasein não é absolutamente um 'órganon' que já esteja fixo e pronto. Ela tem de renovadamente se desdobrar, a cada vez, sob a demudança (*Verwandlung*) de sua idéia na elaboração da possibilidade da metafísica" ⁷⁴.

Na metafísica do Dasein está em questão, antes de tudo mais, para que o perguntar seja próprio, o Dasein filosofante mesmo, o qual deve confiar a si mesmo o desafio (*sich zumuten*) de duas

⁷³ BH in Wm, pp.316-317.

⁷⁴ KPM, p.231.

questões conexas, a saber, (1) a relativa ao ser como tal em seu todo e a relativa ao seu próprio ser como ente finito que entende ser. Logo, a transformação histórica do questionar filosófico que se apropria da questão do ser em bases mais fundamentais, a partir do projeto de uma "outra e mesma" idéia de filosofia, é também a aventura e o projeto histórico de um "outro e mesmo" Dasein. O caráter transformador do filosofar aponta para a peculiaridade do λόγος filosófico, que deve deixar e fazer ver através do como (*Als*) apofântico-hermenêutico o Dasein nele mesmo a partir dele mesmo, de modo a falar, ao mesmo tempo, *ao* Dasein e *do* Dasein como possibilidade lançada. Isso distingue conceitos filosóficos de conceitos científicos em geral, na medida em que o λόγος desses últimos utiliza-se do como (*Als*) apofântico positivo (*setzend*) que, de antemão, reduz o ente à determinidade de sua realidade efetiva e é capaz de falar tão só *sobre* (*über*) o ente de que trata. A possibilidade da demudança da filosofia como demudança do Dasein deve ser indicada formalmente, uma vez que Dasein é essencialmente poder-ser e não se reduz à realidade efetiva, em conceitos filosóficos que não o determinam em uma certa objetividade ôntica, mas que o descrevem (deixam e fazem ver / *sehen lassen*) e o determinam justamente como o ente ontológico, que é fundamentalmente, do início ao fim, poder-ser e que, como tal, tem a possibilidade do questionar filosófico como constitutiva de seu ser, porque essa é a mais radical possibilidade do entendimento de si mesmo que o Dasein lançado já a cada vez e desde sempre é.

Mas uma vez que a metafísica do Dasein como ontologia fundamental é, antes de tudo, possibilidade lançada, ela consiste no desocultamento do acontecer *no* Dasein da metafísica revelada em seu fundamento originário como questão do ser articulada segundo o nexo da diferença ontológica.

"Metafísica não é nada que seja apenas 'criado' pelo homem em sistemas e doutrinas, mas o entendimento de ser, seu projeto (*Entwurf*) e sua rejeição (*Verwerfung*), *acontece* no Dasein como tal" ⁷⁵.

Se a metafísica revelada como questão do ser é um acontecimento fundamental no Dasein, esse acontecimento é uma possibilidade fundamental do Dasein que se resolve em seu destino individual (*Schicksal*) pela investigação do ser. Mas se, por um lado, essa investigação apenas se

decide em um destino individual, por outro, ela já pertence ao destino comum (*Geschick*) do Dasein oculto no "dá-se ser", quer dizer, ao destino histórico do Dasein, que sempre e a cada vez se apresenta em certa ocultidade que possibilita a desocultidade do ser.

"Ela [a metafísica do Dasein] permanece vinculada (*verbunden*), em seu destino individual (*Schicksal*) ao acontecer oculto (*verborgenes Geschehen*) da metafísica no Dasein mesmo, acontecimento por força do qual o homem primeiramente conta e esquece dia e hora, anos e séculos de suas tentativas"⁷⁶.

Mas como se dá a ocultidade originária do ser que é indício da finitude do Dasein, de seu entendimento de ser, e é *condição* da pergunta pelo ser? No *esquecimento* que é constitutivo da existência. Esquecimento é o nome do furtar-se do ser ele mesmo, furtar-se que acontece à medida que se dá aí ser. Dá-se esquecimento assim como se dá ser. Da-sein é ser no acontecer do movimento conjunto de subtração do ser mesmo (esquecimento) e de sua doação em certo sentido (entendimento de ser). Mas se sentido de ser apenas pode ser dado com uma correspondente subtração de ser, então a investigação do sentido de ser tem de ser, de certo modo, a investigação da subtração do ser. No entender pré-conceitual de ser que está na base de todo entendimento de ente já tem de estar também entendida, de alguma maneira, a subtração do ser. Apropriar-se do próprio entendimento de ser em uma pergunta explícita por ele como possibilidade fundamental do Dasein significa entendê-lo como ente essencialmente e sempre sujeito ao esquecimento compreendido como a ocultidade temporal e histórica constitutiva do aí.

"A finitude do Dasein - O entendimento de ser - reside *no esquecimento*. (§) Esse [esquecimento] não é esquecimento casual (*zufällig*) ou que ocorre de quando em vez, mas ele se forma necessária e constantemente. Toda construção ontológico-fundamental que tenha por fito a revelação da possibilidade interna do entendimento de ser tem de, no projetar, arrancar do esquecimento aquilo que foi levado para dentro do projeto (*das in den Entwurf Genommene*)"⁷⁷.

⁷⁵ KPM, p.242.

⁷⁶ KPM, p.231. Em GA 26, a associação entre o destino individual do Dasein e a filosofia é ainda mais clara. "Porque entender ser pertence à constituição essencial do homem, a pergunta pelo ser é (...) uma, sim, é a pergunta pelo homem mesmo. O Dasein humano carrega em si mesmo, em sua história mais singularmente própria, junto a si, o destino individual (*Schicksal*) da filosofia. Apenas ele passa para frente esse destino individual e novamente o entrega à responsabilidade das possibilidades humanas". (GA 26, p.20) Cf. tb. GA 29-30, p.254.

⁷⁷ KPM, p.233.

A busca pelo sentido do ser é ao mesmo tempo a busca pela subtração do ser que possibilita esse sentido. Sentido e verdade de ser - tomando-os por termos sinônimos que querem dizer a desocultidade do entendimento de ser - apenas são possíveis a partir do esquecimento de ser constitutivo de Dasein, porque nele se abrigam. O que não significa que o desocultamento de sentido e de verdade de ser eliminem o esquecimento. Não. Eles são hauridos do esquecimento, como constante subtração histórico-temporal do ser mesmo, contra o qual não há ultimato, porque ele é o *transcendens* pura e simplesmente que sempre "fura" a totalidade do sentido do ser e o alcance de verdade do ser⁷⁸.

É justamente porque esquecimento de ser é constitutivo de Dasein, que o filosofar próprio é essencialmente repetição que demuda a tradição metafísica no projeto de uma idéia de filosofia como investigação do ser a partir do nexa da diferença ontológica, o qual prescreve a tarefa de uma ontologia fundamental e de uma destruição da história da filosofia que a revela em seus fundamentos originários. Mas como apropriadora e transformadora da tradição, a repetição também se caracteriza por ser essencialmente recordativa, por ser uma espécie de μαίευτική fenomenológico-hermenêutica que promove a ἀνάμνησις histórica da investigação do entendimento de ser. No caso da ontologia fundamental executada em SZ, cujo ponto de partida é a cotidianidade e não exatamente a tradição metafísica, é rememorada a condição essencialmente finita do Dasein oculta pela sua condição cotidiana.

"O ato fundamental fundamental-ontológico (*der fundamental-ontologische Grundakt*) da metafísica do Dasein como a fundamentação da metafísica é, portanto, uma 're-memoração' (*Wieder-erinnerung*). (§) Mas a legítima recordação (*Erinnerung*) tem de, a cada vez, interiorizar (*verinnerlichen*) o recordado (*Erinnertes*), isto é, [tem de] deixar e fazer com que ele venha de novo ao encontro dele mesmo em suas possibilidades mais internas (*innerst*)."⁷⁹

"Uma analítica do Dasein tem de agora, desde seu início (*Anfang*), olhar em direção a isto: tornar visível o Dasein no homem [dado] na primeira aproximação, [dado] justamente dentro daquela maneira de ser (*Seinsart*) do homem que, segundo sua essência, dispôs o Dasein a (*es darauf angelegt hat*) manter sedimentado (*niederhalten*) no esquecimento o Dasein e seu entendimento

⁷⁸ Este nexa se torna mais complexo na virada. Pois, a partir dela, ἀλήθεια é justamente este jogo entre o oculto e o inoculto.

⁷⁹ KPM, pp.233-4.

de ser, isto é, a finitude originária. Essa maneira de ser decisiva do Dasein, nós a denominamos – pela primeira vez do ponto de vista fundamental-ontológico - cotidianidade”⁸⁰

4. A γυγαντομαχία pelo ser e a ἀνάμνησις da idéia de filosofia

Somente em GA 26, obra que pertence ao período, do projeto SZ, Heidegger dilucida um pouco melhor o que significa a rememoração (*Wiedererinnerung*) (ou simplesmente recordação (*Erinnerung*)) filosófica. O objetivo de GA 26 é introduzir (*einführen*) o aluno do curso (ou, no nosso caso, o leitor do curso) na lógica entendida do ponto de vista propriamente filosófico. Uma vez que a lógica nasce no corpo das investigações filosóficas gregas, tal introdução visa, antes de tudo, permitir que o introduzindo venha a adquirir familiaridade (*Vertrautheit*) com os temas tradicionais da lógica, de tal modo que se lhe abra o acesso aos problemas centrais da filosofia. Com isso, a introdução à lógica torna-se uma "intro-dução (*ein-führen*) à filosofia que não permanece de fora e narra estórias sobre isto que a gente (*man*) pensou sobre a filosofia e poderia pensar [ainda] hoje, mas que leva para dentro (*hineinführen*) da filosofia ela mesma”⁸¹. Assim, o percurso escolhido para tal intro-dução é o de uma re-condução da idéia de lógica à sua origem na idéia de filosofia e, portanto, toda lógica que não seja propriamente filosófica deve ficar de fora dele⁸². A idéia provisória de filosofia exposta em GA 26 é a mesma de KPM: questão do ser

⁸⁰ KPM, p.234.

⁸¹ GA 26, p.8.

⁸² Com efeito, Heidegger diferencia três diferentes tipos de lógica:

Lógica material. Trata-se de uma lógica ôntica, que cuida das condições de verdade adequativa dos entes. O objeto de tal lógica são as leis da objetividade de cada ciência positiva, isto é, no modo como cada ciência pensa *sobre* (*über*) o ente, a região ôntica específica de que trata. (*Nota bene:* se "matéria" é circunscrição ôntica objetiva, então, também número e Deus, por exemplo, estão considerados aqui como matéria) (GA 26, p.2).

Lógica formal. Também se trata de uma lógica ôntica, que cuida das condições de verdade adequativa dos entes. Mas na lógica formal o objeto não é a objetividade de um tipo de ente em específico, mas sim a determinação das leis de referidade (*Bezogenheit*) de todo pensamento *sobre* (*über*) algo em geral, sobre um ente qualquer que seja, em sua universalidade como mero objeto de um pensamento. Abstração da "matéria" da lógica material com o fim de destacar a pura "forma" da referidade lógica (lingüístico-determinativa) (GA 26, pp.2-4).

Lógica filosófica. Diferentemente das lógicas material e formal, a lógica filosófica é ontológica e cuida da *verdade transcendental* do ser dos entes. A determinação dessa lógica só se consuma ao fim de todo percurso de GA 26, pois consiste justamente na meta do curso. Como nosso objetivo aqui não é dilucidar toda obra GA 26, não explicamos em pormenores a determinação da idéia de lógica filosófica. Limitamo-nos tão só a apresentá-la em uma citação.

"Lógica é, conforme se disse no começo desse curso, conhecimento do λόγος, do enunciado. O caráter fundamental dele é verdade. Além disso, deu-se como resultado: verdade enunciativa é primariamente fundada sobre comportamentos que não têm caráter enunciativo, tais como intuição e semelhantes. Esses têm o caráter do revelar (*enthüllen*) e do fundar como verdade ôntica sobre ente no entendimento de ser, isto é, nisto que torna possível revelabilidade (*Enthüllbarkeit*) de ente. Mas isso é incurso-no-mundo (*Welteingang*) e quer dizer o acontecer de um ser-no-mundo. Entendimento de ser é transcendência; todo entender de ser - seja ele não temático e pré-ontológico, seja ele temático, conceitualmente ontológico - é transcendental. Esse entender de ser e suas maneiras fundamentais essenciais é aquele revelar que reside na unidade ecstática da temporalidade, no prorromper (*Aufbrechen*)

formulada como metafísica através das duas direções da pergunta pelo ser determinadas por Aristóteles: ontologia e teologia.

É importante reparar que tal introdução à lógica e à filosofia que GA 26 pretende promover não tem um caráter escolar, mas busca antes de tudo indicar a cada Dasein filosofante a possibilidade do questionar filosófico ele mesmo como uma possibilidade constitutiva da liberdade de Dasein mesmo. Não se trata de desenvolver e exercitar a competência do introduzindo no manejo das teses tradicionais sobre a filosofia que sejam universalmente aceitas, respeitadas e discutidas, mas sim de mostrar ao introduzindo que a filosofia é antes de tudo uma possibilidade livre do Dasein, a saber, a mais radical possibilidade de pensamento do Dasein, que deve, de uma só vez, colocar em questão esse Dasein mesmo em sua singularidade (*Einzelheit*) a partir de as mais fundamentais questões concernentes a todo e qualquer Dasein.

"A gente jamais pode filosofar assim 'de modo universal' (*im Allgemein*), mas cada problema filosófico legítimo é a cada vez um [problema] individual determinado. Mas, por outro lado, nenhum problema filosófico legítimo é uma assim chamada questão individual: todo problema legítimo é um [problema] principal"⁸³.

Não apenas a introdução à filosofia, mas a filosofia mesma exige a resoluta prontidão do Dasein filosofante para colocar em questão seu próprio Dasein à medida que questiona filosoficamente - quer dizer, em última instância, à medida que pergunta pelo ser mesmo. Heidegger acentua aqui a raiz existenciária da filosofia. Como toda possibilidade do Dasein, também a filosofia é própria ou imprópria e apenas pode ser experimentada como tal - quer dizer, no jogo entre essas duas modulações - por cada Dasein filosofante diante de si mesmo⁸⁴.

temporalizante do horizonte. Esse revelar é o ser-verdadeiro (*Wahrsein*) metafisicamente originário, [é] a verdade que é a transcendência mesma: *veritas transcendentalis*. Essa é a condição de possibilidade de toda verdade ôntico-intencional. (...) Verdade reside na essência da transcendência, ela é originariamente verdade transcendental. Se, porém, o tema fundamental da lógica é a verdade, então a lógica mesma é metafísica, se é que o problema da transcendência - tal como eu tentei mostrá-lo - apresenta o tema fundamental da metafísica". (GA 26, pp.280-281)

⁸³ GA 26, p.8.

⁸⁴ Mas *nota bene*: a propriedade (e seu contra-conceito, a impropriedade) é um conceito existencial que indica formalmente uma determinação existenciária que não é estanque, que sequer é da ordem do verbal, pois se decide apenas no entender do si mesmo silencioso e pronto para a angústia e, mesmo assim, de modo fatídica e facticamente sujeito ao decair no entendimento de ser impróprio oriundo da Gente.

"Isso [elaborar uma primeira e provisória compreensão da idéia de filosofia] não é apenas exigido com vistas ao andamento desse curso, mas [o é] ainda mais com vistas a que os senhores e senhoras tenham colocado de prontidão para as ciências - e isso quer dizer, de modo expresso ou não expresso, para a filosofia - o seu Dasein que é agora (*jetzig*). Em que medida isso acontece e aconteceu a partir da liberdade intrínseca, se atrás dessa resolução está uma vontade real e efetiva, em que medida, de um modo absoluto, o âmbito dessa forma de Dasein é transparente e consciente na universidade (*Universität*) como tal, isso deve ser deixado em obscuro e em indiferença, [pois] tudo isso é Coisa do indivíduo (*Einzelner*)".⁸⁵

A elaboração da idéia provisória de filosofia com o fim de uma introdução à lógica e à própria filosofia executada em GA 26 destaca dois aspectos fundamentais do filosofar: por um lado, a raiz existenciária e concreta do filosofar, sua *singularidade*, e, por outro lado, a *universalidade* fundamental e de princípio do questionamento filosófico para todo Dasein. Nesses dois aspectos, anuncia-se um traço fundamental de todo pensamento filosófico como, a uma só vez, *relativo à recordação e ao lance de olhos* (*erinnernd- Augenblicklich*). A singularidade do filosofar apresenta-se como possibilidade do Dasein de projetar-se num entender próprio sobre a radical possibilidade do questionamento filosófico, o que significa apropriar-se de seu presente histórico a partir de um projeto futuro, vindouro, que lhe abra o aí de agora em um lance de olhos que transcende seu entendimento cotidiano do ser. Mas essa singularidade apenas se configura como singularidade filosófica, na medida em que assume a universalidade da *questão* do ser como a única universalidade legitimamente filosófica. Como essa questão é essencialmente histórica, determinada em suas possibilidades a partir da história da metafísica e da historicidade do Dasein, sua universalidade indica o traço necessariamente recordativo.

"(...) é essencial a todos os caminhos [que conduzem] à caracterização da filosofia: a filosofia apenas se deixa caracterizar a partir de e em uma recordação histórica (*geschichtliche Erinnerung*); mas essa recordação apenas é o que é, apenas é vivaz no entender-a-si-mesmo do lance de olhos (*im Augenblicklich Sichselbstverstehen*), quer dizer, no empunhar (*Ergreifen*) livre e singularmente próprio, produtivo, da tarefa que a filosofia abriga em si"⁸⁶.

⁸⁵ GA 26, p.9.

⁸⁶ GA 26, p.9.

"A busca de sentido (*Besinnung*) historicamente recordativa (*erinnernd*) e a [busca de sentido] do lance de olhos não são dois caminhos, mas sim as duas peças essenciais de todo caminho filosófico para a idéia de filosofia (...) Há apenas uma discussão filosófica da idéia de filosofia: essa discussão é em si mesma, *a uma só vez, recordativa e de lance de olhos (erinnernd- augenblicklich)*. Aqui subsiste uma unidade originária, a saber, a da temporalidade do Dasein fático filosofante ele mesmo; a partir dessa unidade tem de ser exposta a plena problemática. Apenas o projeto livre singularmente próprio é adequado ao memorado: todavia, não o apoio aparentemente valoroso, mas no fundo covarde, em uma tradição, ainda mesmo que tão digna"⁸⁷

Como dito logo acima, tal como KPM, GA 26 apresenta uma idéia provisória de filosofia a partir das duas direções de questionamento da metafísica aristotélica: ciência do ente como ente (ontologia) e teologia (ciência do ente divino, do gênero supremo). Mas aqui essa caracterização do filosofar recebe um interessante paralelo com as estruturas constitutivas do ser do Dasein como cuidado reveladas em SZ. Retomamos agora rapidamente a discussão da ontologia e da teologia da metafísica aristotélica, para esclarecer esse paralelo.

Segundo a *Metafísica*, a ciência do ente como ente (Met. Γ 1, 1003 a 21) é filosofia primeira (Met. E 1, 1026 a30-31). A primeiridade da filosofia a destaca qualitativamente das demais ciências e, portanto, ela não pode ser considerada como um certo tipo de suma científica, de pesquisa do ente em seu conjunto. Como visto, a filosofia "pesquisa o ente enquanto ele é ente, isto é, unicamente na perspectiva para isso que faz do ente o ente que ele é: o ser. Ciência em primeira linha, isto é, ciência do primeiro, é ciência do ser"⁸⁸. Portanto, segundo esse primeiro aspecto da filosofia como ciência do ente enquanto ente, "o problema da filosofia é colocar tal pergunta [pelo ser] da maneira correta e esclarecer o que pertence ao ser como tal"⁸⁹. A filosofia, por outro lado, também é teologia (Met. E, I 1026 a 18ss), isto é, ciência que investiga os fundamentos do θεῖον nos entes. Ela é primeira justamente porque trata do que há de mais supremo e nobre para o pensamento (τιμιότατον), do θεῖον.

"To θεῖον quer dizer: o ente pura e simplesmente - o céu: o abrangente (*Umgreifendes*) e prevalecente (*Überwältigendes*), isto sob o que e junto ao que estamos lançados, pelo que estamos

⁸⁷ GA 26, p.10.

⁸⁸ GA 26, p.12.

⁸⁹ GA 26, p.13.

tomados (*benommen*) e atacados (*überfallen*), o superpotente (*Übermächtiges*). O θεολογεῖν é um contemplar do κόσμος (cf. *de mundo* 319 b14)”⁹⁰

Heidegger faz corresponder ao conceito aristotélico de filosofia como ontologia e teologia dois conceitos existenciais, que determinam o ser do Dasein.

"Filosofia (...) tem um caráter duplo, ela é ciência do ser e ciência do superpotente. (Esse duplo caráter corresponde à dupla face de existência [existencialidade] e ser-lançado [pertencente ao Dasein])”⁹¹.

A indicação desse paralelo não significa senão que a filosofia é um *Como* (*Wie*) do Dasein, um modo seu e, deveras, fundamental. Há também um paralelo - não destacado por Heidegger, mas sim por nós - entre, respectivamente, os traços [a] recordativo e [b] de lance de olhos do pensamento filosófico e os existenciais [a'] ser-lançado (situação afetiva) e [b'] existencialidade (entender).

GA 26 identifica duas inclinações antagônicas no filosofar, uma em direção ao filosofar próprio, que é a φιλοσοφία propriamente dita, e outra em direção ao impróprio, que é a σοφιστική. À primeira inclinação corresponde justamente a tarefa recordativa e de lance de olhos (*erinnernd- Augenblicklich*) - quer dizer, que se explicita como situada afetivamente e entendedora (*befindlich-verstehend*) - de perguntar pelo ser do modo o mais radicalmente possível e incessantemente, já que não há resposta última à questão e que ela demuda historicamente.

“Pertence à essência dessa ciência o fato de ela ter de ser buscada. Apenas há filosofia, se é vivaz um buscar, uma inclinação para ela, deveras, uma inclinação atrás da qual está um esforço, uma vontade (*Wille*). Essa ciência é a inclinação voluntária ao entender originário: φιλο-σοφία. Φιλῆν significa amar no sentido de: confiando [ou familiarizando-se], esforçar-se por... (*vertrauend sich mühen um...*); σοφός quer dizer aquele que entende algo, aquele que pode estar diante de uma Coisa (*einer Sache vor-stehen*) [que tem competência na Coisa, que entende da Coisa], aquele que tem uma visão de conjunto (*übersehen*) sobre as possibilidades dela [Coisa],

⁹⁰ GA 26, p.13

⁹¹ GA 26, p.13.

aquele a quem ela [Coisa] é transparente, aquele que a compreendeu (*begreifen*); σοφία designa a possibilidade do correto entender conceitual disso que é essencial”⁹².

Citando uma passagem em que Aristóteles apresenta uma definição do filósofo como φρόνιμος (Met. Z, 7, 1141^a 12), Heidegger traduz essa palavra, normalmente traduzida como "prudente ou sábio" por "*Verstehender*", quer dizer, "entendedor". Mas qual é mais exatamente o traço do entender específico do filósofo, já que o entender é um traço essencial do Dasein e não somente do Dasein filosófico? O filósofo entende do essencial. Mas o que é o essencial? Tudo que pode ser compreendido a partir da questão do ser e que escapa ao entendimento cotidiano de ser, sendo, pois: não-usual (περιττά) espantoso (θαυμαστά), difícil (χαλεπά) numinoso (δαιμόνια) - "Aquilo que detém o homem no último e no todo e o detém surpreendido (cf. Met. A 1- 2)". Uma vez que aqui a caracterização do saber filosófico é dada de modo negativo, em contraste com o senso-comum, pode-se determinar seu traço comum: ele é (ἄχρηστον). A competência filosófica é essencialmente inútil.

Mas há também no seio da filosofia uma tendência contra a questão do ser propriamente empunhada, a saber, há a possibilidade da *sofística*. Note-se que há aqui mais um paralelo possível entre a sofística e o ser do Dasein. À tendência ao encobrimento do filosofar corresponde o estar-decaído (*Verfallenheit*) do Dasein e, por conseguinte, pode-se falar de uma correspondência entre o caráter triplo do "filosofar" (as aspas indicando aqui que na palavra encontra-se a possibilidade de seu contra-conceito, a sofística) e o caráter triplo do Dasein. ("filosofia" = questão do ser: ontologia, teologia, sofística / Dasein = cuidado: existencialidade (entender), ser-lançado (situação afetiva), estar-decaído). A sofística é a *aparência* (*Schein*) da filosofia, quer dizer, o encobrimento do fenômeno do filosofar em uma compreensão dissimulada de seu ser originário e próprio. Para o sofista, a filosofia é um conhecimento cuja verdade, se é, não é senão instrumental (Met Γ 2, 1004b 24ss). Quer dizer, seu conhecimento é essencial e egoisticamente útil e movido pela curiosidade.

"A aparência do φιλόσοφος é o σοφιστής: ele não se esforça por um entender próprio, ele não tem uma vontade longa (*lang*), mas ele petisca de tudo e sempre apenas daquilo que é a maior

⁹² GA 26, p.14

novidade e o mais das vezes petisca até mesmo do que é valoroso, mas ele apenas petisca e seduz à mera curiosidade e palração" ⁹³

Assim, por oposição ao sofista, que é *disperso* (*zerstreut*) na curiosidade, caído na Gente, e não é capaz de deter seu ser em nada (em um caso extremo, é todos e não é ninguém), o filósofo detém a "seriedade do conceito" (*Ernst des Begriffs*).

"Α φιλοσοφία se distingue da σοφιστική [através disso]: τοῦ βίου τῇ προαιρήσει [através da prévia eleição de um certo modo de vida] (Met, Γ 2, I 1004 b 24ss), através do ter-empunhado-de-antemão da existência, através da 'seriedade' (*Ernst*). O filósofo tomou sobre si [assumiu em seu ser] a seriedade do conceito, das perguntas principais (*grundsätzlich*). Todo ordinário, cotidiano, mediano (o estar-decaído) está aquém desse anseio. O sofista como sabichão e sabe-tudo, ao contrário, insinua-se junto aos homens, ele os persuade de que eles têm de preocupar-se com algo contrário às urgências de sua alma"⁹⁴.

Curiosamente a filosofia define-se como a pergunta pelo ser como superpotente (e não por um ente em particular) e, ao mesmo tempo, corresponde à caracterização do ente Dasein como existencialidade lançada e decaída. Como entender esse paralelo? Por acaso o ser está reduzido a ser do ente Dasein? Não. Conforme já explicitado, toda determinação do ser do Dasein sempre pressupõe a diferença ontológica, o que significa que os existenciais sempre devem fazer referência ao estado de Coisas (*Sachverhalt*) implicado na questão do ser. Assim, o paralelo entre o caráter duplo da filosofia como ontologia e teologia e o caráter duplo do ser do Dasein como entender (existencialidade) e ser-lançado (situação afetiva)⁹⁵ apenas revela que a questão do ser toca (*betreffen*) originariamente o ser do Dasein. É nesse sentido do ser-tocado pela questão do ser inerente ao Dasein que a filosofia é uma ciência em constante processo de conquista que se desdobra como repetição.

