

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**A CRÍTICA HEIDEGGERIANA DE *SER E TEMPO* AO  
CONCEITO DE SER DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA**

*Sobre a ontologia da Vorhandenheit e o fundamento existencial da  
transgressão categorial*

Marcel Albiero da Silva Santos

CURITIBA  
2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Marcel Albiero da Silva Santos

# **A CRÍTICA HEIDEGGERIANA DE *SER E TEMPO* AO CONCEITO DE SER DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA**

*Sobre a ontologia da Vorhandenheit e o fundamento existencial da  
transgressão categorial*

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Costa Rego.

CURITIBA  
2008

## Agradecimentos

Se eu pudesse manifestar a quantos sou grato no curso desse mestrado, tantos seriam os nomes (e tamanho seria o receio de algum esquecer-me) que talvez, em verdade, não pudesse completar lista nenhuma, nem nada manifestar... Para não perder o ânimo, resolvo listar, então, os nomes daqueles apenas a quem agradeço por motivos o mais diretamente possível relacionados a esse trabalho:

Prof. Dr. Pedro Costa Rego, pela orientação e pelo patrocínio intelectual, desde antes desse mestrado. Não fosse o diálogo encetado ainda em meus tempos de disciplinas da graduação, talvez não me tivesse havido o fôlego para uma dissertação.

Prof. Dr. André de Macedo Duarte, de inúmeros encontros para inúmeras discussões e interpretações da obra de Heidegger: aí muito de minha formação filosófica se deu. Agradeço-lhe pelas valiosas e cuidadosas observações críticas que me ajudaram a escrever este texto, e por participar da banca de defesa.

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Ferreira, por gentilmente se dispor a participar da banca de defesa.

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, pelas sempre acertadas sugestões aquando da qualificação, e pelo desvelo dedicado a meu trabalho e a meus projetos.

Fernando e Laura e Ronny, amigos com quem muito debati acerca do que, nesse trabalho, pensava escrever, acerca do que escrevi, acerca do que então deixei de escrever. Ao Ronny, ainda tenho de honrá-lo tanto pela prontidão com que se dispôs a ler meu texto antes mesmo que estivesse concluído, como pelas sugestões todas que então fui recebendo, o que bem demonstra o esmero de um verdadeiro amigo.

Luciana, em especial. Porque sim, porque é quem é.

## Resumo

A presente dissertação versa a crítica heideggeriana, em *Ser e tempo*, ao conceito de ser dominante ao longo da tradição filosófica. Primeiramente mostraremos como Heidegger caracteriza a filosofia como projeto de ontologia fundamental. Tal projeto necessita, como tarefa preliminar, de uma analítica existencial do ser-aí. Em seguida, mostraremos que, para Heidegger, uma tal ontologia não pôde se desenvolver ao longo da tradição filosófica justamente porque o ser-aí foi interpretado segundo um padrão ontológico a ele inadequado: o padrão ontológico categorial. O ser-aí possui peculiaridades tais, do ponto de vista ontológico, que não admite uma interpretação orientada pelo padrão categorial do ente intramundano. Finalizando nosso texto, discutiremos o fundamento existencial dessa tendência do ser-aí para se compreender a partir do padrão ontológico do ente intramundano: a decadência.

Palavras-chave:

1. Heidegger 2. *Ser e tempo* 3. *Vorhandenheit* 4. decadência 5. proposição

## Abstract

This dissertation is about the heideggerian criticism, in *Being and Time*, of the concept of being predominant in the philosophical tradition. First, we will show how Heidegger characterizes philosophy as a project of fundamental ontology. One such project needs, as its preliminary task, to engage in an existential analysis of the *Dasein*. Next, we will show that, for Heidegger, one such ontology could not be developed in the philosophical tradition precisely because in it the *Dasein* was interpreted in accordance with an ontological pattern that was inadequate to it: the categorial ontological pattern. The *Dasein* has such peculiarities as, from an ontological point of view, it does not admit an interpretation in terms of categorial pattern of the entity inside the world. To finish our text, we shall discuss the existential fundament of the tendency the *Dasein* has to understand itself in terms of the ontological pattern of the entity inside the world: the falling.

Key-words:

1. Heidegger 2. *Being and time* 3. *Vorhandenheit* 4. falling 5. proposition

## Abreviaturas das obras de Heidegger

<i>Sein und Zeit</i>	=	SZ
<i>Wegmarken</i>	=	WM
<i>Vorträge und Aufsätze</i>	=	VA

**Observação:** as traduções de *Sein und Zeit* e dos demais textos alemães, ingleses e espanhóis citados serão sempre nossas. Inseriremos nas citações, sempre entre colchetes, os termos cuja tradução seja problemática ou cujo destaque seja decisivo (obs: substantivos formados de adjetivos ou de participios serão citados, quando isolados, declinados no nominativo definido).

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>8</b>
<b>Capítulo I: O projeto de uma ontologia fundamental e a necessidade de uma analítica existencial</b>	
1.1. Apresentação sumária do tema de <i>Ser</i> e tempo.....	12
1.2 A tarefa preparatória e provisória de uma analítica ontológica do ser-aí.....	22
<b>Capítulo II: A tese da primazia da <i>Vorhandenheit</i> e a distinção ôntico-ontológica do ser-aí</b>	
2.1 A tese da primazia da ontologia da <i>Vorhandenheit</i> ; a necessidade de uma destruição da ontologia.....	35
2.2 A peculiaridade ontológica do ser-aí em relação ao ente intramundano; as dificuldades conceituais e investigativas decorrentes de seu modo de ser.....	49
<b>Capítulo III: A gênese existencial da <i>Vorhandenheit</i> e o fundamento existencial da transgressão categorial</b>	
3.1 A gênese ontológico-existencial da <i>Vorhandenheit</i> na ocupação cotidiana e no comportamento teórico.....	63
3.2 O fundamento existencial da transgressão categorial: a decadência, em ato no comportamento teórico.....	75
<b>Considerações finais.....</b>	<b>90</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>97</b>

## Introdução

A presente dissertação trata da crítica heideggeriana de *Ser e tempo* ao conceito de ser dominante ao longo da tradição filosófica – ser como *Vorhandenheit*. Não pretendemos, contudo, oferecer um estudo exaustivo do tema. Queremos, antes, focar a problemática da tendência para a *transgressão categorial*, isto é, da tendência que tem o ser-aí para interpretar-se tematicamente a partir do padrão ontológico-categorial do ente intramundano, consumando assim a obliteração de sua constituição ontológico-existencial específica. Segundo Heidegger, a tradição filosófica interpretou desde sempre o ser-aí de uma maneira ontologicamente inadequada porque teve por base do que fosse o ente como tal o ente intramundano, e por fio condutor da descoberta do ser do ente, o logos, a proposição. Como pretendemos deixar claro, o fundamento de tal transgressão categorial é *existencial*, ou seja, funda-se no modo de ser do ente temático: o ser-aí. Tal fundamento é a *decadência*, o movimento essencial da estrutura ontológica do existir que se caracteriza por uma tendência para compreender-se a partir do “mundo”. A transgressão categorial, desse modo, ampara-se numa tendência do ser-aí; o conceito de ser legado não é, pois, casual. Será na análise do comportamento teórico do ser-aí – em especial na análise a respeito da proposição – que poderemos surpreender em ato a decadência.

No primeiro capítulo de nosso trabalho, começaremos por caracterizar, na primeira seção desse capítulo, o intento da *ontologia fundamental* de *Ser e tempo*: desenvolver a questão do ser. Mostraremos que Heidegger define a filosofia, quanto a seu “conteúdo”, como ontologia. Mas a questão do ser requer uma dupla tarefa: uma analítica existencial do ser-aí prévia e provisória e uma destruição da história da ontologia legada. Na segunda seção desse capítulo, mostraremos que o propósito de Heidegger com a analítica existencial é chegar à liberação do horizonte transcendental da questão do ser. É somente por meio de uma elaboração conceitual da existencialidade da existência do ser-aí, caracterizada por ser a própria *compreensão do ser*, que se pode chegar à temporalidade ecstático-existencial que

funda, enraíza, em última instância, toda e qualquer compreensão (seja ela conceitual, temática, ou não) de ser.

Mas, como mostraremos então na primeira seção do segundo capítulo de nosso texto, uma ontologia radical não teria sido elaborada ao longo da tradição porque esta esteve presa a um conceito predominante e estreito de ser que obstava o deslinde da questão do ser: o conceito de ser como *Vorhandenheit*. Tal conceito de ser, de proveniência grega, é aquele que foi obtido tendo-se por parâmetro do que fosse o ente em sua totalidade aquele domínio do ente chamado por Heidegger de *intramundano* (*nicht daseinsmäßige Seiende*). O óbice que tal conceito de ser representa consiste no seguinte: tendo sido aplicado ao fenômeno do ser-aí, vitimando-o com a aplicação indevida de caracteres ontológicos que não lhe pertenciam, o modo de ser da *Vorhandenheit* funcionaria como um entrave à conceitualização apropriada do ente que tem que ser analisado para o deslinde da questão do ser. Porque o ser-aí não pôde ser compreendido conceitualmente pela filosofia, o horizonte transcendental a partir do qual a questão do ser encontraria o seu lugar e o seu sentido não teria sido liberado: o resultado é o *esquecimento do ser* característico da tradição filosófica, ou seja, a falta de colocação da questão do ser após as primeiras tentativas gregas. A fim de evitar o predomínio furtivo da *ontologia da Vorhandenheit*, Heidegger tem de instituir, de par com a analítica existencial, a tarefa de uma *destruição da história da ontologia*. Tal tarefa constitui-se numa atividade de vigilância crítica que procuraria denunciar as transgressões categoriais todas que vitimaram o fenômeno do ser-aí, a fim de delimitar o domínio em que tal ontologia *categórica* seria aplicável de forma válida, que é o do ente intramundano, e com isso preservar o ser-aí de uma conceitualização ou investigação a ele inapropriada. Na segunda seção desse capítulo, começaremos por analisar o modo de ser *existencial* do ser-aí, a fim de acirrar a distinção desse ente em relação ao ente intramundano. Nosso objetivo é, com isso, mostrar como os recursos conceituais legados pela tradição filosófica são tidos por inadequados, por Heidegger, para a expressão temática (conceitual) do modo de ser do ente que é o “objeto” da analítica existencial. Tais recursos conceituais e investigativos são inapropriados para a tarefa de uma ontologia fundamental porque são tributários da ontologia da *Vorhandenheit*. Ora, dado o peculiar modo de ser do ser-aí, os

expedientes que se tem à mão de modo geral não prestam para a tarefa colimada por Heidegger.

Em seguida, em nosso terceiro capítulo, procuraremos caracterizar a análise que Heidegger realiza sobretudo da *atitude temática* ou *teórica* do ser-aí. Em nossa primeira seção, mostraremos, a partir de um estudo dos capítulos de *Ser e tempo* referentes à mundanidade do mundo, como Heidegger expõe a gênese da *Vorhandenheit* como fundada ontologicamente no modo de ser do ser-aí. Mostraremos então como o ente intramundano pode surgir em sua possível *Vorhandenheit* tanto na lida cotidiana ocupada com instrumentos como na atitude teórica do ser-aí. Num caso e noutro, há diferenças significativas no modo como o ente surge em sua *Vorhandenheit*: pois no primeiro há, com uma certa explicitação do ente intramundano, um anunciar-se do fenômeno do mundo; já no segundo caso, com o surgimento do ente intramundano em sua *pura Vorhandenheit*, ocorre uma completa desmundanização do ente e uma obliteração do fenômeno do mundo. Com isso avançamos para uma primeira caracterização do comportamento teórico, e para uma primeira constatação de que nesse modo fundado de comportamento a *decadência* do ser-aí encontra-se operante: pois o fenômeno do mundo tende a obliterar-se, de tal modo que o ser-aí tende a se interpretar tematicamente como um ente desmundanizado. É, pois, no comportamento teórico que podemos encontrar o fundamento existencial da transgressão categorial característica da ontologia da *Vorhandenheit*. Nisso chegamos à segunda seção desse capítulo, concentrando nossas análises nos §§ 32, 33 e 44 de *Ser e tempo*, ênfase dada ao assunto da *proposição*: além de caracterizar a atitude teórica como gênese ontológico-existencial do acesso ao ente em sua *pura Vorhandenheit*, Heidegger não deixa de apontar o fato de a tradição ter se orientado, de modo predominante, pelo logos como fio condutor para a exegese do ser em geral, de tal modo que aqui se mostraria um dos elementos fundamentais para se compreender o porquê da primazia da ontologia da *Vorhandenheit* que marca a tradição filosófica. Da interpretação que Heidegger faz da proposição, portanto, ficará manifesto que: se a tradição filosófica de fato orientou-se fundamentalmente pelo modo de o ente intramundano se fazer acessível na proposição (ou seja, em sua *Vorhandenheit*), o fenômeno do ser-aí como *ser-descobridor* (isto é, cuja existência, cuja *estrutura-como*, é a condição de possibilidade da descoberta, do encontro, do ente

intramundano) necessariamente teve que se manter encoberto. Pois, na medida em que, na atitude teórica, o *como* do ser-aí é nivelado com aquilo que é categorial, o ser-aí mesmo tende a se interpretar categorialmente, ou seja, a não se compreender em seu caráter propriamente existencial.

## Capítulo I: O projeto de uma ontologia fundamental e a necessidade de uma analítica existencial

### 1.1 Apresentação sumária do tema de *Ser e tempo*

“Às coisas – elas mesmas!” (*Zu den Sachen selbst!*). Ao encampar o lema fenomenológico, Heidegger, em *Ser e tempo*, apresenta a tarefa que propõe para a filosofia: dizer os fenômenos tal como eles se fazem fenômenos. Mas quais seriam esses fenômenos? E por que se torna necessário fazer tal apelo: às coisas elas mesmas, aos fenômenos como tais?

O que se deve fazer fenômeno para a pesquisa fenomenológica (ou seja, o que deve ser o “objeto” ou “conteúdo”<sup>1</sup>, o assunto – *die Sache* –, de tal pesquisa), diz Heidegger, é o *ser do ente* – “[...] o que determina o ente como ente, aquilo em vista de que o ente, como quer que seja discutido, já está sempre compreendido [*je schon verstanden ist*]”<sup>2</sup> (SZ, p. 6). Heidegger não pretende, com isso, tão somente desenvolver uma disciplina filosófica entre outras, de rica história, chamada *ontologia* (cf. SZ, p.27); numa palavra, o que está em causa aqui é uma *determinação* do que venha a ser a própria filosofia: filosofia é, quanto ao método, o mesmo que fenomenologia, e, quanto ao “conteúdo”, o mesmo que ontologia. “Com a questão condutora sobre o sentido do ser, a pesquisa se encontra decidida pela questão fundamental da filosofia em geral” (SZ, p. 27). A ontologia fenomenológica

---

<sup>1</sup> Utilizamos aqui entre aspas os termos “objeto” e “conteúdo” para indicar que eles não podem ser tomados no mesmo sentido em que o poderiam no caso de uma ciência particular; com efeito, conforme ainda será visto no decorrer da presente dissertação: “Quanto a seu sentido, o título fenomenologia é, portanto, diferente de designações como teologia, etc. Estas nomeiam os objetos [*Gegenstände*] da respectiva ciência em sua objetividade [*Sachhaltigkeit*]. ‘Fenomenologia’ não nomeia nem o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza a objetividade delas” (SZ, p. 34).

<sup>2</sup> Notamos aqui, na expressão destacada (*já sempre* compreendido), a aprioridade do *ser*.

de *Ser e tempo*, portanto, determina toda a extensão possível daquilo que constitui o filosofar como tal; filosofar é deslindar a questão do ser (*Seinsfrage*).<sup>3</sup>

Ontologia, em *Ser e tempo*, desse modo, não é o desenvolvimento de uma disciplina filosófica já constituída entre outras; com isso Heidegger estaria acaso pensando numa disciplina totalmente nova, que, com aquela que fez época na tradição filosófica, teria em comum apenas o nome? Não – não se trata nem de uma reprise, nem de uma nova disciplina que nenhum contato tivesse com a tradição filosófica ocidental<sup>4</sup>, mas, consoante o título do § 1.º, de uma *repetição da questão sobre o ser* (*Wiederholung der Frage nach dem Sein* – SZ, p. 2). Por *repetição*, Heidegger compreende a tarefa de “[...] elaborar suficientemente a colocação da questão” (SZ, p. 4). Se Heidegger pretende se inserir na γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (luta de gigantes em torno da essência), é porque pretende deslindar a questão do ser em franco confronto com as teses sobre o ser legadas pela tradição. Uma vez que a grande tradição filosófica ocidental teria por pressuposição fundamental um conceito dominante de ser cuja proveniência não teria sido suficientemente pensada por estar acobertada pela obviedade (*Selbstverständlichkeit*), a *repetição* a que se refere Heidegger entrelaça-se com a tarefa mesma de uma *destruição* (*Destruktion*) da história da ontologia, ou seja, com a tarefa de pôr a salvo da autoridade do óbvio as “certidões de nascimento” dos conceitos ontológicos fundamentais (cf. SZ, p. 21). Como veremos adiante, tal conceito dominante ao qual sucumbe a ontologia antiga e tradição filosófica é o de *Vorhandenheit* – *grosso modo*, e em sentido amplo, o modo de ser do que está, literalmente, diante da mão, do que está à vista, *disponível*; num sentido amplo, em *Ser e tempo*, *Vorhandenheit* designa, pois, o modo de ser *categorial*, modo de ser do ente que não tem o modo de ser do ser-aí (*nicht daseinsmäßige Seinsart*), modo de ser do ente que possui um caráter de quê (*Was*), um *quid* – cf. SZ, p. 44 e p. 54. A elaboração (repetição, recolocação) da

<sup>3</sup> Uma vez que nosso trabalho tem por objetivo uma análise sobretudo textual e interna da obra fundamental de Heidegger, *Sein und Zeit*, prescindiremos aqui de uma exposição do cenário acadêmico-filosófico da época da publicação dessa obra. É certo que essa *determinação* acerca do que venha a ser a filosofia, tal como proposta por Heidegger, faz-se mediante um confronto dialógico com a tradição filosófica vigente, em sentido amplo, e mesmo com o meio acadêmico-filosófico de formação e de trabalho do autor; considerando os propósitos e limites de uma dissertação de mestrado, partiremos do princípio, contudo, de que o texto de *Ser e tempo* possa mostrar, independentemente do auxílio de um estudo detalhado sobre esse pano de fundo de sua confecção, em que consiste tal *determinação* do que venha a ser a filosofia.

<sup>4</sup> Ou, ainda: “Não se trata, para Heidegger, nem de empreender uma investigação no interior de um programa previamente dado de fenomenologia, nem de acolher uma vez mais um questionamento herdado” (FIGAL, 2005, p. 33).

questão do ser depende, pois, de uma escavação dos pressupostos (escudados pela obviedade) que informam as teses ontológico-filosóficas essenciais que deram fôlego à tradição filosófica ocidental desde a Antigüidade grega. Como veremos adiante, em 1.3, a relação de Heidegger com a tradição filosófica será sempre crítica; como bem observa Brague, mesmo em relação aos louváveis gregos, a pretensão heideggeriana sempre foi a de *ultrapassá-los*, isto é, de pensar de modo mais grego que eles próprios o puderam fazer (cf. 1991, p. 402).

Mas o que é o ser? “O ser do ente não ‘é’ ele mesmo um ente” (SZ, p. 6). Tal como ficou obra inacabada, *Ser e tempo* apresenta escassas determinações positivas de como é, afinal, que se deve compreender “algo” que já não seja um ente entre outros – melhor: algo que já não seja em absoluto (um ente). Aqui começamos a vislumbrar algo da aporia (*Verlegenheit*) essencial em que cai um tal empreendimento ontológico, tal como Heidegger mesmo o percebe desde a citação do texto platônico que abre a epígrafe de *Ser e tempo*: sim, pois se considerarmos que “Ente [*Seiende*] é tudo sobre o que discursamos, tudo que nós pensamos, tudo com que nos comportamos de um modo ou de outro, ente também é o que e como nós mesmos somos” (SZ, p. 6-7), – se, portanto, pura e simplesmente podemos dizer que *ente é tudo*, que ente é o que é –, então o que pode ser “isso” (o ser) que já não se confunde em absoluto com o ente? Nada?

Dentre as poucas caracterizações desta obra do que seja *ser*, contemos três: a de que, se se pode falar numa “universalidade” (“*Allgemeinheit*”, entre aspas no original – cf. SZ, p. 3) do ser, esta não é da ordem (ôntica) do gênero; a de que, se a tarefa da ontologia consiste em “não contar mitos” (cf. SZ, p. 6), o ser não se deixa explicar por meio do ente, porque é radicalmente distinto deste; por fim, a caracterização de que “O ser é o *transcendens* puro e simples” (SZ, p. 38). Como observa Dastur, com essa última afirmação, Heidegger estaria dizendo que “O ser enquanto tal não é *um* dos transcendentais – a par do *unum, bonum, verum*, etc. [...]” (1990, p. 45), não tem nenhum tipo, pois, de traço ou conteúdo ôntico ou *quididativo* (não é, enfim, determinação ôntica, relativa a ente). Mas “o que” “é” ser?

Em textos posteriores, podemos encontrar caracterizações positivas mais completas e esclarecedoras sobre o que seja *ser* do que as que são apresentadas em *Ser e tempo*. Tomemos o *Posfácio a O que é metafísica?*, de 1943:

O ser, contudo, não é nenhuma propriedade ôntica junto do ente. O ser não se deixa objetivamente representar e produzir à semelhança do ente. O absolutamente outro relativo a todo ente é o não-ente [*Nicht-Seiende*]. Mas esse nada [*Nichts*] vigora [*wesť*] como o ser (WM, p. 101-2).

Desse modo, Heidegger faz do *ser* o tema por excelência da filosofia, e isso na exata medida em que o ser é o perfeito *a priori*<sup>5</sup> do ente (de tudo o que é), sua derradeira condição de possibilidade, o pressuposto essencial do ente (ou: aquilo que de antemão está compreendido quando se compreende algo como ente). Apesar de constituir o que há de conspícuo do que quer que *seja* – isto é: do *ente* –, e mesmo justamente por isso, o ser “é” o que já não se confunde em absoluto com o ente, o que de modo nenhum “é” ente. O ser “é” o totalmente *outro* do ente, o totalmente *diferente* do ente, o *não-ente*. Essa radical *alteridade* do ser, quando comparado com o ente, não pode ser compreendida como um “atributo” que o diferenciaria do ente, de modo que ele se pudesse encontrar colocado ao lado do ente; o ser também não é um outro “essencialmente” (segundo o conceito tradicional de essência, portanto) que se põe ao lado do ente, apartado deste; antes, “Ser é cada vez o ser de um ente” (SZ, p. 9). Ressaltemos: ser é *ser do ente* – *pertence-lhe* (no fundo, pressupor que o ser pudesse se encontrar apartado do ente, pressupor que não lhe pertence, seria compreendê-lo como mais um ente). A tese kantiana, segundo a qual “Ser evidentemente não é um predicado real [...]” (KANT, 1983, p. 626), desde que a compreendamos restritivamente<sup>6</sup>, encontra-se aplicada aqui: o ser não é nada que, em si mesmo, seja dotado de *realidade*, isto é, de conteúdo ôntico ou quididativo; a famosa tese da mútua pertença de nada e ser, apresentada por Heidegger logo após a publicação de *Ser e tempo*, em *O que é metafísica* (cf. WM, p. 17) não deixa de indicar essa irreduzibilidade do ser ao ente, essa sua alteridade: antes, ressalta-a de modo dramático. O decisivo é compreender essa *alteridade* e *transitividade* do ser (isto é, tanto o ser-outro do ser em relação ao ente como o

<sup>5</sup> Sobre a aprioridade do ser, cf. nossa nota 2.