A idéia de filosofia projetada na base do projeto SZ (juntamente com a idéia de sentido do ser e a de ser do Dasein) tem de ser compreendida e empunhada como possibilidade pelo Dasein

⁹³ GA 26, p.15. Evidentemente deve-se levar em conta nessa interpretação da sofística os §§35-38 de SZ, especialmente §§35-36.

⁹⁴ GA 26, p.15. Sobre a seriedade do trabalho e do conceito filosóficos. Cf. tb. GA 29-30, p.258.

filosofante como repetição que demuda, apropria e recorda no lance de olhos a questão do ser historicamente lançada pela metafísica grega. Assim o projeto SZ como recolocação e repetição da questão do ser não pretende ser senão o desencadear da γιγαντομαχία pelo ser.

"A Fundamentação ontológica da metafísica [encetada] em SZ tem de entender a si [mesma] como repetição. A passagem do Sofista de Platão que abre a consideração, não serve de decoração, mas como indício de que, na antiga metafísica, desencadeou-se a γιγαντομαχία pelo ser do ente. Nessa luta (*Kampf*) já tem de tornar-se visível - ainda que a questão do ser ainda esteja colocada lá de modo tão geral (*allgemein*) e ambíguo (*vieldeutig*) - em que medida aqui é entendido o *ser como tal*. Mas na medida em que nessa γιγαντομαχία a questão do ser é, antes de tudo mais, combatida como tal e *ainda não* é elaborada da maneira caracterizada como problema da possibilidade interna do entendimento de ser, não pode vir à luz, nem a explicitação do ser como tal, nem mesmo o aqui necessário horizonte da explicitação. Muito mais penetrantemente, trata-se de, com a repetição do problema, auscultar (*hineinhören*) a maneira e modo (*Art und Weise*) como o filosofar se expressa como que espontaneamente sobre o ser nessa primeira luta por ele".⁹⁶

Mas como mais exatamente o projeto SZ como repetição da questão do ser que visa retirá-la do esquecimento e despertar o Dasein filosofante para γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, articula-se com as idéias de ser do Dasein e de sentido de ser, de modo a articular todo o projeto SZ? O projeto SZ repete a questão do ser através da problematização do conceito tradicional-metafísico de tempo (oriundo da cotidianidade do Dasein) a partir de um projeto de ser do Dasein como temporalidade e de sentido do ser como temporariedade.

"Em favor da repetição da questão fundamental da metafísica, a partir da 'recordação' filosofante do projeto oculto do ser sobre o tempo como o acontecer mais interno no entendimento de ser da metafísica antiga e [da metafísica] que se sucede, cresce a tarefa de levar a cabo o retroceder (*Rückgang*) à finitude no homem que é exigido por essa problemática, de tal modo que no Da-sein como tal torna-se visível a temporalidade como estrutura transcendental originária".⁹⁷

⁹⁵ Note-se que há ainda um paralelo entre a tendência ao encobrimento dos conceitos filosóficos e o estar-decaído (*Verfallenheit*) do Dasein. Por conseguinte, pode-se falar de uma correspondência entre o caráter triplo da filosofia e o caráter triplo do Dasein.

⁹⁶ KPM, pp.239-240. Qual é o campo de batalha dessa *gigantomaquia*? O Dasein. "A luta [pelo ser] cresce do solo (*Boden*) desse campo mesmo, ela eclode do Dasein humano como tal - e, deveras, patentemente porque a pergunta pelo ser, o esforço pelo entendimento de ser, é determinação fundamental da existência". (GA 26, p.19) Daí precisamente a necessidade da ontologia fundamental partir de uma analítica da existência. Cf. GA 26, pp.18-20.

⁹⁷ KPM, pp.241-242.

"Se a problemática da metafísica do Dasein é denominada como a de SZ, então, agora pode tornar-se claro, a partir da elucidação da idéia de ontologia fundamental que, nesse termo, o 'e' abriga em si o problema central. 'Ser' bem como 'tempo' não precisam abandonar o significado de até então, mas uma explicitação mais originária precisa, de certo, fundamentar (*begründen*) seu direito e seus limites" ⁹⁸

O "e" de *Ser e Tempo* abriga o problema central do projeto da questão do ser, porque nessa preposição está em jogo a inversão de *Ser e Tempo* em *Tempo e Ser*, título projetado e não realizado da Terceira Seção da Parte I de SZ. Que inversão é essa? Após a revelação do ser do Dasein como temporalidade, a investigação de SZ deveria projetar e revelar, sobre a base da temporalidade do Dasein, o sentido do ser como tal do ente em seu todo e em suas variantes como horizonte de projeção do entendimento de ser, quer dizer, como temporariedade. Então, a partir da temporariedade, a própria pergunta pelo ser do Dasein teria de ser recolocada para explicitar o nexo entre temporalidade e temporariedade pertencente ao Dasein (nexo que envolve, por exemplo, o problema da espacialidade e do corpo do Dasein, que de certo modo é também um ente manifesto). Mas o problema central do tempo está em jogo também e de modo decisivo na própria idéia de filosofia como repetição que demuda, apropria e recorda no lance de olhos a questão do ser decaída em esquecimento. Isso vem à luz com o já comentado traço anamnético do jogo entre repetição e esquecimento do qual é haurida a idéia de filosofia heideggeriana. Nessa ἀνάμνησις, o conceito tradicional de *a priori* é, por assim dizer, historicizado e as idéias que nela devem vir à tona, que devem ser rememoradas, nada tem de eternas, mas provêm de uma dupla fonte de investigação: o enraizamento da história da metafísica no aí mais imediato e o enraizamento do aí de cada vez na história da metafísica, sendo esse duplo enraizamento possível sobre o fundamento da temporalidade do Dasein.

"Ser é o anterior (*das Frühere*) em um sentido obscuro. De certo modo, ele se ilumina, se apontarmos para algo que Platão, sobretudo, viu em sua teoria da ἀνάμνησις. Ser é isto que rememoramos, isto que deixamos dar-se a nós como algo e que, nesse dar-se, entendemos como aquilo que, já desde sempre, se deu a nós; que jamais é estranho, mas sempre conhecido

⁹⁸ KPM, p.242. Essa passagem de KPM está associada à seguinte passagem de SZ: "Sobre o solo da elaborada questão pelo sentido de ser (...) deve ser mostrado *que e como, no corretamente visto e explicitado fenômeno do tempo, está enraizada a problemática central de toda ontologia*" (SZ, p.18).

(*bekannt*), ‘nosso’. Portanto, ser é aquilo que já desde sempre entendemos e que precisamos recordar para tomá-lo como tal. (...) Essa recordação concerne ao ser e, portanto, patenteia uma originária referidade-temporal (*Zeitbezogenheit*) do ser: já desde sempre aí e, todavia, apenas apreendido (*erfasst*) no revir novamente a ele (*im Wiedezurückkommen darauf*). Isso é (...) a recordação metafísica na qual se dá a conhecer (*sich bekunden*) aquela originária referidade-temporal de ser. Nessa recordação metafísica o homem entende a si mesmo em sua essência própria: como o ente que entende ser e sobre o fundamento desse entender, comporta”-se para com ente (...) [citação de *Fedro* 249b 5 - c6] (...) Platão viu no fenômeno da rememoração uma referência do entender-ser (*Seinsverstehen*) ao tempo, não obstante, apenas tenha sido capaz de tornar nítida essa referência através de um mito.”⁹⁹

“É sobretudo no *Fédon* que Platão mostra [, por um lado,] a interpretação da correspondência entre aprender e conhecer em geral e [por outro] a fundação do aprender na rememoração: ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὔσα (*Fédon* 72 e 5 ss). O aprender mesmo é nada mais que rememoração. O emergir para fora das regiões baixas do ente, através do pensamento conceitual da essência, em direção ao ser tem o caráter da recordação do anteriormente já visto. Dito sem o mito da alma: o ser tem o caráter do anterior (*des Früheren*) do qual o homem, que na primeira aproximação e o mais das vezes conhece apenas ente, esqueceu. (...) Através dessa indicação (*Hinweis*), nós apenas tornamos conhecíveis em seus traços fundamentais a *conexão da aprioridade com a temporalidade*.”¹⁰⁰

5. A questão do ser e a coerência do projeto SZ em contraste com a intenção sistêmica do filosofar - a continuidade de SZ em GA 24

Com a explicitação do projeto SZ como repetição da questão do ser é possível esboçar agora qual é a *coerência* do percurso de investigação desse projeto, sua “sistematicidade” peculiar. Mas se, por um lado, há uma coerência do projeto, que deve ser, em última instância, *experimentada* pelo Dasein filosofante, por outro, projeto não pode ser confundido com “projeto” em sentido decaído. O projeto SZ não pode, por exemplo, ser confundido com o “projeto” de um *sistema* de filosofia qualquer que seja. A discussão do método fenomenológico-hermenêutico como método da ontologia exige que o esboço do percurso antecipado da investigação da questão do ser não se confunda com a proposição de um sistema do conhecimento, embora toda pretensão a um sistema

⁹⁹ GA 26, pp.186-187, cf. tb. GA 24, pp.463-464.

do conhecimento em seu todo apenas possa encontrar seu fundamento mais profundo na ontologia. A discussão metódica da fenomenologia hermenêutica reside antes de toda discussão metódica dos métodos de conhecimento científico.

Se buscássemos uma caracterização um tanto geral das discussões de método na base das diversas ciências positivas, poderíamos dizer que elas visam esclarecer em que medida uma certa investigação científica não é arbitrária, mas obedece a certos procedimentos heurísticos e de verificação de resultados, quer dizer, em que medida, a ciência em questão é capaz de proporcionar uma *determinação* (certeza) e uma *operacionalidade* do seu objeto. Usualmente a discussão metodológica consiste em uma axiomática que combina, inextricavelmente, uma delimitação do espaço intuitivo do objeto da ciência (ὕλη - matéria) e uma formalização de seus procedimentos discursivo-descritivos (λόγος - linguagem), de modo a determinar a objetividade da ciência. Uma vez que a prática de cada ciência se antecipa à sua axiomática e amplia o campo de seu objeto justamente ao promover, consciente ou inconscientemente e de modo mais ou menos formalizado do ponto de vista teórico, experimentos ou interpretações que problematizam a objetividade determinada pela axiomática, a discussão de método nas ciências positivas individuais é a constante reformulação de uma metafísica empírica (ou de uma "ôntica metafísica", quer dizer, determinação teórica do ser do ente particular de uma ciência positiva), que se faz a partir da prática das ciências positivas e que deve muito à lógica-matemática e às teorias da interpretação (lingüística em geral)¹⁰¹. Uma postura – dito de modo vago - "positivista"¹⁰², que considere a filosofia o mesmo que a pesquisa em conjunto de todas as metodologias científicas, com o fim de elaborar como que uma grande metafísica empírica, uma metafísica geral, que determine criticamente o mapa do conhecimento em reinos ônticos dominados por diferentes ciências, com diferentes influências entre si. Essa idéia de filosofia como constante discussão metódica entendida como determinação o mais rigorosa possível dos procedimentos e

¹⁰⁰ GA 24, pp. 464-465.

¹⁰¹ O tema do método nas ciências no contexto do pensamento heideggeriano deve passar pela a distinção entre os três diferentes tipos de lógica já mencionados em nota acima: lógica material, lógica formal e lógica filosófica. Toda discussão da lógica formal implica a discussão da lógica empírica e vice-versa, decidindo-se no jogo de influências entre ambas (que se desdobra de modo sempre sujeito a variações ao longo do processo histórico do conhecimento) precisamente a determinação do que é "transcendental" (as aspas emprestando um sentido epistemológico ao termo) no conhecimento positivo do ente em sua totalidade, quer dizer, a determinação crítica das condições de possibilidade dadas *a priori* do conhecimento *positivo* do ente em geral.

¹⁰² Sobre a discussão que se segue, considerar a passagem no Capítulo 2 a respeito da nulidade da filosofia perante a positividade das ciências.

das técnicas empregados no conjunto do conhecimento¹⁰³ abriga em si a evidente intenção de elaborar e constantemente reelaborar, ao longo do processo do conhecimento, um "sistema das ciências". A genealogia desta idéia de filosofia reconduziria certamente ao entendimento histórico-ontológico de: (1) as ambições sistêmicas das filosofias modernas (por exemplo, a árvore cartesiana do conhecimento) e (2) à ambição enciclopedista em geral. Heidegger localiza a origem remota dessa redução da filosofia à discussão metodológica na postura escolar desenvolvida no seio da filosofia através, de início, das transmissões disciplinares dos pensamentos de Platão e Aristóteles. Trata-se de um decair (*Verfallen*) do filosofar próprio no filosofar impróprio que, contemporaneamente, reside oculto na origem da idéia de filosofia como visão de mundo científica. Como se tem insistido desde o início desta dissertação, o método da ontologia tal como entendida no projeto SZ nada tem a ver com essa idéia de filosofia, mas sim com a do filosofar como a investigação singularmente própria à questão do ser. A análise dessa questão já foi empreendida, de modo a permitir uma primeira iluminação de várias perspectivas propriamente ontológicas. Mas falta à nossa discussão do método fenomenológico-hermenêutico da questão do ser a obtenção de um olhar abrangente sobre o projeto SZ de recolocação dessa questão. Por isso, neste capítulo propomo-nos a elaborar esse olhar abrangente, com vistas a captar, não a "sistematicidade" da questão do ser, mas sim a *coerência* intrínseca às suas tarefas e a seus conceitos, não a mobilidade de um "sistema do conhecimento científico positivo", mas sim a mobilidade histórico-existencial da questão do ser mesma. Com o termo "coerência" indicamos uma unidade conceitual dos conceitos elaborados pela questão do ser como questão essencialmente histórica:

¹⁰³ Essa idéia de filosofia é essencialmente técnica. Não porque ela transforma a filosofia em um instrumento, em um "meio" e não em um "fim" do desenvolvimento das ciências. A discussão do "fim" de cada conhecimento e do conhecimento em geral também pode fazer parte de uma metafísica empírica, seja em termos de uma discussão valorativa (moral e ética) do uso do conhecimento, seja em termos da discussão de uma metafísica finalista da história que leve em conta os ganhos do conhecimento. (A discussão finalista e valorativa do conjunto do conhecimento positivo confunde-se com certa idéia imprópria de filosofia como visão de mundo científica já discutida por nós; cf. nesta dissertação: Capítulo 2, Tópico 1.3). Antes, o caráter essencialmente técnico da idéia de filosofia como metafísica empírica do conjunto do conhecimento provém de uma pré-concepção de ser como totalidade do ente dada pelas ciências ônticas em geral, cuja inocuidade (*Unverborgenheit*) na era da técnica visa a uma determinação positiva do ente que o desafia (*herausfordern*) como constantidade (*Bestand*). Esse termo designa o nome do ser do ente no pensamento técnico e quer dizer "maneira (*Weise*) como se torna presente (*anwesen*) tudo que é tocado (*betroffen*) pelo desocultar incitante [do ente]" (FT in VA, 16).

"A conexão [dos conceitos filosóficos] é em si histórica, oculta na história do Dasein. Não há, portanto, para a interpretação metafísica do Dasein, sistema algum, mas a conexão conceitual interna é a conexão da história mesma do Dasein, que muda (*sich wandeln*) como história".¹⁰⁴

Como visto, o problema central do projeto SZ que lhe confere coerência, quer dizer, sua peculiar "sistematicidade", é o problema da conexão entre ser e tempo. Portanto, a exposição de um olhar de conjunto sobre esse projeto que seja capaz de mostrá-lo em sua coerência interna tem de centrar-se nesse nexos, o que nos remete diretamente à discussão da continuidade em GA 24 da investigação do tempo iniciada em SZ.

6. A analítica do Dasein em *Ser e Tempo* à luz de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*

O volume 24 das obras completas de Martin Heidegger (GA 24), *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* surgiu em 1975 e consiste no curso do semestre de verão de 1927, em Marburgo. Nele, Heidegger apresenta "uma nova elaboração da Seção 3 da Parte I de *Sein und Zeit*"¹⁰⁵.

A primeira parte da obra, "*Discussão crítico-fenomenológica de algumas teses tradicionais a respeito do Ser*", mostra como tais teses sobre o ser encobrem e, ao mesmo tempo, exigem uma remissão ao Dasein em sua existência como entendimento-de-ser e, assim, como a pergunta pelo ser deve ser posta e respondida nesta remissão, a partir da qual ela extrai seus quatro problemas fundamentais, cada um referente a uma das teses. A segunda parte, "*A pergunta fundamental-ontológica pelo sentido do ser como tal em seu todo (überhaupt). As estruturas fundamentais e os*

¹⁰⁴ GA 29-30, p.432 Conforme elucidaremos no Capítulo 4, essa discussão sobre a coerência dos conceitos filosóficos remete a uma discussão da linguagem indicativo-formal da filosofia. Como já o mostra a seqüência do texto citado: "(...) Conceitos formalmente indicadores [quer dizer, conceitos filosóficos] e primeiramente, inclusive, conceitos fundamentais jamais podem, em um sentido assinalado, (...) ser tomados isoladamente (...) A tendência para isso reside igualmente no entendimento vulgar e está acoplada, de uma maneira peculiar, à tendência de tomar tudo que vem de encontro (*alles Begegnendes*) como manifesto" (GA 29-30, p.432).

¹⁰⁵ GA 24. I. A origem de GA 24 a partir de SZ é comprovada, do ponto de vista histórico, pela investigação do surgimento de ambas as obras que v. Herrmann, editor de GA 24, empreendeu em seu pequeno livro sobre esta última obra. Após intrincada reconstrução historiográfica, v. Herrmann conclui que, em janeiro de 1927, Heidegger resolve não publicar sua primeira elaboração de ZS, que fora prevista para SZ, e a destrói. O filósofo decide então escrever uma segunda versão mais clara e compreensível, tomando um caminho expositivo histórico, no vindouro semestre de 1927, isto é, no curso GA 24. Cf. V. Herrmann, F. W.: *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie"*, § I. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991. A visão panorâmica de GA 24 que em seguida apresentaremos segue em larga medida este comentário. Todavia, nossa interpretação acerca do nexos entre a temporalidade, a temporariedade e a virada (*Kehre*) não concorda exatamente com a de von Herrmann.

modos fundamentais de ser" projeta a investigação daquilo que, em SZ, sob o título *Tempo e Ser* (ZS), a já mencionada Seção 3 da Parte I de SZ¹⁰⁶, deveria compor a parte mais importante do tratado: o encaminhamento e uma primeira resposta à pergunta pelo sentido do ser como tal em seu todo.

Como GA 24 formula e oferece uma resposta à pergunta pelo sentido do ser que dirige toda a prévia analítica existencial-ontológica do Dasein de SZ? O Esclarecimento e a precisão de nossa pergunta deve se dar em dois passos:

1. *Primeiro* (6.1), é preciso identificar os prenúncios de ZS em SZ, os quais se encontram em quatro passagens, a saber: no Prefácio (6.1.1); no título da Parte I, tal como ele está anunciado e dividido em suas três seções no §8 (6.1.2); no §5 (6.1.3); e no §83 (6.1.4).
2. *Segundo* (6.2), é preciso indicar como GA 24 assume a tarefa do que fora projetado para ZS.

6.1 *Tempo e Ser* conforme planejado em *Ser e Tempo*

6.1.1 O Prefácio de SZ

"Temos nós, hoje, uma resposta para a pergunta pelo que nós propriamente queremos dizer com a palavra 'sendo'?"¹⁰⁷ Como já visto, segundo SZ, essa pergunta permanece até hoje sem resposta e deve ser recolocada de maneira mais originária, isto é, repetida: não se trata de perguntar simplesmente pelo que é, pelo ente, mas sim de formular *a pergunta pelo sentido do ser* como algo anterior àquilo que é, pelo ser como tal. Se, por um lado, a intenção do tratado é a "elaboração concreta" desta pergunta, por outro, sua "meta provisória" vem a ser "a interpretação do *tempo* enquanto o horizonte possível de absolutamente todo e qualquer entendimento de ser"¹⁰⁸. Tal meta provisória refere-se à temática da Parte I da obra. Nela, o tempo é mostrado como o sentido do ser, a partir do qual, em cada comportamento para com o ente, nós já entendemos de antemão o ente em seu ser. Se o tempo se mostra como o horizonte em que se determina todo entendimento-de-ser, então a investigação deve, num primeiro momento, chegar ao modo de

¹⁰⁶ SZ, p.39

¹⁰⁷ SZ, p.1

¹⁰⁸ SZ, p.1

determinação deste específico ser do entendimento-de-ser a partir do tempo como horizonte e, num segundo momento, perguntar pelo ser como tal em seu todo. Estes dois momentos correspondem às duas partes SZ, conforme indicado no §8.

6.1.2 §8 de SZ: o título da Parte I e a divisão de SZ

O § 8 de SZ termina com o seguinte plano de obra.

"A elaboração da pergunta pelo ser se bifurca, assim, em duas tarefas; às quais corresponde articulação do tratado em duas partes:

Primeira parte: a interpretação do Dasein em direção à temporalidade (*Zeitlichkeit*) e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser.

Segunda parte: traços fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia segundo o fio condutor da problemática da temporariedade (*Temporalität*).

A primeira parte se decompõe em *três seções*:

1. A preparatória análise fundamental do Dasein.
2. Dasein e temporalidade.
3. Tempo e Ser.

A segunda parte também se articula em três níveis.

1. Doutrina *kantiana* do esquematismo e o tempo como o estágio preliminar de uma problemática da temporariedade.
2. O fundamento ontológico do '*cogito sum*' de *Descartes* e a assunção da ontologia medieval na problemática da '*res cogitans*'.
3. O tratado de *Aristóteles* sobre o tempo como discriminação da base fenomenal e dos limites da ontologia antiga".¹⁰⁹

Lê-se como título da Parte I "A interpretação do Dasein em direção à temporalidade e a explicação do tempo enquanto horizonte transcendental da pergunta pelo ser". Esta frase indica duas diferentes tarefas coordenadas na obra.

¹⁰⁹ SZ, pp.39-40

6.1.2.1 A primeira tarefa é "A interpretação do Dasein em direção à temporalidade (...)", a qual se perfaz em duas etapas que correspondem às duas primeiras das três Seções da Parte I.

6.1.2.2 A primeira etapa (Parte I, Seção 1) consiste na "Preparatória análise fundamental do Dasein", através da qual o Dasein é, com vistas à pergunta diretora pelo sentido do ser, revelado em sua mais própria maneira de ser (*Seinsweise*) como entendimento de ser, isto é, em suas estruturas ontológico-existenciais que constituem sua existência como entendimento de ser. A análise é "fundamental" em dois sentidos: por um lado, porque põe a descoberto as essenciais estruturas do ser da existência como entendimento de ser; por outro lado, porque funda, dá a primeira base para a pergunta pelo ser. Ela é, porém, ao mesmo tempo "preparatória", porque visa preparar o caminho para uma subsequente e mais originária interpretação do ser do Dasein.

6.1.2.3 A segunda etapa (Parte I, Seção 2) é justamente esta mais originária interpretação, cujo título é "Dasein e temporalidade (*Zeitlichkeit*)". Aqui o Dasein é exibido em seu modo de ser característico: o existir em sua temporalidade que possibilita entendimento de ser.

6.1.2.4 Contudo, com a exibição da temporalidade do Dasein enquanto sentido do ser do Dasein, permanecem sem resposta:

- a pergunta diretora pelo sentido do ser como tal em seu todo e
- a pergunta pelo ser de todo ente que não é Dasein.

Responder a ambas as perguntas constitui a segunda tarefa da Parte I, "(...) a explicação do tempo enquanto horizonte transcendental da pergunta pelo ser", que se refere à Seção 3 da Parte I, ou seja, a ZS.

Que o tempo é o horizonte de compreensão do ser, isto já fora prenunciado no Prefácio; agora, porém, dá-se o momento de explicitá-lo. Aqui apresentamos tão só o nexos metódico dessa explicitação. O tempo só pode se mostrar como horizonte, à medida que demonstre que é transcendental, ou seja, constituinte de uma transcendência própria e determinadora de todo existir. Existindo, o Dasein tem projetado sobre a descerridade do ser como tal em seu todo que é peculiar à sua existência, tanto o ente que ele mesmo é quanto o ente que ele mesmo não é, mas para com o qual se comporta em seu ser-si-mesmo (*Selbstsein*). Uma vez que essa descerridade

existente-transcendental se abriu, a partir dela o Dasein pode revir do ser para o ente como ente. Ser só é descerrado com a existência. Existir, isto é, entender-ser, é um transcender do Dasein como si-mesmo para fora de seu si-mesmo em direção ao ente, o qual deve estar de antemão projetado num horizonte que o ilumina em seu ser. Por isso, este horizonte ao qual o Dasein está remetido a cada vez que se comporta para com um ente é denominado transcendental. O horizonte transcendental é o campo de visão em que ser está revelado e iluminado para o Dasein.

Mas se, primeiro, o horizonte que descerra ser pertence à existência do Dasein e se, segundo, esta existência é demonstrada como essencialmente determinada pelo tempo, então o horizonte tem de ser também temporal, isto é, compreendido a partir do tempo. O tempo enquanto horizonte pertence essencialmente à temporalidade existencial ou transcendental, de sorte que, somente após a revelação dela na Seção 2 da Parte I, pode o tempo ser revelado como horizonte de entendimento de ser, pode ser explicitada a temporalidade horizontal. A temporalidade existencial ou transcendental e o tempo horizontal pertencem indissolivelmente um ao outro e formam nesta copertinência a essência do tempo propriamente dito, originário, do qual descende o tempo vulgar, cotidiano, cuja noção geral não vai além da idéia de uma sucessão de agoras.

6.1.3 O §5 de SZ

O §5 da Introdução de SZ apresenta um panorama sobre os mais importantes passos metódicos a serem dados nas três seções da Parte I do tratado. O título do Parágrafo, em correspondência ao título da Parte I, refere-se, de um lado, à temática das duas primeiras Seções, a saber, à analítica do Dasein, de outro, à temática da Seção 3, a saber, à ZS.

Assim tem-se que:

- "A análise ontológica do Dasein (...)", primeiro segmento do título do §5, corresponde à "Interpretação do Dasein em direção à temporalidade (...)", primeiro segmento do título da Parte I.
- "(...) liberação (*Freilegung*) do horizonte para uma interpretação do sentido do ser como tal em seu todo", segundo segmento do título §5, corresponde à "(...) explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser", segundo segmento do título da Parte I.

O §5 fornece um apanhado formal da temática de ZS, através do qual é possível extrair que a resposta à pergunta diretora da analítica do Dasein, à pergunta pelo sentido do ser, deve ocorrer na Seção 3 em dois passos distintos.