<sup>6</sup> Ou seja: desde que não assumamos a solução kantiana de propor que *ser* seja o mesmo que “*posição* [*Setzung*] de uma coisa [*Ding*]”, o que Heidegger não endossaria, por considerar tal afirmação tributária da ontologia da *Vorhandenheit*, na medida em que *posição*, *ser posto*, designa *objetividade*, *realidade objetiva*, *presença que dura* (*während Anwesenheit*), mesmo no texto de 1962, *Kants These über das Sein* (cf. WM, p. 304).

pertencimento do ser ao ente): o ser, sendo *do* ente, é o ter-lugar do ente (que ente nenhum é), a conspiciência do que é (ele mesmo inconspícuo, nada sendo de visivelmente ôntico), o acontecer do que acontece (ele mesmo não tendo onticamente acontecido).

Mas se, segundo Heidegger, o ser é o tema da filosofia, há de haver razões para isso, razões que ultrapassem o mero fato de uma investigação sobre o ser (ontologia) possuir venerável tradição. As razões para a eleição do tema da pesquisa, apresentadas ao longo do primeiro capítulo de *Ser e tempo*, em apertada síntese, são essencialmente as quatro seguintes.

A primeira é a *falta de uma resposta à questão sobre o sentido do ser*, de que se ressentiria a filosofia desde o seu início na Grécia. Se, por um lado, foi a questão do ser que deu fôlego às pesquisas de Platão e de Aristóteles, e se foi aí que teve gênese toda a tradição do pensamento ocidental, tal questão, por outro lado, ainda que não tivesse experimentado um desenvolvimento ulterior significativo, encontrava-se proscrita do meio acadêmico filosófico das primeiras décadas do século passado, como se o ser não fosse mais digno de ser posto em questão. Como a questão do ser teria sido a responsável pela gênese do pensamento ocidental, os resultados da pesquisa grega ainda subsistiriam à base de toda a tradição filosófica posterior, mesmo quando não explicitados (teriam vigência como *pressupostos* ontológicos incontornáveis, portanto), mas deturpados de tal modo que restaram convertidos em dogmas que obstaculizaram a *recolocação* ou *repetição* da questão. A questão, enfim, tornou-se *muda*, sem resposta; e pode-se mesmo dizer que se tenha tornado também *surda*, isto é, sem a possibilidade de ter ouvidos para o ser como problema – e com isso chegamos à razão seguinte.

A segunda razão, desse modo, é a *falta da elaboração adequada da questão*, que se motiva, sobretudo, por preconceitos metodológicos infundados que imputam ao ser a máxima universalidade, a impossibilidade de definição e a obviedade de seu sentido. É de notar que tais preconceitos metodológicos caracterizam-se justamente por obstruir o acesso investigativo àquilo que já não é mais um ente entre outros, nem sequer um ente supremo (deus) – pois, retomando os preconceitos acima relacionados, a universalidade é um atributo do ente; a definição, o modo apropriado de se dizer o que seja um ente qualquer; e a

obviedade, nada além do corolário da “[...] superfluidade de simplesmente compreender um tal retorno [às fontes de onde provêm as categorias e os conceitos tradicionais] em sua necessidade” (SZ, p. 21)<sup>7</sup>. Objetar à pesquisa que se põe no encaço da questão do ser a necessidade de obediência a tais preconceitos metodológicos impede o seu deslinde.

A terceira razão é o *primado ontológico da questão*. Tal primado consiste no fato de que o recorte do setor de entes que constitui o objeto temático das várias ciências positivas – e que pode vir a ser objeto de *ontologias regionais* – sempre pressupõe uma determinada compreensão do ente em sua constituição fundamental de ser, ou seja, pressupõe o conceito de ser em geral – já parte de uma determinada compreensão do que seja o ente e sua entidade, já parte de uma concepção do que seja *ser*. Uma *ontologia*, pura e simplesmente, portanto, tem primazia em relação às possíveis ontologias *regionais*; por isso mesmo, a empreitada de quaisquer ontologias (Heidegger aqui se refere às regionais) permanece ingênua se não compreender que a tarefa fundamental de uma ontologia deve ser esclarecer o sentido do ser:

*Toda ontologia, por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais próprio se, antes, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (SZ, p. 11; itálico do autor).*

Por fim, como quarta razão, temos o *primado ôntico da questão*. Por tal primado Heidegger compreende o fato de que a *compreensão de ser* (*Seinsverständnis*) seja essencialmente constitutiva deste ente que nós mesmos, os que questionam sobre o sentido do ser, somos – do *ser-aí* (*Dasein*), do ente que se distingue dos demais e se define por estar aberto para o seu próprio ser (que neste

---

<sup>7</sup> Inserimos o que está entre colchetes, em português, para tornar clara a referência anafórica a um período anterior ao citado, no qual Heidegger tratava do modo essencialmente deturpado pelo qual a tradição lega os conceitos fundamentais que jazem à base de toda história da filosofia – dentre os quais, o conceito de *ser*. Lançaremos mão do mesmo expediente nas demais citações sempre que for necessário.

sentido é apreendido terminologicamente como *existência, Existenz*) e que, entre outras possibilidades, possui a de questionar. Como veremos adiante, a questão sobre o sentido do ser não é nada senão a radicalização de uma possibilidade essencial *desse ente* – de uma possibilidade, portanto, *ôntica* (ou seja, que diz respeito a um ente em especial, a um ente *distinto, ausgezeichnet*): a compreensão de ser na qual o ser-aí sempre já se encontra, mesmo que de forma não temática, ou seja, mesmo que de forma *pré-ontológica (vorontologisch* – isto é: anterior à elaboração explícita de uma ontologia). É o ser-aí que é propriamente (*pré-*) *ontológico*, ou seja, que é essencialmente constituído por uma compreensão de ser *implícita* ou *pré-conceitual*: nele mesmo é que reside, pois, a possibilidade de toda e qualquer ontologia *explícita* (ou *temática, conceitual*) – daí Heidegger chamar de *ontologia fundamental (Fundamentalontologie)* à ontologia que tem por tema o ser do ser-aí, ontologia da qual toda e qualquer outra ontologia (regional) pode surgir. Notamos aqui o seguinte, acompanhando a indicação de Inwood: “[...] *Fundamentalontologie* certas vezes denota a ontologia ou ‘analítica’ de Dasein (ST, 13), certas vezes a investigação do ser para o [sic] qual a analítica de Dasein é meramente ‘preparatória’ (ST, 154, 182s, 436s)” (2002, p. 132). De fato, há uma ambigüidade da parte de Heidegger no emprego da expressão; mas, de todo modo, compreendendo *ontologia fundamental* tanto em sentido amplo (como a própria questão do ser) como em estrito (como a analítica do ser-aí), o decisivo é que ela ultrapassa as ontologias regionais em radicalidade, em busca de uma fundamentação ontológica a elas inacessível.

Com isso, o questionar sobre o sentido do ser é, de todo questionar possível desse ente, o mais concreto e mesmo o principal: é o questionar no qual o ser-aí é atingido essencial e radicalmente por aquilo sobre que questiona, experimentando uma *referência circular* do questionado (o ser) ao questionar (como *modo* de ser, ou possibilidade existencialmente assumida, deste ente que se define existencialmente por compreender o ser: o ser-aí).

Com essa última razão apresentada por Heidegger para justificar o tema de *Ser e tempo*, portanto, chega-se à implicação do modo de ser característico do ser-aí na *recolocação* da questão do ser, e de uma maneira tal que as dificuldades com que tal projeto filosófico tem de se deparar *fundam-se* no modo de ser desse ente. O

ser-aí, como veremos adiante, será mostrado em sua essencial *tendência para a impropriedade* – isto é, em seu compreender-se como aquilo que *ele próprio não é*. É claro que, se levarmos em conta a *referência circular*, acima comentada, do *ser* ao *questionar*, é forçoso concluir que à impropriedade do ser-aí já deve ter correspondido um manifestar-se *do ser* como aquilo que ele *não é*. De fato, a tese fundamental de *Ser e tempo* é a de que o ser-aí *suporta*<sup>8</sup> a incompreensão na qual o ser cai há muito tempo, pois Heidegger afirma que a resposta à questão do ser não terá chegado a seu fim último:

[...] se não compreender [*aus ihr selbst (...) zur Einsicht kommt*] o modo de ser da ontologia feita até agora, o destino de suas questões, de seus achados e fracassos, como uma necessidade conforme ao modo de ser do ser-aí [*als daseinmäßige Notwendiges*] (SZ, p. 19).

Isto é, graças a seu modo de ser mesmo, o ser-aí é o ente responsável pela (in-) compreensão do ser segundo o esquema da *disponibilidade*<sup>9</sup> (*Vorhandenheit*);

<sup>8</sup> “Suportar” no sentido de “responder por”.

<sup>9</sup> Traduzimos aqui *Vorhandenheit* por *disponibilidade*, mas em geral evitaremos tal tradução, bem como outra tradução qualquer, nas demais menções a este termo, dada a dificuldade de trazer numa palavra a riqueza conotativa do termo alemão. Nossa escolha por *disponibilidade* deve ser entendida em sentido amplo e em sentido estrito, tal como Heidegger emprega o termo original. Em sentido amplo, “algo está disponível” indica simplesmente: algo está já aí: “Heidegger compreende o termo *Vorhanden*, que significa a presença simplesmente disponível, no sentido forte do que está *já* presente, do que está constantemente disponível sem estar já numa relação com um *Dasein* singular (GA, 20, p. 270)” (DASTUR, 1990, p. 105 – desta afirmação de Dastur ponderamos, porém, que, a rigor, o ente *vorhandene* sempre tem de estar já numa determinada relação com um ser-aí singular, uma vez que este é distinguido pela compreensão ou abertura do ser). Nesse sentido amplo, portanto, disponibilidade indica *intramundanidade*, ou seja, o modo de ser do *nicht daseinsmäßige Seiende*, como observa Brague (cf. 1991, p. 407). Por outro lado, em sentido estrito, dizemos “algo está disponível” quando ninguém utiliza algo ainda ou não o utiliza mais, quando algo está na simples possibilidade de vir ao uso, e não no uso mesmo; não, portanto, quando já está *na mão* (*zuhanden*), mas quando está *diante da mão* (*vorhanden*). Tal sentido de *disponibilidade* contrasta com o de *manualidade* (*Zuhandenheit*), portanto. De fato, embasando nossa opção de tradução interpretativa, o *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm – obra, como se sabe, muito estimada e consultada por Heidegger – reserva para *Vorhanden* (cf. GRIMM, 2004) equivalentes latinos tais como *restare* (opor-se, resistir, restar, manter-se), *in promptu* (à mão, ao alcance da mão, pronto, preparado, expedito, rápido), *ad manum* (em prontidão, à mão), *praesto* (pronto, à disposição), e *paratus* (provisão, preparado, o que se encontra disponível); cita também as expressões italianas *alla mano pronto* (pronto para vir à mão) e *alla mana, cioè presto, in pronto* (à mão, isto é, pronto, à disposição); e ainda o germânico *gegenwärtig* (presente, atual), associado semanticamente aos termos latinos, também citados, *praesens* (presente) e *instans* (que aperta, que insta, iminente, presente; é o particípio presente de *insto*: apoiar-se em, insistir, estar presente, urgir, ser iminente). Sobretudo nesse último sentido temporal de *vorhanden* como *praesens, gegenwärtig*, fica explícito, já na palavra

ou seja, o ser-aí é o responsável pela *primazia* da ontologia da *Vorhandenheit* – é o fundamento mesmo de tal primazia. Como será mostrado no decorrer da presente dissertação, o ser-aí é o fundamento *existencial* de tal interpretação do ser, graças a sua dupla *tendência* ou *inclinação* (*Tendenz, Geneigtheit*) para compreender o seu *próprio* ser (e, nisso implicado, o ser em geral) a partir do “mundo” (cf. SZ, p.15 e p.19) e a partir da tradição (cf. SZ, p. 21)<sup>10</sup>. Tal tendência é o que Heidegger chama de *decadência* (*Verfallen*)<sup>11</sup>.

Será apenas em textos posteriores que a tradição filosófica ocidental não será mais pensada como devendo ao modo de ser do ser-aí o seu conceito de ser, quando Heidegger começar a pensar a *história do ser* (*Seinsgeschichte* ou *Geschichte des Seins*) como responsável pelo *destino ou envio* (*Geschick* ou *Geschick*) da interpretação *metafísica*<sup>12</sup> do ser. “Em meados dos anos 1930, ele [Heidegger] descobriu que o infinitismo<sup>13</sup> não era fruto de um projeto humano, mas um destinamento do próprio ser” (LOPARIC, 2004, p. 13).<sup>14</sup>

---

mesma, que a crítica heideggeriana à ontologia que se orientou pela *Vorhandenheit* seja, no fundo, o mesmo que crítica à ontologia da *presença* ou da *presentidade*. Notamos, a propósito, que Loparic traduz *Vorhandenheit* por *presentidade* (cf. 2004, p. 47).

<sup>10</sup> Não elaboraremos, no presente trabalho, o estudo dessa *tendência para decair na tradição*, o que exigiria uma consideração detalhada sobre a *historicidade* do ser-aí.

<sup>11</sup> Notemos o seguinte: Heidegger, para exprimir essa inclinação do ser-aí para decair na tradição, utiliza o verbo *verfallen* regendo o dativo: “[...] *Dasein verfällt* [...] *seiner* [...] *Tradition*” (SZ, p. 21). Tal verbo, regendo o dativo, significa: ser completamente dependente de algo, ser viciado em algo (o uso comum, no alemão, é justamente para indicar o estado de dependência química de alguém). Ou seja, o ser-aí é de todo *dependente* da tradição; não há existente humano que já não tenha por “vício” o legado da tradição. Essa inescapável heteronomia é, pois, a marca da existência.

<sup>12</sup> O que, neste contexto, significa: *filosófica*, isto é, que abarca toda a tradição ocidental do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) – Cf., por exemplo, VA, *Überwindung der Metaphysik*.

<sup>13</sup> “O infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental” (LOPARIC, 2004, p. 9). Nesta obra, Loparic interpreta a obra do primeiro Heidegger como uma desconstrução (destruição) do infinitismo metafísico (ontológico e ético), isto é, das concepções filosóficas que se centram no *princípio de razão suficiente* (ou *princípio do fundamento, princípio de causalidade*), em busca de um pensamento da finitude “fundado” no sem-fundamento do ser-aí.

<sup>14</sup> Ainda que só venha a se encontrar plenamente desenvolvida em torno da década de 40 (cf., por exemplo, VA, *Überwindung der Metaphysik* redigido de 1936 a 1946), a tese da *história do ser* já se deixa entrever em *Da essência da verdade*, de 1930. Nesse texto, já vemos Heidegger pensar que, se é no *ente* que se mostra o ser, e apenas no ente, o *mostrar-se* (ou: o *ser-conspícuo* como tal, o *fato* de o ente *ser*) só o é *do que é mostrado*, ou seja, *do ente*. Agora: ele nele mesmo, o *ser*, o *mostrar-se*, não é ente nenhum, *não se encontra mostrado* como ente entre outros. Em relação, pois, ao ente – ou seja, à *totalidade* daquilo que é –, o ser é a *diferença* propriamente dita (ser como *Seyn*): é “[...] o ser [*Seyn*] como a diferença imperante de ser [*Sein*] e ente” (WM, p.96). O ente *se mostra* na medida em que, *diferentemente* dele (“sendo” a *diferença*), o ser constitui o seu *mostrar-se* – que se *encobre* em si mesmo, que não se mostra senão no ente, como o *mostrar-se do ente*. Em si mesmo, *ser, mostrar-se*, significa: dar vez a que o *ente* surja como manifesto. O ser, como o *ser-conspícuo* do ente em seu todo, retrai-se em favor do ente tornado manifesto; o retraído nada é de manifesto. Pertence ao ser o *velar-se*; o *fazer-se esquecido* o constitui como tal. *O ser esquece*. Não é, afinal, gratuito que o interesse pela *questão do ser*, a compreensão de sua *necessidade*, tenha caído no

Mas o nosso contexto de discussão, no presente trabalho, será o de *Ser e tempo* – ou seja, será aquele no qual a tese da história do ser ainda não se encontra explorada em toda a sua amplitude possível, restando ao ser-aí o papel de protagonista da interpretação ou exegese do ser segundo o modelo categorial (*Vorhandenheit*), que caracterizaria a compreensão conceitual predominante ao longo de toda a tradição filosófica.

Em suma, para encerrarmos essa primeira seção: a repetição da questão do ser tem por pressuposto uma *dupla tarefa*: de um lado uma analítica ontológica do ser-aí; de outro, uma destruição da história da ontologia. No decorrer do presente trabalho comentaremos de modo mais detido cada uma dessas etapas requeridas para o deslinde da ontologia proposta em *Ser e tempo*, apontando-lhes a articulação.

Desse modo, o que se deve fazer fenômeno em *Ser e tempo* (fenômeno em sentido fenomenológico) é o *ser do ente*, o seu sentido, de modo que a filosofia, no que diz respeito a seu “conteúdo” ou “objeto”, é *ontologia*; e, na medida em que o tema da filosofia – o ser – “é” de tal modo que sempre já se retrai para dar vez ao ente, torna-se necessária uma via de acesso que sempre de novo o arranque de seu *velamento (esquecimento)* essencial, que sempre de novo o ponha à mostra, que o deixe se fazer fenômeno, que o *desvele* – e isso contra a sua própria *tendência para*

---

mais silencioso esquecimento, diz-nos Heidegger: tal esquecimento – é o ser quem o envia, é o seu destino. Mas é importante frisarmos um aspecto fundamental desse projeto filosófico de repetir a questão do ser: à recolocação da *questão do ser* pertencerá não algo como um rememorar que poria fim ao esquecimento – pois, se este, o esquecimento, pertence ao ser (se, afinal, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, como pensará o Heidegger tardio, ratificando Heráclito – cf. VA, p. 270 ss.), pretender eliminá-lo seria descaracterizá-lo, tomá-lo por um outro –, senão o rememorar a *necessidade (Notwendigkeit)* de questionar o ser – *necessidade* primeiramente compreendida pelos gregos como *necessidade do ser como questão fundamental*. A história (*Geschichte*) mesma é experimentada e tem o seu começo a partir do momento em que o pensamento deixa-se atingir pelo ente em seu desvelamento e pergunta-se pelo todo do ente como φύσις, como eclosão, brotamento, surgimento: “Apenas onde o ente mesmo é propriamente elevado e conservado em seu desvelamento, apenas onde essa conservação é concebida a partir da questão sobre o ente como tal, começa a história. A desocultação inicial do ente no todo, a questão sobre o ente como tal e o começo da história ocidental são o mesmo e se dão simultaneamente em um ‘tempo’ que, não sendo ele mesmo mensurável, inaugura a abertura para qualquer medida (WM, p. 85).” Tal foi o modo como os gregos teriam experimentado o ser do ente como a coisa (*Sache*) do pensamento; tal foi o início da história do ocidente. Contudo, o retraindo-se do ser para dar vez ao ente (ou seja: a *não-verdade* cooriginária do ser, *Unwahrheit* ou *Unwahrheit*, que vige como encobrimento e errância, *Verbergung* e *Irre* – ou, também poderíamos dizer, arriscando-nos a pensar com o Heidegger tardio, o κρύπτεσθαι φιλεῖν, o “amar esconder-se”, o “tender a ocultar-se”) é o que teria permanecido impensado desde os gregos (Cf. WM, *Vom Wesen der Wahrheit*). Por isso o ocidente é a história da errância do homem no ente e do encobrimento do ser – numa palavra: é a história do esquecimento do ser (ou história da metafísica).

o *velamento* (tendência que, em *Ser e tempo*, é suportada pelo ser-aí, que lhe pertence constitutivamente): essa via é a *fenomenologia*, o “ir às coisas elas mesmas”. A palavra “coisa” (*Sache*, em alemão) é aqui empregada no sentido originariamente jurídico de: o que está em causa numa lide, o que possui legitimidade bastante para ser digno de pronunciamento a respeito. Ora, o que é digno de pronunciamento, o que está em causa para a filosofia, como foi visto, é o ser. Por isso, diz Heidegger, a filosofia só é possível como *ontologia fenomenológica*, pois “*Ontologia apenas é possível como fenomenologia [...]*” (SZ, p. 35) e “Ambos os títulos [a saber, ontologia e fenomenologia] caracterizam a filosofia mesma segundo objeto [*Gegenstand*]<sup>15</sup> e modo de abordagem [*Behandlungsart*]” (SZ, p.38).

## 1.2 A tarefa preparatória e provisória de uma analítica ontológica do ser-aí

Aqui nos deteremos especificamente na análise do papel que desempenha a analítica do ser-aí no projeto filosófico de *Ser e tempo*, como etapa *provisória* e *preparatória* (ou: que opera como *condição necessária*) para o deslinde da questão do ser. De fato, notamos, a respeito da tarefa de deslinde da questão do ser proposta em *Ser e tempo*, que, fazendo nossas as palavras de Dostal<sup>16</sup>:

Como é bem conhecido, esta obra se propõe a tarefa de estabelecer uma análise – uma análise fenomenológica e existencial – da estrutura do *Dasein*, a fim de preparar o solo para um tratamento renovado da questão do ser, da *Seinsfrage*. [...] A análise é chamada

<sup>15</sup> Tal conceito (*objeto*) soa estranho em Heidegger, pois “‘Fenomenologia’ não nomeia nem o objeto [*Gegenstand*] de suas pesquisas, nem caracteriza a objetividade [*Sachhaltigkeit*] delas” (SZ, p. 34). É claro, pois, que *Gegenstand*, na citação que consta no corpo do nosso texto, deve ser lida *cum grano salis*, como sinônimo de *Sache*.

<sup>16</sup> Ainda que o autor não nos esclare os pontos que aqui investigamos.

*preparatória e provisória* (1982, p. 44 – grifos nossos na última oração).

A analítica possui, portanto, um caráter tanto preparatório (*vorbereitend*) quanto provisório (*vorläufig*). A primeira característica fica apontada no título do primeiro capítulo da obra (*Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins*, SZ, p. 41). A segunda fica patente desde a breve nota de Heidegger a *O sofista* de Platão, na epígrafe da obra, no momento em que afirma se tratar a interpretação do tempo, entendida como horizonte transcendental da compreensão do ser, a ser conquistada a partir da analítica existencial, de uma *meta provisória* (*vorläufige Ziel*, SZ p. 1).

Impõe-se, desse modo, como tarefa preliminar, relativamente ao desencadeamento da questão sobre o sentido do ser, a elaboração de uma *analítica existencial*, a fim de tornar transparente em seu ser o ente cuja *distinção* (*Auszeichnung*) é a *abertura* (*Erschlossenheit*) para o ser, ou *compreensão de ser* (*Seinsverständnis*). De outro lado, tal analítica não abandona o estatuto provisional. Nesse capítulo estaremos ocupados com as seguintes questões principais:

1. Qual a relação entre esta distinção do ser-aí e o deslindamento da questão do ser, uma vez que a analítica existencial deve ser uma tarefa *preparatória*?

2. E por que Heidegger nos diz que, além de preparatória, a tarefa da analítica é *provisória*?

Faz-se importante que delimitemos ambas as características da analítica pelas razões seguintes. Com o caráter *preparatório* da analítica, compreendemos a sua *necessidade* estratégica para o deslinde da questão do ser: sem uma prévia analítica do ser-aí, pensa Heidegger, a questão do ser não pode ser concretamente colocada. Com o caráter *provisório*, por sua vez, deve ficar já indicada uma nota essencial de sua concepção de filosofia como fenomenologia: que a filosofia, para Heidegger, não consiste num todo fechado, pronto e acabado, de proposições. Tal caráter essencial do logos fenomenológico se funda no modo de ser do ente investigador ou questionador: o ser-aí, ente cuja compreensão de ser é

caracterizada por uma circularidade hermenêutica; dadas as raízes existenciárias ou ônticas da analítica, segue-se que a investigação de uma ontologia fundamental, como possibilidade existencial assumida, tem de seguir essencialmente o modo de ser desse ente: ou seja, tem de se mover numa circularidade. Disso se segue que o logos fenomenológico da analítica é essencialmente algo *in fieri*, vale dizer, sempre exposto a repetições, a revisões, dos resultados obtidos, jamais feito em definitivo.

Para enveredarmos pelas questões principais desta seção, principiaremos comentando o enraizamento ôntico-existenciário da analítica existencial, inicialmente nos reportando aos conceitos de *existenciário* (*existenziell*) e *existencial* (*existenzial*). À compreensão de sua própria existência, que perfaz o ser-aí no que ele é, Heidegger chamou de *existenciária*: “*Existenziell* aplica-se ao leque de possibilidades aberto para o Dasein, a [sic] compreensão que delas possui e a [sic] escolha que faz (ou recusa) entre elas” (INWOOD, 2002, p. 60). O existenciário é, pois, aquele domínio do próprio ser como questão inescapável ou incontornável: não há como a própria existência deixar de ser “assunto” contínuo, permanente, para o ser-aí. Como diz Heidegger em *Introdução à Metafísica*: “Ninguém salta a própria sombra” (1958, p. 152)<sup>17</sup>. O seu próprio ser é a questão incontornável do ser-aí; como conseqüência, ele tem sempre de já ter decidido quem ele é, o que ele faz, quais são suas possibilidades agarradas, quais as depostas, etc. Tal é o sentido em que Heidegger diz do ser-aí que ele *responde* por seu ser, ou seja, que está *entregue à responsabilidade* (*ist... überantwortet*, cf. SZ, p. 42) de seu ser ou entregue à responsabilidade de *ter que ser* (*zu sein*, cf. SZ, p. 42 e p. 134)<sup>18</sup>. À questão do existir o ser-aí responde o tempo todo, desde que exista e até que cesse de existir. Tal *responsabilidade* – tal estar já sempre respondendo à questão: *quem sou?* –, tal *ter que ser o que se é*, é a marca do ser-aí, a sua distinção constitutiva.

Mas tal compreensão de seu próprio ser ainda não corresponde, necessariamente, ao esforço filosófico de uma elaboração (*Ausarbeitung*) ontológica explícita – ou seja: de uma explicitação conceitual da *existencialidade* (*Existenzialität*), isto é, da estrutura existencial – da existência humana. Eis o porquê

<sup>17</sup> É bem verdade que Heidegger menciona tal provérbio em outro contexto; mas, de todo modo, a sentença é elucidativa no nosso caso.

<sup>18</sup> Heidegger chega a falar do *ser-responsável* do ser-aí (*Überantwortetsein*, SZ, p. 135). Uma determinação mais completa do ser-responsável do ser-aí Heidegger nos oferece no § 58, ao discutir o fundamento nulo do projeto lançado. Não nos ocuparemos aqui, porém, de tais desdobramentos.

de Heidegger dizer que o ser-aí seja essencialmente *pré-ontológico* (*vorontologisch*, cf. SZ p. 12): pois se, por um lado, nele reside a possibilidade de elaboração temática de uma ontologia – uma vez que ele é o ente cuja distinção consiste em compreender o ser, em ser a própria compreensão de ser –, por outro, ele bem pode tão-somente ocupar-se de coisas outras no curso da sua existência que não essa tarefa ontológica ou filosófica. Ou seja: do ponto de vista existencial, o mais das vezes o ser-aí é caracterizado por uma compreensão de ser *implícita* ou *pré-conceitual*, isto é, não elaborada tematicamente. A falta de uma elaboração conceitual acerca de seu modo de ser não lhe afasta o caráter (pré-) ontológico; mesmo que não se aplique a trazer a conceito sua constituição ontológica específica, o ser-aí não deixa de ser o “lugar”, o *aí* (*Da*), de onde irromperia todo o conhecimento ontológico possível.

Se o ser-aí é a fonte de onde há de brotar uma ontologia fundamental, isso significa basicamente que uma tal ontologia deverá ser elaborada por ele mesmo; ou seja, o ser-aí tem de se aplicar, comportando-se da maneira apropriada para tanto, a tornar explícito no que consista o seu próprio ser se ele quiser ver de fato uma tal ontologia fazer-se pesquisa efetiva. A pesquisa filosófica, assim, é uma possibilidade a ser escolhida, uma possibilidade que o ser-aí tem de *existencialmente* assumir, ou não terá conquistado conhecimento ontológico nenhum. Comentando a peculiaridade do projeto filosófico heideggeriano, Reis nos aclara o que afirmamos, ao notar que:

[...] a filosofia é mais um comportamento do que um sistema de enunciados, teses e argumentos. O filosofar, assim como todo comportamento na vida fáctica, também é manifestação da vida. Nesse sentido, [...] também o filosofar é execução (*Vollzug*), consumação do viver. Em *Ser e tempo*, essa afirmação é posta em termos de possibilidade existencial: a filosofia é, como qualquer outra possibilidade constitutiva do existir, uma possibilidade que apenas tem subsistência quando alguém se projeta e sustenta nela (2001, p. 611).

A filosofia é concebida por Heidegger essencialmente como *filosofar*, como um movimento mesmo no qual a existência pode se projetar, como um modo de

existir, como um comportamento possível. Enfim, o decisivo aqui é compreender em toda a envergadura a afirmação de Heidegger de que:

A analítica existencial, por sua vez, está, em última instância, enraizada *existencialmente*, i. é, *onticamente*. Apenas se o próprio questionar filosófico-investigativo for existencialmente assumido como possibilidade de ser de cada ser-aí existente, haverá a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência e, com isso, a possibilidade da apreensão conceitual de uma problemática em geral suficientemente fundada em sentido ontológico (SZ, p. 13-14).

O filosofar só se funda, pois, *existencialmente*, como possibilidade assumida; Heidegger, porém, não põe o filosofar apenas como mais uma possibilidade do existir entre inúmeras outras, a qual poderia ser indiferentemente alinhada ao lado de qualquer outra, nivelando-se a toda e qualquer outra possibilidade do existir. Não; como dissemos em 1.1, o questionar o sentido do ser é, de todo questionar possível desse ente, o mais concreto e mesmo o principal (cf. SZ, p. 9): e isso porque tal possibilidade existencialmente assumida de *questionar* o ser é aquela na qual o ser-aí é atingido essencial e radicalmente por aquilo sobre que questiona, experimentando uma “retroreferência ou referência prévia” (*Rück-oder Vorbezogenheit*, cf. SZ, p. 8) – isto é, em nossas palavras, uma *referência circular* – do questionado (o ser) ao questionar (como *possibilidade existencialmente assumida* deste ente que se define por compreender o ser: o ser-aí). O ser-aí *é*, existe: constitui-lhe o ser a compreensão do ser; se ele faz do ser em geral a sua questão, isto significa que o que ele é encontra-se essencialmente em jogo ou em questão nessa sua possibilidade em que se sustenta, uma vez que o que compreendemos como ser de um ente em especial encontra-se implicado no conceito de ser em geral. Desse modo, o ser-aí não poderá colocar-se a salvo do que pretende descobrir no caso de uma tal investigação circular: *ser atingido* por aquilo sobre que se questiona, *ser tomado de assalto* pelo que está em questão, é peculiar a um tal projeto filosófico.

É, pois, preciso tornar explícito o ser do ente cuja distinção é a própria possibilidade do questionar (filosófico) sobre o sentido do ser – radicalizando e explicitando seu modo de ser essencial: a compreensão de ser em princípio não temática. Diz-nos Heidegger: “A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência de ser [*Seinstendenz*] essencialmente pertencente ao ser-aí mesmo, a da compreensão de ser pré-ontológica” (SZ, p. 15)<sup>19</sup>.

A elaboração explícita da existencialidade consiste, desse modo, na apreensão conceitual dos caracteres ontológicos próprios do ser-aí: ou seja, consiste na apreensão dos *existenciais*. Como veremos adiante, os existenciais não podem ser confundidos com as *categorias*, que são os caracteres ontológicos pertencentes ao ente intramundano. Portanto, porque em sua condição existenciária já está compreendido o *princípio* (ou: *a condição de possibilidade*) de toda ontologia – que é a compreensão do ser *em geral* –, justamente por isso é que a *colocação da questão* do ser depende de uma elaboração *temática*, ou seja, *explícita*, dessa compreensão de ser constitutiva do ser-aí. É, pois, daí – do fato de o ser-aí ser a abertura para o ser – que o deslindamento da questão do ser reclama uma prévia, *preparatória*, analítica ontológica desse ente.

No que então diz respeito ao *caráter preparatório* da analítica existencial, devemos notar que não é, pois, por acaso ou arbítrio infundado que o acesso a uma *ontologia fundamental* se dá na elaboração temática da compreensão de ser do ser-aí: antes, é porque o ser-aí é *pré-ontológico*. “A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser exige a prévia e adequada explicação de um ente

---

<sup>19</sup> É de se notar que mesmo em 1957, por ocasião da conferência *O princípio da identidade* (*Der Satz der Identität*), Heidegger continua pensando o homem não segundo a representação metafísica do *animal rationale*, que na modernidade torna-se *subiectum*, mas como ser-aí, como abertura para o ser, como *clareira* (*Lichtung*, termo que surge já em *Ser e tempo* – cf. SZ, p. 133): “Manifestamente, o homem é um ente. Como tal, pertence, como a pedra, a árvore e a águia, ao todo do ser. Pertencer significa aqui ainda: inserido [*eingednet*] no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde [*entspricht*]. O homem é propriamente esta relação de correspondência [*Bezugensprechung*] e é somente isto. ‘Somente’ [*nur*] não significa limitação, mas uma plenitude [*Übermaß*]. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta o ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como presença [*Anwesen*]. O ser se apresenta [*anwes*] ao homem, nem por acidente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo [*Anspruch*]. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar. Tal apresentar necessita do aberto de uma clareira [*Lichtung*] e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro” (1957, áudio da conferência por nós traduzido e transcrito).

(o ser-aí) no que diz respeito ao seu ser” (SZ, p. 7). É por isso que é na elaboração temática da *existencialidade da existência* (isto é, na *explicitação* das estruturas constitutivas da existência, do modo de ser do ser-aí), chamada *analítica do ser-aí* (ou: analítica existencial, analítica ontológica do ser-aí), que está o *caminho* ou a *via* para o desenvolvimento concreto da questão do ser; ou seja, aí reside a *condição de possibilidade metódica* (a *conditio sine qua non*) do deslinde dessa questão. Desse modo, o caminho metódico de *Ser e tempo* parte de uma elaboração ou explicitação conceitual da *compreensão de ser do ser-aí*, visando com isso a deslindar o questionamento do ser enquanto tal.

A crítica que Heidegger dirige à tradição ontológica consistirá na denúncia da falta de uma analítica do ser-aí: a tradição pretendeu interpretar o ser tomando por referencial, por modelo ontológico, o ser do ente intramundano (a *Vorhandenheit* em sentido amplo), não conseguindo, desse modo, alcançar o *horizonte* adequado para uma pesquisa ontológica radical:

O problema da interpretação do ser do ente já não se levanta, com efeito, a partir de uma orientação unilateral para o ente pré-dado, o que Heidegger denomina a *Vorhandenheit*, e passa a incluir uma investigação sobre o acontecimento da própria doação (sobre o “dar-se” do “*es gibt Sein*”) que não advém senão com a *abertura da existência* humana. A interpretação do ser implica, assim, necessariamente a analítica do *Dasein* (DASTUR, 1990, p. 53).

De modo mais preciso, o que podemos dizer acerca desse fim da analítica existencial é que lhe compete liberar, fixando-o conceitualmente, o *horizonte transcendental* para o deslindamento da questão do ser. Por *horizonte transcendental*, sem que nos alonguemos em discussões que nos remeteriam a distâncias inalcançáveis para os limites do presente trabalho<sup>20</sup>, entendemos a instituição conceitual ou *exegese* (*Interpretation*) da *condição de possibilidade* da colocação da questão do ser. Tal será o conceito de temporalidade ecstático-

<sup>20</sup> Referimo-nos à discussão acerca do caráter propriamente *transcendental* do projeto filosófico de *Ser e tempo* (ou da “autoconcepção filosófico-transcendental” dessa obra, segundo a expressão de Gadamer – cf. 2002, p. 18), o que envolveria uma avaliação tanto da recepção, por parte de Heidegger, da filosofia kantiana, da tradição do neokantismo e da filosofia husserliana, como do conceito heideggeriano de *transcendência*, coisa que não poderemos fazer aqui.

existencial (*Zeitlichkeit*), que constitui, de modo fundamental, o sentido do ser do ser-aí: “Mas com essa interpretação do ser-aí como temporalidade, a resposta à questão condutora sobre o sentido do ser em geral ainda não está dada. Antes o que está preparado é o solo [*Boden*] para a conquista dessa resposta” (SZ, p. 17). Heidegger chama “horizonte” a tal *solo* por pretender com tal palavra, presumimos, evocar o étimo grego ὀρίζων (limite, separação; horizonte; significativo sobretudo quando temos em mente a conexão da palavra com o verbo ὀρίζω, dividir, separar, delimitar, definir). O horizonte é sempre o que divisa a visão, ou seja, é o que delimita o alcance da vista; analogamente, a compreensão do ser em geral encontra sua divisa no tempo. De fato, a tese de Heidegger acerca do tempo é bem essa, uma vez que afirma:

[...] deve-se mostrar, a partir do solo da questão elaborada sobre o sentido do ser, *que e como a problemática central de toda ontologia está enraizada no fenômeno do tempo devidamente visto e explicado.*

Se o ser deve ser concebido a partir do tempo, e os diferentes modos e derivados de ser em suas modificações e derivações de fato são compreensíveis a partir da perspectiva do tempo, então assim é o ser mesmo – e não apenas o ente enquanto está “no tempo” – que se fez visível em seu caráter “temporal” (SZ, p. 18).

Será, portanto, apenas a partir da consideração, primeiramente, da temporalidade do ser-aí – que então permitirá compreender a *temporiedade* (*Temporalität*) do próprio ser – que uma primeira *resposta* concreta à questão do ser poderá ser dada. “Resposta”, em Heidegger, não significa uma sentença “cega e isolada” que pode circular como moeda lastreada por uma verdade dogmática; antes, “A resposta fornece, segundo o seu sentido mais próprio, uma prescrição para a pesquisa ontológica concreta [...] – e apenas isso” (SZ, p. 19). Ou seja, o que uma “resposta” fornece, no caso da ontologia fundamental, é tão-somente uma indicação concreta para o prosseguimento da pesquisa, não um resultado com o qual devesse a filosofia se contentar.

Daqui, da tese da temporariedade do ser, é que Heidegger compreenderá o motivo do primado de uma determinada interpretação do ser desde a Antigüidade – a saber: o motivo do primado da *Vorhandenheit* como medida da interpretação do ser. Pois ele nota que, comentando o projeto filosófico de *Ser e tempo*<sup>21</sup>, este:

[...] se vê posto diante da tarefa de exegese [*Interpretation*]<sup>22</sup> do solo da ontologia antiga à luz da problemática da temporariedade. Daqui fica patente que a antiga interpretação [*Auslegung*] do ser do ente orientou-se pelo “mundo” ou “natureza” em sentido amplo, e que ela de fato conquistou a compreensão do ser a partir do “tempo”. O documento exterior do que afirmamos – ainda que certamente apenas exterior – é a determinação do sentido do ser como *παρουσία* ou *ούσία*, que, do ponto de vista ontológico-temporal, significa “presença” [*Anwesenheit*]. O ente é apreendido em seu ser como “presença”, isto é, ele é compreendido por referência a um determinado modo do tempo – o “*presente*” [*“Gegenwart”*, em itálico, entre aspas] (SZ, p. 25).

Ou seja: amparando a primazia da *Vorhandenheit* como o conceito de ser por excelência, está a interpretação temática do tempo (pretendendo-se originária) como sinônimo de *presença*. Por tal razão é que podemos dizer que a crítica de Heidegger ao conceito tradicional de ser seja tanto uma crítica à tese de que ser é sinônimo de *Vorhandenheit*, como uma crítica à orientação temporal pelo *presente* (como o horizonte que delimita tal conceito de ser mesmo), que constitui tal conceito de ser.

Consideremos, agora, o caráter *provisório* da analítica. Em estágio já bastante avançado de *Ser e tempo*, Heidegger reconhece estar partindo de uma certa pressuposição ontológica na elaboração da analítica existencial, que não deverá ser contestada ou desmentida, mas, antes, explicitamente discutida. “A filosofia nunca quererá desmentir seus ‘pressupostos’, mas também não deverá se limitar a confessá-los. Ela concebe os pressupostos e os leva, em conexão com aquilo de

<sup>21</sup> Especificamente, Heidegger refere-se aqui à etapa de destruição (*Destruktion*) da história da ontologia.

<sup>22</sup> Traduzimos *Interpretation* por *exegese* para não permitir confusão com o conceito existencial de *Auslegung*, *interpretação*, largamente utilizado por Heidegger em *Ser e tempo*, fiando-nos em João Paisana: “Quando Heidegger fala de uma interpretação temática, expressa – isto é, explícita –, utiliza não o termo ‘Auslegung’, mas ‘Interpretation’ (que traduzimos por ‘exegese’) [...]” (1992, p. 286, nota 92).

que são pressupostos, a um desdobramento mais penetrante” (SZ, p. 310). Referindo-se à distinção fundamental estabelecida no § 43 de *Ser e tempo* entre os modos de ser, respectivamente, do ser-aí (existência) e do ente intramundano (chamado aqui de *realidade, Realität*), Heidegger nota aí a presença de um certo “conteúdo” ontológico já necessariamente pressuposto, e que deverá então ser criticamente discutido:

Mesmo, porém, essa idéia de existência [...] já abriga em si um determinado “conteúdo” ontológico [*ontologische “Gehalt”*], se bem que não explícito, que, tanto quanto a idéia de realidade [*Realität*] que lhe é contraposta, “pressupõe” uma idéia de ser em geral. [...] Com efeito, ambas dizem *ser* (SZ, p. 314).

Um conceito de ser em geral precede a compreensão e a explicitação conceitual de possíveis modos *de ser*, pois, na consideração desses, não é possível abrir mão de já compreender, ainda que de modo implícito, o que significa *ser*. Ou seja: a analítica existencial é, por um lado, a etapa preparatória para o deslinde da questão sobre o ser em geral; por outro lado, a analítica, ao principiar, não tem como “suspender o juízo” (ontológico), na consideração do modo *de ser* de seu ente temático (o ser-aí), para deixar de já pressupor um determinado conceito de ser em geral. Com efeito, desde o início de *Ser e tempo*, Heidegger notara que a questão do ser, tendo por tarefa preparatória a analítica de um ente (ou seja: tendo de, para considerar o ser em geral, principiar pela consideração do modo *de ser* de um ente em especial), seria positivamente caracterizada por uma *circularidade*. Que tal circularidade seja “viciosa” – que seja, enfim, uma falácia demonstrativa – é coisa que Heidegger rejeita, no § 2.<sup>o</sup>, como objeção formal estéril (cf. SZ, p. 7 e 8). Mesmo na altura do § 63 da obra, o problema da circularidade é notado:

Mas a idéia de ser ontologicamente esclarecida não deverá ser conquistada apenas por meio da elaboração da compreensão de ser pertencente ao ser-aí? Esta, contudo, não se deixa originariamente apreender senão sobre o solo de uma exegese originária do ser-aí, seguindo-se o fio condutor da idéia de existência. Não se torna,

enfim, totalmente manifesto que o problema da ontologia fundamental colocado se move num “círculo”? (SZ, p. 314).

A pergunta de Heidegger na última frase é claramente retórica, pois se trata de uma afirmação: dada a peculiaridade investigativa da analítica do ser-aí, uma tal circularidade na investigação é incontornável. Será somente com a apresentação dos existenciais da compreensão (*Verstehen*) e da interpretação (*Auslegung*), nos §§ 31 e 32, que a *circularidade hermenêutica* será explicitamente avaliada como característica do modo de ser do ser-aí. Ora, dadas as raízes existenciárias ou ônticas da analítica, assunto já aqui comentado, segue-se que a investigação de uma ontologia fundamental, como possibilidade existencial assumida, tem de seguir essencialmente o modo de ser desse ente: ou seja, tem de se mover nessa circularidade essencial:

Sendo, ele [o ser-aí] já sempre se projetou para possibilidades determinadas de sua existência e, em tais projetos [*Entwürfen*] existenciários, projetou junto [*mitentworfen*], de modo pré-ontológico, isso que chamamos de [os conceitos de] existência e ser. Pode então esse projetar-se essencial do ser-aí ser recusado à pesquisa que – na medida em que *é, como toda pesquisa, também ela, um modo de ser do ser-aí que se abre* – quer elaborar e trazer a conceito a compreensão de ser pertencente à existência? (SZ, p. 315).

Outra pergunta retórica.

Dessa circularidade inescapável, portanto, é que resulta que a tarefa de uma analítica do ser-aí deve ser provisória: interpretar um ente em seu ser não pode prescindir já de um prévio conceito de ser em geral; a analítica deve, pois, estar exposta essencialmente à possibilidade de uma revisão futura dos resultados obtidos, porque a obtenção (futura) do conceito de ser em geral deverá então repercutir no que já foi conquistado. Não é por outra razão que Heidegger afirma que “[...] a analítica preparatória do ser-aí exige uma repetição em bases ontológicas mais elevadas e próprias” (SZ, p. 17), – nisso consistindo, pois, o fato de que a

analítica “[...] não é apenas incompleta<sup>23</sup>, senão em primeiro lugar também *provisória*” (SZ, p. 17, grifo no original). A *repetição* mencionada é o índice desse caráter provisório da analítica. De fato, em um ponto bastante avançado da obra, Heidegger nota que:

A exegese das variantes de ser de tudo de que dizemos que é necessita, porém, de uma idéia suficientemente clara de ser em geral. Enquanto esta não for conquistada, a análise temporal do ser-aí *que está sendo repetida* permanece incompleta e crivada de obscuridades [...]. A análise existencial e temporal do ser-aí exige, por seu turno, uma nova repetição no âmbito da discussão fundamental do conceito de ser (SZ, p. 333).

Há, pois, a exigência de uma dupla repetição da analítica: primeiramente no âmbito temporal (repetição do obtido na primeira seção da obra), e, em segundo lugar, tão logo se chegue a uma primeira explicitação do conceito de ser em geral – evidenciando-se, assim, o seu caráter provisório. Com efeito, é por tal razão que Heidegger nos adverte no encerramento de *Ser e tempo* (§ 83): o que se conquistou ao longo de toda a obra não passa de um “*ponto de partida [Ausgang]* da problemática ontológica” (cf. p. 437). O que foi conquistado não é nada que deva consistir em motivo para a filosofia se tranquilizar. Sem dúvida, Heidegger reconhece como meritório ter estabelecido conceitualmente, na analítica empreendida, a diferença entre o ser do ser-aí existente e o ser do ente não dotado do caráter de ser-aí (*nichtdaseinsmäßige Seiende*, cf. SZ, p. 436-7), do ente intramundano; mas, com isso, o decisivo é que a pesquisa ontológica da analítica é compreendida como estando ainda e apenas *a caminho (unterwegs)*, cf. SZ, p. 437). O estabelecimento da diferença entre os modos de ser do ser-aí e do ente intramundano, enfim, tal como foi feito, é, também ele, provisório.