6.1.3.1 Primeiro passo de ZS

A revelação do sentido do ser do Dasein como temporalidade que se temporaliza (*sich zeitlichen*) prepara o "solo para a obtenção" ¹¹⁰ da resposta pelo sentido do ser como tal em seu todo e não somente do ser do Dasein. Tal pergunta, tendo como base a temporalidade enquanto sentido do ser do Dasein, põe-se à busca do sentido do ser de todo outro ente que não é Dasein, mas para com o qual o Dasein se comporta em função de sua temporalidade existencial-transcendental. Mas o Dasein só pode se comportar para com ente, caso já entenda previamente ser, isto é, caso já de antemão tenha, em seu entender, descerrado ser, caso ser já esteja aberto à luz da clareira. Se entendimento de ser antecede todo entendimento de ente, se o ser do ente que não é Dasein só é descerrado à medida que a temporalidade, ao temporalizar-se, se efetua, então, com o descerramento existencial da existência, também estão descerrados, à maneira do tempo (*zeithaft*), a descerridade horizontal e a clareiridade (*Gelichtetheit*) do ser do ente que não o Dasein. Portanto, de um lado, o descerramento existencial da existência é descerrado temporalmente (*zeitlich*) como temporalidade, mas, de outro lado, o descerramento do ente que não é Dasein, que é entendido a partir do primeiro descerramento da existência, está revelado à maneira do tempo (*zeithaft*) como o horizonte do tempo. É porque o Dasein, como temporalidade em seu ser, está transportado (*entrückt*) ¹¹¹ para o tempo horizontal descerrado, que Heidegger fala da temporalidade transcendental ou existencial como temporalidade ecstática. A Seção 3

¹¹⁰ SZ, p.17

¹¹¹ "entrückt", participio de "entrücken", que significa "enlevar", "extasiar", "arrebatar". Heidegger utiliza a palavra, não no sentido corrente, mas sim visando sua composição: *ent-* = aqui com o sentido de "fora", "longe" + *rücken* = aqui com o sentido de "deslocar-se". Em GA 24, encontramos uma explicação para o uso da palavra: "O tempo está transportado (*entrückt*) em si mesmo enquanto porvir (*Zukunft*), ter-sido (*Gewesenheit*) e presente (*Gegenwart*). Como vindouro (*zukünftiges*), o Dasein *está transportado para* o seu já sido; o seu poder-ser sido (*seinem gewesenem Seinkönnen*). como já sido (*gewesenes*), *para* o seu ter-sido (*Gewesenheit*); como presente (*gegenwärtigendes*), *para* algum outro ente. A temporalidade enquanto unidade do porvir, do ter-sido e do presente não transporta o Dasein ocasionalmente, mas, como *temporalidade*, ela mesma é o originário fora-de-si (*Ausser-sich*). o ἐκστατικός. Nós denominamos teminologicamente este caráter da transportação (*Entrückung*) como o *caráter ecstático* do tempo (*ekstatischer Charakter der Zeit*)" (GA 24, p. 377). Esta passagem dá a saber como "ent-rückt" refere-se a "ek-statisch". que nós optamos por traduzir por "ec-stático", que não existe em português. Como derivado da "ecstasis" latina, nossa língua dispõe apenas de "êxtase", que tem, como "Entrückung", o restrito sentido de arrebatamento. Para evitar ambigüidades, porém, preferimos o neologismo.

deve partir da temporalidade ecstática, conforme revelada na Seção 2, e trazer à luz o horizonte do tempo pertencente à temporalidade ¹¹².

Tem-se assim configurado o primeiro passo de ZS. Trata-se da "explicação originária do tempo enquanto horizonte do entendimento de ser a partir da temporalidade do ser do Dasein enquanto entendedor de ser" ¹¹³. Aqui neste primeiro passo da Seção 3, a temporalidade ecstática, que fora colocada a descoberto na Seção 2, é relacionada ao a ela pertencente horizonte do tempo. O conteúdo deste primeiro passo é, pois, a revelação do tempo que foi temporalizado na temporalidade ecstática como o horizonte para o entender do ser do ente que não é Dasein (*das nichtdaseinsmässige Seiende*).

6.1.3.2 Segundo passo de ZS

O segundo passo de ZS mostra "que e como o problema central de toda ontologia esta enraizado no corretamente visto e explicitado fenômeno do tempo" ¹¹⁴. Se "ser deve ser compreendido a partir do tempo" ¹¹⁵, trata-se agora e compreender o ser do ente que não é Dasein a partir tempo ecstático horizontal, ou seja, de mostrar que e como "os modos e derivados (*Modi und Derivate*) do ser em suas modificações e derivações (*Modifikationen und Derivationen*)" ¹¹⁶ podem ser entendidos a partir da perspectiva do tempo horizontal conforme ele foi temporalizado na temporalidade ecstática. Este segundo passo tem como tarefa, portanto, tornar visível, em seu caráter temporal, o ser dos modos e derivados do ente que não é Dasein. "A tarefa fundamental-ontológica de interpretação do ser como tal" ¹¹⁷, entretanto, trata do ser como tal em seu todo (a totalidade do ente, à qual pertence o Dasein), porque busca o sentido do *tempo originário* como unidade da temporalidade ecstática e do tempo horizontal. É nessa unidade que deve tornar-se clara a distinção entre algo que é "temporal" (*zeitlich*) e algo que é "no tempo" (*in der Zeit*) A intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*), o ser-no-tempo (*In-der-Zeit-sein*) do ente que vem de encontro, surge do tempo originário, do qual "o ser como" recebe seu sentido temporal.

¹¹² SZ, p.17

¹¹³ SZ, p.17

¹¹⁴ SZ, p.18

¹¹⁵ SZ, p.18

¹¹⁶ SZ, p.18

Como já visto, Heidegger introduz uma distinção terminológica para diferenciar dois níveis distintos de tempo. Temporalidade (*Temporalität*) refere-se à "originária determinidade, a partir do tempo, de sentido do ser e de seus caracteres e modos", isto é, à "determinidade *temporária* (*temporale Bestimmtheit*)" ¹¹⁸ do ser. Temporalidade cumpre, enfim, a função de denominar o fenômeno do tempo horizontal. Temporalidade (*Zeitlichkeit*), por sua vez, refere-se à determinidade do sentido da existência e de seus modos advindos do fenômeno ecstático do tempo. Esta distinção terminológica, ao fim de SZ, torna-se uma distinção de conteúdo: enquanto a "interpretação temporal (*zeitlichen Interpretation*)" ¹¹⁹ denomina sempre a interpretação do Dasein em seu ser, a interpretação temporária (*temporale Interpretation*) denomina a interpretação do sentido do ser, isto é, do ser como tal em seu todo ôntico. Este segundo e último passo de ZS consiste, enfim, "na exposição da temporalidade do ser" ¹²⁰.

6.1.4 §83 de SZ

O título do §83 pode ser dividido em dois: "A analítica existencial-temporal do Dasein (...)" refere-se às Seções 1-2 da Parte I e "(...) a pergunta fundamental ontológica pelo sentido do ser como tal em seu todo", à Seção 3 da Parte I, a ZS.

Quanto à articulação entre a analítica do Dasein e ZS, somos informados que "a exposição da constituição do ser do Dasein permanece (...) apenas um *caminho*. A *meta* é a elaboração da pergunta pelo ser como tal em seu todo (*überhaupt*)" ¹²¹. O caminho percorrido pela analítica do Dasein permite que SZ, ao seu fim, assegure que " 'ser' é descerrado em entendimento de ser" ¹²².

Conforme a analítica do Dasein pretende ter demonstrado, ser é sempre entendido em e através de uma projeção. Dentre as múltiplas maneiras de ser, as quais se encerram todas na unidade do conceito de ser, foram tematizadas no percurso da analítica, primeiramente, a existência e o co-ser-aí (*Mitdasein*), em conexão com os quais vieram a ser também tematizadas a manipulabilidade (*Zuhandenheit*) e manifestidade (*Vorhandenheit*), ao passo que as maneiras de

¹¹⁷ SZ, p.19

¹¹⁸ SZ, p.19

¹¹⁹ SZ, p.378

¹²⁰ SZ, p.19

¹²¹ SZ, p.436

ser da vida¹²³ e do ente matemático¹²⁴ foram apenas mencionadas. Estas maneiras de ser do ente em seu todo mostram-se todas essencialmente vinculadas à existencial e transcendentalmente aberta descerridade de ser, a qual "possibilita que o Dasein, enquanto ser-no-mundo existente, possa se comportar *para com entes*". Esta "precedente, embora incompreensível, descerridade de ser"¹²⁵ aparece, num primeiro momento, incompreensível, porque se trata de um fenômeno jamais expresso no comportamento do Dasein para com os entes, quaisquer que sejam, conforme eles vem de encontro ao Dasein no mundo. O entender-ser (*Seinsverstehen*), todavia, deve também se dar no modo de uma projeção, uma vez que, por causa do caráter ecstático-temporal do Dasein, tudo que ele entende é entendido por meio de uma projeção. Tanto o entender que descerra o ser do Dasein como ser-no-mundo, quanto o entender que descerra o ser do ente que não é Dasein, ambos advêm da "originária constituição do ser do Dasein", a qual "se funda na temporalidade"¹²⁶. Disto se extrai o primeiro passo projetado para ZS: revelar fenomenológico-hermeneuticamente "a originária maneira de temporalização da temporalidade ecstática mesma", sendo que essa temporalização originária "deve possibilitar a projeção do ser como tal em seu todo"¹²⁷. Mas fazer isto é, ao mesmo tempo, temporalizar o horizonte do tempo, temporalizar o tempo horizontal, e projetar o ser do ente que não é Dasein, de modo a descerrá-lo. Em suma, a seguinte pergunta deve ser posta e respondida: há um caminho que conduza do tempo originário (a unidade original entre (a) a temporalidade ecstática e (b) a temporalidade horizontal, ou seja, a temporariedade) para sentido do ser? Em outras palavras: Como mais exatamente o tempo originário se demonstra como o horizonte a partir do qual todos os caracteres de ser e todos os seus modos com seus respectivos derivados recebem o seu sentido temporário?

6.2 Exposição do modo como *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* trata a temática de *Tempo e Ser*

No §4 da Introdução de GA 24 é possível observar a coincidência temática entre esta obra e ZS. Neste parágrafo, lê-se que "o conteúdo geral dos problemas fundamentais da fenomenologia em

¹²² SZ, p.37

¹²³ Cf., por exemplo, em SZ §3 e pp.49-50, 58, 212, 246-247.

¹²⁴ Cf., por exemplo, em SZ, §3 e pp.88, 95-96, 362.

¹²⁵ SZ, 437. "Incompreensível" traduz aqui "*unbegrifflich*", que também pode ser traduzido por "inconcebível". A incompreensibilidade ou inconcebibilidade aqui em jogo é a do ser mesmo como "*transcendens schlechthin*". Cf. nesta dissertação: Capítulo 1, Tópico 7, e também Capítulo 4.

¹²⁶ SZ, p.437

sua sistemática e sua fundação" é "a discussão [1] da pergunta fundamental pelo sentido do ser como tal em seu todo e [2] dos problemas dela emergentes" ¹²⁸. Aí estão subentendidos os dois passos que deveriam ser percorridos por ZS, conforme os identificamos em SZ.

O primeiro passo, a discussão da pergunta fundamental pelo sentido do ser, corresponde à explicação do tempo horizontal a partir da temporalidade. E a discussão dos problemas advindos dessa pergunta constituem o esclarecimento e a especificação do que em SZ fora somente aludido como pertencente ao segundo passo de ZS, a saber, a interpretação temporária dos carâteres, modos e derivados do ser do ente que não é Dasein.

Em SZ, entretanto, não é dito que o tratado deve, em primeiro lugar, a fim de poder executar a mencionada interpretação, assegurar-se dos mesmos em um esboço sistemático. A certeza acerca deles pertence essencialmente ao segundo passo da temática de ZS e leva à compreensão de que, da pergunta fundamental pelo sentido do ser, surgem quatro problemas fundamentais.

O núcleo central de ZS é formado por esta discussão da pergunta fundamental e seus respectivos quatro problemas e pode ser identificado no sumário de GA 24 sob o título da segunda parte da obra, "A pergunta fundamental pelo sentido do ser como tal em seu todo. As estruturas e maneiras fundamentais do ser" ¹²⁹. Mas se a Parte II de GA 24 mostra-se como o seguimento da temática de ZS. Por acaso GA 24 carece da analítica do Dasein que se encontra em SZ, a fim de ter acesso ao sentido do ser? Não.

Logo no §1 da Introdução é dito que o acesso aos problemas fundamentais da fenomenologia se dá por meio de um "caminho alternativo (*Umweg*) de uma *discussão de determinados problemas individuais*" ¹³⁰. A Parte I lida com algumas teses históricas características sobre o ser como concretos problemas fenomenológicos, a fim de discutir criticamente seu conteúdo específico, de modo que se faça uma transição dessas teses para os "problemas fundamentais da ciência do ser" ¹³¹. Os problemas básicos da ontologia fenomenológica-hermenêutica devem ser depreendidos de

¹²⁷ SZ, p.437

¹²⁸ GA 24, p.32

¹²⁹ GA 24, p.21

¹³⁰ GA 24, p.1

¹³¹ GA 24, p.20

teses históricas sobre o ser e devem também ser determinados em seu “nexo sistemático” ¹³². Este é o conteúdo da Parte I, cujo título é “O método científico da ontologia e a idéia de fenomenologia” ¹³³. Segundo estipulado no §1, o curso deveria se encerrar com a obtenção da idéia de fenomenologia, após ter descoberto tanto o tema da fenomenologia, isto é, o ser como tal em suas estruturas, caráteres e modos, como também a maneira dela cuidar desse tema, o ser. Esta meta já fora anunciada em SZ ¹³⁴, onde se chama atenção para a necessidade de superação do conceito provisório de fenomenologia, ou seja, a necessidade de obtenção da idéia própria da fenomenologia. SZ não logra fazê-lo, mas não é implausível que esta tarefa de GA 24 também fizesse parte de ZS. Mas permanece obscuro aquilo em que, segundo GA 24, deveria consistir essa idéia, já que das três Partes projetadas para o curso, com suas respectivas quatro Seções, apenas a Seção 1 da Parte II, “O problema da diferença ontológica (a distinção entre ser e ente)” ¹³⁵, foi elaborada.

6.2.1 A pergunta pelo sentido do ser e sua resposta: a obtenção do tempo horizontal.

As quatro teses históricas sobre o ser presentes em GA 24 são ¹³⁶:

1. Ser não é um predicado real.
2. À constituição do ser de um ente pertencem *essentia* e *existentia*.
3. As maneiras fundamentais do ser são *res extensa* e *res cogitans*.
4. Ser é sempre ser de uma cópula.

Todas as estas teses falam sempre do ente em seu ser e não do ser propriamente. Em cada uma delas oculta-se um problema fundamental do ser como tal. Tais problemas só podem ser descobertos e elaborados em sua problemática, se, de antemão, “a pergunta fundamental de toda ciência do ser” for “colocada e respondida” ¹³⁷. A interpretação crítico-fenomenológica das quatro teses conduz, pois, a uma anterior indicação formal dos problemas fundamentais da ontologia fundamental.

¹³² GA 24, p.1

¹³³ GA 24, p.32

¹³⁴ SZ, p.34 e p.357.

¹³⁵ GA 24, p.32-33, cf também todo §6.

¹³⁶ Em GA 26, pp.189-195, a enumeração desses problemas é basicamente a mesma. A única e significativa diferença é que, em GA 26, está mencionado o problema da regionalidade ontológica, aqui ausente.

¹³⁷ GA 24, p.20

Este percurso de GA 24 tem o mesmo princípio condutor de SZ. Ser como tal e o seu sentido são no entendimento de ser que nós mesmos somos a cada vez. O ser aberto no entender possibilita o comportamento do Dasein para consigo mesmo e para com entes que ele mesmo não é. O entender-ser é a "maneira de ser (*Seinsweise*) do Dasein humano" ¹³⁸, é a maneira como o Dasein é constituído em seu ser. Assim, somente se o Dasein é revelado em sua constituição de ser (*Seinsverfassung*), abre-se a perspectiva "para compreender em sua estrutura o entendimento de ser pertencente ao Dasein" ¹³⁹.

Duas perguntas a respeito do entender-ser devem então ser colocadas e respondidas:

1. "o que torna possível este entender do ser como tal em seu todo?";
2. "a partir de que horizonte previamente dado" ¹⁴⁰ o Dasein entende ser?

Responder a isso constitui a tarefa de uma analítica fundamental ontológica que se ponha à busca, tanto do entender peculiar ao Dasein, bem como do ser entendido no entender, isto é, da entendibilidade do ser. A orientação por este caminho permite ver que a pergunta pelo sentido do ser como tal em seu todo pressupõe "uma analítica do ser do Dasein ordenada em vista dela" ¹⁴¹. GA 24 pressupõe que a analítica do Dasein de SZ já tenha, primeiro, demonstrado a constituição fundamental do Dasein (SZ, Seção 1, Parte I: ser do Dasein = cuidado) e, em seguida, tenha trazido à luz o sentido do ser do Dasein como temporalidade (SZ, Seção 2, Parte I: cuidado = temporalidade). Após estas duas tarefas que compõem a analítica do Dasein deve ser empreendida a passagem desta analítica para a resposta à pergunta fundamental pelo sentido do ser, o que em SZ se encontraria sob o título de ZS. A temporalidade ecstática é o sentido do ser do Dasein. Ao ser do Dasein pertence essencialmente entender-ser. Logo, o entender-ser, enquanto pertencente ao ser do Dasein, é também possibilitado a partir do ser do Dasein, isto é, da temporalidade. O entender-ser como projetar lançado se efetua como uma originária maneira de temporalização da temporalidade ecstática. No entanto, o entender que se temporaliza não é sem o ser que nele é entendido. Conseqüentemente, não só o entender está temporalmente (*zeitlich*) determinado, como é necessário que o ser como ser do ente que não é Dasein, que é

¹³⁸ GA 24.p.21

¹³⁹ GA 24, p.21

¹⁴⁰ GA 24, p.21

¹⁴¹ GA 24, p.21

entendido no entender, seja determinado em si mesmo ao modo do tempo (*zeithaft*). A tese que está para ser comprovada em GA 24 é que "o horizonte a partir do qual algo como ser se toma entendível é o tempo" ¹⁴². O tempo enquanto horizonte pertence à temporalidade ecstática, porque este tempo-horizonte descerra-se, ilumina-se, na temporalização da temporalidade ecstática.

Com isto, o caminho para a Parte II de GA 24 está prescrito. Primeiro, a pergunta fundamental deve ser respondida através da exibição do tempo horizontal pertencente à temporalidade ecstática. Segundo, os quatro problemas fundamentais são discutidos como problemas da temporariedade.

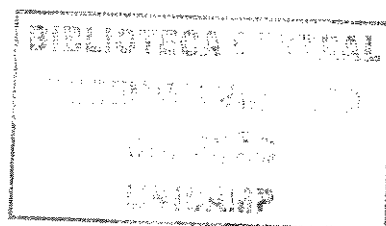
Com efeito, na divisão da Parte II de GA 24 (§ 6), nota-se que seus quatro Capítulos estão ordenados conforme a seqüência dos quatro problemas fundamentais, embora falte um capítulo precedente sobre a pergunta fundamental pelo sentido do ser. Contudo, no Capítulo 1 da Parte II, "O problema da diferença ontológica" ¹⁴³, observa-se que os três primeiros Parágrafos (§§19-21) elaboram e respondem tal pergunta. É somente no quarto e último Parágrafo do Capítulo (§22), que o problema fundamental da diferença ontológica é discutido como um problema da temporariedade do ser.

Uma vez que o procedimento de GA 24 é distinto daquele de SZ, através de toda obra, somente aqueles elementos da analítica do Dasein que se mostram indispensáveis à resposta da pergunta fundamental são apresentados. Embora pressuponha SZ, GA 24 é uma obra que trilha um caminho próprio e que fundamenta o seu conteúdo quase que somente a partir de si mesma. A diferença de procedimento entre SZ e GA 24 é observável no modo como cada obra tematiza e revela a temporalidade ecstática.

Na Seção 2 da Parte I de SZ, Heidegger parte do cuidado e chega à temporalidade como tempo originário, a fim de demonstrar como deste último surge o tempo que nos é familiar, o tempo do agora. Já em GA 24, no começo da Parte II (§§19-20), Heidegger parte da determinação

¹⁴² GA 24, p.22

¹⁴³ GA 24, p.33 e p.322



aristotélica do tempo, que é a que melhor descreve o tempo vulgar, e retoma passo a passo ao campo originário da temporalidade ecstática.

Ao fim do §20, inicia-se a explicação fenomenológica do tempo como horizonte do entendimento de ser a partir da temporalidade ecstática. "As ecstases da temporalidade (porvir, ter-sido e presente) não são simplesmente transportações para ...", mas "enquanto transportações para... têm, por causa de seu caráter ecstático de cada vez, um horizonte pertencente à ecstase mesma, o qual está prescrito a partir dos modos (*Modus*) do porvir, do ter-sido e do presente"¹⁴⁴. Este "para-onde (*Wozu*) da transportação", o "aonde (*Wohin*) da ecstase", é denominado "horizonte" ou também "esquema horizontal da ecstase"¹⁴⁵. À unidade ecstática das ecstases da temporalidade corresponde uma "unidade de seus esquemas horizontais"¹⁴⁶. A partir daqui é preciso falar não apenas do tempo ecstático, mas também o tempo ecstático horizontal. O §20 termina com a conclusão de que o transcender do Dasein possibilita o seu próprio entender ser. Mas se "o transcender se funda na constituição ecstático-temporal do Dasein"¹⁴⁷, então tal constituição é condição de possibilidade, quer do entender-ser, quer do ser enquanto entendido, isto é, do ser descerrado no aí.

No §21, "Temporalidade e ser"¹⁴⁸, já é então possível exibir de uma maneira primeira e fundamental como a unidade ecstático-temporal da temporalidade projeta temporariamente o ser do ente que não é Dasein. A temporariedade é "a mais originária temporalização da temporalidade como tal"¹⁴⁹, a mais originária dentro de uma sucessão de saltos em direção à origem. Ela é justamente aquilo que ao fim de SZ fora chamado de "originária maneira de temporalização da temporalidade"¹⁵⁰. Com o intuito de responder à pergunta fundamental pelo sentido do ser, o §21(a) oferece, como se lê no título, uma "Interpretação temporária do ser como ser-manipulável (*Zuhandensein*) - *Praesentia* (*Praesenz*) como esquema horizontal da ecstase do

¹⁴⁴ GA 24, p.428. Mais uma vez cabe observar que Heidegger não distingue com rigor os termos "*Art*", "*Weise*" "*Art und Weise*", e "*Modus*". Este último aparece o mais das vezes referido ao modos de ser já tematizados e aclarados ontologicamente.

¹⁴⁵ GA 24, p.429

¹⁴⁶ GA 24, p.429

¹⁴⁷ GA 24, p.429

¹⁴⁸ GA 24, p.429

¹⁴⁹ GA 24, p.436

¹⁵⁰ SZ, p.437

presentar”¹⁵¹ e o mostra “em vista da transcendência, como o entendimento de ser é temporariamente possível”¹⁵². O ente, cujo ser como manipulabilidade é projetado sobre o horizonte do tempo originário, é aquele que vem de encontro ao Dasein no intercurso (*Umgang*) do Dasein com o ente de que ele toma cuidado (*besorgen*). Este intercurso tem sua própria temporalidade, a saber, o apresentar continente-expectante (*das behaltigende-gegenwärtigende Gegenwärtigen*)¹⁵³. Mas o que projeta temporariamente a manipulabilidade do ente que é alvo do tomar-cuidado (*Besorgen*) não é a temporalidade do intercurso, mas sim a temporalidade originária do ser.

Tal como toda maneira de temporalização da temporalidade, também a originária maneira de temporalização da temporalidade, que possibilita o entendimento do ser, é a união de ecstases do porvir, ter-sido e presente. Para a projeção temporal da manipulabilidade, a ecstase do apresentar é imprescindível. A direção de transportação desta ecstase se dirige para um horizonte que lhe é próprio, o da *praesetia* (*Praesenz*). Nas palavras de Heidegger:

“O que reside além da ecstase como tal, sobre o fundamento do caráter de transportação dela, e que, determinado por este caráter, reside por sobre e além da ecstase, mais exatamente, o que determina absolutamente (*überhaupt*) O aonde do ‘por sobre e além de si’ (*das Wohin des ‘über sich hinaus’*) como tal, é a *praesentia* como horizonte (...) *Praesentia* (*Praesenz*) não é idêntica a presente (*Gegenwart*), mas, enquanto determinação fundamental do esquema horizontal desta ecstase, ela co-elabora a completa estrutura de tempo do presente. O correspondente vale para as duas outras ecstases, porvir e ter-sido”¹⁵⁴

A ecstase do presente projeta em unidade com as ecstases do porvir e do ter-sido a manipulabilidade enquanto tal a partir de e sobre o horizonte da *praesentia*. Na medida em que o ser do intramundano, o ser do ente que vem de encontro ao Dasein dentro do mundo, está projetado, ele está temporariamente entendido. Heidegger estabelece então o seguinte princípio: “ser nós entendemos a partir do originário esquema da ecstase da temporalidade”¹⁵⁵.

¹⁵¹ GA 24, p.431

¹⁵² GA 24, p.431

¹⁵³ Sem nos determos neste ponto, apenas aludimos à semelhança entre o *presentar continente-expectante* heideggeriano e a *protensão retensora* de husserliana.

¹⁵⁴ GA 24, p. 435

¹⁵⁵ GA 24, p.436

6.2.2 Os quatro problemas fundamentais da ontologia fenomenológica

6.2.2.1 O primeiro problema fundamental: a diferença ontológica

A pergunta pelo problema da diferença ontológica começa a ser formulada na Parte I do curso, através da destruição fenomenológica da tese kantiana sobre o ser. Levando em conta todos os ganhos da Parte I de GA 24, Heidegger irá, na Parte II, perguntar e responder como surge o problema da diferença ontológica, isto é, como e por que ela se constitui necessariamente no primeiro problema da pergunta fundamental pelo sentido do ser.

A ontologia fundamental é a ciência filosófica do ser como tal e não uma ciência apenas do ente como tal. Ser, porém, é sempre ser de um ente. Daí decorre a insistência de Heidegger na expressão "o ser mesmo" (*das Sein selbst*). Mas o ser, enquanto distinto do ente, é o que determina o ente como ente. Sem o ser, o ente não poderia ser como tal, nem patente, nem entendível. Duas perguntas se colocam:

- 1- Como o ser, que é distinto do ente, pertence ao ente?
- 2- Como o ser torna patente o ente como tal?