Logo, a analítica não é “eterna” quanto aos seus resultados; antes, é transiente, vale dizer, algo sempre em via de se tornar. Ademais, podemos chamar também provisória à analítica pelo fato de que ela não é um fim em si mesmo, mas

---

<sup>23</sup> “Incompleta” no sentido de não esgotar todo o conhecimento ontológico que se possa ter do ser-aí, ao contrário do que se pensaria no caso de uma antropologia propriamente filosófica.

está em função da colocação da questão do ser, de tal modo que ela “[...] encontra-se totalmente orientada para a tarefa condutora da elaboração da questão do ser” (SZ, p. 17).

É importante notar que as duas características da analítica (o caráter preparatório e o caráter provisório) articulam-se de modo inerente. De um lado, a analítica do ser-aí é a condição de possibilidade de uma investigação ontológica radical, de modo que é só por meio dela que se pode *preparar* a liberação do horizonte transcendental da compreensão do ser em geral, que é o tempo; por outro lado, tão logo este “[...] horizonte para a mais originária interpretação do ser [...]” (SZ, p. 17) tenha sido por ela liberado, alcançado, a analítica preparatória do ser-aí carecerá de uma repetição em bases ontológicas mais elevadas e próprias – nisso consistindo, pois, como enfatiza Heidegger, o fato de que a analítica em seu todo seja *provisória* (cf. SZ, p. 17).

É, portanto, a partir de uma *explicitação ou descrição fenomenológica da auto-interpretação implícita* (explicitação ou descrição da compreensão de ser pré-ontológica) do ser-aí, ou seja, de uma *hermenêutica ou exegese (Interpretation)* do ser-aí, que a questão do ser poderá ser concretamente *colocada*. Tal explicitação deve ser descritiva porque tem de perseguir o fenômeno do ser-aí de modo *fenomenológico*, isto é, sem lhe impor conceitos prévios de modo desavisado, mas sim o descrevendo tal como se mostra, seguindo-lhe o modo de aparecer, o modo no qual se faz fenômeno. Urge, pois, que se empreenda, antes de pôr de modo decisivo a questão do ser, a seguinte investigação: *quem é o ser-aí?*<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Ou: *quem é o homem?* – desde que tomemos a palavra *homem* numa acepção não-antropológica (não-empírica, não-positiva), mas propriamente *transcendental* (cf. STEIN, 1993, p. 34).

## Capítulo II: A tese da primazia da *Vorhandenheit* e a distinção ôntico-ontológica do ser-aí

### 2.1 A tese da primazia da ontologia da *Vorhandenheit*; a necessidade de uma destruição da ontologia

Comentando o fato de que o Conde York Von Wartenburg, em correspondência trocada com seu amigo Wilhelm Dilthey, chamava o ente *não-histórico* – ou seja, para Heidegger, o *nicht daseinsmäßige Seiende*, o *Vorhandensein*, o ente *restante*, ente que *não* tem o modo de ser do ser-aí – pura e simplesmente de “ôntico”, para diferenciá-lo do “histórico” (a “vida”), o autor de *Ser e tempo* diz: “Isso é apenas o reflexo do inquebrantável domínio da ontologia tradicional, que, proveniente da *antiga* colocação da questão sobre o ser, mantém a problemática ontológica numa estreiteza [*Verengung*] fundamental” (SZ, p. 403). Dessa citação, o que nos importa aqui é perguntar: qual a “estreiteza fundamental” que marca a ontologia antiga? E o que significa o inquebrantável domínio que ainda exerce tal estreiteza ontológica?

De saída, devemos notar que Heidegger nos diz ser essa estreiteza um “domínio inquebrantável”; tal domínio exerce-se sobre toda a tradição filosófica, da Antigüidade até, nomeadamente aqui, pelo menos as reflexões de York. Tal domínio é a prevalência da idéia segundo a qual o *que é* (isto é, o ente, o ôntico) é aquilo que tem o modo de ser da *Vorhandenheit*, – aquilo, portanto, que não é o histórico, que não é a vida. Em que pese sua tendência para compreender a historicidade, York mesmo é flagrado por Heidegger tendo de admitir que o propriamente histórico “não é, senão vive” (cf. SZ, p. 401). É justamente essa recusa de admitir que o histórico *seja* que denuncia, para Heidegger, o fato de que a tradição filosófica tenha um conceito *estrito* do que seja *ser*: o conceito de *Vorhandenheit*. Quando algo como o

fenômeno do ser-aí começou a despontar numa reflexão de cunho ontológico (pois Heidegger vê em Dilthey nomeadamente, mas também, é provável, em York, uma ontologia do ser-aí *in nuce*, ou, ao menos, o impulso para uma tal investigação), a saída encontrada, dada a atual força, vigência, primazia, da ontologia antiga, foi dizer desse fenômeno que ele “não é”, mas tão-somente “vive”.

Ora, tal observação de Heidegger não deixa de se fazer acompanhada da constatação de que os conceitos tradicionais da ontologia revelam-se de todo inadequados para exprimir a “realidade” propriamente histórica, isto é, para exprimir a consistência ontológica do ente que é propriamente histórico – do ser-aí. O histórico, de fato, *não é*, se *ser* define-se como *Vorhandensein der Natur* (cf. SZ, p. 401). A estreiteza do conceito de ser da ontologia antiga representa, desse modo, um verdadeiro óbice a uma investigação ontológica que tenha por tema o ser-aí.

Esse óbice não significaria, contudo, apenas que o ser-aí tivesse sido vislumbrado uma vez em seu caráter de ser específico, mas, em seguida (ou nesse instante mesmo), tivesse sido deixado de lado devido a preconceitos metodológicos. Não podemos compreender assim o papel que a tese da *primazia da ontologia da Vorhandenheit* desempenha na obra de Heidegger, pois a tese de *Ser e tempo* será a de que, dada tal primazia, o ser-aí não tenha podido ser concebido em sua especificidade ontológica (em seu caráter de ser específico) pela tradição. Isso porque tal tese pretende que o ente como um todo, o ente como tal, tenha sido interrogado e concebido a partir do registro interpretativo, metodológico e conceitual da *Vorhandenheit*. Desse modo, Heidegger não estaria apenas dizendo que o ser-aí tenha sido descurado por uma investigação ontológica desde a Antigüidade, mas sobretudo que esse ente foi concebido como um *Vorhandenes*, como *Vorhandensein*, como mais um ente entre outros, possuindo essencialmente um mesmo e único modo de ser fundamental e hegemônico: o da *Vorhandenheit*.

Com isso, podemos dizer que, no diagnóstico heideggeriano, a tradição tenha operado uma verdadeira *transgressão categorial*<sup>25</sup> no que diz respeito ao ser-aí: aplicou a ele conceitos (ontológicos) que não lhe cabiam, porque hauridos de outro domínio do ente (de outro modo de ser). Seria como se a ontologia antiga tivesse

---

<sup>25</sup> Valemo-nos da expressão no sentido em que Reis a emprega (cf. 2000, p. 281), para designar a atribuição inapropriada de caracteres categoriais ao ser-aí.

pensado: se o ente em geral é *vorhanden*, então o ente que nós somos também há de o ser; se as categorias são os caracteres ontológicos do ente em geral, então o ser-aí deve ser compreendido e explicitado categorialmente, com os mesmos meios de que se deve servir na compreensão e conceituação do ente em geral. Tal conceituação do ser como *Vorhandenheit* inflecte, portanto, sobre a determinação conceitual mesma do fenômeno do ser-aí:

E, ademais, porque a compreensão vulgar de ser compreende “ser” indiferentemente como *Vorhandenheit*, o ser do histórico-mundano<sup>26</sup> [*Welt-Geschichtliche*] é experimentado e interpretado no sentido do *Vorhandene* que vem, se apresenta e desaparece [*ankommende, anwesende und verschwindende Vorhandene*] (SZ, p. 389).

Por *transgressão categorial*, portanto, queremos aqui indicar a atribuição de caracteres categoriais ao ser-aí. É a tese de Heidegger: o ser-aí foi sempre, ao longo da tradição metafísica, interpretado *categorialmente* – isto é, segundo o modo de interrogação e concepção do ente intramundano, categorial –, e não *existencialmente*.

É digno de nota mencionar que Heidegger compreende que essa hegemonia da *Vorhandenheit* é de origem grega; com isso deve ficar indicado que o relacionamento de Heidegger com a tradição filosófica grega é essencialmente crítico. Se, de um lado, foram os gregos que puseram em marcha pela primeira vez um questionamento filosófico autêntico – isto é: ontológico –, e, com isso, as teses ontológicas gregas encontram-se, muitas delas, contempladas respeitosamente em *Ser e tempo*, de outro lado, Heidegger nota que na nascente mesma da ontologia a fonte já secou tão logo tenha jorrado: os gregos mesmos não teriam tido olhos para outro conceito de ser que não fosse esse que até hoje predomina. Como bem observa Brague, o “retorno aos gregos” que Heidegger empreende nada tem que ver com o *zurück zu Kant* dos neokantianos; antes, trata-se de um retorno crítico: trata-se de, indo na sua direção, ultrapassá-los, “entender os gregos melhor do que eles entenderam a si mesmos” (cf. 1991, p. 401-2). Talvez seja forte e mesmo

<sup>26</sup> O “histórico-mundano”, nessa citação, é o ser-aí.

exagerada, mas não deixa de ter lá a sua verdade, a afirmação desse comentador de que Heidegger pretendesse, com *Ser e tempo*, escrever o texto *original* da filosofia – jamais escrito e puramente *possível* – do qual a tradição toda não foi senão cópia, paráfrase (cf. p. 419-420). De todo modo, é fato que, mesmo no caso da ontologia do ente intramundano (do *nicht daseinsmäßige Seiende*), a estreiteza da ontologia antiga é patente para Heidegger:

Os gregos tinham um termo adequado para as “coisas”: πράγματα, isto é, aquilo com que se tem o que fazer na lida (πρᾶξις) ocupada. Contudo eles deixaram na obscuridade, do ponto de vista ontológico, justamente o caráter “pragmático” específico dos πράγματα e os determinaram “de saída” como “meras coisas” (SZ, p. 68).

Mesmo, portanto, no caso do conceito de manualidade (*Zuhandenheit*) – mesmo no domínio da ontologia do ente intramundano, portanto –, Heidegger pretende estar dando um passo que não fora dado pela tradição. Com efeito, Heidegger destaca o fato de que a *Vorhandenheit* (*stricto sensu*) é um fenômeno *derivado, fundado*, quando em comparação com a manualidade, que constitui o “em-si” (“*An-sich*”) do ente intramundano (cf. SZ, §§ 15 e 16), de modo tal que despe a pretensão de originalidade da ontologia antiga, baseada no primado da *Vorhandenheit*, isto é, baseada na (pretensa) originalidade e no caráter fundamental e primário (pretensos) de tal conceito de ser.

Mas Heidegger pretende ir ainda mais longe: a tradição teria interpretado o ser-aí *categorialmente*; a estreiteza do conceito de ser atinge não só a ontologia no que diz respeito à determinação do modo de ser do ente intramundano, mas sobretudo motiva a transgressão categorial no que diz respeito à consideração temática do ser-aí. O seu diagnóstico crítico, de fato, varre um amplo espectro, que vai da ontologia grega de Platão e Aristóteles à filosofia husserliana: toda a tradição filosófica teria interpretado o fenômeno do ser-aí a partir dos caracteres ontológicos pertencentes ao ente intramundano. Desse modo, o fenômeno do ser-aí – a abertura para o ser, o ser-no-mundo, o ente histórico – foi desde sempre vitimado pela transgressão categorial. Com isso, Heidegger pretende pôr a nu o *preconceito*

*ontológico* todo da filosofia antiga, mas também da filosofia moderna e contemporânea, ainda que, expressamente, o pensamento moderno tenha pretendido se colocar numa posição crítica e inaugural em relação à ontologia antiga; tal preconceito é o conceito antigo de ser – de ser como *Vorhandenheit*. Ou seja, o fenômeno do ser-aí permaneceu essencialmente deturpado para a filosofia, que, desde a Antigüidade grega, seria devedora de uma implícita<sup>27</sup> ontologia baseada na *Vorhandenheit*<sup>28</sup>.

Uma primeira tentativa, em *Ser e tempo*, de explicar a causa da exegese do ser em geral como sinônimo de *Vorhandenheit* vemos no seguinte trecho:

A ontologia antiga tem por solo exemplar de sua interpretação de ser o ente que se encontra dentro do mundo [isto é, *intramundano*]. Como modo de acesso a ele vale o νοεῖν ou então o λόγος. É aí que ela encontra o ente. O ser desse ente precisa, porém, ser apreendido em um λέγειν (deixar ver) distinto, de modo que esse ser seja compreensível antecipadamente como aquilo que ele é e em cada ente já é. A interpelação já sempre prévia do ser na discussão (λόγος) do ente é o κατηγορεῖσθαι (SZ, p. 44).

Para Heidegger, desse modo, os gregos tomaram por parâmetro do conceito de ser (em geral) o modo de ser do ente intramundano – e daí é que deriva o primado da ontologia da *Vorhandenheit*. A *base exemplar* ou o *modelo* da ontologia antiga é o ente intramundano num determinado *como* (*Wie*) ou modo de ser em que pode surgir, tornar-se acessível, *categorialmente*: o da *Vorhandenheit*; a base exemplar é, assim, o *vorhandene Seiende*, o *Vorhandene* (o ente disponível). Isso não significa, porém, que os gregos tenham sido algo como positivistas *avant la lettre*, que tenham se contentado, em sua investigação ontológica, com aquilo que lhes fosse dado empiricamente. Em verdade, o que os gregos fizeram foi, mesmo na investigação ontológica daquilo que não fosse um ente intramundano, eleger como

<sup>27</sup> “Implícita” porque, segundo Heidegger, ainda que se trate não de ontologia, mas, por exemplo, de teoria do conhecimento, um tal pressuposto ontológico – o de que ser é *Vorhandenheit*, *categoria* – encontra-se sempre vigente de modo sub-reptício na tradição.

<sup>28</sup> Ou, também, baseada na *presentidade*, como observa Brague (cf. 1991, p. 408; cf. também nossa nota de rodapé sobre a tradução de *Vorhandenheit* por disponibilidade, *in fine*, sobre as acepções temporais do termo).

*modelo* do que é, como modelo do que “existe”<sup>29</sup>, o ente intramundano; é assim, por exemplo, que mesmo a investigação antiga sobre a ψυχή, a alma do homem, teria sido compreendida sob a rubrica da *Vorhandenheit*.

De modo mais fundamental, no entanto, devemos lembrar aqui o que já mostramos em breves linhas em 1.2: a origem mesma do conceito de ser como *Vorhandenheit* encontra amparo especialmente na exegese do tempo como sendo originariamente *presença* (*Anwesenheit*). Em última instância, portanto, o primado da ontologia da *Vorhandenheit* encontra-se fulcrado no antigo conceito de tempo (pretendendo-se originário) como presente, que remonta a Aristóteles (cf. SZ, p. 26). Pois, diz-nos Heidegger, “[...] de acordo com o conceito antigo de ser – propriamente é o que sempre é [*eigentlich ist, was immer ist*]” (1979, p. 241): ser significa “ser-presente”; na modernidade, nomeadamente em Descartes, por exemplo, *ser* ainda será *ständige* (também: *beständige*) *Vorhandenheit*, *ständige Verbleib*, expressões que preservam e enfatizam a aceção temporal *presente* (cf. SZ, p. 95 ss) – o que mostra a pregnância do antigo conceito de tempo ao longo da tradição metafísica. Com efeito, todos os conceitos periféricos de que Heidegger se serve para expor o conceito de *Vorhandenheit* (como os conceitos-qualificativos: *vorfürbar*, *vorfindlich*, etc.) remetem, em última instância, sempre a um certo modo de temporalidade nele implicado: o do *já presente* (*schon Anwesende*). Será o conceito de *presença* (*Anwesenheit*), aliás, que Heidegger preferirá, em sua obra madura, e que resumirá as concepções de ser legadas pela tradição (cf. BRAGUE, 1991, p. 407-8; também nossa nota de rodapé, *in fine*, acerca da tradução do termo *Vorhandenheit*).

Portanto, seja para a ontologia platônico-aristotélica com sua ψυχή e a antropologia greco-cristã com seu homem racional, criatura de deus, seja para as concepções que abrangem toda teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) – desde o sujeito substancial cartesiano à consciência intencional husserliana –, o diagnóstico será um e o mesmo: interpretou-se o ser-aí *categorialmente*, ou seja, como um *Vorhandenes*, como um ente entre outros, que possui o mesmo modo de ser de todo e qualquer outro ente (intramundano) que se encontre, que ocorre tal

---

<sup>29</sup> As aspas indicam que estamos a utilizar o termo em sentido corriqueiro, não no sentido utilizado por Heidegger.

como ocorre qualquer outro ente – e assim o caráter existencial específico, próprio, distinto (*augezeichnet*) do ser-aí manteve-se *encoberto, deturpado*.

Se, como afirmamos em 1.2, uma hermenêutica do ser-aí é indispensável ao deslinde da questão do ser, a analítica existencial terá, então, de trazer à tona os caracteres ontológicos próprios do ser-aí; ou seja, a referida analítica consistirá na explicitação ou descrição hermenêutico-existencial das estruturas de ser do ser-aí. É assim que no § 9.º de *Ser e tempo* há de se começar por distinguir os caracteres ontológicos próprios, exclusivos, desse ente – os *existenciais* – dos caracteres ontológicos *categoriais* – *manualidade (Zuhandenheit)* e *disponibilidade (Vorhandenheit)* – pertencentes ao ente restante, denominado *intramundano*, sem que se permita haver aqui a menor sombra de confusão ou indistinção entre esses modos de ser incomensuráveis entre si. Aqui, então, tem de ficar manifesto que, a despeito de o ser-aí ser apresentado por Heidegger como absolutamente distinto dos demais entes, ele não é apreendido como *sujeito* ou *consciência* que encontra *objetos* a ele *contrapostos*. A distinção do ser-aí em relação ao ente intramundano não se confunde, pois, com a distinção moderna entre sujeito, consciência, e objeto; sujeito ou consciência, para Heidegger, *não é o mesmo que ser-aí*. Pelo contrário. *Consciência*, para Heidegger – e mesmo em sua avaliação crítica de Husserl –, é um conceito que encontra suas raízes na ontologia antiga; por tal motivo Gadamer afirma que:

“Ser” não precisa ser compreendido apenas como aquilo de que eu estou consciente que está aí – ou como o Heidegger tardio o interpreta: que está presente. Com o conceito da autopresença, isto é, com a auto-aparição do fluxo da consciência, Husserl achava que tinha apreendido a essência da consciência do tempo. A crítica heideggeriana visa à estreiteza de tal concepção de ser. Heidegger mostra que a constituição fundamental primária do ser-aí humano é com isso desconhecida. O ser-aí não consiste na tentativa sempre ulterior de se colocar diante de si mesmo em meio ao tornar-se consciente de si. Ele é muito mais uma dação que se lança para além, e, em verdade, não apenas para as suas representações, mas antes de tudo para a não-dação do futuro (2007 B, p. 17-18).

A elaboração da distinção ontológica radical do ser-aí em relação aos demais entes é a tarefa da analítica existencial justamente porque o fenômeno do ser-aí teria passado deturpado por toda a tradição filosófica, uma vez que teria sido desde sempre vitimado pela transgressão categorial. Pois bem: uma ontologia radical, o deslindamento da questão do ser, só pode ter vez se for liberado o horizonte transcendental desse questionar, o que requer uma analítica preparatória do ser-aí. Eis por que uma autêntica e radical ontologia fundamental (compreendida aqui em sentido lato, como o próprio deslinde da questão do ser) não chegou a se desenvolver ao longo da tradição, reclamando agora a atenção e a mobilização (*Zurüstung*<sup>30</sup> – cf. SZ., p. 437) total da filosofia para a contenda (*Streit – id., ib.*) pelo ser: porque, dada a primazia da ontologia da *Vorhandenheit*, a encobrir continuamente o modo de ser do ser-aí, nunca se pôde liberar o horizonte transcendental da questão do ser, que carece de um esclarecimento ontológico prévio sobre o ser desse ente em especial. O modo de ser do ser-aí é *incomensurável* com o pertencente ao ente intramundano, isto é, não se deixa compreender conceitualmente pelo modo como se compreendem os caracteres categoriais – e a filosofia, no entanto, não teria destacado suficientemente tal *incomensurabilidade*, não deixando aflorar, por causa disso, o horizonte transcendental da questão do ser.

Com esse encobrimento do ser do ser-aí (e com a conseqüente não-liberação do horizonte transcendental da questão do ser) dá-se, *pari passu*, portanto, um encobrimento do ser mesmo – ou seja: a uma interpretação que parta da *Vorhandenheit* corresponde tanto uma interpretação do ser-aí como ente entre outros – e não em sua radical distinção (*Auszeichnung*) –, como uma confusão entre ser e ente, motivada pela falta da liberação do horizonte transcendental da questão do ser – de modo que o ser não é visto em sua *radical diferença* em relação a todo e qualquer ente, a qual Heidegger chamará, mais tarde, no seu curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie, diferença ontológica*<sup>31</sup>. A analítica existencial tem, portanto, por tarefa realizar uma inédita exposição de um fenômeno que, a

<sup>30</sup> O termo indica prontidão para a guerra, para o combate; daí Heidegger vinculá-lo a *Streit* (luta, conflito, contenda, lide, litígio, controvérsia, pleito).

<sup>31</sup> Se bem que Gadamer nos dê notícia de que já no início da década de 20 Heidegger empregasse tal termo entre seus alunos (cf. 2007, p. 19 e p. 90-91). A primeira referência textual do termo é a do curso supramencionado; a primeira referência textual publicada é a do texto *Da essência do fundamento*, de 1929, publicado no mesmo ano.

despeito de sempre ter sido pressuposto pela tradição, manteve-se, porém, encoberto. E com a seguinte finalidade: “Ela deve, antes, preparar a liberação do horizonte em favor da mais originária interpretação do ser” (SZ, p. 17). Mas, para isso, não seria necessário um cuidado especial em relação aos conceitos tradicionais da filosofia, impregnados de um pressuposto ontológico dominante: o de que o padrão (modo) de ser *do que é* seja o do ente intramundano?

Antes de respondermos a essa questão, e para chegarmos à resposta, consideremos que, de mais a mais, essa interpretação que considera o ser-aí a partir da categoria da *Vorhandenheit* é o que Heidegger chama *ôntica*<sup>32</sup> – em contraposição à *ontológica*. Heidegger a denomina *ôntica* porque ela aceita de modo indiscutível a antiga tese legada, segundo a qual ser em geral é sinônimo de *Vorhandenheit*; é, pois, *ôntica* na medida em que carece de uma clareza propriamente *ontológica* sobre o seu conceito de ser, cuja admissão é sub-reptícia, pressuposta, não-discutida, incontestada. Uma investigação filosófica *ôntica*, que não discuta o seu pressuposto ontológico – o conceito de ser já vigente para ela –, termina por admitir, à revelia de toda e qualquer vigilância crítica, o conceito de ser legado pela tradição. Por outro lado, uma investigação *autenticamente ontológica* – tal como a que Heidegger pretende desenvolver – não pode já de saída sucumbir à obviedade de um tal conceito de ser em geral que foi legado. Isso deverá significar que uma autêntica exegese ontológica deverá sempre procurar se resguardar dos conceitos ontológicos fundamentais que a tradição lega. É aqui que chegamos ao conceito do que seja *destruição (Destruction) da história da ontologia*, como etapa coessencial (de par com a etapa da analítica existencial) do deslinde da questão do ser.

Na *repetição* da questão do ser (ou: *colocação* da questão do ser), como já mencionamos em 1.1, entremeia-se, pois, a tarefa de uma *destruição da história da ontologia*. Com tal conceito, Heidegger pensa a tarefa de pôr a salvo da autoridade do óbvio as “certidões de nascimento” dos conceitos ontológicos fundamentais (cf.

---

<sup>32</sup> Notemos o seguinte: *ôntico* é termo polissêmico em *Ser e tempo*. No caso aqui em análise, é usado como sinônimo de investigação que dá o conceito de ser por pressuposto, por óbvio; contrapõe-se, então, a *ontológico*, a uma investigação que considere o ente *quanto a seu ser*. Mas há também um outro sentido de *ôntico*, comumente associado a *existenciário*, que indica aquilo que pertence ao ser-aí enquanto *ente distinto (ausgezeichnet)* que é; é assim que encontramos, por exemplo, o conceito *ôntico-existenciário* de *mundo* como o *em-quê (Worin)* do ser-aí fáctico, ou o primado *ôntico* do ser-aí, que consiste em que ele seja determinado pela *existência*.

SZ, p. 21). Tal tarefa urge em função de que a grande tradição filosófica ocidental teria por pressuposição fundamental um conceito dominante de ser (ser = *Vorhandenheit*), cuja proveniência não teria sido suficientemente pensada, por estar acobertada pela *obviedade* (*Selbstverständlichkeit*). A obviedade é o que nutre a imiscuição furtiva desse conceito antigo de ser no que nos foi legado; ela é que alimenta o domínio inquebrantável da estreiteza ontológica de que padece a tradição. Desse modo, a tarefa de uma destruição é requerida como instância de resistência ativa à *dependência constitutiva* do ser-aí em relação à tradição e sua sedutora obviedade, ou seja, resistência à *tendência* ou *inclinação* do ser-aí para *decair* na tradição.

Mas o que significa destruição, afinal? De modo geral, como nota Gadamer, para Heidegger:

[...] “destruição” não significava de maneira alguma “dizimação”, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história de pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antigüidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceptualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias (2007 A, p. 29-30).

Tal embate, portanto, com a ontologia da *Vorhandenheit* não significa que Heidegger pretenda sepultar ou dizimar a tradição filosófica. Antes, é o seu propósito delimitar o domínio em que o conceito de *Vorhandenheit* pode ter vigência – que será o domínio da intramundandade –, resguardando o ser-aí de uma atribuição desavisada e inadequada das teses ontológicas que não lhe poderiam ser pertinentes porque vigentes apenas no âmbito do ente intramundano (ou: aplicáveis apenas ao ente com outro modo de ser que não o da existência). Nesse sentido, cremos que se possa dizer que a tarefa de *Ser e tempo* é, no que diz respeito às

etapas da analítica existencial e da destruição, em sua colaboração, essencialmente *crítica* – e nos valem aqui dessa palavra pensando justamente numa analogia com o empreendimento de Kant na *Crítica da razão pura*. Pois, ao menos num de seus níveis, a tarefa da *Crítica* consiste num esquadramento (transcendental) do modo pelo qual opera a razão e, sobretudo, no cuidado aí implicado de *separar* o âmbito cognoscível, fenomênico, do âmbito apenas pensável, numênico. Ou seja: trata-se de *delimitar* o âmbito do cognoscível, como aquele em que as categorias do entendimento têm vigência e aplicação, para preservar o âmbito numênico, pensável apenas, da *determinação* categorial – *interditando*, com o “tribunal da razão” assim instituído, o *uso transcendente* das categorias do entendimento, transgressão que Kant denomina *dogmatismo*. No que diz respeito ao Heidegger de *Ser e tempo*, pensamos poder dizer que ele procede *criticamente* na medida em que, pretendendo esquadrihar quais sejam os vários modos de ser, limita o âmbito do ente em que tem vigência a determinação ontológica da *Vorhandenheit* – que é o âmbito do ente intramundano –, resguardando o ser-aí, como âmbito essencialmente distinto do ente (melhor: como ente essencialmente distinto, *ausgezeichnet*), de uma conceituação apenas apropriada ao modo categorial de ser (intramundano). Não se trata, pois, de pura e simplesmente negar e aniquilar a *Vorhandenheit*, pois o ente intramundano tem, de fato, ou pode ter, este modo de ser; trata-se antes de *interditar* a (tendência de) exegese do fenômeno do ser-aí segundo o esquema da *Vorhandenheit* – tendência exegética da qual Heidegger julga encontrar provas sobejas na história da tradição metafísica. Enfim, o dogmatismo está para Kant como a ontologia da *Vorhandenheit* para Heidegger, sintomas, num caso ou noutro, de uma transgressão injustificada que requer uma prévia crítica (no primeiro caso, do órgão de nosso conhecimento, da razão; no segundo, dos modos de ser do ente).

Se Heidegger, por um lado, é um crítico da ontologia tradicional, por outro, com *Ser e tempo* ele não pretenderá aplicar ao ente como um todo o novo modelo ontológico-existencial haurido do ser-aí, promovendo uma transgressão que então poderíamos denominar *existencial*. Heidegger não pretende tornar o historicismo absoluto, inaugurar uma nova era – de uma primazia, agora, da ontologia da existência. É bem verdade que verá as determinações categoriais sempre como derivadas (*abkünftig*) ou fundadas (*fundiert*) em relação às determinações existenciais – e isso porque o ser-aí é a compreensão de ser, o ente distinguido por

um primado ôntico-ontológico, o ente que compreende não só o próprio ser, mas também o ser do ente intramundano. Mas, se, de um lado, Heidegger insiste nesse primado do ser-aí em relação ao ente intramundano, de outro lado, reivindicará sempre o domínio no qual as categorias encontram-se vigentes *pleno juris*: o domínio do ente intramundano.

Ora, justamente pelo fato de Heidegger compreender que o filosofar só é possível como escolha existenciária, e por também compreender que o ser-aí que existencialmente escolhe questionar o ser não pode se despir de sua *historicidade* (*Geschichtlichkeit*)<sup>33</sup>, de tal modo que o seu passado, sua tradição à qual pertence, encontra-se essencialmente vigente, abrindo-lhe o caminho e o horizonte compreensivo, entregando-lhe todo o arsenal conceitual a partir do qual *se* (*man*) compreende o ser e a si mesmo; enfim, justamente por isso, todo um cuidado especial deverá ser dedicado à recepção da herança conceitual que informa toda a compreensão ontológica vigente. Portanto, desde que se tenha clareza acerca da *historicidade do próprio questionar o ser* (do pôr em marcha a questão do ser), faz-se necessária uma *apropriação positiva* do passado, para ela (a questão do ser) “[...] entrar na posse integral das possibilidades mais próprias de questionamentos” (SZ, p. 21). Tal desvelo torna-se imprescindível uma vez que, dada a historicidade do ser-aí, ele tende não só a decair no mundo, mas igualmente na tradição a partir da qual nutriu-se sua educação (formação) toda. “Esta [a tradição] lhe retira a capacidade de propriamente conduzir-se, questionar e escolher” (SZ, p. 21). Acresça-se a sedução da obviedade (*Selbstverständlichkeit*) com que a tradição adula as teses ontológicas que lega, tornando sempre mais e mais eficiente a sub-repção de pressupostos ontológicos nada esclarecidos filosoficamente, desarraigados das experiências originárias que animaram tais teses – como é o caso do próprio predomínio sorrateiro da ontologia da *Vorhandenheit*. É necessário, pois, que, ao lado da analítica existencial, uma atividade de vigilância crítica mantenha-se operante, promovendo o “[...] desenrijamento [ou: escavação, *Auflockerung*] de uma tradição endurecida e a remoção dos encobrimentos acumulados por ela” (SZ, p. 22).

---

<sup>33</sup> Não nos ocuparemos, na presente dissertação, do tema da *historicidade*. Basta-nos, para a nossa exposição, a breve alusão que fazemos nesse ponto: mostrar que o ser-aí não pode “escapar” do que a tradição lhe lega, que o ser-aí padece de uma dependência *incontornável* (porque constitutiva de seu ser) da tradição.

Se, por um lado, a destruição não se confunde com *dizimação*, por outro, ela tampouco se confunde com doxografia. Ela se volta sem dúvida para o passado, compreende-se, pois, como “histórica” (*historisch*, cf. SZ, p. 21); mas ela visa é essencialmente ao “hoje”, à possibilidade de questionar atual – ao questionar “aqui e agora”, como possibilidade existencialmente assumida. A destruição visa a permitir que o questionar atual concretize-se numa ontologia radical. Para tanto, para fazer-se pensamento ontológico concreto, segundo Heidegger, o questionar terá de dismantelar todo um aparato conceitual consolidado, que encapsula o fenômeno do ser-aí numa armadura conceitual cuja proveniência, não raro, encontra-se esquecida na obriedade – tudo de uma maneira tal que deturpa o fenômeno visado. Tal deturpação, tal encapsulação, na modernidade filosófica, tem nome: *sujeito ou consciência*. Tal é a última “figura” na qual o conceito de *Vorhandenheit* encontra-se vigente de modo furtivo, e que deve ser então devassada como modo de se liberar o fenômeno do ser-aí e, com ele, o horizonte da questão do ser:

Mas o que distingue Heidegger é o fato de ele ter conseguido destruir esse encobrimento efetivo no campo conceitual mais próprio à filosofia. *A destruição do conceito de “consciência” é em verdade a reconquista da pergunta acerca do ser.* O que constitui o caráter revolucionário no empreendimento heideggeriano é o fato de ele não colocar a pergunta crítica por detrás da consciência, [...] mas de ele colocar a pergunta radical sobre o que se tem de compreender propriamente por ser e de afirmar que isso não é acessível quando as pessoas se recolhem apenas na suposta autenticidade da consciência e da autoconsciência (GADAMER, 2007 A, p. 40 – itálicos do autor).

De fato, Heidegger começa já desde o § 10 de *Ser e tempo* a operar uma crítica, ainda que não exaustiva, ao personalismo de Scheler e de Husserl (cf. p. 46 ss.). Heidegger denuncia aí os preconceitos, nesses dois autores, herdados da antropologia<sup>34</sup> antiga e cristã, que são, no que diz respeito à primeira, a idéia de que o homem seja compreendido como um *Vorhandensein* (cf. p. 48); já no que diz respeito à segunda, a carência de uma clareza ontológica mínima acerca do ser do

---

<sup>34</sup> Conforme Brague, “[...] toda antropologia é o resultado da aplicação ilegítima do modelo da ‘Vorhandenheit’ ao ‘Dasein’” (1991, p. 412).

homem (cf. *id.*, *ib.*). Entrelaçando-se com o ponto de partida da consciência moderna, tais preconceitos terminaram por abafar o questionamento acerca do ser do homem dando-o, como óbvio, por um *Vorhandensein* (cf. p. 49). Se essa falta de clareza acerca do ser do homem é um obstáculo ao deslinde da questão do ser, a destruição da consciência é essencial a uma ontologia fundamental.

De modo mais específico, quanto à tarefa da destruição, Heidegger planejou sua execução concentrada para a segunda parte de *Ser e tempo* (cf. p. 39), a qual não veio a ser publicada. Ali ele pretenderia o seguinte: se o que ampara, de modo mais originário, a interpretação do ser como *Vorhandenheit* é a exegese do tempo como *presença*, então o foco por excelência da destruição seria a recepção furtiva de tal conceito de tempo dado por óbvio nas “estações decisivas e fundamentais” da história da filosofia (cf. p. 23): Kant, Descartes e Aristóteles. Em última instância, é no tratado aristotélico visado (a *Física*) que Heidegger vê a gênese da exegese temporal que:

[...] determinou essencialmente toda concepção do tempo póstera – a *de Bergson* inclusive. A partir da análise do conceito de tempo aristotélico torna-se claro, retrospectivamente, que a concepção kantiana de tempo move-se nas estruturas produzidas por Aristóteles (SZ, p. 26).

Aí, portanto, no tratado Aristotélico, é que se dá a possibilidade de um acesso à base fenomenal e aos limites de toda a ontologia (compreendida em acepção ampla, como sinônimo de *filosofia*).

Mas se, por um lado, Heidegger planejou a execução concentrada da destruição para a segunda parte de *Ser e tempo*, por outro, não deixou de necessitar que a destruição operasse, de modo disseminado, ao longo do texto publicado, em inúmeras passagens, sobre uma grande gama de conceitos. Assim, sendo mais do que um prospecto irrealizado, a destruição marca *Ser e tempo* do início ao fim, desde as aspas apostas aos conceitos de *essência*, *mundo* e *realidade*, até discussões mais incisivas sobre o que seja *proposição* (*Aussage*), *verdade* ou *consciência* – ou a analítica não teria prosseguido e alcançado os “resultados” e

“respostas” alcançados, em aberto confronto com a tradição filosófica. Essa observação faz-se indispensável aqui para entendermos que, se Heidegger analisa, por exemplo, o conceito de logos (proposição) no § 33 da obra, tal análise é feita com fim essencialmente *destrutivo*: como veremos, será porque a tradição filosófica orientou-se pelo logos, na descoberta dos caracteres ontológicos do ente, que o ser-aí foi concebido como tendo o modo de ser da *Vorhandenheit*. Uma vigilância crítica, portanto, terá de ser dispensada a tal fenômeno (o do logos), para que não se repita o equívoco da tradição.

## **2.2 A peculiaridade ontológica do ser-aí em relação ao ente intramundano; as dificuldades conceituais e investigativas decorrentes de seu modo de ser**

Heidegger insiste na *distinção* (*Auszeichnung*) do ser-aí, quando comparado ao ente restante, como fundamento da necessidade de uma analítica existencial com vistas à questão do ser: é porque o ser-aí se distingue pela compreensão de ser que ele deve ser o *ente interrogado* (*Befragte*) na primeira parte de *Ser e tempo*. A fim de vislumbrar no que consiste a distinção do ser-aí, agora de modo mais aprofundado, temos de considerar em que sentido se fala aqui de *distinção*; tal consideração pede a resolução de duas questões, dada a ambigüidade do termo *distinção*: 1. O ser-aí é distinto *de quê?* e 2. o ser-aí é distinto *em quê?*<sup>35</sup>

A primeira questão deixa-se responder quando consideramos que:

---

<sup>35</sup> Tal ambigüidade não aparece no termo alemão *Auszeichnung*, que possui apenas o significado de *excelência, caráter do que é ilustre*; no entanto, cremos que explorar a ambigüidade do nosso *distinção* (como *ser distinto de algo* e como *excelência*) bem pode ajudar a esclarecer a diferença radical do ser-aí em relação ao ente intramundano.

Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres de ser [*Seinscharakteren*]. O ente a elas correspondente exige um modo respectivamente diferente de interrogação [*Befragen*] primária: o ente é um *quem* [*Wer*] (existência) ou um *quê* [*Was*] (*Vorhandenheit* em sentido amplo). A conexão de ambos os modos de caracteres de ser somente pode ser tratada a partir do horizonte esclarecido da questão do ser (SZ, p. 45).

Não abordaremos nesta dissertação essa *conexão* de ambos os caracteres de ser, a qual apenas se poderia fazer patente, diz-nos Heidegger, a partir da liberação do horizonte transcendental da questão do ser; o que antes nos interessará será notar no trecho supracitado o estabelecimento de uma delimitação fundamental do ente em sua totalidade em: *daseinsmäßig* (segundo o modo de ser do ser-aí) e *nicht daseinsmäßig* (ente *restante*, não dotado do caráter de ser do ser-aí, chamado também *ente intramundano*, *innerweltliche Seiende*)<sup>36</sup>. A eles dois, o ser (melhor: o modo de ser) que lhes corresponde, respectivamente, é a existência e a *Vorhandenheit* (disponibilidade) *lato sensu*. O ser-aí é distinto, pois, do ente intramundano, o qual tem o modo de ser da *Vorhandenheit* em sentido amplo. Mas o que significa tal modo de ser com o qual a existência não se confunde?

A extensão do conceito de *Vorhandenheit* varia em *Ser e tempo*, de modo que podemos compreender uma acepção ampla e outra estrita do termo (cf. BRAGUE, 1991, p. 407). É assim que, em sentido lato, *Vorhandenheit* designa, sem mais, *intramundanidade*, isto é, *categorialidade*, o que compreende a *Zuhandenheit* (manualidade) e a *Vorhandenheit stricto sensu*: designa, pois, o que *não* pertence ao modo de ser do ser-aí, possuindo, tal conceito, um sentido essencialmente *negativo* – *não-ser-aí*, o que o ser-aí *não* é, o ente *restante*<sup>37</sup>. Já em sentido estrito, o termo significará o modo de ser do ente intramundano que é *derivado*, distinguindo-se da *Zuhandenheit* que lhe é precedente e fundadora:

<sup>36</sup> Deixaremos de lado aqui a problemática do estatuto ontológico de entes tais como a *vida*, pouco desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo*, mas caracterizados, tais modos de ser, como não plenamente redutíveis ao do ser-aí ou ao do *Vorhandensein* (cf., por ex., SZ, p. 58 e p. 70). Importa-nos notar que, com isso, a delimitação do ente na totalidade que aqui traçamos não é *numerus clausus*.

<sup>37</sup> Utilizamos tal termo pensando justamente no fato de que o ente intramundano é aquele que remanesce quando desconsideramos o ser-aí; é, pois, o ente que o ser-aí não é, o ente *que resta* quando desconsideramos o ser-aí.

Em sentido estrito, são antes de tudo “vorhanden” as realidades da natureza, na medida em que se distinguem, por um lado, dos utensílios e instrumentos (“Zeug”) que constituem o que é “zuhanden”, por outro, dos seres vivos e, finalmente, das realidades matemáticas (BRAGUE, 1991, p. 407).

Por outro lado, os caracteres ontológicos específicos do ser-aí se denominam *existenciais*, e distinguem-se em princípio, essencialmente, das *categorias* (caracteres de ser do ente intramundano). O ser-aí é, portanto, *distinto do* ente intramundano: os respectivos modos de ser de um e outro não podem em hipótese alguma ser confundidos. É, pois, um equívoco fundamental a estreita concepção legada pela tradição segundo a qual ser é sinônimo, sem mais, de *Vorhandenheit* – concepção que motivava a transgressão categorial contra a qual Heidegger tem que se posicionar na busca de sua ontologia fundamental.

Uma consequência fundamental dessa distinção ontológica de princípio entre esses dois modos de ser é a seguinte: não se pode conceber o ser-aí *ao lado* do ente intramundano; com efeito, isso seria pressupor que, de algum modo, ambos possuíssem o mesmo modo de ser, que o ser-aí *ocorresse* tal como o ente intramundano ocorre: *dentro* do mundo, *intramundaneamente*. Antes, o modo de ser do ser-aí é incomensurável com o do ente intramundano, não admitindo um tal olhar que procurasse pôr ser-aí e ente intramundano um junto ao outro, a fim de compará-los. Se Heidegger denomina o ser-aí como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), tem que assinalar o preciso significado *existencial* da preposição *em* (*in*), a fim de que não se confunda o ser-em (*In-sein*) *existencial* do ser-aí com o ser *dentro do mundo* (*innerhalb der Welt*) *categorial*:

O ser-em não visa a um “um-dentro-do-outro” espacial do ente disponível [*“In-einander” Vorhandener*], como tampouco “em” significa originariamente uma relação espacial de tal gênero; “em” [*“in”*] deriva de *innan-*, morar, *habitare*, deter-se; “an” significa: estou habituado, familiarizado com, cuido de algo; tem o significado de *colo* no sentido de *habito* e *diligo* (SZ, p. 54).

Propriamente *mundano* (*weltlich*), sendo abertura de mundo, apenas o ser-aí o é. O ser-aí não pode, portanto, ser posto *ao lado* do ente intramundano, comparado com ele, pelo simples fato de que ele não se encontra dentro (*innerhalb*) do mundo; não poderia, pois, ocorrer, encontrar-se, como ocorre ou se encontra o ente intramundano.

Por essa razão, tal clivagem ontológica que Heidegger apresenta não pode ser compreendida como uma simples delimitação *regional* do ente – que o cinde em dois e os põe lado a lado, indiferentemente separados, cada qual em sua região ontológica diferenciada; pois:

O ser-aí não é um ente que apenas ocorre entre outros entes. Ele, antes, é onticamente distinto na medida em que, quanto a seu ser, é o ente cujo próprio ser lhe está em questão.<sup>38</sup> Mas também pertence a esta constituição de ser do ser-aí o fato de que ele, em seu ser, possua uma relação de ser [*Seinsverhältnis*] com este ser. E isto significa: de algum modo e com algum grau de explicitação, o ser-aí se compreende em seu ser (SZ, p. 12).

Chegamos, portanto, aqui à nossa segunda questão: o ser-aí é distinto *em quê?* A resposta é: o ser-aí é distinto pelo fato mesmo de não se encontrar simples e indiferentemente *em meio* a outros entes, *dentro* do mundo – e ele assim não se encontra porque é o *único* ente que se caracteriza por nada ser além da compreensão de seu próprio ser: “A compreensão de ser é ela mesma uma determinação de ser [*Seinsbestimmtheit*] do ser-aí. A distinção ôntica do ser-aí consiste em que ele *seja* ontológico” (SZ, p. 12, itálicos no original). O ser-aí é, pois, *distinto* do ente intramundano, e sua distinção consiste *no fato* (*Faktum*, cf. SZ, p. 5)

<sup>38</sup> “[...] *daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*“ – literalmente, algo como: “[na medida em] que para este ente, em seu ser, está *em questão* este ser mesmo.” Essa expressão com o verbo *gehen*, que tem a forma *jemandem geht es um etwas*, não se deixa bem traduzir literalmente – tanto porque é um idiotismo como porque é polissêmica. Pois quando, no idioma alemão, se diz simplesmente que *es geht um etwas*, isto significa que algo está em questão, algo é o tema ou o assunto sobre o qual se versa; e na expressão *jemandem geht es um etwas*, isto significa que algo é importante, como questão ou problema, para alguém em dada ocasião; desse modo, a formulação de Heidegger indica que, para o ser-aí, o seu ser tanto está a cada caso (*je*) em questão (é o tema ou assunto contínuo de seu existir) como é a sua questão derradeira e incontornável (não lhe resta senão ter que ser, *zu sein*, ter que cuidar, *sorgen*, de seu ser; daí o termo *Sorge*, “cura”, “cuidado”, para exprimir o ser do ser-aí).

de que a compreensão de ser é a sua determinação específica, sua constituição de ser (*Seinsverfassung*) própria, peculiar. O ser-aí possui, desse modo, uma distinção que Heidegger chama de *distinção ôntico-ontológica*: é o ente distinto (“ôntico-”) pela compreensão de ser (“-ontológica”).

Dizer que o *ser-aí é ontológico* é dizer que ele é a *relação* com seu próprio ser (*Seinsverhältnis*), e no relacionar-se com o *próprio* ser está implicado: compreender o ser *pura e simplesmente*. A rigor, é porque o ser-aí compreende aquilo que constitui o ente como tal – o *ser em geral* – que ele pode compreender tanto o *seu* ser (o *seu* modo de ser) como o ser do ente restante ou intramundano (o modo de ser *nicht daseinsmäßig*). É, pois, em função de tal distinção que o ser-aí também é a condição ôntico-ontológica de possibilidade de todas as ontologias (cf. SZ, p. 13), porque, se ele compreende o ser em geral, pertence-lhe constitutivamente não apenas a compreensão do seu próprio ser, mas também, de modo cooriginário, a compreensão do ser do ente restante (intramundano). O ser-aí é uma *clareira* (Lichtung), porque “as coisas” (os entes intramundanos) aparecem à luz da compreensão de ser, e tão somente *aí*: nessa compreensão de ser do ser-aí. O *aí* (*Da*) do ser-aí é a própria abertura do ente no seu todo. Com isso, fica explícito que o ser-aí possui uma distinção (em relação ao ente restante) que consiste no *fato* de que ele é que é a abertura para o (ou: *do*) ser em geral, é a abertura do ser pura e simplesmente, a clareira na qual os fenômenos se fazem fenômenos (ou: aparecem). Isso o torna peculiar, um ente singular, sem par em meio àquilo que ocorre *no* (ou: *dentro do*) mundo, ou seja, ímpar em relação ao ente intramundano. O ente intramundano não tem medida pela qual possa ser comparado ao ser-aí; o ente intramundano, por isso mesmo, é qualificado *nicht daseinsmäßig*: *incomensurável com o ser-aí*, sem medida quando em relação a este ente.