Só é possível dispor do tema da ontologia, o ser como tal em seu sentido, após responder nessa ordem às duas perguntas, ou seja, após distinguir claramente ser de ente. Eis o argumento principal para fazer da diferença ontológica o primeiro problema fundamental da fenomenologia. Os três problemas fundamentais restantes só devem ser colocados com o ganho desta primeira base, com a posse da distinção entre ser e ente. No §4 da Introdução de GA 24, que apresenta as quatro perguntas fundamentais a respeito do ser e de seus respectivos problemas fundamentais, o esclarecimento da diferença ontológica é subordinado a uma anterior iluminação do sentido do ser como tal em seu todo a partir do tempo ecstático-temporal.

Esta tarefa colocada no §4 é cumprida no §22. O Dasein entende ser no ato de existir. Ao existir, o Dasein se comporta para com entes a partir deste entendimento de ser e assim experimenta o ente como ente. A distinção entre ser e ente, já desde sempre dada de modo pré-conceitual, abre-

se na realização efetiva da existência do Dasein. Segundo sua maneira de ser, o Dasein "é na realização efetiva desta distinção" ¹⁵⁶.

Mas se o existir se efetua como temporalizar-se da temporalidade ecstático-horizontal, a distinção entre ser e ente também está temporalizada na temporalização da temporalidade. A distinção entre ser e ente se efetua em e com a temporalização da temporalidade ecstático-temporal, na qual ser está descerrado em relação à existência e à manipulabilidade, para uma, de modo ecstático-temporal, para outra, de modo horizontal- temporário.

Assim, em GA 24, a distinção entre ser e ente está apresentada parcialmente, somente com respeito ao ente manipulável, da seguinte maneira: (a) a descerridade (*Erschlossenheit*) da manipulabilidade é determinada temporariamente e (b) a descobertidade (*Entdecktheit*) do ente manipulável, à mão, como apresentado (*gegenwärtigt*).

Quanto à distinção entre ser e ente tomada em todos os seus aspectos, o importante é que ela "somente pode ser própria e expressamente tornada consciente e, enquanto consciente, interrogada, e, enquanto interrogada, investigada e, enquanto investigada, compreendida" ¹⁵⁷, porque ela se temporaliza a cada vez por causa da temporalidade e juntamente com ela. Somente na medida em que a distinção entre ser e ente já está desde sempre pré-conceitualmente "latente na existência do Dasein", isto é, descerrada ao Dasein, é que ela pode absolutamente tornar-se expressa e tematizada. Porque a tematização filosófica do ser "se torna tema possível de um conceber (*Begreifen* / *λόγος*)" ¹⁵⁸, essa tematização efetua expressamente a distinção (*Unterscheidung*) entre ser e ente sob o nome de diferença (*Differenz*) ontológica.

6.2.2.2 O segundo problema fundamental: a articulação fundamental do ser

GA 24 não cumpre totalmente aquilo que está previsto em seu sumário. Faltam os exames dos problemas fundamentais 2, 3 e 4. No entanto, é possível fornecer as linhas mestras daquilo em que consistiria sua discussão fundamental-ontológica a partir do §4 da Introdução e dos capítulos

¹⁵⁶ GA 24, p.454

¹⁵⁷ GA 24, p.454

¹⁵⁸ GA 24, p.454

da Parte I que lhes correspondem, de modo a obter um primeiro quadro desses problemas, bem como um entendimento de sua sistemática interna, que deve derivar da pergunta fundamental pelo sentido do ser.

O segundo problema fundamental é exposto através da crítica fenomenológico-hermenêutica da tese medieval sobre o ser, que em última instância deriva de Aristóteles, segundo a qual pertencem à constituição do ser de todo e qualquer ente uma quiddidade, um ser-Quê (*Was-sein / essentia*) e uma realidade efetiva, manifestidade (*Vorhandenheit / existentia*). Esta tese apresenta-se em três distinções paradigmáticas: *distinctio realis*, *distinctio modalis* e *distinctio rationis*. Tais *distinctiones* têm todas uma pretensão universal-ontológica e generalizam, cada uma ao seu modo, para todos os entes, inclusive o homem, estes dois caráteres do ser. Por causa de seu dogmatismo, estas *distinctiones*, apesar de renderem acuradas reflexões acerca da *distinctio* mais originária entre *essentia* e *existentia*, não tocaram na pergunta fundamental acerca da própria possibilidade de articular o ser entre *essentia* e *existentia*. Esta pergunta conduz ao segundo problema fundamental-ontológico. Sua demonstração mostra que a quiddidade, o ser-Quê, (*Was-sein*) e a maneira-de-ser (*Weise-zu-sein*) pertencem ao ser mesmo e, com isto, que o ser como tal (portanto, não somente o ser junto ao ente) é "segundo a sua essência articulado" ¹⁵⁹ em e através destas duas determinações. Se, porém, o ser como tal for temporariamente descerrado, então deve ser respondido, a partir do sentido mesmo do ser, ou seja, a partir do horizonte temporário, "por que todo ente pode e deve ter um Quê (*Was*), um τί, e uma possível maneira-de-ser (*Weise-zu-sein*)" ¹⁶⁰. O problema da articulação fundamental do ser é a pergunta "pela necessária copertinência de quiddidade e maneira-de-ser e a pertinência de ambos em sua unidade à idéia de ser como tal em seu todo" ¹⁶¹.

A resposta à pergunta pela diferença ontológica deve antes de tudo restringir e modificar a tese tradicional da divisão do ser de um ente em quiddidade e realidade efetiva. A restrição e a modificação devem se dirigir, todavia, não contra a divisão do ser em modos de ser, mas sim contra o dogma ontológico que aceita somente uma maneira de ser para todo ente, a saber, a

¹⁵⁹ GA 24, p.24

¹⁶⁰ GA 24, p.24

¹⁶¹ GA 24, p.24

realidade efetividade, e que, conseqüentemente, distingue todo ente dos demais por meio de sua qüididade¹⁶².

O ente que primeiramente não se encaixa nesta tese da tradição é aquele cuja maneira de ser não é a realidade efetiva, mas sim a existência. Como esta é maneira de ser do Dasein, não é possível dizer que algo como um conteúdo real (*Sachgehalt* / *realitas*) ou qüididade (*Washeit* / *quidditas*) pertença à constituição ontológica do Dasein. A maneira de ser da existência prescreve para o Dasein, em vez de qüididade, a qüisidade (*Werheit*)¹⁶³. Quem o Dasein é a cada vez, isto se determina a partir da maneira como ele se comporta em seu ser para com seu ser. A articulação do ser do Dasein não é jamais dada através da distinção *essentia* e *existentia* e sim através da existência como entendimento do ser como tal em seu todo, ao qual pertence essencialmente qüisidade.

A *distinctio* legada pela tradição tampouco vale para o ente que não é Dasein. A modificação e restrição da tese medieval estendem-se também a este ente, pois ele é a cada vez em geral e homogeneamente efetivo em sua realidade efetiva. Note-se, porém, que aquilo que a tradição pensa como realidade efetiva e Heidegger conceitua como manifestidade (*Vorhandenheit*) não é a única maneira de ser do ente que não é Dasein, mas apenas uma dentre várias outras. A maneira de ser refere-se sempre à possibilidade de ser de um ente, que é o mais originário neste ente. Toda qüididade é determinada por sua correspondente maneira de ser. Nessa medida, a maneira de ser da manifestidade mostra-se como determinante apenas de um certo tipo de qüididade, a saber, a coisalidade (*Dinglichkeit*). Além da existência e da manifestidade, que prescrevem a qüisidade e a coisalidade, Heidegger denomina ainda mais três maneiras de ser, de forma a tomar o problema da *distinctio* muito mais complexo, demudando-o (*verwandeln*) no problema da fundamental articulação do ser, que recebe a seguinte divisão: existência (*Existenz*) e co-ser-aí (*Mitdasein*)¹⁶⁴, manipulabilidade (*Zuhandenheit*), manifestidade (*Vorhandenheit*), vida (*Leben*) e subsistência (*Bestand* / *Beständlichkeit*). Em GA 24, todavia, ficam sem denominação

¹⁶² GA 24 § 12 (c)

¹⁶³ "*Werheit*" = "qüisidade", aquilo que tem o caráter de "quem", isto é, de um ser-si-mesmo (*Selbstsein*).

¹⁶⁴ O co-ser-aí pertence ao ser-no-mundo, isto é, à constituição do ser do Dasein. Não se trata, nem de uma forma derivada da existência, nem do outro que nos vem de encontro no mundo, mas da maneira de ser do outro conforme ela se encontra em nós mesmos (GA 24, p.394).

determinada, as qüididades do ente vivo e dos entes das relações aritméticas e geométricas, isto é, do ente matemático subsistente.

Observe-se que esse segundo problema fundamental só pode ser compreendido em conexão com o primeiro. O problema da articulação fundamental do ser é "apenas uma pergunta especial, a qual diz respeito à diferença ontológica como tal em seu todo" ¹⁶⁵. O ser não é simples, uniforme, em sua distinção em relação a entes, mas articulado de múltiplas maneiras. A articulação variante do ser, em sua maneira e sua qüididade específicas de cada vez, toma parte na distinção entre ser e ente e, portanto, na diferença ontológica. Tudo o que pertence à articulação do ser deve ser pensado a partir da diferença ontológica de ser e ente.

6.2.2.3 O terceiro problema fundamental: as modificações do ser e a unidade de sua multiplicidade

O terceiro problema é extraído da discussão crítica da tese moderna central sobre o ser em sua versão kantiana. A tese, cuja origem remonta a Descartes, estabelece *ares cogitans* e a *res extensa* como as duas maneiras fundamentais do ser. Em parte, a temática do terceiro problema fundamental, já se encontra na discussão do segundo, já que este apresenta a complexa articulação entre qüididade (*Wassein*) e a maneira de ser (*Weise-zu-sein*). Mas o terceiro problema, pressupondo o segundo, tematiza de modo fundamental-ontológico e sistemático as maneiras do ser e deixa a qüididade como um tema apenas paralelo.

A tradição metafísica diz que a maneira-de-ser é a mesma para todo o ente. A crítica fundamental-ontológica da tese traz à luz, ao contrário, uma multiplicidade de diferentes maneiras de ser. Especialmente a maneira de ser do homem é revelada em sua maneira mais singularmente própria como existência. À primeira vista, a distinção entre *res cogitans*, ser do espírito (*Sein des Geistes*), e *res extensa*, ser da natureza (*Sein der Natur*), parece ser uma descoberta da ontologia moderna. Entretanto, uma análise mais apurada, mostra que tal distinção não se dá entre maneiras de ser, mas sim entre sub-modos de uma só maneira de ser. Assim como a medieval, também a filosofia moderna conhece apenas a maneira de ser da manifestidade, a

¹⁶⁵ GA 24, p.170

partir da qual *res cogitans* e *res extensa*, ou seja, personalidade (*personalitas* / *Person*) e Coisa (*res* / *Sache*) são distinguidas.

Estando já descoberto que há várias maneiras de ser, não só é preciso perguntar quais são elas, como é preciso perguntar mais originariamente como "é possível a multiplicidade de maneiras de ser" e como tal multiplicidade é "entendível a partir do sentido do ser como tal em seu todo"¹⁶⁶. Por fim, uma pergunta ainda mais originária se impõe: é possível falar de "um conceito uno do ser como tal em seu todo, a despeito da multiplicidade de suas maneiras"¹⁶⁷?

Heidegger identifica e denomina, como visto há pouco, seis maneiras fundamentais de ser: existência, co-ser-aí, manipulabilidade, manifestidade, vida e subsistência (número). A tradição moderna não pôde reconhecer todas, cada uma em sua particularidade ontológica, porque a separação do ente entre *res cogitans* e *res extensa* é orientada pelo "fio condutor de um abrangente conceito de ser - ser igual manifestidade"¹⁶⁸. A radical diferença entre a constituição do ser do Dasein, e aquela do ente que não é Dasein revela-se na distinção fundamental-ontológica entre as maneiras de ser da existência e da manifestidade em sentido amplo (ou seja, que inclui a manipulabilidade). A análise fenomenológica de GA 24, pressupondo a analítica do Dasein de SZ, mostra que as maneiras de ser do Dasein e do ente que não o Dasein são "tão díspares, que, na primeira aproximação, parece que ambas as maneiras de ser são incomparáveis e não determináveis a partir de um uno conceito do ser como tal em seu todo"¹⁶⁹. Como exame o terceiro problema não esta a nossa disposição, a pergunta pela unidade do conceito de ser permanece sem resposta. No entanto, a partir das orientações mestras do questionamento fundamental-ontológico e dos caminhos por ele já abertos, é possível apontar um ponto de partida para a resposta: a unidade do conceito de ser tem de provir da unidade do conceito de ser como tal em seu todo, ou seja, da unidade ecstático-temporal e horizontal-temporária da descerridade de ser, da clareira do ser.

¹⁶⁶ GA 24, p.24

¹⁶⁷ GA 24, p.24

¹⁶⁸ GA 24, p.250

¹⁶⁹ GA 24, p.250

6.2.2.4 O quarto problema fundamental: o caráter de verdade do ser

O quarto problema é conquistado por meio da discussão da tese sobre o ser da cópula na predicação e, portanto, se insere no campo da lógica, cuja investigação tornou-se central para a filosofia desde Aristóteles. No enunciado apofântico "S é P", o sujeito "S" e predicado "P" estão unidos por meio da cópula "é". Apenas a partir dessa estrutura formal, nada pode ser dito verdadeiro ou falso. O ser-verdadeiro (*Wahrsein*) e o não-ser-verdadeiro (*Unwahrsein*) apresentam-se, porém, em conexão com o ser da cópula. A lógica, em seu sentido tradicional, está restrita à forma apofântica e às variantes dela em sua exploração do nexos entre ser e verdade. Esta forma pode servir de ponto de partida para a obtenção do problema fundamental ontológico que concerne ao caráter de verdade do ser como tal. Como já visto, o mostrar do enunciado predicativo é um descobrir do ente, o qual já desde antes deve estar fundado num descobrir pré-predicativo. É a descerridade (*Erschlossenheit*) do ser que possibilita o descobrir primário do ente e a descobertidade (*Entdecktheit*), a verdade do ente. A descerridade mesma mostra-se, pois, como o mais originário fenômeno da verdade. Na descerridade enquanto verdade ou desocultidade (*Unverborgenheit* / ἀλήθεια) do ser funda-se a descobertidade enquanto verdade ou desocultidade do ente, a qual, por sua vez, funda a verdade predicativa do enunciado.

Ao ser pertence, pois, uma verdade que lhe é própria enquanto descerridade-revelidade. Por isso, "somente dá-se ser, se a descerridade é, ou seja, se a verdade é" ¹⁷⁰. Mas a verdade enquanto descerridade do ser somente é, "se existe um ente que abre (*aufschliessen*), ou seja, que descerra (*erschliessen*)" ¹⁷¹. Como este descerrar "pertence à maneira de ser desse ente" ¹⁷², isto é, pertence ao projeto lançado e à temporalidade ecstático-horizontal própria do Dasein, "ser somente é dado, se a verdade, ou seja, o Dasein existe" ¹⁷³. A descerridade, na qual unicamente dá-se ser, está ecstático-horizontalmente aberta no Dasein. O ser não é dado sem uma descerridade que lhe seja própria, sem uma revelidade ou verdade. Ao fim da discussão da tese da verdade predicativa, Heidegger conclui que "o problema se concentra na pergunta: como se comporta a existência da verdade", como se comporta o Dasein em seu existir que descerra ser,

¹⁷⁰ GA 24, p.25

¹⁷¹ GA 24, p.25

¹⁷² GA 24, p.25

¹⁷³ GA 24, p.25

"para com o ser e para com a maneira como se dá ser" ¹⁷⁴? Já sabemos, com efeito, que a verdade do ser mesmo seria apreendida ao modo do tempo (*zeithaft*), uma vez que a descerridade se revela de modo ecstático temporal e horizontal-temporário.

6.3 A Parte II de *Ser e Tempo* e Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia

Se observarmos o sumário de SZ, veremos que a projetada e não realizada Parte II, "Linhas mestras de uma destruição fenomenológica da história da ontologia seguindo-se o fio condutor da problemática da temporalidade", se divide em três Seções. A Seção 1 da Parte II devria realizar a destruição da "Doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como estágio prévio de uma problemática da temporariedade" ¹⁷⁵. Heidegger cumprirá essa tarefa em KPM ¹⁷⁶.

A Seção 2 da Parte II cuidaria da destruição de "O fundamento ontológico do *cogito sum* de Descartes" e de "a assunção da ontologia medieval na problemática da *res cogitans*" ¹⁷⁷. Aumentando o campo da problemática e colocando-a de outra maneira, GA 24 efetua, pelo menos em parte, esta tarefa da Seção 2 de SZ. Mas em SZ, a destruição da tese sobre o ser do espírito, *res cogitans*, que caracteriza toda a filosofia moderna, incidiria sobre o *cogito sum* de Descartes e já teria como base os conceitos de temporalidade e temporariedade, conforme conceituados na Parte I da obra. Em GA 24, o *cogito* de Descartes é substituído como objeto de análise pelo "eu penso" de Kant. A doutrina kantiana mostra-se, para Heidegger, mais apropriada para a extração do problema fundamental da multiplicidade de maneiras e da unidade do conceito de ser. Além disso, GA 24 também discute a influência medieval subjacente na filosofia moderna, a fim de preparar o terreno para a destruição da tese moderna. Contudo, a destruição da tradição em GA 24 se efetua sem que o nexo entre o horizonte da temporalidade e o da temporariedade esteja descerrado, aberto, mas justamente em vista disso. Essa diferença básica de caminhos não permite afirmar que os Capítulos 2-3 da Parte I de GA 24 cumprem a tarefa da Seção 2 da Parte II de SZ. Caso a curso tivesse chegado a concluir os Capítulos 2-3 de sua Parte II, previstos no §6 da Introdução, em que os problemas fundamentais tanto da articulação do ser

¹⁷⁴ GA 24, p.318

¹⁷⁵ SZ, p.40

¹⁷⁶ Mas note-se que, como indica KPM em seu prefácio (p.XVI), o conteúdo principal dessa obra já fora elaborado num curso do período de Marburgo. Cf. Heidegger, M: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*. Marburger Vorlesungen, Wintersemester 1927-1928, Gesamtausgabe 25 (GA 25).

quanto da multiplicidade de maneiras de ser e da unidade do conceito de ser seriam respondidos a partir horizonte do tempo originário, então tal tarefa estaria plenamente realizada. A despeito disto, é evidente que boa parte do que seria a Seção 2 da Parte II de SZ encontra-se nos Capítulos 2-3 da Parte I de GA 24.

A Seção 3 da Parte II de SZ deveria conter a destruição de "O tratado de Aristóteles sobre o tempo enquanto discriminante da base fenomênica e dos limites da ontologia antiga"¹⁷⁸. Esta discussão está presente em GA 24. A tese aristotélica, em SZ, seria destruída após os ganhos de ZS e, portanto, à luz da temporariedade. Em GA 24, no seu §19, como já visto, a tese é destruída fenomenologicamente, de modo a indicar a temporalidade do Dasein como uma instância temporal mais originária que a do tempo do agora. Novamente não é possível uma equiparação. O §19 de GA 24, portanto, corresponde apenas em parte ao que seria a Seção 3 da Parte II de SZ.

6.4 GA 24 e a virada (*Kehre*) da ontologia fundamental

A tarefa existencial-ontológica da analítica do Dasein consiste em mostrar o Dasein em seu ser singularmente próprio como entender-ser, a fim de que a pergunta pelo ser possa ser colocada de forma mais originária como pergunta pelo ser como tal e não pelo ente em seu ser. Para tanto, a analítica do Dasein não precisa elaborar uma ontologia completa do Dasein, em que todas as regiões e fenômenos do Dasein sejam tematizados. Ela exige apenas uma analítica da estrutura ontológica fundamental do Dasein, isto é, da existência, que distingue o Dasein em seu ser mais singularmente próprio como entendimento de ser.

Uma ontologia completa do Dasein apenas pode ser projetada a partir de uma ontologia fundamental. O nexa entre ambas é esclarecido em GA 26¹⁷⁹. A ontologia fundamental é "o todo da Fundamentação e da elaboração da ontologia" e se compõe de dois passos "1. Analítica do Dasein e 2. Analítica da temporariedade do ser"¹⁸⁰. Este segundo passo que corresponde em SZ à

¹⁷⁷ SZ, p.40

¹⁷⁸ SZ, p.40

¹⁷⁹ GA 26, pp.196-202

¹⁸⁰ GA 26, p.201

Seção ZS e se encontra efetuado, ao menos em parte, em GA 24, é "ao mesmo tempo a *virada*"¹⁸¹ em que a ontologia mesma expressamente retrocede para a ôntica metafísica, na qual ela sempre está não expressamente"¹⁸². Esta ôntica metafísica é denominada por Heidegger "Metontologia", cuja problemática "tem (...) por tema o ente no todo". A metontologia "reside na essência da ontologia mesma e se dá a partir de sua transmutação (*Umschlag*), de sua μεταβολή"¹⁸³. Ela é fruto de uma "radicalização da ontologia fundamental que impele para diante a mencionada transmutação da ontologia a partir de si mesma"¹⁸⁴. Mas a metontologia não é uma mera ôntica, pois visa justamente estabelecer o solo de toda e qualquer ôntica. Sua tarefa é "pensar o ser enquanto ser do ente e apreender o problema do ser radical e universalmente", o que ao mesmo tempo significa "tomar o ente como tema em sua totalidade e à luz da ontologia"¹⁸⁵.

Como visto, porque GA 24 realiza em parte a projeção do tempo originário, não cabe considerar esta obra uma continuação de SZ. A despeito disso, a interpretação de SZ exige que se leve em conta os ganhos teóricos de GA 24 enquanto reelaboração de ZS. O significado de cada passo das Seções 1-2 de SZ, isto é, de sua analítica do Dasein, devem ganhar uma interpretação mais precisa, se investigados à luz da seguinte pergunta: em que medida a pergunta fundamental pelo sentido do ser como tal em seu todo e seus quatros problemas já haviam recebido um tratamento inicial e preparatório na analítica do Dasein de SZ, de modo que pudessem ser em ZS teorizados diretamente? Somente desta feita a analítica do Dasein pode se ver livre das aparências de mera ontologia ou antropologia do Dasein, ou seja, do que se vulgarizou sob o nome de existencialismo. Somente desta feita, o olhar de conjunto sobre o projeto SZ que acabamos de apresentar pode vir a tornar-se mais penetrante e abrangente.

7. A crítica, no contexto da virada, ao conceito metafísico de "idéia" como ἰδέα

Em SZ, "idéia" é a pressuposição do *a priori* que deve ser investigado, a saber, o sentido do ser. O uso do termo "idéia" aponta, pois, para o conceito de *a priori*. Mas a associação de "idéia" e "*a priori*" não é uma originalidade heideggeriana. Ao contrário, esta associação já esta dada "em

¹⁸¹ Esta virada, no entanto, não foi realizada, mas sim a virada para a história do ser. Cf. Capítulo 2 da dissertação, especialmente as notas 36, 43, 57 e 65, e também o Capítulo 4, Tópico 2.

¹⁸² GA 26, p.201

¹⁸³ GA 26, p.199

¹⁸⁴ GA 26, p.200

¹⁸⁵ GA 26, p.200

mente" no pensamento de Platão, de onde descende toda metafísica. Portanto, em SZ, a linguagem, mesmo que usada a partir de uma perspectiva apropriativa, ainda se move dentro da tradição metafísica. Dada a íntima relação metafísica entre idéia e *a priori*, a questão do ser tal como desdobrada na perspectiva da virada, cujo caráter é eminentemente desconstrutivo, deve investigar, ao mesmo tempo, as fontes originárias de ambos os conceitos, de modo a contribuir para a repetição da experiência originária do pensamento metafísico do ser com vistas à recuperação do que nele permanece impensado e, assim, ao ultrapassamento do campo do pensamento metafísico.

Em N II¹⁸⁶, Heidegger analisa diretamente o significado originário e fundante de "idéia" e "*a priori*". Na base da análise está a explicitação da diferença ontológica (*ontologische Differenz*) tal como estabelecida pela questão do ser no projeto SZ por oposição ao modo metafísico tradicional de pensar a distinção entre ser e ente.

Na Introdução de SZ, enfrenta-se a imobilidade do pensamento em face da aporia a que levam os três preconceitos tradicionais a respeito do ser (1: ser é o mais geral dos conceitos; 2: ser é conceito indefinível; 3: ser é o subentendido e, portanto, não carece de conceituação)¹⁸⁷ com a elaboração da estrutura formal da questão do ser e de seu assinalamento como a mais fundamental, precisamente porque instauradora da articulação mais básica da diferença ontológica.¹⁸⁸ Em NII, estabelece-se a diferença ontológica, não a partir da estrutura da questão do ser, mas através da explicitação da *relação do Dasein ao ente* (*Verhältnis des Daseins zum Seienden*) por oposição à *referência do Dasein ao ser* (*Bezug des Dasein zum Sein*).¹⁸⁹

Como diferenciar aqui "relação" (*Verhältnis*) e "referência" (*Bezug*)? "Relação" é um termo que remete indiretamente a outro muito importante em SZ, a saber, "comportamento" (*Verhalten*). Ambas palavras derivam do verbo "*sich verhalten*", que tanto pode querer dizer "relacionar-se para com algo" como também "comportar-se para com algo". O Dasein, a cada vez, comporta-se para com os entes. Todos seus comportamentos, porém, fundam-se no comportamento fundamental do entender-ser. Dasein é entendimento de ser significa: Dasein, desde sempre e a

¹⁸⁶ N II, pp. 190-199. Trata-se aqui do texto *Der europäische Nihilismus*, de 1940

¹⁸⁷ Cf. SZ, §1 e também Capítulo 2, tópico 1.1 da dissertação.

¹⁸⁸ Cf. SZ, §2 e também Capítulo 2, tópico 1.2 da dissertação.

¹⁸⁹ *Der europäische Nihilismus* in N II, 180-190

cada vez, comporta-se para com os entes porque os entende (ou seja, entende deles e entende-se com eles) a partir de um entendimento de ser. Assim, no comportamento (*Verhalten*) do Dasein está dada sua relação (*Verhältnis*) para com os entes, a qual, todavia, *tem por base* uma referência (*Bezug*) ao ser. A diferença ontológica pensada pela metafísica (a qual, em última instância, ainda está presa a um pensamento decaído na Gente (*Man*), em que o ser é determinado em termos categoriais) distingue ser e ente *somente a partir da relação ao ente* e, por isso, tem de incidir nos três preconceitos acerca do ser¹⁹⁰.