É em razão dessa distinção ôntico-ontológica do ser-aí que os seus caracteres ontológicos devem ser trazidos a conceito de uma maneira peculiar, de uma maneira que não deve proceder por *analogia* – ou seja, a partir do (ou: baseado no) modo pelo qual os caracteres ontológicos do ente restante (intramundano) são conceitualizados. Uma analítica ontológica do ser-aí exige um modo peculiar de abordagem temática e de conceitualização: numa palavra, um *método* peculiar – a fenomenologia. Heidegger, de fato, afirma que, ao distinguir existenciais e categorias

como as possibilidades de ser fundamentais, “O ente a elas correspondente exige um modo respectivamente diferente de interrogação [*Befragen*] *primária* [...]” (SZ, p. 45). Não discutiremos, no entanto, as implicações metódicas de tal exigência agora; o que nos importa, para o momento, é indicar alguns traços relevantes do modo específico de ser do ser-aí, indicar algo mais de sua peculiaridade ontológica incomensurável (isto é, não redutível ao modo de ser do ente restante), para, com isso, revelar algo sobretudo das dificuldades com que um tal projeto de ontologia fundamental se depara na atividade de trazer a conceito o modo de ser desse ente, uma vez que os conceitos tradicionais e os modos tradicionais de investigação revelam-se inadequados de todo para tanto. Tal inadequação funda-se, de modo geral, no *lastro* mesmo desses conceitos e modos de investigação: na ontologia da *Vorhandenheit*, portanto.

Primeiramente, ao ser-aí, os conceitos tradicionais de *essentia* e *existentia* não lhe cabem. Se Heidegger utiliza ao longo da obra os conceitos de *essência* (*Wesen*, freqüentemente entre aspas) e *existência* (*Existenz*) para designar o ser do ser-aí, fica patente de antemão que eles não designam o que tradicionalmente com tais termos se designa, a saber, respectivamente: quiddidade (*Was-sein* – cf. SZ, p. 42; ou *sachhaltige Was* – cf. SZ, p.12) e realidade (*Wirklichkeit*) ou disponibilidade (*Vorhandensein* ou *Vorhandenheit* – cf. SZ, p. 42). O problema com os conceitos de *essentia* e *existentia* estaria no fato de que o seu registro ontológico-interpretativo é o da *Vorhandenheit* – são, portanto, determinações *categoriais*, válidas tão-somente para o ente intramundano; desse modo, seriam conceitos inadequados para exprimir os existenciais constitutivos do ser do ser-aí. A ontologia tradicional, ao procurar interpretar o ser-aí desse modo, é flagrada por Heidegger em pleno cometimento da transgressão categorial.

É digno de nota, aliás, que também o termo alemão que traduzimos por “ser-aí”, *Dasein*, seja empregado por Heidegger em sentido totalmente distinto daquele da tradição filosófica: tal termo costumava significar, em Kant, por exemplo, *Vorhandensein*, *Wirklichkeit*, como nos indica Heidegger no curso de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

Este conceito de existência [*Dasein*] corresponde, em Kant, ao termo escolástico *existentia*. Por isso, Kant freqüentemente utiliza, em vez de “*Dasein*”, a expressão “*Existenz*”, “*Wirklichkeit*”. [...] O que Kant denomina *Dasein* ou *Existenz* nós designaremos terminologicamente com a expressão “*Vorhandensein*” ou “*Vorhandenheit*” (2000, p. 54).

É somente num sentido forte e rigoroso que do ser-aí será dito: é o *único ente que existe* – porque é o *único ente aberto*; terminologicamente, o seu ser é apreendido como *existência*, e dos demais entes, portanto, não se diz que existam, mas simplesmente que *sejam*. É nesse sentido forte do termo que deve ser interpretada a sentença: “A ‘essência’ [*Wesen*] do ser-aí reside em sua existência” (SZ, p. 42, itálico e aspas no original). O modo de ser do ser-aí, sua determinação essencial (*Wesensbestimmung*, cf. SZ p. 12), não pode ser estabelecido por meio da indicação de um *conteúdo qüididativo* (*sachhaltige Was*, cf. id., ib.), uma vez que “[...] sua essência, antes, reside em ter que ser [*zu sein*] em cada caso [*je*] o seu ser enquanto o seu” (SZ, p. 12). O clássico binômio metafísico *essentia* e *existentia* implode aqui; essa “essência” do ser-aí, essa sua constituição de ser específica, nada é senão *existir* – ela se define, naquilo que ela mesma é, somente no seu existir mesmo, a cada vez, em cada caso (*je*). O ser-aí não tem uma essência que preceda a sua existência – nem, como pensou Sartre, uma existência que lhe preceda a essência. Esse ente é essencialmente “um nada” quando comparado com o ente restante (intramundano, o *Vorhandensein*), o qual se encontra pronto e acabado, *fechado* em sua qüididade, possuindo invariavelmente tais e tais propriedades essenciais. Em contraste com este ser-fechado-em-sua-qüididade<sup>39</sup> do ente intramundano – o ser-aí, nada passando de abertura, nada tendo de substancial ou de qüididativo – já podemos aqui compreender –, é apenas o seu próprio existir, o *seu próprio aí*: o “lugar” de eclosão do que é, o próprio *ter-lugar* do ente no todo, a abertura de mundo, a clareira na qual o que é recebe a “luz” do ser (melhor: “luz” *que é o próprio ser*) e se faz manifesto, aparece (faz-se fenômeno).

Em última análise, sendo o ser-aí essa abertura da totalidade do que é, e constituindo, essa abertura, *todo* o seu existir (a sua “essência”) *a cada vez, ontologicamente*, para ele, nada “fica de fora” de seu existir, e nada é, assim,

<sup>39</sup> Pedimos vênica para, à Heidegger, exprimirmo-nos desse modo.

meramente “acidental” nesse ente<sup>40</sup>. Afinal de contas, se Heidegger endossa a tese aristotélica de que “A alma (do homem) é de certo modo o ente [*das Seiende*]<sup>41</sup>” (SZ, p. 14), o que é que poderia ser nesse ente, no ser-aí (na alma), meramente acidental, ou seja, o que é que lhe poderia às vezes faltar, às vezes estar presente (*vorhanden*)? – Determinações acidentais, que são aquelas determinações que podem tanto se encontrar presentes como faltar, não pertencem ao modo de ser do ser-aí, mas apenas ao modo de ser do ente intramundano: “Neste sentido, nada pode essencialmente faltar à existência, não porque ela fosse perfeita [*vollkommen*], senão porque seu caráter de ser permanece diverso de toda a *Vorhandenheit*” (SZ, p. 283). Deve ficar claro, desse modo, que isso não poderia significar que esse ente fosse uma pura essência ou quididade que se encontrasse pronta e acabada – *perfeita* – de uma vez por todas, idêntica a si mesma em sua “mesmidade” – uma *substantia*, um *subiectum*. Heidegger não endossaria o que diz Descartes da alma humana, a despeito de ambos concordarem que, ao ser-aí (à alma, no caso de Descartes), tudo o que lhe é constitutivo é apenas o que lhe é essencial: “[...] e a alma humana [...] não é assim composta de quaisquer acidentes, mas é uma pura substância. Pois ainda que todos os seus acidentes se modifiquem [...], é, no entanto, a mesma alma [...]” (DESCARTES, 1973, p. 113).

Heidegger, enfim, quando afirma que o ser-aí não tem acidentes não quer com isso seguir Descartes<sup>42</sup> na inferência da *substancialidade* desse ente. Não; o *sum* do *ego cogito* não é uma *res* da qual se pode estar certo, nem uma substância – tais determinações são, para Heidegger, determinações categoriais, fundadas na ontologia da *Vorhandenheit*. A determinação da *substância* tem sua base ontológica na idéia de *ser como disponibilidade constante* (*Sein als beständige Vorhandenheit*, cf. SZ, p. 98). Tal determinação implica, desse modo, a transgressão categorial:

<sup>40</sup> Aludimos aqui à determinação categorial do ente segundo o binômio essência e acidente, que, para Heidegger, é aplicável tão-somente ao ente intramundano.

<sup>41</sup> A expressão *das Seiende*, o ente, é a tradução que Heidegger oferece para o τὸ ὄντα de Aristóteles: todos os entes, todas as coisas, o ente em sua totalidade.

<sup>42</sup> Mesmo Husserl, a despeito de conceber um sujeito transcendental *não-substancial*, é objeto da crítica heideggeriana, surpreendido em *Ser e tempo* como cúmplice do mesmo preconceito *categorial* (ser – e com isso também o *ego sum* da consciência – como *Vorhandenheit*) que orientou o pensamento cartesiano: “Toda idéia de ‘sujeito’ – caso não esteja esclarecida por uma prévia determinação ontológica fundamental – comporta *ontologicamente* o ponto de partida [princípio, *Ansatz*] do *subjectum* (ὑποκείμενον), por mais que se defenda calorosamente, no plano ôntico, contra a ‘substância da alma’ ou a ‘coisificação da consciência’” (SZ, p. 46). Sobre *subjectum* como conceito assentado sobre a base da ontologia da *Vorhandenheit*, cf. também p. 114 ss.

Descartes interpretou o ser do “ser-aí” (do *sujeito*, em verdade) segundo o registro interpretativo do “ente intramundano” (da *res extensa*, em verdade): “Mas o ser do ser-aí, a cuja constituição fundamental pertence o ser-no-mundo, Descartes o apreende da mesma maneira como o ser da *res extensa*, como substância” (SZ, p. 98). Tal interpretação veda o acesso ao ser-aí em seu caráter de ser especificamente existencial.

Ser-aí não é, pois, sujeito substancial; pois se ele fosse uma tal substância impenetrável, uma tal cápsula encerrada (pedimos licença para a redundância), um tal si-mesmo hermético, bastante em si mesmo, enfim, se ele fosse um tal ente encerrado em sua interioridade idêntica a si mesma (em sua autoconsciência), como poderia o ser-aí ser *ontológico*, isto é, *aberto*? Como poderia ser a clareira ou abertura compreensiva do ser? Como poderia Heidegger afirmar do ser-aí que “[...] *segundo seu modo de ser primário*, ele já sempre está ‘fora’ [*draußen*], junto do ente que vem ao encontro no mundo já sempre descoberto”? (SZ, p. 62 – grifo nosso no início da frase). E como não se imporia como problema filosófico fundamental o *problema do conhecimento*, como se impôs para a gnosiologia que pensou o homem como um tal ente substancial, encapsulado em seu si-mesmo autocentrado?

Tal problema, cuja legitimidade, enquanto se pretende problema filosófico *capital* ou mais originário, é impugnada por Heidegger (cf. SZ, § 13), pode ser expresso na pergunta: como, para um ente substancial (para um sujeito) encapsulado na esfera interior de suas representações (*Vorstellungen*), dá-se o acesso (cognitivo) ao ente que, sendo-lhe exterior, ele mesmo não é? É fato que, para o ser-aí, sempre há a possibilidade de se pôr no encaixe do ente intramundano em atitude investigativa que tal; mas Heidegger não cansará de frisar tal possibilidade como *derivada* ou *fundada*, como consistindo numa *deficiência* (*Defizienz*) da ocupação (*Besorgen*) cotidiana na qual primeiramente o ser-aí se encontra, como ser-no-mundo, junto do ente intramundano, compreendendo, cuidando (*sorgen*) do seu próprio ser (cf. p. 61). A interpretação tradicional, segundo a qual o conhecer seja uma possibilidade *primária* ou *fundamental* do ser-aí, é, pois, para Heidegger, fruto da transgressão categorial que não teve olhos para perceber que, primariamente em verdade, estando já “fora”, sendo já compreensão de ser aberta, o ser-aí *já descobriu* o ente intramundano como instrumento (*Zeug*) na *lida*

(*Umgang*), como *instrumento intramundano à mão* (*innerweltlich zuhandene Zeug*), antes de toda atitude temática ou orientada para a explicitação do que é descoberto em sua *Vorhandenheit*. O “ser-fora” (“*Draußen-sein*”, cf. SZ, p. 62) do ser-aí não é a saída da cápsula da consciência para o mundo externo, mas tão somente o fato de que ele seja a compreensão de ser a partir da qual se faz fenômeno todo e qualquer ente intramundano; em síntese, reservando o termo *descoberta* (*Entdecktheit*) para o modo como se faz acessível (*zugänglich*) o ente *nicht daseinsmäßig* ou intramundano (reservando tal termo para o modo como ele surge, como aparece, como se faz fenômeno – cf. SZ, p. 85), Heidegger diz que o ser-aí é primariamente *descobridor* (*entdeckend*, cf. 220)<sup>43</sup>: é, portanto, a “[...] condição ôntica de possibilidade da descoberta [*Entdeckbarkeit*]<sup>44</sup> do ente intramundano em geral [...]” (SZ, p. 88). “Todo acesso a tal ente [intramundano] é ontologicamente fundado na constituição fundamental do ser-aí, no ser-no-mundo” (SZ, p. 202).

Desse caráter descobridor do ser-aí não deve resultar, desse modo, a conclusão de que Heidegger estaria sem mais advogando um *idealismo subjetivista*. É bem verdade que ele chega a aceitar o título “idealismo” para a sua investigação desde que com isso se queira indicar a impossibilidade de se esclarecer o ser por meio do ente (cf. SZ, p. 208); por outro lado, se com tal título se quiser significar a “[...] recondução de todo ente a um sujeito ou consciência [...]” (id., ib.), então tal título presta apenas para indicar uma tese que, do ponto de vista ontológico, carece de fundamento. Enfim, da afirmação do ser-descobridor do ser-aí não resulta, sob hipótese nenhuma, a defesa da subjetividade como ponto de partida da *constituição* do que seja o ente. O ser-aí não é o *sujeito constituinte* de onde brotaria todo o sentido que sustenta a compreensibilidade do ente; é, antes, tão-somente a *abertura*, o *aí*, por onde o ser mesmo ilumina o ente. O que faz do ente o que ele seja é o ser mesmo – e não o ser-aí. O ser-aí não é o “criador” do ente – não é sujeito nenhum, não é a autoconsciência a partir da qual se dá a gênese ou constituição do ente.

<sup>43</sup> E *nunca passível de descoberta* (*nicht entdeckbar*), uma vez que a descoberta é uma possibilidade de ser categorial (cf. SZ, p. 85).

<sup>44</sup> Normalmente, de modo diverso do que ocorre neste trecho citado, Heidegger prefere a *Entdeckbarkeit* o substantivo *Entdecktheit*.

Mas, se a determinação de essência do ser-aí não pode ser interpretada como sinônimo de substancialidade ou de subjetividade, como a deveremos então interpretar? Heidegger nos diz algo importante na seguinte passagem sobre como compreender conceitualmente o sentido dessa “essência” do ser-aí, que é identificável com sua existência:

Os caracteres destacáveis nesse ente não são, portanto, ‘propriedades’ disponíveis [*vorhanden*] de um ente disponível [*vorhanden*] de tal ou tal ‘aspecto’ [*aussehend*], mas sempre modos de ser para ele possíveis, e apenas isto. Todo ser-assim [*Sosein*] desse ente é primariamente ser (SZ, p.42).

Com isso, Heidegger nos diz: como consequência de ser o ente cuja essência (ou “substância”, “*Substanz*”, como diz de modo provocativo, cf. SZ, p. 117) reside no existir mesmo, o ser-aí não tem propriedades tal qual o ente intramundano as pode ter; o que, no ente que existe, pode ser destacado como um seu caráter de ser ou uma determinação essencial sua, sempre indica uma *modalização* ou uma *possibilidade* desse ente, um modo de ser que lhe é *possível*; e não indica apenas uma *parte*, mas sempre a *totalidade* desse ente. Ele não tem essa ou aquela propriedade como acréscimo, mas sim “possui” *modos* de ser apenas, definindo-se no que ele mesmo é por tais modos nos quais se encontra ao possuí-los – e apenas isso. “O ser-aí é a cada vez a sua possibilidade, e ele não a ‘tem’ à maneira de uma propriedade [*eigenschaftlich*] como um ente disponível [*als ein Vorhandenes*]” (SZ, p. 42). O ser-aí se define por essa sua “posse”; ele é aquilo que é *dele* mesmo; se esse ente é *quem eu mesmo a cada vez sou* (cf. p. 41), então disso se segue que este ente tem o *caráter-de-ser-meu-a-cada-vez* (*Jemeinigkeit*, cf. p. 42). Esse ente, enfim, não é um *quê*, mas um *quem* – exige que se lhe aponha sempre o pronome pessoal: *eu sou*. Não é caso ou exemplar de gênero nenhum de um ente que tenha o modo de ser da *Vorhandenheit*; não é um exemplar que se encontra sob um *quê* (*quid*) genérico.

Comentando o fato de que o ser-aí não possua propriedades à maneira do ente intramundano, Reis afirma, analisando as primeiras indicações do § 9.º de *Ser e tempo*, que:

Heidegger oferece uma definição do *Dasein* por meio de duas indicações gerais: a existência e o fato de ser sempre meu (*Existenz, Jemeinigkeit*). No entanto, estas determinações são, em conjunto, o resultado de uma revisão no modo de categorialização dos entes, pois ser *Dasein* não deve ser tomado como o predicado definidor de um tipo especial de objeto. Antes disso, tal qualificação indica outra maneira de possuir propriedades, características ou determinações. Afirmar que um ente é *Dasein* implica que a sua capacidade de ser modificado por propriedades é única em relação aos demais entes [...] (2000, p. 278).

Ou seja: segundo interpretamos o trecho acima, do fato de o ser-aí ser determinado pela existência e pelo *caráter-de-ser-meu-a-cada-vez* deve resultar, quando então analisamos como este ente pode “possuir” propriedades, que ele não as pode “ter” ou “possuir” do mesmo modo que o ente intramundano as tem ou possui. Pois a revisão na “categorialização” dos entes só se deu uma vez que se descobriu um ente tal que não se ajusta ao modo de ser categorial. A descoberta do ser-aí – desse ente determinado pela existência que é a cada vez *a sua* – não seria, afinal, o verdadeiro móvel da revisão da “categorialização” dos entes? Segundo pensamos aqui, portanto, a existência e o caráter-de-ser-meu-a-cada-vez seriam a causa de tal revisão dos modos de se “predicar algo de algo”.

De todo modo, devemos perguntar: mas como esse ente “possui” modalidades ou possibilidades, se ele não é algo disponível (*vorhanden*) que tem acréscimos igualmente disponíveis que se lhe aderem? A questão acerca do modo pelo qual o ser-aí “possui” suas modalidades de ser, definindo-se no que é enquanto as “possui”, encontra uma primeira indicação na formulação de Heidegger do conceito de *Jemeinigkeit* (o caráter-de-ser-meu-a-cada-vez). O que é *do* ser-aí é o que o ser-aí *é*; se o ser-aí é o ente que eu mesmo a cada vez sou, o que é *meu é o que eu sou*. Estar na posse de alguma possibilidade significa, enfim: *sê-la*. Tal é o sentido da expressão por nós já citada: o ser-aí é o ente cujo próprio ser lhe está em

questão<sup>45</sup>. O ser que está em questão para esse ente é a cada vez e sempre (*je meu* (cf. p. 42). Definir-se naquilo que é por aquilo que lhe está em jogo ou em questão – o seu próprio ser – significa que, para o ser-aí, o seu ser sempre já (*je schon*) é tanto o tema ou assunto contínuo de seu existir como a sua questão derradeira e incontornável (não lhe resta senão ter que ser, *zu sein*).

O ser-aí nada é senão a *possibilidade (Möglichkeit)* que ele já é, o *poder-ser (Seinkönnen)* que ele já está sendo – a cada vez que é, a cada vez que *tem que ser (zu sein)*. Ele não é nada *fora* isso ou *fora disso* (disso que já é); não há uma essência oculta, substancial, “potencial”, que ainda lhe pertença e que já não lhe seja “atual” – que ele mesmo já não seja. Fora o que tem que já ser, fora o que *pode ser*, ele nada é. Tal ente já sempre se encontra numa ou noutra possibilidade, e é isso – e nada mais que isso que já é. Desse modo, vemos como o conceito de *possibilidade* e de *poder-ser*, entendidos de modo *existencial*, oferecem uma determinação última do que seja o ser do ser-aí. Tais conceitos surgem no contexto da explicação do § 31, acerca do que seja a *compreensão de ser (Seinsverständnis* ou simplesmente *Verstehen*) que distingue o ser-aí em sentido ôntico-ontológico. Não ser senão a sua compreensão, diz-nos Heidegger, significa: ser o que pode ser. O que o ser-aí pode ser – a possibilidade que já possui – é o que ele compreende de si mesmo e como ele se compreende. Ele nada é afora o que já compreende de si mesmo; é possibilidade na qual se encontra *já projetado (schon entworfen*, cf. p. 145) e *lançado (geworfen*, cf. p. 148).

Não nos deteremos numa análise mais detalhada do conceito de possibilidade em sentido existencial. O que nos importa, para os fins do presente trabalho, concluindo esta seção, é salientar que, dado o peculiar modo de ser *existencial* do ser-aí, ele não admite um modo de conceitualização que fosse adequado ao ente intramundano. A *possibilidade* que caracteriza o ser do ser-aí não é de ordem categorial – não é nem a *contingência* da ontologia da *Vorhandenheit*, nem a *categoria modal* da lógica tradicional que caracteriza o que é meramente possível como *vorhanden*. Nesse sentido, Heidegger tem sempre de se precaver contra a maneira tradicional de se investigar um ente qualquer, tendo de, conseqüentemente, estabelecer um modo adequado de conceitualização e de

<sup>45</sup> Cf., p.ex., SZ, p. 12: “[...] es *diesem Seienden in seinem Sein* um *dieses Sein selbst geht*”; também, em formulação semelhante, p. 42.

investigação para o seu ente temático. Como implicação de o ser-aí se definir pelo que possui, uma nova maneira de “categorialização” e de investigação em geral é requerida.

## Capítulo III: A gênese existencial da *Vorhandenheit* e o fundamento existencial da transgressão categorial

### 3.1 A gênese ontológico-existencial da *Vorhandenheit* na ocupação cotidiana e no comportamento teórico

Nesta seção, estaremos ocupados com o seguinte assunto: mostrar como o ente surge em sua possível *Vorhandenheit* a partir de um modo de ser, de um *comportamento* ou uma *atitude* (*Verhältnis*<sup>46</sup>) possível, do ser-aí. Não faremos um estudo exaustivo da mundanidade do mundo, nem traçaremos a gênese toda desenvolvida por Heidegger pela qual se constitui a mundanidade do mundo, desde os nexos referencial-remissivos constituintes do ser do instrumento intramundano até seu enraizamento no *por-mor-de-quê* (*Worumwillen*) existencial último que constitui o próprio ser-aí como ser-no-mundo; de perto nos interessará mostrar o caráter fundado, derivado, da *Vorhandenheit* em relação à manualidade (*Zuhandenheit*). Com isso mostraremos como o ente intramundano surge como um *Vorhandene* a partir de uma *deficiência* da ocupação do ser-aí. Tal deficiência é de dupla ordem: há o modo deficiente da ocupação tratado no § 16 de *Ser e tempo*, que consiste em modos pelos quais o ente intramundano surge numa certa *Vorhandenheit* para uma atitude ou comportamento não-temático, ateuórico; mas há também a deficiência da ocupação que consiste na atitude teórica ou temática propriamente dita, estudada por Heidegger sobretudo nos §§ 13, 33 e 69. É o que veremos a seguir.