"A metafísica diz [acerca] do ente como tal no todo¹⁹¹ (*sagt vom Seienden als solchem im Ganzen*), portanto, diz [acerca] do *ser* do ente; com isto, vigora nela uma referência do homem ao *ser* do ente. Todavia, permanece não questionada [não colocada] a questão de se e como o homem se comporta para com o *ser* dos entes, não apenas para com o *ente*, este ou aquele. A gente presume que o referimento (*Beziehung*) ao 'ser' já tenha se determinado suficientemente através da elucidação da relação do homem ao ente. A gente toma ambos, a relação ao ente e a referência ao ser, pelo 'mesmo' (...). Em tal igualamento se alude ao traço fundamental do pensamento metafísico".¹⁹²

Por sua vez, a diferença ontológica estabelecida pela questão do ser é precisamente o pensamento da distinção entre ser e ente experimentada nesta dobra entre ambos: relação ao ente (ser determinado a partir do ente) e referência ao ser (ser determinado a partir dele mesmo).

"Nós nos comportamos (*sich verhalten*) para com entes e nos mantemos (*sich halten*), acima de tudo, na referência ao ser. Apenas assim o ente no todo nos é apoio (*Halt*) e estada (*Aufenthalt*). Isso quer dizer: *nós estamos na distinção entre ser e ente*. Esta distinção carrega a referência ao ser e a relação ao ente".¹⁹³

Mas na experiência da dobra é preciso atentar para o primado da referência ao ser:

¹⁹⁰ Retomamos aqui uma discussão iniciada no Capítulo 2, Tópico 1.3 (Cf. especialmente nota 27).

¹⁹¹ Aqui subentendido ὅν ἢ ὅν καὶ καθόλου = o ente *como tal em seu todo*. Cf. também, entre tantas outras passagens, N II, p. 231: "A metafísica é a verdade do ente como tal no todo".

¹⁹² N II, p.182

¹⁹³ N II, p.184. O uso reincidente de palavras com o radical (*halt*) parece ter a intenção de marcar fortemente a diferença ontológica como fundamento de todo comportamento do Dasein.

"Talvez, esta relação do homem ao ente, experimentada sozinha e na primeira aproximação, apenas é isto que é, porque o homem como tal está na *referência ao ser*" (...) "O que nós indicamos sob o indeterminado termo 'relação do homem ao ente' é, *em sua essência*, a referência do homem ao ser".¹⁹⁴

Dada o copertença do pensamento metafísico e do pensamento da questão do ser a um mesmo nexos, é então possível caracterizar como ambos os pensamentos são, cada um a seu modo, ontológicos. A metafísica é *onto-logia* na medida em que, desde sua origem grega em Platão e Aristóteles, acontece (*geschieht*) através do "interpelar (*Ansprechen*) do ente como ente e do conceber (*Begreifen*) do ente no λόγος"¹⁹⁵. Por outro lado, do ponto de vista da questão do ser, tal como recolocada por SZ, *ontologia* é o termo para indicar "um *Ereignis*, a saber: ente é interpelado (*angesprochen*) como tal, isto é, em seu ser".¹⁹⁶

Aqui, em NII, já na virada, o pensamento de Heidegger está a se apropriar de seu próprio projeto ontológico de SZ através do projeto mais radical do *Ereignis-Denken*. Não se trata de negar a ontologia de SZ, mas simplesmente de precisar qual é o seu papel e o seu limite mais exatos no progredir da questão do ser em direção ao ser mesmo. Deveras, encontra-se aqui indicado como o projeto SZ deve ser encarado como um primeiro impulso ainda no campo da filosofia, ainda como ontologia, mesmo que pós-metafísica, para além da filosofia em direção ao *Ereignis-Denken*. SZ permanece, em certo sentido, filosofia metafísica (sendo que "filosofia" e "metafísica" tornam-se termos quase que sinônimos na última fase do pensamento heideggeriano)¹⁹⁷ por dois motivos principais, a perspectiva transcendental e a linguagem, ainda incapaz de dizer o ser, embora já suficientemente *apropriada* para encetar a questão do ser a partir da diferença ontológica.

A diferença entre a ontologia metafísica e a ontologia de SZ é também aclarada pelos usos dos termos distinção (*Unterscheidung - distinctio*) e diferença (*Differenz / διαφορά*). A ontologia metafísica se funda sobre a distinção entre ser e ente que iguala a referência ao ser à relação ao

¹⁹⁴ N II, p.183. Sem itálico no original.

¹⁹⁵ N II, p.185

¹⁹⁶ N II, pp.185-6.

¹⁹⁷ Cf. todo o texto de EPh in SD

ente, de modo a tomar o ser como um traço geral do ente como tal no total (isto é, como entidade: εἶναι = οὐσία = ὅν ἢ ὅν καὶ καθόλου; e não ser como tal em seu todo: εἶναι καθόλου).

A ontologia, digamos, pós-metafísica funda-se sobre a diferença entre ser e ente que indica a bifacetada relação de Coisas:

- Ente e ser são di-ferenciados um a partir do outro (*aus-ein-ander-getragen* / δια-φορά)
- Ente e ser são referidos (*bezogen*) um ao outro a partir de si mesmo (e não como um ato de distinção do intelecto, não através de um referimento lógico de qualquer espécie).

A diferença ontológica tomada pós-metafisicamente indica, enfim, o *acerto de diferenças* (*Austrag*) entre ser e ente como o que deve ser pensado para que a questão do ser possa ser recolocada. "Por isso, em SZ fala-se de 'ontologia fundamental'" ¹⁹⁸. Precisar o que mais exatamente quer dizer este acerto de diferenças exige remontar à experiência da ἰδέα na filosofia de Platão, cuja interpretação pela posteridade estabeleceu o modo tipicamente metafísico de distinguir ser de ente. Em Platão, a distinção entre ser e ente é dada como se segue: οὐσία é *entidade* em geral; ἰδέα é uma generalidade particular da οὐσία; e ὅν é o *ente singular*.

"Οὐσία quer dizer *entidade* e significa assim o mais geral, o comum a todo ente (*das Allgemeine zum Seienden*). Se apenas enunciamos a respeito do ente - por exemplo, de casa, de cavalo, de homem, de pedra, de deus - que, sendo, ele é, então é dito o mais geral. A *entidade* denomina, portanto, o mais geral disto que é o mais geral: o mais geral de todos, τὸ κοινότατον, o mais alto gênero (*genus*), o "generalíssimo". Em distinção a este mais geral de todos, em distinção ao ser, o ente é, então, a cada vez, o 'particular', o deste ou daquele 'feitio', [o] 'individual'" ¹⁹⁹

Este modo de tratar o ser a partir do ente exige, do ponto de vista lógico, que nada se diga do ser, sob a pena de emitir uma falsa proposição, pois o predicado teria de ser ainda mais geral que o sujeito e, neste caso, haveria algo ainda mais geral que o ser, o que configura uma contradição (nada pode *ser*, mais geral que o *ser*). Incapaz de dizer o ser, em última instância pela impossibilidade de determiná-lo com certeza, o pensamento metafísico sempre teve de enfrentar a

¹⁹⁸ N II, p.186

¹⁹⁹ N II, p.188

questão do ser utilizando-se de um dos três *pre-conceitos* básicos a seu respeito. Por isso, uma vez que, na Metafísica, o ser é o mais geral, "nada é dito sobre o ser mesmo, mas apenas sobre a maneira como a metafísica pensa sobre do *conceito* de ser".²⁰⁰

Mas a despeito da aporia em face da possibilidade de determinações ulteriores sobre o ser que vão além de sua generalidade máxima, é possível identificar no ser uma assinalação (*Auszeichnung*): como entidade, como o necessariamente sempre presente em tudo, o ser é assinalado pela sua anterioridade absoluta. Ser é o anterior, o *a priori*. A οὐσία como o caráter de ser de todo e cada ente em geral tem de ser pressuposta como algo anterior a cada ente. É imanente a todo ente uma transcendência à οὐσία, ao ser como πρότερον que, a cada vez, determina de antemão o ente. A partir da οὐσία pensada originalmente por Platão como ser do ente está determinada a diferença entre o πρότερον e o ὕστερον de uma maneira decisiva para toda metafísica subsequente. Desta diferenciação grega provém a latina entre *a priori* e *a posteriori*. Πρότερον e ὕστερον são, desde os gregos, entendidos a partir de uma explicitação da experiência sensível dos entes no tempo considerado como ordem de sucessão de agoras (momentos pontuais extensos). Assim, πρότερον (*a priori*) e ὕστερον (*a posteriori*) têm dois sentidos diferentes: um em relação às condições gerais de toda experiência sensível, outro em relação à constatação dessas condições gerais a partir das experiências já passadas. Heidegger caracteriza o primeiro sentido como τῇ φύσει (por natureza), o segundo, como πρὸς ἡμᾶς (para nós).

Antes de distinguir estes dois sentidos interrelacionados, importa salientar que ambos se pautam na noção grega de φύσις tal como explicitada por Heidegger: φύσις é "o que emerge a partir de si mesmo e, assim, o colocar-se essencialmente em emergência, o patentear-se no aberto"²⁰¹. Esta definição visa indicar que, para o grego, φύσις é o *ser do ente* que é ente à medida que

²⁰⁰ N II, p.189. Na citação, "maneira" traduz "Art". Valer ressaltar que, durante todo o texto aqui reconstituído e analisado, Heidegger emprega essa palavra e *somente* esta palavra para designar a maneira de pensar da metafísica tradicional. Mas como já foi dito reiteradamente, Heidegger não costuma usar com muito rigor os termos "Weise, Modus, Art und Weise", alternado-os indistintamente. Talvez sua insistência neste contexto sobre a palavra Art tenha a intenção de associar a palavra "Art" à "ars" latina, para, com isto, indicar que o modo de pensar metafísico é essencialmente técnico. Com efeito, em FT, a metafísica é analisada do ponto de vista de sua essência técnica, "artística", produtora, que, ao reduzir o ser a uma totalidade ôntica constante, submete-o à infinita manipulação técnica do ente.

²⁰¹ NII, p.193. Eis o original desta abstrusa passagem: *das von-sichaus-Aufgehen und so wesentlich sich-in-den-Aufgang-Stellen, das ins-Offenen-sich-Offenbaren*.

presença (*anwest*) aí, patenteia-se no aberto, em si mesmo, a partir de si mesmo ²⁰². Feito o esclarecimento, tem-se que:

- Πρὸς ἡμᾶς, isto é, "segundo a ordem da seqüência do tempo na qual apreendemos de modo singular e próprio o ente e o ser", o ente é anterior ao ser; por exemplo: os entes iguais apresentam-se-nos anteriormente à constatação de sua igualdade.
- Τῇ φύσει, isto é, "segundo a ordem na qual o ser essência (*west*) e o ente é"²⁰³, o ser é anterior ao ente; por exemplo: o ser igual, a igualdade, é-nos dada anteriormente como condição de possibilidade de percepção de entes iguais; neste aspecto, o ser-igual é anterior ao entes iguais²⁰⁴.

Mas como a noção grega de φύσις também se associa, nos pensamentos de Platão e Aristóteles, à de οὐσία. Assim, τῇ φύσει, por natureza, passa a ser para esses pensadores o mesmo que τῇ οὐσῇ, por essência. O sentido do *a priori* "por natureza" é o mesmo que o sentido do *a priori* "segundo a essência do ente".

Οὐσία significa, pois, a entidade do ente em geral, o ser do ente. Mas Heidegger também a define como "a presentidade do constante (*Anwesenheit des Beständigen*) no não oculto" ²⁰⁵. Como conciliar estas duas definições, isto veremos daqui a pouco. Por enquanto, vejamos por que essa determinação de οὐσία é explicada a partir da metáfora da visão e, deveras, de modo a traduzir-se em ἰδέα.

"O ser-igual, no nosso comportamento para com as Coisas iguais, já adentrou antes na vista (*Sicht*). Como ser, isto é, como presentidade no não oculto (*Anwesenheit in den Unverborgen*), o ser-igual é o que está essencialmente na vista e deveras, de modo que ele traz primeiramente consigo e mantém aberto 'vista' e 'aberto' e concede a visibilidade (*Sichtbarkeit*) de ente igual. Por isso, Platão diz que ser como presentidade no não oculto é ἰδέα visão (*Sichtigkeit*). *Porque o ser é presentidade em o não oculto, Platão pode explicitar o ser, a οὐσία (entidade) como ἰδέα*".

²⁰² Esta é uma alusão muito sumária à decisiva e complexa interpretação que Heidegger faz da φύσις grega. Adentrar neste tema seria ultrapassar os objetivos da dissertação. Sobre o tema, cf., entre outros, GA 29-30 §§ 8-9; *Vom Wesen und Begriff der φύσις - Aristóteles, Physik B I* in Wm, GA 55

²⁰³ N II, p.193

²⁰⁴ Portanto, a *intuição categorial* (cf. Capítulo 1 da dissertação) seria como que um insight τῇ φύσει do ente

²⁰⁵ N II, p.193

Idéia em sentido platônico-grego não se confunde com qualquer noção moderna de representação (*perceptio*, *Vorstellung*) ou de aspecto (*Aussehen*). O decisivo na idéia platônica é que ela está intimamente vinculada à noção de gênero.

"Visto a partir das casas individuais, o caseiro, a *idéa* [como *εἶδος*, o "aspecto" ou o caráter de casa], é 'em geral' ('*im allgemein*') para o particular e, portanto, a *idéa* contém, logo em seguida, a caracterização de *κοινόν*, disso que é comum a muitos indivíduos."²⁰⁶

Assim, se *οὐσία* é "a presentidade do constante no não oculto", *οὐσία* deixa e faz (*sein lassen*) o ente ser, porque ente só se faz presente como tal, na medida em que se mostra no que nele é constante e comum a um gênero, isto é, a uma certa região ôntica, a uma certa entidade.

"Cada indivíduo e cada particular, a cada vez, tem, em sua *idéa*, [a] sua presentidade e sua constância [sua substância] (*Bestand*), ou seja, o [seu] ser; por isso, a *idéa* como o emprestador de 'ser' é, de sua parte, o propriamente sendo (*das eigentlich Seiende*), *ὄντως ὄν*."²⁰⁷

Face à *idéa* como *ὄντως ὄν*, o ente particular não revela o ente como ente no seu todo, mas apenas pequena parte dele. *O ente não é o ser* e, por isso, é chamado por Platão de *μη ὄν*.²⁰⁸ A idéia platônica traduz uma anterioridade, um *a priori* como traço essencial do dar-se do ser do ente no comportamento do *Dasein* para com os entes. De antemão e de maneira não explícita, a idéia em sua aprioridade é o possibilitador do ente, o que em termos temporais não relativos à ordem da experiência sensível, mas sim à ordem da *φύσις*, estabelece o ser como o *a priori* e o ente como o *a posteriori*.

"O *a priori* revela primeirissimamente sua essência de tempo (*zeithaftes Wesen*) em um sentido mais profundo que o do cálculo do tempo e da seqüência do tempo".²⁰⁹

²⁰⁶ N II, p.194

²⁰⁷ N II, p.194

²⁰⁸ N II, p.195. Sobre a discussão do não-ente, cf. também GA 19, curso todo dedicado ao *Sofista* de Platão, em se analisa a doutrina platônica do não ente como o outro do ente e não como seu contraditório.

²⁰⁹ N II, p.194. Este outro tempo da *idéa* não deve ser confundido com o *αἰών* grego presente nos mitos cosmológicos de Platão. Antes, o *αἰών* grego deve ser investigado tendo e vista este traço de tempo (*zeithaft*) que está implícito na aprioridade da *idéa*. Acerca desse traço de tempo é preciso observar que às idéias não cabe uma atemporalidade como uma mera anterioridade lógica de uma condição formal da experiência do objeto face à

284

A menção a certa "essência de tempo" permanece sem explicação em NII, mas, em última instância, mesmo que o texto não o revele, é o conceito elaborado em SZ de *cuidado circunvisor* como *a priori* de toda intencionalidade que fundamenta esta explicitação da noção de idéia platônica.

"Ser é, segundo a sua essência singularmente própria, o $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$, o *a priori*, o anterior (*das Frühere*), embora não na ordenação do ser-apreendido por nós, mas muito antes em vista disso que primeiro se mostra em si mesmo *em nossa direção* (*auf uns zu*), em vista disso que, antes, a partir de si e em direção a nós presença (*von sich aus zu uns her anwest*) no aberto".²¹⁰

Todavia, mesmo que identifiquemos aqui a presença da análise fenomenológica do mundo de SZ, não há como saber se a menção a uma temporalidade outra que a instrumental pode, aqui, referir-se exatamente à temporalidade ou à temporariedade de SZ. NII é uma obra que se encontra em plena virada, o que significa que nela a própria teoria do tempo de SZ já está, *sob certo aspecto*, "superada", isto é, mostra-se insuficiente para pensar o ser, porque ainda pertencente à ontologia pós-metafísica de SZ e não ao *Ereignis-Denken* da virada.

À parte a discussão do tempo, vejamos como interpretar a metáfora da visão sugerida pela própria relação semântica das palavras ιδέα e εἶδος com o verbo ὁράω que significa precisamente "ver". Tal como exposto em *República VI*, a idéia do bem é a suma idéia, é a idéia de todas as idéias e traduz-se na metáfora do sol. A idéia do bem é a essência de todas as idéias, porque, assim como o sol emite toda luz sem a qual não seria possível visão alguma, a idéia é fonte originária da luz de todas as visões, de todas as ιδέαι (as quais, como visto, não são meras representações, mas a essência do ente). Contudo, por que a idéia mais alta, que a todas as demais

experiência mesma na sequência do tempo (à Platão a própria relação sujeito-objeto é estranha). A atemporalidade da forma lógica é um chavão filosófico que grassa e provoca grandes equívocos. Ele pode ser observado, por exemplo, no modo manualesco de explicar a *Crítica da Razão Pura* de Kant, segundo o qual os conceitos transcendentais do entendimento são condições *a priori* atemporais dos conceitos temporais dos objetos construídos *a posteriori* no tempo da experiência real e efetiva. Se o *a priori* transcendental kantiano não se refere, com efeito, a um mero "antes" na ordem sucessiva da experiência, mas sim ao universal e necessário que é condição de possibilidade da experiência, isto não quer dizer que ele não tenha um determinado caráter temporal. Esta interpretação de Kant confunde a tábua de categorias com a de juízos, que representam mera *conditio sine qua non* da objetividade da experiência. As categorias do entendimento são essencialmente temporais, porque o sentido interno, que é constitutivo de toda experiência, é determinado pelo tempo.

²¹⁰ N II, p.195

ilumina, é a do "bem"? A ἰδέα, em sua essência, é τὸ ἀγατὸν e é τὸ φῶς. "Bem" e "luz". Como entender estas duas caracterizações na unidade da idéia?

Ἀγατὸν não é traduzido por Heidegger como "Gut", isto é, como "bem". Ἀγατὸν é "pensado de modo grego, aquilo que torna apto (*tauglich macht*), aquilo que possibilita e aprimora o ente a ser ente"²¹¹. Ἀγατὸν é a essência da ἀρετή entendida não como "virtude" em nosso sentido moral hodierno, mas como algo que a "*virtus*" latina traduz melhor, ainda que insuficientemente, a saber: a excelência, o bem servir e prestar, o bem funcionar. Este modo grego de interpretar o ἀγατὸν elimina a sedutora impressão de que o termo esteja associado, *originariamente*, a um contexto de ordem valorativa moral. ἀγατὸν se insere, antes, em um contexto, por assim dizer, "prático". Τὸ ἀγατὸν é o que permite que algo seja excelente, que funcione bem. A suma ἰδέα ἰδέα como ἀγατὸν é o que permite que os entes "funcionem bem". Ora, mas qual é a função de cada ente? Ser o ente que ele precisamente é, de acordo com a própria idéia suma do ἀγατὸν que determina *quê* ente ele é. A idéia (ἰδέα) do "bem" (ἀγατὸν) platônica é o traço comum (κοινόν) a todos os entes em geral que possibilita e determina cada ente tal como ele é (ὅν ἢ ὅν).

Assim, a idéia platônica é um ver originário que não se refere ao mero ato sensível da visão. A idéia permite "ver" o ente, na medida em que, como um anterior entendimento do ser do ente, permite que o ente seja "percebido" (νοοῦμενον) e permite, destarte, um certo comportamento para com este ente. Um exemplo. Entre a capacidade de percepção visual dos entes e os entes que estão expostos ao sentido da visão, por exemplo, como coisas coloridas, é preciso um terceiro elemento para que a visão da coisa colorida se efetive. Este "terceiro" é a idéia que possibilita e unifica ver e visibilidade. A percepção sensível da visão só pode ocorrer, só "funciona", porque a idéia, (em última instância a idéia ἀγατοῦ, donde procedem, como a espécie do gênero, todas as demais idéias) torna aptos aquele que vê e aquilo que é visto a, respectivamente, ver e ser visto, na medida em que, de antemão, tal idéia "ilumina", faz "ver", faz com que se entenda a *relação* (*Verhältnis*) entre ver e ser-visto presente no ato, no *comportamento* (*Verhalten*) da percepção sensível. É só nesta relação que se pode entender qual é o ente que se revela percebendo e qual é o ente que se revela sendo percebido.

²¹¹ N II. p.198

"O conhecer não seria capaz de conhecer e o ente não seria capaz de ser conhecido, isto é, ser percebido (*vernommen*) como não-oculto, se não houvesse um terceiro que concede ao conhecedor a capacidade de conhecer e ao conhecido, [a] não-ocultidade".²¹²

Esclarecida a metáfora da visão presente na idéia platônica como τὸ φῶς τῆς ἀγατοῦ ιδέας, reunamos as noções presentes em tomo ao ser conforme pensado por Platão.

Para Platão, ser é (1) ἡ οὐσία, é (2) τὸ κοινὸν a todos os entes, é (3) ἡ ιδέα e é, enfim, (4) τὸ ἀγατόν. Todas essas caracterizações, como visto, buscam mostrar o caráter de *a priori*, de πρότερον, que pertence por natureza, τῇ φύσει, ao ser. O nexó intrínseco entre estes termos revela a aprioridade do ser, isto é, revela que o "ser mostra-se no caráter do possibilitar e condicionar"²¹³. Esta marca imprimida por Platão ao entendimento do ser é "o passo decisivo para toda a Metafísica, através do qual o caráter '*a priori*' recebe, ao mesmo tempo, a assinalação de ser condição"²¹⁴. Trata-se da experiência originária a partir da qual a metafísica veio a determinar-se como ontologia metafísica.

Segundo Heidegger, o ser como condição de possibilidade foi entendido, posteriormente a Platão e Aristóteles, sem atenção ao seu nexó intrínseco com a φύσις e com a ἀλήθεια. Isso teria feito com que o νοεῖν fosse reduzido ao conhecer a partir da percepção sensível, de modo que a aprioridade do ser passou a servir à distinção entre o antes e o depois no processo, na ordem do perceber e conhecer meramente sensível do ente.

O ser, nesta transmutação (*Umschlag*) do pensamento grego em metafísica, permanece como aquilo que propriamente é, como o que mais é, como ὄντως ὄν, ao passo que o ente permanece o que é de modo imperfeito, insuficiente, como o que é menos, como μὴ ὄν. Porém, porque o ser não mais se dá como desocultamento da φύσις, como ἀλήθεια, e passa a ser pensado segundo o conhecimento compatível com a ordem da percepção sensível, *ser torna-se propriedade (Eigenschaft) de ser pertencente ao ente*. Ser é o ὄν negado em sua inteireza e, todavia, subjacente no μὴ ὄν, nos entes particulares. *Há uma entificação do ser*. Com a noção de ιδέα

²¹² N II, p.200. Cf. também GA 26, pp.237-238.

²¹³ N II, p.201

²¹⁴ N II, p.201

deslocada para a ordem do conhecimento intelectual da experiência sensível, a distinção grega entre προς ἡμᾶς e τῇ φύσει também muda:

“A ἰδέα mesma é, então, algo que é posto em uma ordenação [a saber, aquela que ordena a unidade entre o conhecimento intelectual e a percepção sensível] e, a partir desta, assinalada como πρòτερον. Esta ordenação se determina como *distinção* de ser e ente. Em referência a ela, o ser é, visto a partir de si mesmo, o anterior, porque ele é, como ἰδέα, condicionante [isto é, τῇ φύσει]. Dentro dessa distinção, através da qual o ser tornou-se o "visível", ente torna-se, para o perceber [isto é, πρòς ἡμᾶς], ao mesmo tempo, o 'anterior' com vistas ao ser-conhecido e ser-reconhecido.”²¹⁵

Mas este modo metafísico em que transmutou o entendimento de ser τῇ φύσει oculta, esquece, a experiência própria da φύσις.

"O ser como φύσις não carece de uma 'ordenação' a partir da qual seja decidido sobre seu anterior e posterior, [seu] desde antes e [seu] depois: pois e.1e [ser] é em si mesmo o ir-para-de-ante em a clareira; como o para-de-ante, ele [é] o desde-antes, [ele é] a partir dele mesmo essenciante em a clareira e, através desta, primeiramente em direção ao homem".²¹⁶

Há uma ambigüidade imanente ao ser como ἰδέα τῇ φύσει:

"Ser é, de certa maneira a pura presentidade e é, ao mesmo tempo, a possibilitação do ente".²¹⁷

Importa indicar como esta ambigüidade foi interpretada pelo pensamento metafísico para, primeiro, revelar seu encobrimento (*Verdeckung*) como um dissimulação (*Verstellung*) que se estabelece como um subentendido. A indicação de ἰδέα como condição de possibilidade não é um anacronismo grosseiro que identifica na filosofia de Platão um rigoroso conceito kantiano. A ἰδέα é condição de possibilidade apenas em um certo sentido possível que reside em sua ambigüidade e que veio a se revelar plenamente na filosofia crítica de Kant.

²¹⁵ N II, p.203

²¹⁶ N II, p.203. Cf também GA 29-30, §8 (d). A perda dessa ambigüidade no pensamento metafísico apresenta-se com a redução da presença (*Anwesen*) à presentidade (*Anwesen - heit*).

"Somente através da metafísica da subjetividade, o traço fundamental da *idéia*, [traço] na primeira aproximação ainda velado e retido - ser o possibilitador e o condicionador -, é posto em liberdade em um jogo desimpedido".²¹⁸

A *idéia* platônica transmuta-se, ao longo das épocas históricas da metafísica, no *a priori* transcendental kantiano.

"A essência da *idéia* trans-muta (*schlägt....um*) da visibilidade e presentidade para a re-presentidade [a capacidade de ante-pôr o objeto] (*Vor-gestellt-heit*) para e através do representador (aquele que ante-põe o objeto / *Vorsteller*). Assim, "a *idéia* torna-se *perceptum* da *perceptio*", isto é, "o ser é representidade".²¹⁹

O ser como representidade é descoberto e torna-se acessível através da verdade representativa, que se caracteriza pelas noções lógica de identidade e adequação entre representado e representação e cujo traço essencial é o *πάτος da segurança e da certeza*.

"A re-presentidade, a capacidade de ante-pôr (*Vor-gestellt-heit*), é capacidade de postar, de enviar a um certo local (*Zugestelltheit*) de tal maneira, que possa ser seguro aquilo que representa, que antepõe o que é assim levado à [sua] posição local (*Stelle*) e ao [seu] estado. Segurança é certeza. Esta determina a essência da verdade".²²⁰

A certeza e a segurança estão asseguradas na metafísica da subjetividade justamente pela assunção do sujeito como a substância de toda representação. Mas esta substância é ativa. Sujeito é, em sua essência, o ato primeiro, espontâneo e sempre presente da representação. O sujeito que representa é, já nas *Meditações* de Descartes, o solo da certeza. O *cogito* cartesiano é verdadeiro porque sua própria enunciação é prova de sua verdade. Trata-se de uma verdade atual ou "performática": *cogito sum*. No corpo das *Meditações*, o *cogito* não surge como um princípio, apenas como a única representação que resiste à dúvida hiperbólica. Trata-se de uma *perceptio* indubitável. Porém, porque somente atualmente certo, o *cogito* apenas estabelece o primeiro passo metodológico em direção às determinações das "idéias claras e distintas", isto é, certas, que

²¹⁷ NII, p.204

²¹⁸ N II, p.206

²¹⁹ N II, pp.206-207

tem de *existire* como causa da própria certeza do *cogito*, ou seja, como sua condição de possibilidade. Na ordem das razões das *Meditações*, deus como criador e potência infinita é a suma idéia clara e distinta, o primeiro fundamento metafísico, aquilo que tem de ser o absolutamente certo, a mais assinalada *representatio*.²²¹

Enraizando ainda mais a verdade como segurança e certeza no solo da subjetividade, Kant nega à idéia de Deus o estatuto de certeza em função de sua não-verificabilidade última pelo sujeito racional cognoscente, isto é, em função da incapacidade de conhecê-lo objetivamente em uma experiência. O que é absolutamente certo para o sujeito representador, não mais como certeza atual, mas como condição primeira e última de todo uso da razão é o *Ich denke*, o *eu penso* como *unidade sintética originária da apercepção*. O *eu penso* é o primária e ultimamente certo: o sujeito é o solo para além do qual o pensamento não pode se dirigir em busca de fundamentos, sem o prejuízo do engano e o abandono da certeza em nome do arbitrário e dogmático. Sujeito é solo último de toda experiência, é *substantia*, ὑποκείμενον.²²² Assim a verdade do ser dos entes que garante acesso seguro a eles passa a ser propriedade do sujeito racional.

"O homem é, ao representar [ao antepor] de tal forma, isto é, como ser-racional (*Vernunft-Wesen*). A lógica como desdobramento essencial do 'λόγος' no sentido do re-presentar [do ante-por] unificante é a essência da entidade e o fundamento da verdade como objetividade"²²³.

O homem é ser-racional e isto é o mais certo, ou melhor, é o que se impõe como absolutamente necessário para que possa haver certeza em geral. Como sujeito racional, o homem é essencialmente re-presentador, ele ante-põe, sua atividade fundante é pôr os entes por meio do asseguramento deles em uma certeza representativa, ou seja, em sua objetividade. A negatividade da crítica da razão está a serviço da positividade das ciências²²⁴. Mas se a razão é, em última instância espontaneidade representativa, então, ela torna-se "disposição natural" (*Naturanlage*) do homem²²⁵. O sujeito racional é levado para o centro de toda relação do homem para com os entes

²²⁰ N II, 207

²²¹ A noção de criação como pro-dução é a decisiva no conceito cartesiano de "Deus" e, portanto, atesta o traço tipicamente medieval e, em última instância, técnico. Cf. GA 24, Parte I, Capítulo 2 e FT.

²²² Cf., entre outros. SZ, pp. 34, 46 e, sobretudo, 319; GA 24 pp. 184, 209-210

²²³ N II, p.207

²²⁴ Cf nossa discussão sobre a filosofia como ciência negativa no Capítulo 2, Tópico 1.3.

²²⁵ Cf. Kant. I: *Kritik der Reinen Vernunft*. b 22.

e para com o ser. Ambas relações são submetidas às regras da razão como natureza manifesta no e do homem. Mas relação do homem ao ser é determinada, ulteriormente e de maneira reflexa, a partir da relação do homem ao ente fundada na verdade como certeza. Assim o ser, uma vez determinado a partir do ente, do objeto, torna-se objetividade do objeto, entidade do ente representável, cujas condições de possibilidade encontram-se reunidas, unificadas no sujeito racional. No *eu penso* lógico-transcendental, na subjetividade objetificante, na razão espontânea que conhece por categorias, a *idéa* platônica encontra pleno desenvolvimento como condição de possibilidade interpretada em termos subjetivos.

Essa subjetivização do ser tem continuidade no pensamento de Nietzsche - que para Heidegger leva o pensamento metafísico aos limites de suas possibilidades ao identificar ser e vontade. A vontade de poder permanece um *projeto* do ser como a totalidade do ser em seu todo a partir dos traços característicos da subjetividade kantiana. Aquilo que está a determinar a vontade de poder é ainda uma certa essencialização (*Wesung*) da *idéa* platônica.

"A subjetividade não apenas tornou-se o fundamento de determinação para o ente como objectividade (*Objektivität*) e objetividade (ou 'obstantidade'; *Gegenständlichkeit*), mas, ao mesmo tempo, também o fundamento essencial do ente em sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Somente se ponderamos (*bedenken*) a entidade como realidade efetiva, abre-se-nos uma conexão com o ter-efeito (*das Wirken*) e o efetivar [o 'levar a efeito'] (*das Erwirken*), isto é, com o autorizar-poder (*Ermächtigen*) como essência da vontade de poder. Assim, subsiste uma referência (*Bezug*) íntima entre a entidade como subjetividade e a entidade como vontade de poder".²²⁶

²²⁶ N II, p.211 Sem itálico no original. Esta citação de *Der europäische Nihilismus* necessita de dois esclarecimentos. Primeiro: o que significa: o *ter-efeito* e o *efetivar* reúnem-se no *autorizar poder* à vontade de poder, isto é, à vontade de mais poder, ao *Wille ZUR Macht*? Heidegger pressupõe aqui sua interpretação da vontade de poder como vontade de vontade, que, como tal, tem de ter o poder de conceder a si mesma mais poder, isto é, de autorizar-se a superar em poder a si mesma, a superpotencializar-se (*sich übermächtigen*). Vontade de poder é essencialmente autorização à superpotencialização (*Ermächtigung zur Übermächtigung*) (a mais precisa elaboração dessa interpretação encontra-se no tópico *Der Wille zur Macht* de *Nietzsches Metaphysik*, N II pp.236-245). A vontade de poder é a realidade efetiva (não o real efetivo), na medida em que em sua dinâmica essencial como autorização à superpotencialização está dado todo o nexo entre ter-efeito (*Wirken*, *Wirksamkeit*, *potentia*) e o efetivar, o levar a efeito (*Erwirken*, *actu*). Nietzsche dá ao ser (vontade de poder como essência do ente no total) o caráter do devir (eterno retomo do mesmo), de tal modo que ambos estão inextricavelmente ligados, sendo um o reflexo total do outro. Porém, nessa relação, o primado cabe à noção de vontade presente na vontade de poder e, assim, resiste no pensamento de Nietzsche o traço da subjetividade (e, em última instância, um conceito de tempo ainda metafísico, porque baseado na experiência do tempo do agora que descende da instrumentalidade cotidiana. Com efeito, o eterno retorno baseia-se em um conceito de tempo em que o agora concentra em si o eterno. Este tempo, que estende o trágico ao cosmológico, não é ecstático, mas unidimensional). Segundo: o termo "referência"

A filosofia de Nietzsche não está livre do traço central da *ĩđéa* platônica sedimentado na subjetividade do sujeito transcendental: ser é condição de possibilidade da experiência. Em Kant, esta aprioridade (o caráter de condição de possibilidade) funda-se no *πáτος* da certeza das representações. Para Nietzsche, a certeza do sujeito é apenas um tipo da vontade de poder, é vontade de certeza (de verdade). Mas, se a vontade de poder leva consigo o caráter da aprioridade, então ela é condição de possibilidade última da *experiência* do ente no todo. A aprioridade não mais se funda na certeza das representações, mas sim no homem que quer a si mesmo como vontade de poder e que, somente assim, é livre para ser si mesmo. A subjetividade em Nietzsche é expressão da vontade de poder e conserva, ainda que indiretamente, o traço do *a priori* kantiano (ser condição de possibilidade) como fixação de uma interpretação possível da *ĩđéa* platônica. Nesta medida, a metafísica de Nietzsche ainda está presa à metafísica do sujeito de Kant, que permanece exemplar para a caracterização do pensamento metafísico em seu todo.

"O acontecimento fundamental dessa história [da verdade do ente], foi, por fim, a mudança (*Wandlung*) da entidade em subjetividade"²²⁷.

No pensamento de Nietzsche conserva-se a positividade absoluta do ente como decisiva para a relação do homem para com o ser. Como antimetafísico, como antiplatônico, Nietzsche não deixa de ser metafísico e platônico. Ele pensa inversamente à metafísica, mas não para além dela. Sua negação não é capaz de alcançar o outro da metafísica.

A interpretação da *ĩđéa* platônica pelo racionalismo kantiano define: ser = representatividade, capacidade do sujeito de *ante-pôr* ente como objeto. Para o pensamento da vontade de poder, ser = vontade de poder. Porém, a expressão máxima da vontade de poder, do homem que quer a si mesmo como vontade de poder, é *pôr-valor* (*Wert-setzen*) ante-pôr o ente como valor. O *pôr-valor* é o comportamento fundamental da vontade de poder como homem. Este comportamento, o valorar, pode ser explicitado em toda a sua abrangência como o "contar" (*rechnen*) em seus dois aspectos fundamentais e inextrincáveis do ponto de vista nietzschiano.

(*Bezug*) é aqui utilizado de maneira muito precisa. "A referência íntima" entre a subjetividade pensada por Kant e a vontade de poder pensada por Nietzsche é a referência do *Dasein* ao ser impensada pela metafísica.

"(1) contar como [o] contar *com* algo (*Rechnen auf*): 'contar' ('*zahlen auf*') com um homem, estar certo de sua postura e sua prontidão; (2) contar como [o] levar *em conta* (*Rechnen mit*): levar em consideração as forças de efeito e as circunstâncias"²²⁸.

Tendo em vista estes seus dois aspectos, a saber, o da certeza e o de cálculo, o contar do pôr-valor revela a ambivalência do comportamento fundamental do homem como vontade de poder.

"O contar assim entendido é o pôr de condições posto sobre si mesmo, de tal forma que as condições condicionam o ser do ente; como um tal contar, aquele mesmo que põe condições [o homem] (1) *é* si mesmo e (2) assegura si mesmo *como* tal em meio ao ente no total e, assim, [assegura] (2.1) sua relação *ao* ente e *a* si mesmo e (2.2) sua relação *a partir do* ente. O contar essencialmente entendido torna-se, assim, em re-presentar e postar [ante-pôr e postar] (*Vor- und Zu-stellen*) de condições de possibilidade do ente"²²⁹

Ora, tal como há pouco visto acerca do pensamento de Kant, também aqui o ente é determinado por uma certeza afirmada a partir da capacidade de ante-pôr e postar o ente. Todavia, esta certeza, antes de afirmar-se sobre uma verdade objetiva, afirma-se tão somente na plena auto-afirmação do sujeito como vontade de poder que põe valores. O ser, a essência, a entidade do ente como vontade de poder torna-se tão mais intensamente, ou melhor, esclarecidamente, condicionante do ente, ou seja, é tão mais poderosa e consoante com sua própria dinâmica como autorização à superpotencialização, quanto mais for capaz de contar e valorar e, desta maneira, re-presentar, ante-pôr o ente. O re-presentar, o ante-pôr do ser do ente, torna-se um contar e valorar essencial, "somente quando o re-presentar [ante-pôr] do ente como tal torna-se aquele re-presentar [ante-pôr] que se põe sobre si mesmo e elabora, a partir de si e para si, todas condições do ser"²³⁰

²²⁷ N II, p.214

²²⁸ N II, p.209. Sem a numeração no original.

²²⁹ N II, p.209. A numeração de certos elementos e o uso de colchetes na tradução desta passagem tão densa, cheia de jogos etimológicos e de elipses, visam auxiliar sua compreensão. Eis o texto original: "Das so verstandene Rechnen ist das auf sich gestellte Setzen von Bedingungen, dergestalt, dass die Bedingungen das Sein des Seienden bedingen, als welches Rechnen das Bedingung-Setzende selbst *ist* und sich *als* dieses inmitten des Seienden im Ganzen und somit sein Verhältnis *zu* diesem Seienden und sich und sein Verhältnis *aus* dem Seienden her sichert. Das wesenhaft verstandene Rechnen wird so zum Vor- und Zu-Stellen der Bedingungen der Möglichkeit des Seienden, d.h. des Seins".

²³⁰ N II, p.209

Segundo a interpretação heideggeriana, a essência da certeza presente na *ιδέα* platônica, na *perceptio* cartesiana, na objetividade kantiana etc, enfim, em todo pensamento metafísico, não provém da vontade de poder. Todas essas expressões da metafísica não são mera manifestação da vontade de verdade entendida como uma certa configuração da vontade de poder - como pretende Nietzsche. A *vontade de poder* é tão somente o *patenteamento* da *relação do homem para com o ser do ente pensado metafisicamente* na época da *consumação da metafísica*. Isto quer dizer: Com o advento do pensamento de Nietzsche, a relação de co-determinação entre (1) o ser como entidade do ente como tal no total (vontade de poder), e (2) a verdade como certeza da capacidade representativa do sujeito (positividade dos valores) chega ao limite de suas possibilidades, porque tal co-determinação ainda se funda na experiência da aprioridade latente na *ιδέα* platônica, de modo a colocar a questão fundante da metafísica, a da distinção entre ser e ente, sobre primado total do ente e, assim, sobre o esquecimento máximo da relação do homem para com o ser, que é anterior τῇ φύσει, ou seja, em certo sentido, *a priori*, anterior à sua relação para com o ente.

Assim, como dito, invertendo a metafísica e criticando a razão a partir da experiência metafísica e racionalista do *a priori*, Nietzsche permanece metafísico e racionalista, mesmo que negativamente.

"Desde de que Platão explicitou a entidade do ente como *ιδέα*, até a era (*Zeitalter*) quando e onde (da) Nietzsche determina o ser como valor, o ser está, através de toda história da metafísica, bem guardado, de modo subentendido, entendível por si mesmo, como o *a priori*, para com o qual o homem se comporta como ser racional²³¹.

Toda esta discussão da explicitação heideggeriana da *ιδέα* e do *a priori* tal como experimentados pelo pensamento metafísico, por um lado, não reproduz exatamente toda a argumentação de Heidegger em NII, por outro lado, coloca em relevo elementos apenas subliminares à ela, que não estão "escritos" no texto. Este procedimento corre o risco de cometer "equívocos". Porém, nossa meta não é meramente reproduzir aqui, de modo ainda mais "geral" e evidentemente imperfeito, o pensamento desse autor, que espanta pela liberdade com que transita em grandes passos pela história da filosofia, como que incorrendo em grandes "generalizações" (sendo essa acusação, no

mínimo, apressada, porque não atenta à distinção entre o histórico e o historiográfico). Nossa meta é aclarar o significado mais preciso do termo "idéia" em SZ a partir da explicitação heideggeriana do processo de encobrimento metafísico da experiência da *idéa* platônica.

A filosofia de Kant é aquela que promoveu a transformação decisiva da *idéa* platônica no *a priori* como condição de possibilidade que reside no sujeito e garante certeza. Por isso, desde Kant, a questão que resume toda a filosofia tornou-se "Que é o homem?". Mas, em Kant, essa questão central está colocada a partir de um velho preconceito metafísico. A razão crítica, ao criticar a si mesma, demonstra o que e como o homem conhece segundo categorias que possibilitam a objetividade dos entes. Mas a pergunta mais radical pelo fundamento do fato da razão não é colocada, pois o fundamento do pensamento kantiano é justamente o fato da razão humana como disposição natural do ser humano.

"E, todavia - Kant não questiona que acomodação se tem com este pensamento em categorias (*Und dennoch - Kant fragt nicht, welche Bewandtnis es mit diesem Denken in Kategorien habe*), ele toma este pensamento como um facto da razão humana, isto é, da natureza do homem, a qual se determina também para Kant no sentido da velha tradição, através do enunciado: *homo est animal rationale* (...)." ²³²

Que acomodação se tem com este pensamento por categorias? A palavra "acomodação" e a formulação "se tem com" são decisivas para a compreensão da passagem:

(A) Acomodação (*Bewandtnis*), em SZ, é o conceito elaborado para "o caráter de ser do manipulável" ²³³.

(B) "... se tem com...", em seu uso corrente, é uma construção em que o "se" (*es*) cumpre função de índice de indeterminação do sujeito do verbo "ter" com o sentido de "existir, dar-se em certo estado de Coisas, haver, ter como 'existir'". "Tem-se..." corresponde a "dá-se" (*es gibt...*).

²³¹ N II, p.227

²³² N II, p.219. Sem itálico no original.

²³³ SZ, p.84

Levando em conta (A) e (B), poderíamos reescrever a frase citada, em termos mais claramente relacionados a SZ: qual é a acomodação que se dá com este pensamento por categorias? (*Welche Bewandtnis gibt es mit solches Denkens in Kategorien?*). Esta é uma pergunta fundamental que Kant não chegou a formular. Uma vez colocada, ela revela a cegueira metafísica para o fenômeno do mundo. Esta cegueira resulta da interpretação da *idéa* platônica como *a priori* que é condição de possibilidade no curso da experiência do conhecimento perceptivo (*πρὸς ἡμᾶς*). Com o pensamento kantiano cristaliza-se a impossibilidade de pensar a distinção entre ser e ente fora do primado do ente. Ao repetir e recolocar a questão do ser, SZ busca pensar a relação com a aprioridade do ser em termos não metafísicos, mas sim *τῇ φύσει*. Isto é observável já no Capítulo 3 da Parte I de SZ, “A idéia de mundanidade do mundo como tal em seu todo”. Este Capítulo projeta uma idéia de mundanidade *a partir da* experiência mais imediata do entendimento de ser cotidiano *em direção* às idéias que o possibilitam *τῇ φύσει*. O caminho da investigação de SZ está explicitamente colocado nestes termos na nota lateral de SZ em que se nomeia o caráter “perfeito apriorístico” da acomodação do mundo.

“O já-a-cada-vez-ter-deixado-se-acomodar que libera [o ente manipulável] a partir de e em relação a sua acomodação (*das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen*) é um *perfeito apriorístico* [Nota lateral b] que caracteriza a maneira de ser do Dasein mesmo. O deixar-acomodar-se entendido ontologicamente é a prévia livre-doação do ente em direção a sua manipulabilidade intra-cicum-mundana”²³⁴.

Nota b: *Perfeito*: No mesmo parágrafo [na frase seguinte] fala-se da prévia ‘livre-doação’ – a saber (dito de modo geral), do ser para a patentidade possível de ente. ‘Prévio’ neste sentido ontológico quer dizer em latim *a priori*, em grego, *πρότερον τῇ φύσει*, Aristóteles, *Física* A 1; [isto é] ainda mais nítido em *Metafísica*, E 1025 b 29 *τὸ τί ἦν εἶναι*, ‘aquilo que já era – ser’, ‘o que já desde antes e a cada vez essencializa’, o ter-sido, o perfeito. O verbo grego *εἶναι* não tem forma perfeita; esta é denominada no *ἦν εἶναι*. [Aqui não se trata de] algo que é onticamente passado, mas [de] o a cada vez anterior, ao qual somos remetidos com a pergunta pelo ente como tal; ao invés de perfeito apriorístico, ele poderia se chamar: perfeito ontológico ou transcendental (...).”²³⁵

²³⁴ SZ, p.85.

A análise fenomenológica da acomodação do ente manipulável que vem de encontro no mundo circundante se dirige, em última instância, à *idéia de ser* τῇ φύσει, ao sentido do ser que possibilita e estrutura o entendimento do manipulável e do mundo como tal em seu todo. Porque busca o perfeito τῇ φύσει e não πρὸς ἡμᾶς, isto é, porque busca o sentido do ser já dado desde antes no entendimento cotidiano do manipulável, a ontologia fundamental supera a cegueira metafísica perante a mundanidade do mundo. O fenômeno mundo não é mais considerado em vista de sua objetividade e da relação desta com a subjetividade do ser humano. Mundo é o em-que do ser-no-mundo como entendimento de ser. O caráter perfeito deste em-que do ser-no-mundo revela-se como a facticidade do Dasein, que já desde sempre e a cada vez é lançado ao sentido histórico do ser - o que possibilita toda determinação ôntica do ser do Dasein como sujeito e dos entes intramundanos como objetos.

Não nos é possível, nem é nossa intenção, reconstituir aqui toda a mediação fenomenológica que conduz da análise da acomodação do mundo à determinação da *idéia de ser*. Este longo percurso se constitui no próprio projeto SZ, que foi interrompido em seu momento decisivo, o da análise e revelação da temporariedade (ZS). As linhas mestras deste projeto foram explicitadas neste capítulo, que ora concluímos na esperança de termos aclarado, ao menos em parte, tanto o conceito fenomenológico hermenêutico de *idéia*, como sua diferença em relação ao conceito metafísico tradicional de *idéia*.

²³⁵ SZ, pp.441-442. O perfeito apriorístico (τῇ φύσει) provém, por sua vez, da referência hermenêutica. Cf. nesta dissertação: Capítulo 4, Tópico 1.

Capítulo 4. Duas considerações finais: a sigética e a virada

Este Capítulo apresenta duas considerações finais sobre nossa interpretação da fenomenologia hermenêutica no projeto SZ. A primeira consideração trata da linguagem hermenêutica e retoma a questão que encerra o Capítulo 2: qual é mais precisamente o caráter específico das indicações formais como conceitos fenomenológico-hermenêuticos e como é possível que eles falem do inefável (ser-para-a-morte e clamor silencioso da conscienciosidade)? A segunda consideração trata da virada. Tendo por base a visão de conjunto do projeto SZ conquistada no Capítulo 3, Tópico 6, retornamos ao tema das duas viradas nele implícitas, a voltada para a metontologia e a voltada para o pensamento do ser.

1. Primeira consideração final: O conceito filosófico ou fenomenológico-hermenêutico - das indicações formais à sigética.

A obra heideggeriana que mais se detém na elaboração do conceito de conceito filosófico é GA 29-30. Através de uma série de jogos de linguagem com o radical “*griff-*”, oriundo do verbo “*greifen*” = “agarrar, pegar, apanhar”, Heidegger busca marcar o caráter assinalado do conceito filosófico ou, como ele também o designa aqui, do conceito metafísico. Este procedimento também é empregado em SZ, onde (como realçamos várias vezes ao longo do Capítulo 2) as indicações formais são conceitos (*Be-griffe*) que indicam possibilidades ontológicas do entender, que, para entendê-las, deve empunhá-las (*er-greifen*). Mas em GA 29-30, Heidegger inverte o uso deste verbo e o usa no sentido passivo, para se referir a uma condição originária do Dasein que deve ser evocada pelo conceito filosófico.

Porque sempre está vinculado à relação do Dasein singular ao ser e à referência do ser ao Dasein singular, o conceito filosófico distingue-se essencialmente de todo conceito científico. Com efeito, este se refere sempre, através de uma representação, a um ente determinado numa região ôntica particular. O conceito filosófico, por sua vez, indica a pertença do Dasein singular ao todo ôntico e ao sentido do ser que a cada vez lhe permite existir neste todo. Por conseguinte, todo conceito filosófico deve indicar também a transcendência *a priori* do Dasein ao sentido do ser que já desde antes e a cada vez o arrebatava. Porque se dirige a este arrebatamento originário e transcendente do Dasein, o conceito filosófico não re-presenta entes, mas busca a-presentar o estado de Coisas da diferença ontológica.

“Os conceitos fundamentais (*Grundbegriffe*) da metafísica e os conceitos (*Begriffe*) da filosofia como tal e em seu todo (...) estão ancorados em um estar-arrebatado (*Ergriffenheit*) no qual não podemos representar aquilo que concebemos (*begreifen*), mas no qual nos movemos em comportamento totalmente outro e, em seu fundo, originariamente diferente daquela maneira científica [quer dizer, representativa]”¹.

Mas uma vez que todo arrebatamento é índice de uma afinação, se o conceito filosófico se insere no contexto fundamental do arrebatamento ontológico do homem, então as afinações por ele indicadas não são afinações quaisquer, mas sim fundamentais.

“Todo estar-arrebatado, porém, vem de uma e permanece em uma *afinação*. Na medida em que o conceber (*Begreifen*) e filosofar (...) acontece (*geschieht*) no fundo do Dasein humano, as afinações das quais se eleva o estar-arrebatado e a conceitualidade filosófica são necessariamente e sempre *afinações fundamentais* do Dasein, aquelas tais que afinam o homem do início ao fim, constante e essencialmente, sem que ele também precise necessariamente conhecê-las já desde sempre como tais. *Filosofia acontece a cada vez em uma afinação fundamental*. Conceber (*Begreifen*) funda-se em um estar-arrebatado e este em uma afinação fundamental”².

Os conceitos filosóficos, ao invés de representar o mundo, devem evocar uma afinação fundamental na qual o mundo se apresente ao Dasein em sua totalidade ôntica e em seu fundamento ontológico. Isto faz dos conceitos filosóficos conceitos intrínsecos (*Inbegriffe*) num duplo sentido: por um lado, porque se referem ao todo, isto é, ao mundo como totalidade ôntica; por outro, porque se referem ao mesmo tempo à essência do Dasein que, inserindo-se no arrebatamento originário da questão do ser, concebe-os.

“Eles [os conceitos fundamentais da metafísica] concebem, a cada vez, o todo em si, são *conceitos intrínsecos* (*In-begriffe*). Mas eles são conceitos intrínsecos ainda num segundo sentido, igualmente essencial a e em conexão com o primeiro: a cada vez, eles sempre concebem conjuntamente o homem concebedor e seu Dasein – não posteriormente, mas de tal modo que os conceitos metafísicos não são sem o Dasein e vice-versa. (...) Pensamento metafísico é

¹ GA 29-30, p.13.

² GA 29-30, p. 9-10.

pensamento de conceito intrínsecos neste duplo sentido: indo para o todo e arrebatando do início ao fim (*durchgreifend*) a existência”³.

O caráter duplamente intrínseco do conceito filosófico deve revelar a pertença da finitude do Dasein a um todo no qual ele é, à medida que transcende a si mesmo em direção a este todo que o arrebatava. Uma vez que não permanece no nível da normalidade cotidiana em que, na primeira aproximação e o mais das vezes, o Dasein está disperso na lida com os entes particulares, mas se dirige deste entendimento cotidiano do ente ao seu entendimento *a priori* de ser, o conceito filosófico deve assaltar o indivíduo e arrebatá-lo para sua dimensão mais originária. Aquilo que promove tal arrebatamento, no entanto, não é simplesmente o conceito filosófico, mas antes de tudo o aí do próprio indivíduo, projetado e experimentado como a situação em que ele se revela em sua máxima singularidade finita e concreta e, ao mesmo tempo, em sua máxima possibilidade ontológica universal.