Como já indicamos nas seções anteriores, é tese de Heidegger em *Ser e tempo*: o ser-aí é a compreensão de ser; logo, o ente intramundano só aparece, só

---

<sup>46</sup> Heidegger usa também o termo *Verhalten*, *comportar-se*.

se faz fenômeno, só vem ao encontro, *graças ao ser-aí*. *Graças ao ser-aí*: poderíamos ainda exprimir isso com isto: em função dele, por causa dele, em virtude dele – por mor de uma possibilidade de seu (do ser-aí) ser (*um einer Möglichkeit seines Sein willen*<sup>47</sup> – cf. SZ, p. 84). Em última análise, é porque o ser-aí é o próprio por-mor-de-quê (*Worumwillen*<sup>48</sup>) último – o próprio responsável pela *descoberta* (*Entdecktheit*) do ente, sendo apenas ele, o ser-aí, *por mor de si mesmo* (*umwillen seiner selbst* – cf. SZ, p. 181), responsável por si mesmo, e não em virtude de um outro<sup>49</sup> – que o ente intramundano se faz acessível como ente *intramundano*, *dentro do mundo* (*innerhalb der Welt*) – mundo *já sempre aberto* de modo compreensivo pelo ser-aí como ser-no-mundo.

O ente intramundano, portanto, só é o que é a partir da relação (comportamento) de ser (*Seinsverhältnis*) que é o próprio ser-aí; o ente intramundano encontra o seu *fundamento* no comportar-se do ser-aí – isto é, encontra a sua *gênese ontológica* no modo de ser do ser-aí. Nesse sentido, podemos dizer que Heidegger pretende, nos parágrafos referentes aos capítulos segundo e terceiro de *Ser e tempo*, explicitar o modo pelo qual o modo de ser categorial encontra-se enraizado em comportamentos possíveis do ser-aí; ele pretende, portanto, de par com a exposição do que seja a mundanidade (*Weltlichkeit*) do mundo que constitui um dos momentos da estrutura *a priori* de ser-no-mundo do ser-aí, explicitar a *gênese ontológico-existencial* do ente intramundano.

Deixemos claro: *mundo* é um caráter de ser do ser-aí, é um existencial que lhe é constitutivo; não se designa, pois, com tal conceito *ontológico-existencial* o ente que o ser-aí *não é*. Nesse sentido, *mundo* não é algo que se faz acessível nem por um retrato ôntico de entes intramundanos, nem pela determinação *ontológico-categorial* deles. De certo, o conceito é polissêmico em *Ser e tempo*; mas então cumpre distinguir como Heidegger o emprega. Tal conceito possui 4 sentidos básicos (cf. SZ, p. 64-65). Primeiramente, “*mundo*”, entre aspas, designa um

<sup>47</sup> Destaquemos aqui a expressão *um jemandes / etwas* (genitivo) *willen*, empregada por Heidegger, que significa o que traduzimos por: *em virtude de alguém / algo, graças a alguém / algo, por mor de alguém / algo*.

<sup>48</sup> Neologismo de Heidegger, que consiste na substantivação da locução prepositiva destacada logo acima por nós.

<sup>49</sup> O ente intramundano não é o *que* (*Was*) e *como* (*Wie*) é em virtude de si mesmo; antes, é o *que* e *como* é em virtude da abertura compreensiva dos nexos remissivo-referenciais que constituem a mundanidade do mundo – abertura que é o próprio ser-aí como projeto-lançado, como ser-no-mundo.

conceito *ôntico*, isto é, neste caso, carente de clareza ontológico-existencial; designa, assim, a totalidade daquilo que tem o modo de ser da *Vorhandenheit lato sensu*, a totalidade do que se encontra dentro do mundo. Também pode designar um conceito ontológico, mas ainda não-existencial: como o ser do ente intramundano. Há, porém, um sentido *propriamente ôntico* ou *existenciário* (pré-ontológico, pré-fenomenológico) de mundo: como o “em-quê” (“*Worin*”) de um ser-aí fáctico, como o seu contexto *em que* existe; este é o mundo como *innan-*, como *habito, colo*. E, por fim, o sentido *ontológico-existencial* da expressão: como *mundanidade*. Aqui, nesse último sentido, está em questão o caráter (ontológico-existencial) de mundo do mundo (como o em-quê existenciário, propriamente ôntico) em geral. A investigação da mundanidade visa à *condição de possibilidade* de que haja mundo (existenciário), sendo mundanidade um termo então ontológico; refere-se, portanto, ao ser do mundo em geral e não apenas a este ou àquele mundo em particular. Podemos dizer que o título de mundanidade se refere à estrutura de ser (*Seinsstruktur*) do mundo, entendido como momento constitutivo do ser-no-mundo. Por isso a pergunta pelo mundo não tem por escopo o ente que o ser-aí mesmo não é, mas sim ele mesmo enquanto ser-no-mundo.

Na mundanidade do mundo é que Heidegger buscará a explicitação do modo como o ente intramundano se faz acessível, a gênese ontológico-existencial do encontro com o ente intramundano. Mas, de saída, a atenção de Heidegger é dirigida para a *mundanidade circundante* (*Umweltlichkeit*), pensada como a estrutura do mundo compreendido na cotidianidade ocupada do ser-aí. Heidegger quer com isso dizer o seguinte: para se buscar como é que os entes se apresentam ao ser-aí de modo mais imediato, para se acessar o ente intramundano no modo em que se faz *por primeiro* acessível, há que se partir do comportamento *primeiro* do ser-aí na cotidianidade: do *estar lidando com os instrumentos* (*Zeug*). Facticamente, o ser-aí se encontra, no cotidiano, disperso em modos variados de ser-no-mundo, que Heidegger denomina *ocupação* (*Besorgen*). Em tal modo de ser, o ser-aí encontra-se primeiramente com o ente intramundano não pela inspeção teórica ou pela percepção intuitiva, mas pela *lida* (*Umgang*). Com isso, o fio condutor para se buscar o modo pelo qual o ente intramundano se faz acessível de início e na maior parte das vezes será a lida cotidiana (cf. SZ, p. 67).

Na lida, o ente surge sempre para o ser-aí primeiramente como instrumento. O fundamental nesse encontro com o ente intramundano é que ele não é aqui descoberto nunca como uma “coisa” singular, particularizada, destacada, como um “isto” percebido intuitivamente; não, o fundamental é, antes, que “*Um* instrumento, rigorosamente, nunca ‘é’. Ao ser do instrumento pertence já sempre uma totalidade instrumental [*Zeugganzheit*] na qual esse instrumento pode ser o que ele é. Um instrumento é essencialmente ‘algo para...’” (SZ, p. 68). Compõe, portanto, a estrutura ontológica do instrumento o ser-para (*Um-zu*), no qual vemos uma referência (*Verweisung*) remissiva de algo a algo: o instrumento sempre é *para* algo, define-se por sua serventia, por aquilo *para que* (*wozu*) serve; o instrumento é o que é sempre a partir de sua pertinência ou pertença (*Zugehörigkeit*) a um determinado contexto instrumental. A totalidade instrumental, acessível pela circunvisão (*Umsicht*) da lida ocupada, é, desse modo, *sempre anterior* (*a priori*) ao instrumento singular que porventura poderia ser encontrado e inspecionado em suas possíveis propriedades disponíveis (*vorhanden*).

Como já mencionamos, tais determinações do que seja o encontro *primeiro* com o ente intramundano têm por motivo a tese de que tal encontro não é *temático*, teórico, mas se dá na lida cotidiana *atemática*. Com isso, diz-nos Heidegger, o instrumento é o ente tal como é de saída, de antemão, descoberto em seu caráter *pré-temático* e primeiro, de tal modo que, referindo-se ao emprego, por exemplo, de um martelo:

[...] quanto menos se olhar de modo embasbacado a coisa martelo, tanto mais ele estará à mão no uso, mais originário se torna o comportamento [relação, *Verhältnis*] para com ele, de modo mais desvelado ele se encontra como o que ele é, como instrumento. O martelar mesmo descobre o específico ‘manuseio’ do martelo. O modo de ser do instrumento, no qual ele se faz manifesto por si mesmo, nós o chamamos manualidade [*Zuhandenheit*] (SZ, p. 69).

Na *manualidade* é que se encontra o “ser-em-si” (“*An-sich-sein*”, ou apenas “*An-sich*”, “em-si”) do ente intramundano: ei-lo no que ele *em primeiro lugar* é “em si mesmo”. A manualidade designa, pois, o *como* (*Wie*), o modo de ser, a

determinação ontológico-categorial, do ente intramundano por primeiro acessível no mundo, por primeiro acessível à ocupação cotidiana do ser-no-mundo. Tal “em-si” não surge a partir de uma observação temática, de uma percepção intuitiva; aliás, a observação temática, diz-nos Heidegger, nunca acede a esse “ser-em-si” do instrumento. Antes, é preciso que se veja perturbada a *referência* remissiva constitutiva desse ente, impossibilitando-lhe o *emprego para...* – ou seja, é necessário que se deteriore sua plena prontidão para a lida, para o manuseio –, a fim de que ele simplesmente ocorra, como um *Vorhandenes*, para uma *pura constatação* ou *contemplação*. De início e na maioria das vezes, a ocupação encontra o instrumento à mão: a ocupação sempre já se deparou com o ente em seu “ser-em-si”, já sempre o compreendeu a partir de um todo de referência mútua, de uma totalidade referencial.

Ora, esse “em-si” do manual (*Zuhandene*) é caracterizado justamente por um caráter atemático, ateórico; então podemos dizer, numa palavra, que o “em-si” do manual se caracteriza por uma sua *não-explicitação*. “A peculiaridade do que está primeiramente à mão [*zunächst Zuhandene*] consiste em se retrair [*zurückziehen*] em sua manualidade para justamente estar propriamente à mão” (SZ, p. 69). Heidegger mostra, de fato, no § 16 de *Ser e tempo*, por ocasião de buscar um testemunho pré-temático (ou: pré-fenomenológico) do mundo, que o “em-si” do manual intramundano é essencialmente constituído por uma *não-surpresa* (*Unauffälligkeit*, cf. p. 75)<sup>50</sup>. Ele chega a tal conclusão na análise que faz dos *modos deficientes* de ocupação – *surpresa*, *importunidade* e *impertinência* (respectivamente, *Auffallen*, *Aufdringlichkeit* e *Aufsässigkeit*)<sup>51</sup> – pelos quais a lida cotidiana se vê, de alguma maneira, *perturbada*. É próprio do manual não se fazer explícito; a isso corresponde a perfeita fluência dos nexos referenciais e remissivos que constituem o todo instrumental a partir do qual o instrumento surge como tal em seu ser-para; a ocupação aqui está no seu elemento, a lida cotidiana é plena, livre, desimpedida. À deficiência da ocupação corresponderá, por outro lado, um certo não-estar-à-mão (*Unzuhandenheit*, cf. SZ, p. 73) do manual; tal deficiência é um

<sup>50</sup> Do mesmo modo, dirá Heidegger no § 17, o instrumento *sinal* (*Zeichen*) também documenta a não-surpresa do manual, tanto que é próprio do sinal retirar seu caráter de surpresa da não-surpresa do todo instrumental acessível na cotidianidade (cf. p. 81).

<sup>51</sup> Não analisaremos no detalhe cada um dos modos deficientes; importa-nos apenas mostrar o que haverá de comum na análise que Heidegger faz deles: a demonstração da não-surpresa do manual como constitutiva de seu “em-si”.

abalo ou perturbação da trama referencial, uma certa interrupção dos nexos remissivos de *ser-para* do todo instrumental: o manual não pode ser mais empregado, ou então falta, ou então “obstrui o caminho”, etc. Nesse não-estar-à-mão, o manual acaba por se tornar de algum modo *explícito* – ou seja, ele se mostra numa *certa Vorhandenheit*. É bem verdade que o ente intramundano ainda é significativo, nesse caso, a partir da totalidade referencial do todo instrumental a que pertencia ou deveria pertencer (ainda como *manual*, portanto); mas já se torna de algum modo explícito, acessível como algo *de certa maneira* singularizado, *destacado* do todo instrumental ao qual indistintamente pertencia na ocupação cotidiana desimpedida. Ele agora *pode* se encontrar, por exemplo, *disponível* (*vorhanden*) como coisa-instrumento (*Zeug-Ding*, cf. SZ, p. 73) para uma consideração atenta a seu aspecto (*Aussehen*). Nesses momentos, diz-nos Heidegger, anuncia-se, com a explicitação do todo instrumental, o *mundo* mesmo enquanto o em-quê (*Worin*) da lida – ainda que não para uma atitude temática ou teórica do ser-aí<sup>52</sup>, mas para a compreensão existenciária desse ente. Na *perturbação* (*Störung*) da lida cotidiana, desse modo, é que o manual se explicita de algum modo – e, junto, o *mundo* ele mesmo. É de se notar, então: a quebra da ocupação tanto torna explícito o ente intramundano em sua possível *Vorhandenheit*, como torna explícito o mundo mesmo enquanto o em-quê (*Worin*, sentido ôntico-existenciário de mundo) no qual a lida ocupacional se dava ou dever-se-ia dar. Dessa maneira, se, por um lado, o mundo e o ente intramundano se explicitam ou sobressaem na deficiência da ocupação, por outro lado, na normalidade cotidiana da ocupação, “O *não-se-anunciar* [*Sich-nicht-melden*] do mundo é a condição de possibilidade do não-sobressair do manual a partir de sua não-surpresa. E é nisso que se constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si desse ente” (SZ, p. 75)<sup>53</sup>. Esse manter-se-em-si do instrumento à mão, aliás, é justamente o caráter fenomenal

<sup>52</sup> Pois Heidegger visava a um testemunho pré-fenomenológico, pré-temático, de *mundo*.

<sup>53</sup> Heidegger pretende, também, com a análise dos modos deficientes de ocupação, deixar claro que o mundo, em sentido ôntico-existenciário, não consiste num agregado de entes intramundanos, num agregado de manuais intramundanos ou instrumentos; fica claro nesse ponto que *mundo* não seja constituído pelo ente à mão, pois, com o *anunciar-se* do mundo, sempre ocorre uma *certa desmundanização* do manual, de tal modo que, nele, no manual que de algum modo falta, perturba ou obstrui a lida, vem à tona uma *certa Vorhandenheit*, um seu certo caráter singularizado, destacado do todo instrumental a que indistintamente pertencia ou deveria pertencer. De todo modo, nessa *certa desmundanização* do manual, ainda não ocorre um *saltar por cima* (*überspringen*) do fenômeno do mundo, ou seja, uma *obliteração* do fenômeno do mundo, próprios da atitude teórica, como veremos adiante – tanto é que, aqui, na análise dos modos deficientes do § 16, com a ostensão de uma *certa Vorhandenheit* do ente intramundano, é o mundo mesmo que se anuncia, em vez de obliterar-se.

*positivo* indicado pelas expressões privativas “não-surpresa”, “não-importunidade”, “não-impertinência”; o que tais expressões revelam, portanto, é o caráter positivo da *familiaridade* (*Vertrautheit*) com o mundo (cf. p. 76). O mundo só se anuncia nos modos deficientes da ocupação justo porque já sempre (*a priori*) muito bem “conhecido” como óbvio, já aberto, já *familiar*, para o ser-aí desde sempre *no-mundo, mundano*. Do ponto de vista ôntico-existenciário (isto é, não-temático), portanto, o mundo é o que sempre está “mais próximo”.

Com isso vimos o seguinte: a gênese ontológico-existencial do ente intramundano em sua *Vorhandenheit* tem vez mesmo num comportamento atemático ou ateórico do ser-aí: na ocupação deficiente. A *Vorhandenheit* possui, igualmente, um caráter *derivado* ou *fundado* quando em comparação com a *manualidade*: pois o surgimento do ente disponível, do *Vorhandene*, pressupõe a prévia descoberta do ente intramundano como *manual*. Mas Heidegger não trata apenas desse tipo de *deficiência* da ocupação em *Ser e tempo*. Há outro tipo de deficiência da ocupação, que consiste justamente na *atitude teórica, temática*, ou *comportamento teórico* do ser-aí. Se na ocupação deficiente dos casos de surpresa, importunidade e impertinência o ente intramundano surgia numa *certa Vorhandenheit*, mas sem se despedir de todo de sua manualidade, na atitude teórica podemos dizer que o ente intramundano pode chegar a se tornar acessível em sua *pura Vorhandenheit*. Outra consideração importante é a seguinte: se, por um lado, nos primeiros casos de deficiência da ocupação o mundo *se anunciava*, tornava-se explícito de algum modo, no caso da atitude teórica, por outro, com a explicitação do ente intramundano em sua *pura Vorhandenheit*, poderemos falar de uma completa *desmundanização* (*Entweltlichung*) do ente intramundano, e de uma verdadeira *obliteração* do fenômeno do mundo. Vejamos isso.

Heidegger descreve a atitude<sup>54</sup> teórica em vários momentos de *Ser e tempo*. Isso não significa que ele tenha pretendido esgotar o tema nessa obra; sua abordagem do comportamento temático é sobretudo *estratégica* – pois visa a criticar, destrutivamente, o primado que foi dado pela tradição a tal possibilidade existencial de descoberta do ente intramundano. São exemplos de momentos nos quais Heidegger aborda o comportamento teórico, sempre nessa perspectiva de mostrá-lo

---

<sup>54</sup> Ou: comportamento, *Verhältnis*.

como modo *derivado* ou *fundado* do ser-no-mundo, os §§ 13, 33 e 69. No § 13, Heidegger pretende demonstrar o caráter *fundado* (*fundiert*) do comportamento do *conhecer* (*Erkennen*). No § 33, mostra a proposição – ou: o comportamento teórico em seu *como apofântico* estrutural, condição de possibilidade do acesso ao ente intramundano em sua *Vorhandenheit* pelo logos apofântico – como modo *derivado* (*abkünftig*) da interpretação (entendida como originariamente estruturada pelo *como hermenêutico-existencial*), explicitando as modificações existenciais que a estrutura – como da interpretação tem que sofrer para que a proposição seja possível. No § 69, ocupado com a etapa de *repetição* em nível temporal das estruturas existenciais obtidas na primeira seção da obra, mostra, do ponto de vista da temporalidade ecstático-existencial, a gênese do comportamento teórico, repetindo o que conquistara sobretudo no que diz respeito às análises da mundanidade do mundo e da compreensão, interpretação e proposição, visando a expor o seu *conceito existencial de ciência*<sup>55</sup>; também aqui Heidegger insistirá no caráter derivado desse modo de ser possível do ser-aí. Não trataremos, porém, da exposição de Heidegger do § 69; nesta seção, analisaremos de modo enfático o § 13, deixando o § 33 para nossa seção final.

O *conhecer* (ou: comportamento teórico, atitude temática, etc.) é o comportamento do ser-aí analisado por Heidegger no § 13, caracterizado como uma deficiência da ocupação cotidiana, pela qual o ente intramundano se faz acessível em sua *Vorhandenheit*, conforme já indicamos na seção anterior: “Para que o conhecer como determinação contemplativa [*betrachtende Bestimmen*] do ente disponível [*Vorhandene*] seja possível, é necessária previamente uma *deficiência* [*Defizienz*] do afazer [*Zu-tun-haben*] ocupado com o mundo” (SZ, p. 61, *italico no original*). Já indicamos também que Heidegger destituirá o conhecer do título de possibilidade primária, originária ou fundamental do ser-aí (tanto que tal possibilidade é dita: *deficiente*<sup>56</sup>). Devemos notar o seguinte: uma vez que Heidegger afirma que o ser-aí não é um sujeito encerrado em suas representações interiores, que então pode se pôr a investigar como é que elas concordam com as coisas exteriores, se o nosso autor estuda o conhecer, estuda-o *como*

<sup>55</sup> Trata-se de *ciência* como comportamento teórico do ser-aí, como modo da existência, do ser-no-mundo que descobre o ente intramundano de modo temático; não como conceito “lógico”, que compreende a ciência no que diz respeito a seus resultados (cf. SZ, p. 357).

<sup>56</sup> Notamos que o termo não tem conotação pejorativa; o conhecer é deficiente porque fundado, derivado, enquanto modo de ser-no-mundo, de ocupação, apenas isso.

*comportamento* possível do ser-no-mundo; ele não pensará, portanto, o conhecer como relação entre sujeito e objeto; pensará sim quais as *modificações existenciais* que se dão na estrutura do ser-no-mundo (cf. SZ, p. 62) para que se faça possível o acesso ao ente intramundano em sua *Vorhandenheit*. De fato, Heidegger insistirá na tese: “[...] *conhecer é um modo de ser do ser-no-mundo* [...]” (SZ, p. 61). Logo, *conhecer* não é algo que se dê num sujeito “desmundanizado”, mas uma possibilidade existencial em que o ser-aí, como ser-no-mundo, pode se projetar. É assim que ele pretenderá analisar o conhecer a partir dos *achados fenomenais* (*phänomenale Befund*, cf. p. 61) em que tal comportamento se mostra como tal, não a partir de pontos de vista construtivistas não encontrados nos fenômenos mesmos<sup>57</sup>.

O que dizem tais achados fenomenais? Segundo Heidegger, primeiramente que o conhecer se funda no *já-ser-junto-do-mundo* (*Schon-sein-bei-der-Welt*, cf. p. 61) do ser-aí. Funda-se, enfim, no “ser-fora” (“*Draußen-sein*”, cf. SZ, p. 62) do ser-aí, no seu *já-ser-junto* (*Schon-sein-bei*), em seu *ser-junto-do-ente-intramundano*: funda-se no fato de que o ser-aí já descobriu, de modo atemático, o ente intramundano *como* (*Als*) instrumento, *como* manual, na lida cotidiana. O ser-aí é a própria projeção de *significatividade* (*Bedeutsamkeit*) da mundanidade do mundo; já sempre compreendeu os nexos remissivo-referenciais componentes, estruturantes, da textura do mundo; encontra-se já, de saída, *junto do* (*bei*<sup>58</sup>) ente que ele mesmo não é, do ente intramundano. Como já dissemos na seção anterior, o ser-aí é *primariamente descobridor*, é a condição ôntica de possibilidade da descoberta do ente intramundano em geral – e a *descoberta primária* do ente intramundano é a descoberta do ente em sua *manualidade*. Assim, o conhecer, como o comportamento a partir do qual o ente intramundano surge como *Vorhandene*, pressupõe já uma *descoberta prévia* do ente intramundano: pressupõe-no já se ter feito acessível na lida, *como manual* (*Zuhandene*). Ora, se de saída o ser-aí é

<sup>57</sup> Para Heidegger, a falha fundamental da tradicional teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) consistiria em não atentar para o dado fenomenal de que conhecer é um modo (derivado, fundado) de ser-no-mundo; saltou-se, enfim, por cima do fenômeno do mundo.