“(...) algo essencial de todo conceber filosófico [a saber,] que o conceito filosófico é um *tomada de assalto (Angriff)* sobre o homem e mesmo sobre o homem no total – acossado para fora da cotidianidade e acossado de volta para o fundo das Coisas. O assaltante (*Angriffener*), porém, não é o homem, o sujeito duvidoso do cotidiano e do saber satisfeito, mas o *Dasein no homem direciona, no filosofar, a tomada de assalto do homem*. Assim, o homem é, no fundo de sua essência, algo tomado de assalto e arrebatado (*ein Angriffener und Ergriffener*), tomado de assalto pelo ‘[fato de] que ele é o que ele é’ (*von dem ‘dass es ist, was es ist’*) e co-compreendido (*miteinbegriffen*) em todo perguntar conceituante (*begreifend*)”⁴.

Este assalto do conceito filosófico deve ser compreendido como um despertar (*Weckung*) de afinações fundamentais que revelam ao Dasein filosofante seu estar-arrebatado originário.

Consumamos propriamente, pois, este questionar [filosófico], se nos empenhamos em despertar (*wecken*) uma afinação fundamental de nosso filosofar. Esta é a primeira e a própria tarefa fundamental de nosso curso e o começo de um filosofar vivo, efetivo”.⁵

³ GA 29-30, p.13.

⁴ GA 29-30, p.31.

⁵ GA 29-30, p.87.

Tal despertar, porém, não pode ser estabelecido em termos objetivos, pois isto consistiria justamente em subtrair do conceito filosófico sua remissão ao *aí* singular do Dasein filosofante de cada vez.

“Um assim denominado estabelecimento objectivo de uma afinação fundamental é uma empreita duvidosa, sim, impossível (...) Por isso, não falamos em absoluto do ‘estabelecimento’ de uma afinação fundamental de nosso filosofar, mas de seu *despertar* (*Weckung*). Despertar é um *tornar-se vigoil* (*Wachwerdenlassen*) disto que dorme (...) ‘O que dorme’, isto está ausente de uma maneira peculiar e, todavia, [é] *aí*. Se despertamos uma afinação, então isto diz que ela já é *aí*. Isto expressa, ao mesmo tempo, que ela, de certa maneira, *não é aí*”⁶

Este despertar, uma vez acontecido, comprova uma ambigüidade na afinação do *aí* e, por conseguinte, uma ambigüidade do próprio *aí* como campo de verdade e da inverdade do Dasein⁷. Com efeito, é sempre a partir do mesmo *aí* concreto que, ou o Dasein existe a cada vez disperso na indiferença que o faz tender ao entendimento impróprio de seu si-mesmo, ou o Dasein existe a cada vez resolutamente, empunhado e realizando efetivamente suas possibilidades mais próprias. O que é despertado no Dasein filosofante não é senão seu próprio Dasein em suas possibilidades mais essências. Portanto, o conceito filosófico pressupõe a *liberdade* do Dasein de explicitar a si mesmo ao projetar-se em situações limites que o mostram em sua essência ôntico-ontológica e que assim promovem a *mudança* de seu entendimento de si mesmo, do mundo (totalidade ôntica) e daquilo que possibilita o nexos entre ambos (diferença ontológica). A possibilidade deste despertar, portanto, é um pressuposto hermenêutico para o enraizamento da verdade existencial-ontológica na verdade existenciária.

“Filosofia apenas tem um sentido como fazer humano. *Sua verdade é essencialmente a do Dasein humano*. A verdade do filosofar está co-enraizada no destino individual do Dasein. Este, porém, acontece em liberdade”⁸.

Em SZ, a angústia é a afinação fundamental que deve ser despertada⁹. A análise da angústia a mostra como a afinação em que se abre ao Dasein a experiência da morte como única

⁶ GA 29-30, p.90-91.

⁷ Cf. SZ § 44

⁸ GA 29-30, p.28.

possibilidade da impossibilidade, possibilidade que está no fundo de seu ser-para-a-morte próprio e de sua resolutividade. Em GA 29-30, a perspectiva é outra. A afinação fundamental a ser despertada é a do tédio profundo, interpretado, através de longas análises fenomenológicas, como o renunciar do todo ôntico que isola o Dasein. No tédio profundo, o Dasein experimenta seu isolamento absoluto¹⁰. Em SZ, a finitude do Dasein se revela na angústia da morte. Em GA 29-30, ela se revela no tédio que subtrai o sentido do mundo. Em ambas as afinações, porém, o que se apresenta ao Dasein é sua essência temporal, na qual ele se mostra como livre para um agir resolutivo e próprio. Tal como em SZ, em GA 29-30, o despertar da alienação cotidiana deve conduzir o Dasein filosofante à experiência do lance de olhos.

“No renunciar do ente no todo está co-anunciado o propriamente possibilitante do Dasein, o lance de olhos. Ele é o olhar da resolutividade do Dasein para o Da-sein que, a cada vez, é como existir na situação plenamente empunhada, como este Dasein que, a cada vez, é de uma só vez e único (*je einmaliges und einziges*) (...) Questionamos no sentido disto que tal afinação fundamental nos anuncia como possibilidade, se questionamos o que é o lance de olhos, o que é isto que acontece nele e com ele, o que é a *singularização* do Dasein em direção a ele mesmo”¹¹.

O nexo entre a singularização do Dasein proporcionada pelo lance de olhos e sua essência finita é mais claramente explicitado em GA 29-30 que em SZ. Na primeira obra, a finitude é a condição essencial do Dasein que apresenta espaço de jogo entre o mundo (totalidade ôntica) e a singularização (Dasein isolado). É na finitude que o Dasein se revela como o ente que é a sede da diferença ontológica, que é tocado pela questão do ser, que tem em si a possibilidade essencial de perguntar pelo que determina *a priori* o mundo e o si-mesmo isolado.

“Perguntamos pelo *mundo* e pela *singularização* (...) como algo que justamente se patenteia na afinação fundamental do tédio profundo e numa *originária unidade e juntura* (*Fuge*) e que somente pode nos afinar do início ao fim como unidade (...) De onde [vem] e por que [há] esta

⁹ SZ não trata e sequer faz menção ao despertar de afinações implícito nos conceitos fenomenológico-hermenêuticos. No entanto, seu Prefácio afirma que o objetivo principal da obra é “despertar (*wecken*) novamente o entendimento para o sentido desta questão [pelo sentido do ser]”. (SZ, p.1). Sobre esta passagem, cf. Capítulo 3, Tópico 3.

¹⁰ A análise fenomenológica do tédio profundo em GA 29-30 se assemelha à descrição do procedimento místico descrito por Kierkegaard, segundo o qual, o místico “elege a si mesmo em um isolamento completo”. Cf. Kierkegaard. S: *Gesammelte Werke II*, Übersetzung Hirsch, 1957, pp. 215

¹¹ GA 29-30, p.251.

necessidade da referência de amplidão e ápice – horizonte e lance de olhos – mundo e singularização? O que é isto que está como o um ‘e’ entre ambos?”.¹²

“As três questões foram levantadas na ordem: 1. O que é mundo? 2. O que é finitude? 3. O que é singularização? Desenvolvemo-las de um tal modo, que a finitude se impôs como terceira questão. Mas terceira em que sentido? Como a raiz unificante e originária das outras duas. Porque ela é a mais originária, que mantém coesas as outras duas, nós a inserimos no meio da enumeração; isto deve indicar o seu caráter de originariedade”.¹³

É preciso notar, porém, que o despertar da afinação fundamental da angústia ou do tédio profundo como afinações fundamentais em que o Dasein experimenta a si mesmo como finitude livre para seu lance de olhos resoluto mais singularmente próprio não garante a estes conceitos todos a experiência efetiva daquilo que eles descrevem e dão a conhecer. Tais conceitos não descrevem Coisas, mas preparam uma experiência, são indutores, são passos de um caminho que vai do aí para o aí que o Dasein é. O conceito de finitude, portanto, não fala sobre (não descreve objetivamente) o Dasein, mas fala *do e para* o Dasein, cabendo ao Dasein se deixar arrebatado por ele (*ergriffen werden*) e, ao mesmo tempo, empunhá-lo (*ergreifen*). A conclusão deste périplo que parte de e volta ao Dasein só pode ser efetuada pelo Dasein mesmo.

“Mas entre este beiral extremo da possibilidade e da realidade efetiva do Dasein há evidentemente uma linha tênue, aquela linha da qual jamais é possível escapar, deslizando por cima dela, aquela linha para além da qual o homem somente salta, se ele dá ao seu Dasein um empurrão. Apenas o agir singular mesmo – o *lance de olhos* – conduz deste beiral do possível para o empurrão em direção à realidade efetiva. O filosofar, ao contrário, pode conduzir apenas até o beiral; ele permanece sempre no pen-último (*Vor-letztes*) (...) O essencial [do filosofar]: conduzir efetivamente até o beiral de possibilidades e preparar, antes, a possibilidade e o caminho de cada vez de uma tal condução”.¹⁴

Aqui a linguagem da filosofia, enquanto hermenêutica, assemelha-se mais à da mística que à da ciência. O próprio Heidegger o admite.

¹² GA 29-30, p.252.

¹³ GA 29-30, p.253.

“Muito mais importante que a agudeza e o rigor da penetração conceitual de que talvez necessitemos e que permanece, perante a ciência, de um tipo singularmente próprio, é a seriedade de manter estas questões em seu caminho legítimo para que elas sirvam para aquilo que está ao encargo do filosofar: *não descrever a consciência do homem, mas evocar (beschwören) o Dasein no homem*. O evocar não acontece através de uma feitiçaria e de uma visão mística, mas através da sobriedade de um questionar conceitual, de um questionar que, distinto de toda pesquisa científica, evidentemente jamais pode levar-se para dentro de uma região circunscrita e mover-se como gado dentro deste redil; com efeito, [o evocar do Dasein acontece através] de um questionar que, no questionar, antes de tudo mais, *tem de formar para si o espaço da questão* e que, somente no questionar, é capaz de mantê-lo aberto”¹⁵.

Embora afirme o caráter evocatório do conceito filosófico, Heidegger enfatiza que ele não proporciona nenhuma visão mística, mas sim o lance de olhos do Dasein filosofante finito de cada vez. Com efeito, de modo geral, toda mística pressupõe um universo ôntico transcendente e superior ao do mundo, ao qual o homem apenas pode ter acesso através de um êxtase. Este estado de Coisas é absolutamente ausente do pensamento de Heidegger, que se esforça justamente por superar toda ontoteologia metafísica através da repetição da questão do ser nos termos diferença ontológica. No entanto, se entendermos o *místico* não em sua origem historiográfica como τὰ μυστικά (ritos iniciáticos gregos), nem como *theologia mystica* (mística cristã neoplatônica), mas tão só no sentido do *misterioso*, então é possível observar no pensamento de Heidegger uma certa mística do caráter, por assim dizer, *alethéico* (referente à ἀλήθεια) do ser. O mistério de que aqui se trata e ao qual o Dasein filosofante deve introduzir-se é, em última instância, o da verdade do ser presente já desde sempre e a cada vez no aí histórico do Dasein. Mistério imanente ao ser mesmo, que se subtrai em toda doação ôntica. O despertar afinado dos conceitos filosóficos é místico tão só no sentido de que pretende, com a elaboração da questão do ser, re-introduzir o Dasein no mesmo aí em que ele já existe, de modo demudar o Dasein, tornando-o livre para um entendimento de ser mais originário que o cotidiano.

“Este percurso filosofante do homem, que entra e retorna ao Dasein nele, sempre pode apenas ser preparado, jamais efetivado. O despertar é Coisa de cada Dasein singular, não de sua mera boa vontade ou mesmo de sua perspicácia, mas de seu destino (*Geschick*), disto que lhe vem ao caso

¹⁴ GA 29-30, p.257.

¹⁵ GA 29-30. p.258. Sobre a seriedade do conceito filosófico, cf. nesta dissertação: Capítulo 3, Tópico 4.

ou não lhe vem ao caso (*dessen, was ihm zufällt oder nicht zufällt*). Mas todo casual (*alles Zufällige*) apenas se torna para nós caduco (*fällig*) e cai (*fällt*), se [já] expectamos e podemos expectar. Apenas ganha a força do expectar (*Kraft des Wartens*) quem respeita a dignidade de um mistério (*ein Geheimnis verehrt*). Este respeito (*Verehrung*) é, neste sentido metafísico, o agir adentro do todo que vigora, a cada vez, nos atravessando. Apenas assim chegamos à possibilidade de sermos expressamente atravessados por uma vigência, por este ‘no todo’ e pelo mundo, expressamente, de tal modo que temos a possibilidade de, conceituando, perguntar por isto”¹⁶.

A mística alethéica dos conceitos filosóficos elaborados a partir da questão do ser visa antes de tudo a demudança do Dasein. Já discutimos no Capítulo 3, Tópicos 3-5, em que consiste esta demudança: na repetição apropriadora (*ανάμνησις*) da tradição ontológica em vista de uma experiência apropriada do aí histórico concreto do Dasein de cada vez ¹⁷.

É justamente porque abrem a possibilidade desta demudança sem poder efetivá-la, porque permanecem no penúltimo, que “todos os conceitos (*Begriffe*) filosóficos são indicações formais e apenas se eles são assim tomados, eles dão a possibilidade do conceber (*Begreifen*)” ¹⁸. É este traço penúltimo do λόγος hermenêutico que o aproxima do λόγος da mística tradicional.

Toda linguagem da mística tradicional se refere a Deus de dois modos, negativa ou positivamente. Negativamente, apenas é possível dizer o que Deus não é. A predicação negativa de Deus tem por finalidade mostrar justamente a impossibilidade do conhecimento humano de por si só ter acesso a Ele, que, como realidade transcendente, não pode ser conhecido senão limitadamente. Em seu caráter positivo, a linguagem mística não pretende proporcionar o conhecimento de Deus, mas sim, através de metáforas, despertar no homem Sua presença íntima, de modo a conduzir o homem à união com Ele, isto é, ao êxtase (ao *excessus mentis* ou à *docta ignorância*). A linguagem filosófica, toda ela construída por meio de conceitos que são indicações formais, busca falar dos fenômenos imbricados no complexo da questão do ser de um

¹⁶ GA 29-30, p.510. O uso de palavra *Verehrung* é bastante intrigante. Ela tem basicamente dois sentidos: (1) veneração religiosa; (2) profunda admiração e afeto. Ela não parece, portanto, caber bem no contexto da passagem. Aqui talvez seja o caso de entender a palavra em seu sentido original: “*mit Ehre beschenken*” = “dispensar honras”. Neste caso, como entender a palavra *Ehre*? Também em seu sentido original, como *Ehrfurcht* = “grande respeito, temor respeitoso, respeito diante da dignidade de algo”. Com efeito, a palavra *Ehre* é aparentada semântica e morfologicamente do αἰδώς grego. Talvez seja a afinação do αἰδώς que Heidegger esteja fazendo alusão aqui.

¹⁷ Confirmando nossa interpretação, sobre a demudança, cf. especialmente as seguintes passagens: GA 29-30, pp.259, 428-432, 509-511.

modo, por um lado, semelhante a, por outro, radicalmente diferente da linguagem mística. Com efeito, tal como a mística não pode falar objetivamente de Deus, não é possível ao filósofo falar objetivamente, sem incorrer no reducionismo ôntico sobre o Dasein, sobre o ser, sobre a essência do ente etc. Mas o filósofo deve de alguma maneira ser capaz de proporcionar a experiência efetiva dos fenômenos de que trata. Assim, as indicações formais, tanto devem referir-se negativamente aos fenômenos, de modo a não considerá-los em sua objetividade ôntica, como devem referir-se a eles positivamente, projetando-os em descrições que visam despertar sua pertinência ao Dasein, de modo a conduzir o próprio Dasein à experiência ontologicamente mais originária deles, enfim, à verdade, ao desocultamento deles. A realização efetiva desta experiência, como temos insistido, é Coisa do Dasein de cada vez e não tem como ser comprovada em termos objetivos.

“Os conceitos que o [homem] abrem com violência são entendíveis se não são tomados como significados de qualidades e aparatos de um manifesto, mas como indicações para isto: que o entender tem, primeiro, de arrancar-se das concepções vulgares do ente e demudar de maneira singularmente própria para o Da-sein nele. Em todos estes conceitos – morte, resolutidade, história, existência – reside o apelo desta demudança (*Anspruch dieser Verwandlung*) e, deveras, não como a assim chamada aplicação ética posterior dos conceitos concebidos, mas como precedente descerrar da dimensão do conceituável. (...) Os conceitos são *indicadores*, porque, na medida em que são ganhos legitimamente, sempre apenas deixam [e fazem] este apelo de tal demudança interpelar (*immer nur diesen Anspruch solcher Verwandlung ansprechen lassen*), mas jamais podem causar eles mesmos a demudança. Eles indicam para dentro do Dasein. Mas ser-ai é sempre – como eu o entendo – *meu*. Porque, deveras, segundo sua essência, a cada vez, indicam para dentro de uma concreção do Dasein singular no homem, mas nunca já carregam consigo, em seu conteúdo, tal concreção, eles são *indicadores formais (formal anzeigend)*”¹⁹.

Retornamos finalmente às questões já lançadas no fim do Capítulo 2. Pressupondo que o apelo do conceito filosófico seja escutado pelo Dasein, de modo a despertá-lo para a experiência da verdade a que ele conduz, o que garante que, a partir desta experiência, seja possível um discurso intersubjetivo com um grau mínimo de univocidade? Se o conceito filosófico demuda o Dasein, como é possível falar desta demudança, sem incorrer ou na redução representativo-objetificante

¹⁸ GA 29-30, p.425.

¹⁹ GA 29-30, pp.428-429.

ou na pura e simples arbitrariedade? Já em SZ, Heidegger pretende superar esta dificuldade por meio da proposição ainda não expressamente formulada de uma *sigética*, na qual parece estar visada uma ética existencial originária (muito anterior à valorativa que se funda no λόγος representativo ²⁰). Segundo esta sigética, o mundo se apresenta originariamente ao entendimento de ser do Dasein em um silêncio que fala e que é fundamento de todo escutar (quer próprio, quer impróprio) - isto é, que é fundamento do que usualmente se denomina por “intersubjetividade” em geral.

“A silenciosidade (*Verschwiegenheit*) articula, como modo da fala, entendibilidade do Dasein tão originariamente, que dela descende o poder-escutar legítimo e o transparente ser-um-com-o-outro”

²¹.

A silenciosidade como modo fundamental da fala mostra-se, portanto, essencial para o projeto do fenômeno da resolutude do Dasein como testemunho existenciário construído existencialmente em vista da conquista do solo da ontologia fundamental.

“A descerridade que reside na conscienciosidade do Dasein é, pois, constituída através da situação afetiva da angústia, através do entender como projetar-se sobre o ser-culpado mais singularmente próprio e através da fala como silenciosidade. Esta descerridade própria, assinalada, testemunhada no Dasein mesmo através de sua conscienciosidade – *o projetar-se que guarda silêncio, pronto para a angústia, que se projeta sobre o ser-culpado mais singularmente próprio* -, nós a denominamos *resolutude*”²²

Na resolutude, o Dasein está à escuta do clamor silencioso da conscienciosidade que o chama para o seu ser-culpado mais singularmente próprio. Quem clama é o Dasein mesmo. Mas certamente não o Dasein como um sujeito em sentido metafísico tradicional, mas como ser-no-mundo. O clamor vem do mundo e se dirige ao mundo. A resolutude é, pois, a possibilidade de um agir próprio que lança o Dasein de volta ao seu ser-culpado que já de antemão está dado em sua condição fáctica. Trata-se de algo pertencente a liberdade (e respectivamente à não liberdade) do Dasein de decidir-se por aquilo de que é culpado. O solo a partir do qual ele deve haurir esta

²⁰ Cf. nesta dissertação: Capítulo 3, Tópico 7.

²¹ SZ, pp.164-165.

²² SZ, p.96.

decisão não pode ser outro que o de sua facticidade histórica. É dela que deve provir a força apelativa da indicação formal, é nela que está em jogo o mistério da mística alethéica. Embora SZ não o diga diretamente, sua leitura sugere que é no silêncio fundamental da facticidade histórica que é dada ao Dasein a possibilidade da propriedade. A silenciosidade falante da facticidade histórica do Dasein, que é constitutiva de seu aí mais imediato e fundamento possibilitador da ética em geral, parece expressar-se na voz do amigo que cada Dasein carrega consigo.

“O escutar é constitutivo da fala., (...) o estar-à-escuta-de ... é o ser-aberto do Dasein como co-ser para o outro. O escutar constitui, inclusive a abertura primária e própria do Dasein para seu poder-ser mais singularmente próprio, como escutar da voz do amigo (*Stimme des Freundes*) que cada Dasein carrega consigo. O Dasein escuta, quer dizer, ele entende. Como entendedor ser-no-mundo com os outros, ele é “obedientemente à escuta” do co-ser-aí e dele mesmo e pertencente a esta obediência da escuta (*Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst 'hörig' und in dieser Hörigkeit zugehörig*)”²³.

Quem é esse amigo? Por acaso ele se confunde com os heróis que o Dasein elege na repetição própria das possibilidades de existência já sidas²⁴? Longe de nossas pretensões querer responder aqui estas perguntas, antes procuramos apenas formulá-las, ainda que breve e desajeitadamente. Embora o termo “sigética” não apareça em SZ, uma sigética tem de ser projetada e explicitada como um elemento fundamental do λόγος hermenêutico que constrói a passagem entre os níveis existencial e existenciário através de indicações formais. Mas se em última instância todo projeto SZ como projeto de repetição da questão do ser visa o ser mesmo, como pensar o caráter sigético da hermenêutica no contexto da virada? Qual é mais exatamente o caráter sigético dos conceitos filosóficos concebidos como “aclaramento fenomenológico-hermenêutico das idéias de ser e de Dasein” (cf. Capítulo 3, Tópico 2.2)? Aqui também somente formuladas, estas perguntas não podem ser respondidas sem se articularem com as anteriores e vice-versa.

Um ponto de partida estratégico para compreender a continuidade da fenomenologia hermenêutica no pensamento de Heidegger e também o nexos entre a sigética do projeto SZ e a sigética da virada é o texto *A partir de uma diálogo que vem da linguagem* (*Aus einem Gespräch*

²³ SZ, p.163.

²⁴ Cf. SZ, p. 385.

von der Sprache)²⁵. Nele, Heidegger afirma com toda clareza que não abandonou a *sua* perspectiva fenomenológica hermenêutica.

“[O abandono dos termos ‘fenomenologia’ e ‘hermenêutica’] Não aconteceu, para que, como muitos têm em mente, o significado da fenomenologia fosse negado, mas para deixar meu caminho de pensamento no sem-nome”²⁶.

O caráter de *tradução* da hermenêutica, já salientado no projeto SZ, é reafirmado e agora associado à tradução de uma mensagem (*Botschaft*) já antecipada na fala dos poetas. Para o λόγος hermenêutico, a tradução é mais fundamental que a explicitação.

“A expressão ‘hermenêutica’ deriva do verbo grego ἐρμηνεύειν. Este verbo se relaciona ao substantivo ἐρμηνεύς, que pode ser associado, em um jogo do pensamento que é mais obrigatório que o rigor da ciência, ao nome do Deus Ἑρμῆς. Hermes é o mensageiro dos Deuses. Ele traz a mensagem do destino; ἐρμηνεύειν é aquele apresentar (*Darlegen*) que traz conhecimento (*Kunde*), à medida que tem o poder de escutar uma mensagem. Este apresentar torna-se o explicitar disto que já está dito pelos poetas, que são eles próprios, segundo a sentença de Sócrates no diálogo platônico *Íon* (534 e), ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν ‘são mensageiros dos deuses’. (...) O hermenêutico não significa somente o explicitar, mas, já antes disso, o trazer de mensagem e conhecimento”²⁷.

No projeto de SZ, já se buscava o ser do ente como o ser mesmo e não como entidade do ente. Portanto, o pensamento de SZ já não se confunde com a metafísica tradicional. A hermenêutica de SZ já pretendia dar a conhecer, a partir da diferença ontológica, o sentido do ser mesmo. No contexto da virada, a busca deste sentido permanece válida. No entanto, aqui o sentido do ser dado pela diferença ontológica deve ser pensado de modo mais fundamental a partir da dobra entre Presença (*Anwesen*) e presente (*Anwesendes*). É voltando-se para a meditação e a experiência desta dobra que o Dasein histórico pode escutar a mensagem apelativa do λόγος hermenêutico que o reivindica.

²⁵ US, pp.83-155.

²⁶ US, p.121.

²⁷ US, p.121-122.

“[Este sentido originário do ἔρμηνεύειν como trazer de mensagem e conhecimento] me moveu, com a sua ajuda na caracterização do pensamento fenomenológico que me abriu o caminho para SZ. Tratava-se e ainda se trata de trazer à luz o ser do ente; evidentemente não mais da maneira da metafísica, mas de modo que o ser mesmo viesse à luz. Ser mesmo – isto quer dizer: Presença do presente (Anwesen des Anwesenden), isto é, a dobra de ambos a partir de sua simplicidade (*die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt*). É esta dobra que reivindica (*in den Anspruch nimmt*) o homem em sua essência”²⁸.

A mensagem do ser, que se oculta e se desoculta na simplicidade da dobra entre Presença e presente, está dada na linguagem entendida de modo essencial e originário como *referência hermenêutica* (*hermeneutischer Bezug*).

“O prevaiente e o basilar na referência do ser humano à dobra é, portanto, a linguagem. Ela determina a referência hermenêutica” (...) A linguagem [é] o traço fundamental na referência hermenêutica do ser humano à dobra entre Presença e presente ”²⁹.

O termo ‘referência’ é aqui decisivo, porque através dele é possível estabelecer uma linha de continuidade entre a hermenêutica em SZ e na virada. Com efeito, já em SZ, o termo “referência” designa o plano hermenêutico do mundo, no qual já deve estar dado ao Dasein, ainda que não explicitadamente na primeira aproximação e o mais das vezes, o sentido do ser.

“O *entender* (...) detém as referências indicadas [que constituem o mundo como mundo] em uma prévia descerridade. No familiar deter-se nesta descerridade, o entender a mantém *à frente* como aquilo em que se move seu remeter. O entender se deixa remeter por e em estas referências mesmas. Concebemos o caráter de referência destas referências como *signi-ficar* (*be-deuten*). Na familiaridade com estas referências, o Dasein “tem significado” para ele mesmo, ele dá a entender a si mesmo, de modo originário, seu ser e poder-ser em vista de seu ser-no-mundo. O em-favor-do-que significa um para-que, este para-que significa um para-isto, este significa um junto-a-que do deixar e fazer acomodar-se, este significa um com-que da acomodação. Estas referências, como totalidade originária, são entrelaçadas umas à outras. Elas são o que elas são como este *signi-ficar* no qual o Dasein dá previamente a entender para ele mesmo seu ser-no-mundo. Denominamos o todo de referências deste significar [como] *significatividade* (*Bedeutsamkeit*). Ela é aquilo que

²⁸ US, p.122. Sobre a simplicidade (*Einfalt*), cf. WD e SD, segundo indicação do próprio Heidegger na p. 269 de US.

elabora a estrutura do mundo, daquilo em que o Dasein como tal é já a cada vez. *O Dasein, em sua familiaridade com a significatividade é a condição ôntica da possibilidade da descobribilidade (Entdeckbarkeit) do ente que vem de encontro na maneira de ser da acomodação no mundo (manipulável) e que pode se dar a conhecer assim em seu em-si.* O Dasein como tal é a cada vez como *este* Dasein, com o seu ser já está descoberto um contexto do [ente] manipulável – o Dasein, na medida em que *é*, já a cada vez se submeteu (*angewiesen hat*) a um ‘mundo’ que vem de encontro, ao seu ser pertence essencialmente *submissividade (Angewiesenheit)*”.³⁰

A referência do ser ao Dasein já está presente na significatividade do mundo, do aí de cada vez do Dasein. Esta significatividade se expressa, no nível ontologicamente mais próximo, no entendimento da acomodação do ente manipulável no mundo, mas tem seu fundamento, no nível ontologicamente mais originário, no em-favor-do-que do mundo. *Uma vez que* é somente a partir das possibilidades presentes no *em-favor-do-que* do mundo, que é o fundamento da significatividade, que o Dasein, como cuidado, pode haurir seu poder-ser *em favor de si mesmo*, através de uma antecipação de si no ser-para-a-morte próprio, ou seja, *uma vez que* é somente a partir de suas possibilidades fáticas dadas na significatividade que o Dasein pode eleger a si mesmo em seu agir fáctico-histórico de cada vez, *então* a verdade existenciária do Dasein testemunhada na resolutividade revela seu pertencimento finito a uma verdade maior, que a determina, à verdade do ser, que também é já desde sempre presente na significatividade³¹.

Assim, o pressuposto fundamental da linguagem ontológica empregada em SZ é o fato de que a *aprioridade* do ser mesmo já está experimentada, na primeira aproximação e o mais ds vezes, na referência do ser ao Dasein dada na significatividade, referência que se traduz, se dá a conhecer ao Dasein através da linguagem (*Sprache*) como expressividade histórica da fala (*Rede*) que articula seu ‘mundo’ existenciário de cada vez.

“A exteriorização expressiva da fala é a linguagem (*Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache*). Esta totalidade de palavras, como aquilo em que a fala tem um ser ‘mundano’ singularmente próprio, como ente intramundano, torna-se achável aí à frente como um

²⁹ US. p.125

³⁰ SZ. p.87.

³¹ Resumimos aqui bem sucintamente os ganhos das análises de SZ, Parte I, Seção 2, Capítulo 1-3.

manipulável. A linguagem pode ser dilacerada em palavras-coisas manifestas (*vorhandene Wörterdinge*). A fala é existencialmente linguagem, porque o ente cuja descerridade ela articula significativamente (*bedeutungsmässig*) tem a maneira de ser do ser-no-mundo lançado, submetido (*angewiesen*) ao ‘mundo’ ”³².

Na virada, como pensamento do ser mesmo, trata-se menos de mostrar o que já foi mostrado em SZ, a saber, a relação (*Verhältnis*) do Dasein para com o sentido (mensagem, destino, verdade) do ser, e mais de mostrar a *referência* (*Bezug*) do ser ao Dasein. Nesta medida, a virada pressupõe o uso (*Brauch*) que o ser, através da linguagem, faz do homem. Este uso não é senão o resguardar da mensagem do ser (ἀλήθεια) que já desde sempre e a cada vez determina antecipadamente o Dasein histórico.

“Possa a palavra ‘referência’ dizer que o homem é em sua essência usado, que ele pertence, como o essenciante que ele é, a um uso (*Brauch*) que o reivindica (...) [no sentido] hermenêutico, isto é, em vista do trazer de um conhecimento, em vista do resguardar de uma mensagem. (...) O homem está ‘na referência’ diz então o mesmo que: o homem essência como homem ‘no uso’ que clama ao homem resguardar a dobra que (...) não se deixa aclarar, nem [somente] a partir da Presença, nem [somente] a partir do presente, nem [somente] a partir do referimento [representativo] de ambos”³³.

Do ponto de vista mais originário, é o ser que fala (*spricht*) o Dasein ao Dasein e não Dasein que fala o ser. É somente porque o ser fala, que o Dasein pode absolutamente falar das mais variadas maneiras: poesia, lógica, falatório etc. A fala (*Rede*) e a linguagem (*Sprache*) do Dasein, em todas as suas expressões, apenas são possíveis sobre o fundamento de que o ser fala. Nesta medida, em busca desta fala originária do ser, o homem deve falar hermeneuticamente, isto é, deve ser o próprio mensageiro da mensagem que lhe é enviada pelo ser - o que revela mais uma vez, nos termos da virada, a circularidade do pensamento hermenêutico. O homem é o mensageiro da ἀλήθεια, do desocultamento do ser.

³² SZ, p.161.

³³ US, pp.125-126

“O homem é o mensageiro da mensagem que o desocultamento da dobra lhe entrega na linguagem”³⁴.

O termo com que Heidegger designa o que aqui chamamos de fala originária do ser é “*Sage*”, quer dizer, “*Saga*”. Com este termo, Heidegger não pretende apenas diferenciá-lo dos existenciais fala (*Rede*) e (*Sprache*) concebidos em SZ. A palavra é aparentada do verbo “*sagen*” = “dizer” e, em seu sentido corrente, designa um relato fabuloso provindo da tradição oral. Evidentemente Heidegger não a visa neste sentido. Mas é de se presumir que, com ela está visada, tanto a referência a uma certa tradição, quanto a capacidade de um dizer. Quê tradição e quê dizer? A tradição é certamente *toda a história do ocidente*, na medida em que é nela que se insere a facticidade e o destino do aí concreto de todo Dasein ocidental. No entanto, é apenas a partir da história do ser, tal como pensada pela radicação do questionar filosófico no começo grego e em toda tradição metafísica até sua consumação na era da técnica, que a saga do ser encontra seu dizer mais *significativo*. É na saga da história do ser que o que foi pensado como significatividade do mundo em SZ tem seu fundamento e sua determinação mais originária. A saga do ser (a essência da linguagem, o dizer originário da linguagem) se expressa de modo assinalado na história do ser, ao melhor *acena* (*winken*) a partir da história do ser.

F - Eu utilizo desde muito tempo, a contra gosto, a palavra ‘linguagem’, quando penso em busca da essência da linguagem.

J - Mas o senhor achou alguma mais adequada?

F- Pretendo tê-la encontrado; (...)

F- A palavra ‘a saga’. Ela visa (*meint*): o dizer e seu dito e o a-ser-dito.

J- O que se chama dizer?

F- Presumivelmente o mesmo que mostrar no sentido de: deixar e fazer com que brilhe e apareça, isto, porém, no modo do acenar (*Winken*)”³⁵.

Nesta passagem, deve ser notado o caráter essencialmente temporal (histórico) do dizer da saga, que visa o “o dizer e seu dito e o a-ser-dito”, e sobretudo a semelhança entre este dizer como *acenar* e a definição de fenomenologia dada em SZ como ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, isto é,

³⁴ US, pp.135-136.

como “deixar e fazer ver a partir de si mesmo isto que se mostra tal como se mostra a partir de si mesmo”³⁶. Mas este dizer da saga que acena primordialmente a partir da história ser entendida como a história dos diferentes modos epocais de revelação da verdade do ser mostra-se ainda mais claramente como uma mística alethéica que busca *mudar* o Dasein humano, não de modo a transferi-lo em êxtase a uma reconciliação com uma realidade transcendente, mas sim de modo a enraíza-lo no seu aí finito de cada vez e assim mantê-lo sempre aberto às suas possibilidades mais fundamentais.

J- (...) A pergunta pela linguagem [tem de] demudar na meditação em direção ao sentido da essência da saga.

F- O senhor me perdoe se eu permaneço econômico com as indicações que talvez pudessem [nos] levar a discutir (*erörtern*) a essência da saga.

J- Aqui há a necessidade de uma migração (*Wanderung*) para a localidade (*Ortschaft*) da essência da saga.

F- Isto sobretudo. Mas agora, em primeiro lugar, tenho em mente algo diferente. O que me determina a conter-me é o crescente insight adentro do intocável – isto nos vela o mistério da saga. Pouco é ganhado com a mera iluminação da distinção entre dizer e falar (*Sagen und Sprechen*).

J- Um mistério somente é um mistério quando nem por uma vez sequer veio à luz, *que (dass)* vigora um mistério”³⁷.

Embora esta mística alethéica do pensamento que se dirige à saga do ser tenha um caráter singular, ela permanece, como toda mística, apenas uma possibilidade. Não há o que garanta a sua experiência, nem o que garanta a univocidade representativa de seu dizer. Esta mística, que parte principalmente da experiência dos conceitos filosóficos em direção à revelação de sua referência hermenêutica, funda-se, antes de tudo, no silêncio. Com efeito, *se a saga é a fala originária do ser, o λόγος hermenêutico que se dirige a ele não tem de, antes de tudo, escutá-lo? Não é preciso um originário escutar silencioso da saga do ser? O dizer como acenar não*

³⁵ US, p.145. Como se sabe, o texto aqui citado é composto na forma de um diálogo entre um Perguntador (Heidegger) e um Japonês (professor Tesuka). Como nesta passagem suas falas se interpenetram, reproduzimos a forma diálogo na citação.

³⁶ SZ, p.34.

³⁷ SZ, p.148.

indica um silêncio primordial? É preciso admitir o caráter sigético da mística alethéica, por mais perigoso que seja falar do silêncio e, assim, corrompê-lo.

J- O percurso de um tal diálogo [próprio, que permanecesse continuamente por vir] teria de ter um caráter singularmente próprio, segundo o qual mais silenciar-se-ia que falar-se-ia.

F- Sobretudo, que se silencie sobre o silêncio...

J- porque o falar e o escrever sobre o silêncio motiva o falatório mais corrompido...

F- Quem teria poder de simplesmente silenciar sobre o silêncio?

J- Este teria que ser o dizer próprio...

F- e teria de permanecer o contínuo prelúdio para o diálogo próprio a partir da (*von*) linguagem".

38

Um ponto de partida estratégico para encaminhar a discussão em torno caráter sigético da ontologia de SZ e do pensamento do ser na virada é, sem dúvida, a obra *Contribuições à Filosofia* (GA 65), em que Heidegger propõe expressamente uma sigética. Como adendo deste Capítulo, apresentamos uma tradução dos Tópicos de GA 65 dedicados ao tema.

2. Segunda consideração final: breve nota sobre a virada do projeto SZ para o pensamento do *Ereignis*

Em algumas passagens desta dissertação, já elucidamos que ao projeto SZ pertencem duas viradas uma em direção à virada para a metontologia e outra em direção ao pensamento do *Ereignis* (o acontecimento-apropriação originário).

Na primeira virada, os ganhos da ontologia fundamental devem servir a uma crítica existencial-ontológica do conjunto do conhecimento a partir da revelação do horizonte transcendental do sentido do ser. Trata-se da tarefa do que chamamos de ontologia extensiva do ente no total (da soma dos entes), que deveria estabelecer os contornos do mapa do conhecimento positivo. O projeto inacabado da ontologia fundamental projetou, mas não elaborou a compreensão conceitual do nexo entre a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como sentido do ser do Dasein e a temporariedade (*Temporalität*) como sentido do ser como tal em seu todo. O conceito de

³⁸ US, p.152.

temporariedade não chegou a ser formulado, porque, uma vez projetado como *esquema horizontal* do entendimento de ser, ele se mostrou incapaz de mostrar a historicidade do sentido do ser como ἀλήθεια. A falta de clareza na elaboração do conceito de horizonte e sua possível confusão com o sentido tradicional (Kant - Husserl) fizeram com que o projeto SZ permanecesse ainda associado à linguagem da metafísica e ao seu transcendentalismo. Com efeito, a noção de transcendência no projeto SZ ainda é ambígua num sentido negativo, porque confunde a transcendência existencial do Dasein (que, mesmo que não nomeada, permanece no pensamento tardio de Heidegger) com a noção moderna de transcendência como estabelecimento racional das condições de possibilidade do conhecimento positivo do ente. Este sentido fundacional de transcendência, porém, jamais é capaz de pensar o ser mesmo, porque necessariamente é determinado a partir do ente e não do *Sachverhalt* da questão do ser.

“Ele [o processo imbricado na questão de SZ] permaneceu incontornavelmente preso à maneira de representação e à linguagem contemporânea e levou consigo interpretações insuficientes da prévia tença singularmente própria”³⁹.

A metontologia como crítica existencial-ontológica do conhecimento positivo mostrou-se, portanto, ainda presa a uma abordagem metafísica da questão do ser. Sobretudo, seu projeto corre o risco de ser interpretado metafisicamente como a elaboração de uma metaciência a serviço das ciências. No entanto, como mostra a outra virada do projeto SZ, a que se dirige ao *Ereignis*, perante o envio histórico do ser (destino) na época da consumação da metafísica como história do niilismo, isto é, perante o fim da filosofia, o projeto de uma metaciência não faz mais sentido.

“O que a filosofia no percurso de sua história tentou em algumas ocasiões e ainda assim insuficientemente, [a saber,] apresentar as ontologias de cada região dos entes (natureza, história, direito, arte), isto as ciências assumem agora como sua própria tarefa. O interesse desta tarefa se dirige à teoria dos conceitos estruturais a cada vez necessários da região ordenada do objeto. ‘Teoria’ significa agora: suposição das categorias, às quais compete apenas uma função cibernética, mas das quais é abjudicado todo sentido ontológico. O [elemento] operacional e modelar do pensamento representativo-operacional chega ao domínio (...) O fim da filosofia se

³⁹ Vorwort, p.XIII.

mostra como o triunfo da instituição dirigível de um mundo técnico-científico e da organização social em conformidade com este mundo”⁴⁰.

Mas uma crítica existencial ontológica das ciências permanece sim necessária. No entanto, ela deve ocorrer sob outros marcos. Em nossa primeira consideração final, procuramos indicar que a virada para o *Ereignis* consiste no pensamento do ser mesmo a partir de sua referência hermenêutica. A originariedade e a apropriação aqui em jogo revelam-se, com a elucidação da referência hermenêutica, como a *apropriação a priori* do Dasein pelo ser no acontecer de sua história e, portanto, no destino que ele envia ao Dasein. Em SZ, a questão do ser projetada sobre a *relação de Coisas (Sachverhalt)* da diferença ontológica elabora uma ontologia fundamental a partir da *relação (Verhältnis)* do Dasein para com o sentido do ser como tal em seu todo. Mas o sentido do ser não se confunde exatamente com o ser mesmo. O que é designado em SZ por sentido do ser será pensado na virada, de modo mais profundo, como verdade epocal do ser (ἀλήθεια). A pergunta pelo ser mesmo ainda não está claramente formulada em SZ, embora esta obra, ao propor o problema da diferença ontológica, já a contenha em si, o que é particularmente perceptível no primado da *referência* do ser mesmo já pressuposto na análise da relação do Dasein para com ele.

A virada do *Verhältnis* do Dasein ao *Bezug* do ser tem uma correspondência, mas não um paralelismo com virada de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*, isto é, com a virada da temporalidade ecstática do Dasein para a temporariedade horizontal do ser. Nos termos do projeto SZ, a destruição da história da filosofia deveria ocorrer apenas após a obtenção da temporariedade. Com isto estaria então obtido um ponto de vista externo e privilegiado para a destruição da tradição ontológica prevista na Parte II de SZ? Ora, isto significaria reincidir numa perspectiva totalizante do ser do ente, no acima mencionado transcendentalismo metafísico. Ao contrário, a destruição da tradição tem de ser imanente, para poder revelar a história do ser a partir da qual se oferece ao Dasein a possibilidade de pensar a referência hermenêutica (o ser mesmo e sua verdade – *Sein / ἀλήθεια*). A virada consiste justamente nisto. É indiretamente a ela que se refere a nota lateral de Heidegger a respeito da inversão de *Ser e Tempo* em *Tempo e Ser*.

“A diferença inerente à transcendência.

“Die transzendente Differenz.

⁴⁰ Eph, in SD, pp.64-65.

O ultrapassamento do horizonte como tal.	Die Überwindung des Horizontes als solches.
O retorno à proveniência.	Die Umkehr in die Herkunft.
A Presença a partir desta proveniência”.	Das Anwesen aus dieser Herkunft” ⁴¹

No *acontecimento* da virada, está em jogo a própria demudança do Dasein hodierno. Com ele, o projeto SZ não é abandonado. Ao contrário, o momento decisivo de sua inversão em ZS é pensado ainda mais radicalmente, em vista da *demudança* do Dasein.

“(...) já na inserção da questão do ser em *Ser e Tempo*, também o pensamento está interpelado com respeito a uma viravolta (*Wendung*), que deixa e faz seu percurso corresponder à virada. (...) Em primeira linha, a virada não é um processo no pensamento que questiona; ela pertence ao estado de Coisas nomeado pelos títulos *Ser e Tempo*, *Tempo e Ser*. (...) Ela nem é inventada por mim, nem toca apenas ao meu pensamento”⁴².

“O ‘acontecer’ da virada (...) ‘é’ o Ser (*Seyn*) como tal. Ele se deixa pensar apenas *a partir da* virada. (...) a virada se determina entre ser e tempo, entre tempo e ser. Trata-se de uma demudança do ser-humano mesmo (...). O homem está em questão na perspectiva mais profunda e ampla, na perspectiva propriamente fundamental: quer dizer, na virada: o Ser e sua verdade na referência ao homem (*das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen*)”⁴³.

⁴¹ SZ, p.440. conteúdo da *Nota b* (p.39), referente à palavra “ser”.

⁴² Vorwort, p.XIX.

⁴³ Vorwort, p.XXI.

Adendo: Tradução dos Tópicos 37 e 38 de *Contribuições à Filosofia – do acontecimento apropriador* (*Beiträge zur Philosophie – vom Ereignis* – GA 65)

37. O Ser e seu silenciamento originário (a sigética) ¹

A questão fundamental: *como o Ser (Seyn) essencia?*

O silenciamento originário é a legalidade meditada em seu sentido do silenciar originário (σιγᾶν). O silenciamento originário é a “lógica” da filosofia, na medida e que esta questiona a questão fundamental a partir do outro início. Ela busca *a verdade da essencialização* (*Wesung*) do Ser e esta verdade é a ocultidade que acena e ressoa do mistério do *Ereignis* (a renúncia hesitante).

Não podemos dizer imediatamente o Ser mesmo, exatamente quando ele salta originariamente no salto. Pois toda saga vem a partir do Ser e fala a partir de sua verdade. Toda palavra e, portanto, toda lógica, está sob o poder do Ser. A essência da “lógica” ² é, portanto, a sigética. Somente nela é também compreendida a linguagem. Mas a “sigética” é apenas um termo para aqueles que ainda pensam em “disciplinas” e que apenas acreditam ter um saber quando o dito está inserido em uma ordem.

38. O silenciamento originário

A estranha fala acerca de uma “sigética” em correspondência com a “lógica” (*Onto-logia*) está mentada (*ist gemeint*) apenas de passagem em um olhar para trás e de modo algum como a mania de substituir a “lógica”. Com efeito, porque a pergunta pelo Ser e pela essencialização do Ser se ergue, o questionar pode encarcerar-se e sufocar-se em uma disciplina acadêmica de modo ainda mais originário e, portanto, em menor intensidade. Jamais podemos dizer imediatamente o Ser (*acontecimento apropriador*), por isso, também não [o] podemos dizer imediatamente, no sentido da “lógica” aumentada da dialética. Toda saga já fala *a partir de* a verdade do Ser e jamais pode

¹ Cf. o curso do semestre de verão 1937 “A posição metafísica fundamental de Nietzsche no pensamento ocidental. O eterno retorno do mesmo” (GA 44), conclusão e tudo sobre a linguagem.

² Cf. o curso do semestre de verão de 1934 “Sobre a lógica como pergunta pela linguagem” (GA 38).

saltar imediatamente para além, até o Ser mesmo. O silenciamento originário tem mais altas leis que toda lógica.

Entretanto, o silenciamento originário não é nenhuma A-lógica (*A-logik*), a qual, com efeito, quanto mais quer ser alógica, sem o poder, é tanto mais lógica. Ao contrário disto, a vontade e o saber do silenciamento originário estão dirigidos de modo totalmente outro. E tanto menos trata-se do “irracional” e de “símbolos” e “cifras” - tudo isto pressupõe a metafísica de até agora. Muito pelo contrário, o silenciamento originário inclui a lógica da entidade, assim como a questão fundamental muda dentro de si a questão diretora.

O silenciamento originário surge da origem essenciante da linguagem ela mesma.

A experiência fundamental não é o enunciado, a proposição, e, por conseguinte, não é a proposição fundamental, seja “matemática” ou “dialética”, mas o manter-se-em-si da contenção perante a renúncia hesitante na verdade (clareira do ocultamento) da indigência (*Not*), da qual surge a necessidade da decisão (cf. Olhar anterior (*Vorblick*), 46. A decisão)

Se esta contenção vem à *palavra*, o dito é sempre acontecimento apropriador. Entender este dizer chama-se, porém, consumir o projeto e o salto do saber para dentro do acontecimento apropriador. O dizer como silenciar originário funda. Não é como se sua palavra fosse apenas um sinal para algo totalmente outro. O que ele denomina está mentado (*ist gemeint*). Mas o “mentar” (“*Meinen*”) apropria apenas como Da-sein e isto quer dizer, do ponto de vista do pensamento, no questionar.

O silenciar originário e o questionar: o questionar essencial como colocar em decisão a essência da verdade.

Buscar pelo Ser? O achado originário no buscado originário.

Buscar — já é o manter-se-na-verdade, no aberto do ocultar-se e subtrair-se. O buscar (originariamente) como referência fundamental para renúncia hesitante. O buscar como questionar e, todavia, como silenciar originário.

Quem busca já achou! E o buscar originário é aquele empunhar do já achado, a saber, do ocultar-se como tal.

Enquanto o buscar habitual somente acha e achou ao terminar de buscar.

Portanto, o achado é abrigado no abrigamento originário exatamente como o buscar como tal. Dignificar o mais digno de questão, persistir no questionar, insistência.

Bibliografia

1. Obras de referência

1.1 Obras de referência sobre Heidegger

Bast, Rainer A.; Delfosse, Heinrich P. *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit". Band I. Stellenindizes philologisch-kritischer Apparat*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1979.

Feick, Hildegard. *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*. Vierte neubearbeitete Auflage von Susanne Ziegler. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.

Inwood, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

1.2 Obras de referência em geral

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1984.

D'Hauterive, R. Grandseignes. *Dictionnaire des Racines des Langues Européennes*. Paris: Librairie Larousse, 1994.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

Ernout-Meillet. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.

Kluge. *Ethymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Bearbeitet von Emma Seebold, 23. Erweiterte Auflage. Berlin-New York: De Gruyter, 1995.

2. Bibliografia principal

2.1 Obras de Heidegger

Heidegger, Martin. *Der Begriff der Zeit*. 2. Unveränderte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1995.

_____. *Der Satz vom Grund*. Ziebente Auflage, Tübingen: Neske Pfullingen, 1992.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. Fünfte, durchgesehene Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1987.

_____. *Gelassenheit*. Tübingen: Neske Pfullingen, 1959.

- _____. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-2005.
- _____. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske, Elfte Auflage, 1999.
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fünfte vermehrte Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- _____. *Nietzsche I*. Sechste, aktualisierte Auflage, Stuttgart: Neske, 1998.
- _____. *Nietzsche II*. Sechste, aktualisierte Auflage, Stuttgart: Neske, 1998.
- _____. *Sein und Zeit*. Siebzehnte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. Elfte, durchgesehene Auflage, Stuttgart: Neske, 1997.
- _____. *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. Dritte Auflage in drei Bänden, Tübingen: Neske Pfullingen, 1967.
- _____. "Vorwort". In: Richardson, William. *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- _____. *Was heisst Denken?* 4. durchgesehene Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1984.
- _____. *Was ist das – die Philosophie?* Zehnte Auflage, Tübingen: Neske Pfullingen, 1992.
- _____. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- _____. *Zur Sache des Denkens*. Vierte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000.

2.2 Obras de Husserl

- Husserl, Edmund. *Gesammelte Werke. Band III/1-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- _____. *Gesammelte Werke. Band IX. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- _____. *Philosophie als strenge Wissenschaft in Logos I*, s298 (in Heideggers *GA* 20).
- _____. *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*. 4. Auflage, Halle: Nieweyer, 1928.
- _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Herausgegeben von Walter Biemel. 2. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

3. Bibliografia secundária citada e consultada

3.1 Comentadores de Heidegger

- Blattner, William D. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Courtine, Jean-François. *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1991.
- Franck, Didier. *Heidegger et le Problème de l'Espace*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- Gignon, Charles (org). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Grondin, Jean. *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*. Zweite überarbeitete Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- _____. *Subject und Dasein – Interpretationen zu "Sein und Zeit"*. 2. Stark erweiterte Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Loparic, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: Educ, 1995.
- _____. *Heidegger Réu – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.
- _____. *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2003.
- Nunes, Benedito. *Passagem para o Poético*. 2ª. edição, São Paulo: Ed. Ática, 1992.
- Pöggeler, Otto. *El Camino del Pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Reis, Robson R. *Verdade e Interpretação Fenomenológica*. Tese de Doutorado em Filosofia inédita defendida junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1994.
- Richardson, S.J. William. *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, Third Edition, Den Haag, 1974.
- Safranski, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit*. München: Carl Hanser Verlag, 1994.
- Stein, Ernildo. *Compreensão e Finitude*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.
- _____. *A Questão do Método na Filosofia, um estudo do modelo Heideggeriano*. 3ª. edição, Porto Alegre: Movimento, 1983.

3.2 Comentadores da fenomenologia em geral

Dartigues, André. *O que é a Fenomenologia?* Rio de Janeiro: Livraria Eldorado, 1973.

Kelker, A; Schérer, R. *Husserl*. Lisboa: Edições 70, 1982.

Liotard, Jean-François. *La Phénoménologie*. Paris: PUF, 1954.

4. Obras de filosofia em geral

Aristoteles. *Metafísica*. Edición Trilingue de Yebra. Madrid: Gredos Editorial.

_____. *The Works of Aristotle*, vol. 1 and 2. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Gilson, Étienne. *El Ser y la Esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Brouwer, 1951.

Kahn, Charles. *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da Puc-Rio, 1997.

Kant, Immanuel. *Werke in sechs Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1998.

_____. *Manual dos Cursos de Lógica*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas-Uberlândia: IFCH, Unicamp-Edufu, 1998.

Löwith, Karl. *Gott, Mensch und Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Platon. *Werke*. Damstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