<sup>58</sup> Como nota Heidegger (cf., SZ, p. 55), o “ser junto” (“*Sein bei*”) deve ser entendido em sentido existencial (não indica o categorial estar-um-junto-do-outro). Rivera, em sua tradução de *Sein und Zeit*, traduz a expressão por *estar em meio de* (*estar en medio de*), apontando a conotação de “estar em casa” do termo *bei*, segundo seu uso comum, o que indica em *Sein bei* o caráter de familiaridade com o mundo. Heidegger chega a dizer que o *Sein bei* designa um “estar absorto no mundo” (*Aufgehen in der Welt*, cf. p. 55), isto é, um estar tão próximo do ente intramundano, tão familiarizado com ele, que o ser-aí se compreende a partir daquilo com que se ocupa, ou seja, a partir do “mundo”.

encontrado na lida cotidiana, já compreendendo pela circunvisão os nexos todos que compõem o mundo (o em-quê onde se dá a ocupação), o surgimento do ente em sua *Vorhandenheit* é, então, uma certa *quebra* em relação a uma lida cotidiana fluente, desimpedida. Heidegger afirma, por isso, que, quando a ocupação abstém-se de todas as suas possibilidades, detendo-se “[...] no então único modo ainda restante de ser-em, no apenas-ainda-demorar-se junto de...”<sup>59</sup> (SZ, p. 61), – então, com base nesse modo *deficiente* de ser-no-mundo, é que se dá o encontro do ente intramundano em seu *puro aspecto* (*Aussehen*) ou εἶδος – numa palavra: em sua possibilidade categorial (em seu *como*, *Wie*) da *pura Vorhandenheit*. Nesse *apenas-ainda-demorar-se junto de...* – nessa privação do manuseio, da utilização (enfim, nessa ocupação deficiente) – é que se dá a percepção do ente disponível (*Vorhandene*). Tal ente assim percebido intuitivamente, tal *Vorhandensein*, pode ser então *determinado* em sentenças enunciativas (proposições), de modo que o ente assim descoberto nesse seu modo categorial seja *resguardado* (*verwahrt werden*, cf p. 62). A percepção intuitiva e a proposição são caracterizadas por Heidegger, dessa maneira, como modos *derivados* ou *fundados* de ser-no-mundo.

Tal encontro com o ente a partir do comportamento teórico nos dá, então, o ente em sua *Vorhandenheit*. Nisso está implicado o seguinte: o ente intramundano (o manual) *desmundaniza-se* por meio do comportamento teórico do ser-aí – é destacado do todo instrumental a que indistintamente pertencia, explicita-se em seu puro aspecto *singular* (*não mais remetido* ao todo instrumental). Mas, nesse explicitar-se do ente intramundano, não ocorre, como nos casos antes estudados de deficiência da ocupação (surpresa, importunidade e impertinência), um *anunciar-se* de mundo. Pelo contrário: aqui, o que vemos é consumir-se uma autêntica *obliteração* do fenômeno existencial do mundo: “Esse conhecer tem o caráter de uma determinada desmundanização [*Entweltlichung*] do mundo” (SZ, p. 65). Heidegger afirma que, por meio do fio condutor do conhecer – desde que o pressupuséssemos como modo primário de acesso ao ente intramundano –, outro caminho que não *saltar por cima* (*überspringen*) *do fenômeno do mundo* não restou e não restaria à filosofia. Há, pois, na tentativa mesma de apreensão do conhecer como tal, uma certa *tendência* para que tal fenômeno recaia numa interpretação formal e “exterior” (cf. SZ, p. 60), ou seja, para que se percam de vista os *achados*

<sup>59</sup> “[...] *in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei...*”

*fenomenais* que a analítica procurou pôr à mostra: que conhecer é um modo *fundado* de ser-no-mundo. Tal tendência, diz-nos Heidegger, funda-se no modo de ser *decadente* do ser-aí mesmo: “Nós já indicamos (§ 14) que o saltar por cima [*Überspringen*] do mundo e do ente que por primeiro vem ao encontro [o manual intramundano] não é um acaso, não é lapso nenhum, que pudesse ser simplesmente reparado, mas sim que isso se funda num modo de ser essencial do ser-aí mesmo” (SZ, p. 100).

Esse *saltar por cima do mundo* tem por conseqüência fundamental amparar a transgressão categorial: nessa obliteração do mundo, o ser-aí mesmo, se se põe na possibilidade de interpretar filosoficamente em que consista o conhecer, tende a compreender a si mesmo como um ente *desmundanizado*. É por isso que Heidegger nos diz: o ser-aí tende a conceber o conhecer como *relação* (*Beziehung*) entre dois entes: alma e “mundo” (cf. SZ, p. 59); tal relação é pensada como se apenas se consumasse no *λόγος*<sup>60</sup>, no juízo ou proposição, enunciado; além disso, é pensada como tendo o modo de ser do *Vorhandene* – ou seja, consuma-se aqui a transgressão categorial, a exegese do que em verdade tem caráter existencial como se possuísse caráter categorial, como vemos na passagem seguinte:

[...] e porque o ser é compreendido de saída a partir do ente como ente intramundano, tenta-se conceber essa relação entre tais entes [alma e “mundo”] sobre o solo [fundamento, *Grund*] desses entes e no sentido de seu ser, isto é, como *Vorhandensein*. O ser-no-mundo – embora experimentado e conhecido pré-fenomenologicamente – torna-se, pela via de uma interpretação inadequada, *invisível* [*unsichtbar*] (SZ, p. 59).

O ser-no-mundo *tende a se encobrir* no conhecer, tende a se tornar invisível. Existencialmente, onticamente – ou seja, *pré-fenomenologicamente* –, o ser-no-mundo não deixa nunca de ser bem conhecido para si mesmo (para o ser-aí); mas, do ponto de vista existencial, isto é, fenomenológico, temático – quando, portanto, pretende-se apreender tematicamente no que consista o conhecer mesmo –, a tendência é verificarmos a transgressão categorial consumir-se. Tal é o sentido em

<sup>60</sup> Notemos que, de fato, um dos significados de tal termo grego é justamente o de *relação*.

que Heidegger afirma que, para o ser-aí, o que é *onticamente* (ou: existencialmente) o *mais próximo, ontologicamente* (ou: tematicamente, quanto à apreensão temática do ser, da existência, do ser-aí) é o *mais distante*: “Onticamente o ser-aí é o que está ‘mais próximo’ de si mesmo; ontologicamente, o que está mais distante, mas pré-ontologicamente o ser-aí não é estranho para si mesmo” (SZ, p. 16).

Na seção seguinte analisaremos mais atentamente essa *tendência para o encobrimento* (*Verdeckungstendenz* – cf. SZ, p. 311) típica do ser-aí. Por ora, notemos bem: com a análise do ser do ente que primeiramente vem ao encontro no mundo circundante (o instrumento), Heidegger sem dúvida pretende descobrir um padrão ontológico-categorial desconhecido da tradição; mas, além disso, tal explicitação do caráter de ser da manualidade sobretudo implica uma crítica aberta ao primado da intuição (*Anschauung*) sensível como acesso primário ao ente intramundano, de tal maneira que termina por visar, assim, ao primado da teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) na tradição filosófica: é a destruição já em ação, interditando a tendência para a transgressão categorial por meio da denúncia do caráter fundado ou derivado do conhecer. A manualidade, como ser do ente intramundano, deve permitir o acesso a um comportamento do ser-aí mais originário que a intuição sensível, a partir do qual a abertura de mundo por primeiro se consuma: a ocupação circunvisora (*umsichtig*). Não é pelo conhecimento que se dá uma primeira “travessia” para o mundo, não é o conhecimento que pela primeira vez põe o ser-aí em *commercium* com o mundo. Antes, uma tal “travessia” já sempre se deu: o ser-aí sempre já está envolvido com e pelo mundo, tomado pelo mundo, *ocupado* com o que encontra *a partir do mundo*. O ser-aí, em seu modo de ser primário, já está sempre “*fora*”, no mundo (cf. SZ, p. 62). É só por meio de algum rompimento nesse entrelaçamento originário com o mundo que o ser-aí pode conhecer algo tal como “mundo”, entendido então como o todo do ente em sua *Vorhandenheit*. É necessário que o empenho na ocupação se veja perturbado, ou, de modo geral, experimente uma certa *deficiência* da lida ocupada cotidiana, uma certa *restrição*, para que o ser-aí percepcione, conheça, o ente intramundano em seu puro aspecto (*Aussehen*) acessível pela intuição sensível. E mais: como já deixamos indicado, no comportamento teórico, no conhecer, começa a se evidenciar o fundamento existencial da transgressão categorial que teria vitimado o ser-aí ao

longo da tradição filosófica; pois no conhecer consoma-se a tendência para o encobrimento pertencente ao ser do ser-aí. A primazia da ontologia da *Vorhandenheit* ao longo da tradição começa a encontrar o seu responsável: o ser-aí mesmo (como ser-no-mundo, já-ser-junto-do ente intramundano). O seu fundamento é, pois, *existencial*.

### **3.2 O fundamento existencial da transgressão categorial: a decadência, em ato no comportamento teórico**

Por que o ser-aí não se apercebe de que o comportamento teórico é fundado, ou seja, de que é um modo derivado de ser-no-mundo? Por que seu ser-no-mundo se torna invisível? Por que sucumbe à tentação da transgressão categorial e interpreta o que ele mesmo é sob a rubrica da *Vorhandenheit*, deixando que se consume a obliteração do fenômeno existencial do mundo? Aqui, tentando responder tais questões, começaremos a assistir à gênese da tendência do ser-aí para *mal compreender a si mesmo*. É que Heidegger afirma que há uma característica constitutiva do ser-no-mundo, chamada por ele de *decadência* (*Verfallen*), que se caracteriza essencialmente por uma tendência para se compreender a partir do “mundo” (pensado, portanto, como totalidade do que é *vorhanden* em sentido lato). Ou seja: constitui o ser do ser-aí uma tendência para o encobrimento. Aliás, uma vez que o ser-aí tende a se *mal* interpretar tematicamente, para chegar ao seu fenômeno temático, *Ser e tempo* tem de seguir na contracorrente dessa tendência; é por isso que, nessa obra, os caracteres ontológicos do ser-aí vão sempre sendo apresentados, destacados, numa tensão e contraposição constante em relação aos caracteres próprios do ente intramundano – numa tensão constante sobretudo em relação às exegeses da tradição que teriam vitimado o fenômeno por meio da transgressão categorial. A extração dos

*existenciais* se dá num esgueirar-se muitas vezes meramente defensivo ou negativo, como podemos perceber neste trecho:

Mas a determinação até aqui dada dessa constituição de ser não se move exclusivamente em proposições negativas? Nós sempre escutamos apenas o que esse pretensamente fundamental ser-em [*In-sein*] não é. De fato. Mas esse predomínio de características negativas não é nenhum acaso. Ele antes exprime a peculiaridade do fenômeno [...]. O fenômeno é, porém, o mais das vezes fundamentalmente já sempre ou mal compreendido ou interpretado de modo insuficiente do ponto de vista ontológico. No entanto, este “de certo modo ver e contudo o mais das vezes compreender mal” não se funda em nada mais senão nessa constituição mesma de ser do ser-aí, segundo a qual ele compreende ontologicamente a si mesmo – e, portanto, também o seu ser-no-mundo – a partir do ente (e do ser deste) que ele mesmo não é, mas que lhe vem ao encontro “dentro” de seu mundo (SZ, p. 58).

Heidegger aqui está nos deixando claro: se a ontologia antiga caracteriza-se pela transgressão categorial, uma vez que interpretou tematicamente o ser tendo por base exemplar o ente intramundano, tal transgressão deriva diretamente do modo de ser do ser-aí mesmo – é este ente, afinal, quem *responde* pelo primado da ontologia da *Vorhandenheit*, é ele quem tende a interpretar o ser em geral e o seu próprio ser tomando por base exemplar o ente de que ele se ocupa, o ente *do* qual já de saída se encontra, como ser-no-mundo, *junto* (*bei*<sup>61</sup>): o ente intramundano. “De saída, o ser-aí já sempre caiu de si mesmo enquanto poder-ser-si-mesmo próprio, e decaiu no ‘mundo’” (SZ, p. 175). Essa tendência para o encobrimento consiste, portanto, em interpretar-se à luz do “mundo”, pelo reflexo (*Rückstrahlung*, cf. p. 16) do ente restante, do *nicht daseinsmäßige Seiende*. Ocupado com o ente intramundano, o ser-aí deixa que este lhe ocupe o ser: “O ser-no-mundo como ocupação está *absorto* [*benommen*] no mundo de que se ocupa” (SZ, p. 60)<sup>62</sup>. Tal tendência para o encobrimento tem por conseqüência, como vimos dizendo, sustentar, no que diz respeito à filosofia, a transgressão categorial: “O decadente ser junto do ‘mundo’ que é objeto mais próximo da ocupação guia a interpretação

<sup>61</sup> Remetemo-nos à nota da seção anterior na qual comentamos o sentido do termo.

<sup>62</sup> Esse *estar absorto* enquanto ser-no-mundo fica bem expresso também no seguinte trecho: “Mas o ser-aí cotidiano se compreende de início e o mais das vezes a partir daquilo com *que* [*was*] costuma se ocupar. ‘A gente é’ [*Man ist*] o que faz” (SZ, p. 239).

cotidiana do ser-aí e encobre onticamente o ser próprio [*eigentliche Sein*] desse ente, recusando, desse modo, a base adequada à ontologia orientada para esse ente” (SZ, p. 311).

Isto é, graças a seu modo de ser mesmo, o ser-aí é o responsável pela compreensão do ser segundo o esquema da *Vorhandenheit*, o ser-aí é o responsável pela *primazia* da ontologia da *Vorhandenheit*, o fundamento de tal primazia. O fundamento da transgressão categorial é, desse modo, *existencial*, isto é, constitutivo do modo de ser decadente do ser-aí. A fim de compreender o “mecanismo” existencial da decadência do ser-aí, fecharemos esta dissertação com um estudo da *proposição* (*Aussage*, § 33 de *Ser e tempo*).<sup>63</sup> Nosso propósito será, então, compreender quais são as modificações operantes na estrutura existencial da *interpretação* (*Auslegung*) que fazem com que o ser-aí tenda a passar por cima do mundo quando se põe na possibilidade do comportamento teórico.<sup>64</sup>

Não sustentamos que a decadência seja um fenômeno exclusivo do comportamento teórico; o que sustentamos é que nesse modo de comportar-se podemos ver de maneira privilegiada a decadência operar. Ademais, pretendemos compreender o fundamento da transgressão categorial e do primado da ontologia da *Vorhandenheit* que marcam, no diagnóstico heideggeriano, a tradição da filosofia. Se filosofar é algum tipo de comportamento teórico, ou se, ao menos, o comportamento teórico foi, como nos diz Heidegger, tomado como fio condutor da filosofia, de algum modo tal comportamento do ser-aí está relacionado a essa marca da tradição. Então temos de entender o que ocorre com o comportamento teórico, para entender por que, tendo tal modo de comportar-se sido o centro das atenções da tradição, a

---

<sup>63</sup> Notemos que a análise que Heidegger faz da proposição e aquela que fez do conhecer são complementares: “O que antes foi mostrado com respeito ao conhecimento do mundo [*Welterkennen*] vale também para a proposição” (SZ, p. 156-7; neste trecho, Heidegger ainda insere uma nota de rodapé remetendo o leitor ao § 13 da obra). O que nas duas análises há de diferente é *analítico*: pois Heidegger, ao analisar o conhecer, está preocupado com as modificações na estrutura da *mundanidade* do mundo que permitem o encontro do ente como um *Vorhandenes* (trata-se do ser-aí no momento analítico *no mundo, in der Welt*, cf. p. 53); já na análise da proposição, quer ver essas mesmas modificações do ponto de vista analítico do *ser-em* como tal (*In-sein als solches*, cf. id., ib.), ou seja, do ponto de vista da abertura compreensiva do ser-aí.

<sup>64</sup> Uma análise mais completa do assunto pediria a exposição da exegese em nível temporal que Heidegger realiza dos fenômenos da ocupação (§ 69, “a” e “b” sobretudo) e da decadência (§ 68, “c”); também da historicidade do ser-aí, a fim de que pudéssemos compreender a tendência desse ente para decair na tradição (para depender dela totalmente). Escaparão, porém, dos limites dessa dissertação tais exposições.

filosofia desconsiderou o fenômeno do mundo, interpretando o ser-aí categorialmente.

Mas por que tomar por fio condutor da exposição da decadência do ser-aí a *proposição*, isto é, o logos? Resposta: O próprio Heidegger é quem nos sugere que a tradição filosófica toda, desde os gregos, interpretou tematicamente o ser-aí como *Vorhandene* – e também o ser em geral como *Vorhandenheit* – na medida em que tomou o logos, entendido como *proposição*, por fio condutor da determinação do que fosse o *ser*.

O λέγειν [...] é o fio condutor para a obtenção das estruturas de ser do ente que vem ao encontro nas interpelações e discussões. Por isso a ontologia antiga elaborada por Platão torna-se “dialética”. [...] O λέγειν mesmo [agora para Aristóteles], ou então o νοεῖν – a simples percepção de algo disponível [*Vorhandene*] em sua pura *Vorhandenheit*, que já por *Parmênides* fora tomado por guia da interpretação [*Auslegung*] do ser –, tem a estrutura temporal do puro “apresentar-se” [“*Gegenwärtigen*”] de algo. O ente que nele se mostra e é entendido como ente propriamente dito obtém, portanto, sua interpretação em consideração ao presente [*Gegen-wart*], isto é, ele é concebido como presença [vigência, *Anwesenheit*] (οὐσία) (SZ, p. 25-26).

Heidegger chega a dizer que o logos constituía, para a ontologia antiga, o fio condutor *único* do acesso ao ente propriamente dito e da determinação do ser do ente (cf. SZ, p. 154). Em outra passagem, vemos até mesmo uma crítica às concepções tradicionais sobre a linguagem – e justamente porque teriam se orientado pelo modelo da proposição, pela proposição como base ontológica; tal é a interpretação *lógica*<sup>65</sup> do ser e da linguagem:

Todavia, uma vez que, no que se refere à reflexão filosófica do λόγος, este foi entendido predominantemente como proposição [*Aussage*], a elaboração das estruturas fundamentais das formas e dos

<sup>65</sup> Heidegger afirma que a lógica tradicional “[...] tem seu fundamento numa ontologia do *Vorhandene* que é, além do mais, grosseira” (SZ, p. 129). Ou seja, as freqüentes críticas de Heidegger à lógica têm por motivo os pressupostos ontológicos dessa ciência.

componentes do discurso [*Rede*]<sup>66</sup> consuma-se sob o fio condutor desse *logos*. A gramática buscou seu fundamento [*Fundament*] na “lógica” desse *logos*. Essa, porém, funda-se na ontologia do que é disponível [*Vorhandene*]. O acervo fundamental das “categorias semânticas”, ainda hoje determinante, herdado pela ciência da linguagem tardia, é orientado pelo discurso como proposição (SZ, p. 165).

Como vimos em nossa seção anterior, de fato, Heidegger afirmava que a tradição da filosofia tendeu a privilegiar o conhecer, o comportamento teórico, como modo de encontro primário com o ente intramundano. E uma vez que o ente descoberto de modo perceptivo, intuitivo, pode ser resguardado em proposições, a tradição tende a interpretar o conhecer como se este se consumasse no *logos* (na proposição), concebido como ente *vorhanden*, como *relação* entre alma e “mundo”: “Para a consideração filosófica, o *lóγος* mesmo é um ente, e, segundo a orientação da ontologia antiga, um ente disponível [*Vorhandene*]” (SZ, p. 159). “O *lóγος* é experimentado como ente disponível [*Vorhandene*], é interpretado tematicamente como tal, e também o ente que ele ostenta tem o sentido de *Vorhandenheit*” (SZ, p. 160). Como nota Brague (cf. 1991, p. 414), o primado do *logos* como fio condutor da ontologia antiga não é senão a outra face do primado da *intuição* sensível que caracteriza a tradição.

Um passo metódico fundamental, portanto, para que seja possível a remoção (*destruição*) do obstáculo que a ontologia da *Vorhandenheit* representa para uma explicitação inédita do fenômeno do ser-aí – para assim se tornar possível uma ontologia concreta a partir do solo da problemática da temporalidade – consiste em mostrar que a proposição só é possível como comportamento *derivado* do ser-aí, isto é, como modo *deficiente* de ser-no-mundo. Como já dissemos, Heidegger terá de minar os alicerces da ontologia da *Vorhandenheit* para poder liberar o horizonte transcendental da questão do ser; isso implica um declarado confronto que tem por adversário o primado da teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) na tradição filosófica: de fato, a manualidade permitirá, segundo Heidegger, o acesso a um comportamento do ser-aí mais originário que a *intuição* sensível, a partir do qual a abertura de mundo por primeiro se dá: a ocupação circunvisora (*umsichtig*). Ou seja,

<sup>66</sup> Discurso é a linguagem compreendida como existencial – e não, como faz a gramática, categorialmente. Não nos estenderemos a respeito do assunto, porém.

o fato de o ente intramundano se tornar manifesto como *Vorhandenes* na proposição é, na verdade, um modo possível (*Wie*), mas derivado, de o ente ser, fundado num modo de ser, num *como* (*Als*), do ser-aí que não é o primeiro nem o mais originário: o do comportamento teórico. Em outras palavras: o ser-disponível, a *Vorhandenheit* (literalmente, “estar diante da mão”), do ente intramundano – o padrão ontológico-categorial que permite que ele se encontre acessível na proposição – é uma possibilidade derivada de encontro do ente, e funda-se num modo de ser do ser-aí como ser-no-mundo – num comportamento interpretativo seu. O ente surge na proposição *como* (*Als*) o que se encontra em sua *Vorhandenheit*. Esse *como*, essa possibilidade existencial a partir da qual o ente vem ao encontro, é denominado *como apofântico* – uma possibilidade derivada em relação ao *como hermenêutico-existencial*, ou seja, uma possibilidade que o pressupõe. Vamos então à destruição do fenômeno do logos, que Heidegger realiza no § 33 de *Ser e tempo*, para compreendermos a modificação do *como* acima descrita, e para entendermos como aí, no comportamento teórico, a decadência opera com força total.

A proposição possui três momentos estruturais que lhe são constitutivos de modo coessencial; devem ser compreendidos em unidade. Passaremos à análise deles, procurando inferir as conseqüências ontológico-existenciais de cada um, apresentadas por Heidegger nos §§ 33 e 44.

O primeiro momento<sup>67</sup> é o da *ostensão* (*Aufzeigung*), ἀπόφανσις; a proposição *mostra, revela* – enfim, *ostenta* –, a *descoberta* (*Entdecktheit*) do ente intramundano (cf. SZ, p. 218). Mas por que Heidegger nos afirma que o sentido originário de proposição é este: *ostensão*? O que devemos aqui notar é o seguinte: a proposição *ostenta* a descoberta, mas *não a consuma* ou *realiza* pela primeira vez; não é na proposição que se descobre por primeiro o ente intramundano, mas na lida cotidiana. A descoberta originária do ente é na ocupação, não no comportamento teórico; uma proposição não faz senão indicar, mostrar, *ostentar*, a descoberta prévia, pré-temática, do ente intramundano. É por tal razão, afinal, que Heidegger afirma: a proposição é um modo *derivado* da interpretação que já descobriu o ente

---

<sup>67</sup> Esse momento é o sentido originário de logos (cf. SZ, p. 154): os demais momentos (predicação e comunicação) encontrar-se-ão fundados nesse. Ou seja: apenas com base na ostensão da prévia descoberta, na lida cotidiana, do ente intramundano como manual, pode a proposição predicar algo de algo ou comunicar algo.

intramundano como manual; é por tal razão, do mesmo modo, que Heidegger defende a seguinte tese fundamental: a proposição não é o “lugar” (primário) da verdade (cf. SZ, p. 226). Não abordaremos aqui o conceito ontológico-existencial de verdade de *Ser e tempo*; importa-nos apenas reter o fato de que Heidegger expressamente associa verdade (*Wahrheit*), como *desvelamento* (*Unverborgenheit*), a *descoberta* (*Entdecktheit*) e ἀπόφανσις, ostensão (cf. SZ, p. 219). Com efeito:

A proposição é verdadeira significa: ela descobre o ente nele mesmo. Ela propõe [*Sie sagt aus*], ela ostenta [*sie zeigt auf*], ela “deixa ver” (ἀπόφανσις) o ente em sua descoberta. O *ser-verdadeiro* [*Wahrsein*] (verdade) da proposição deve ser compreendido como *ser-descobridor* [*entdeckend-sein*] (SZ, p. 218).

Retornemos à *ostensão*. Ela mostra (ostenta), fundamentalmente, que o ente intramundano, antes mesmo de chegar à proposição, *já foi descoberto* no modo *primário* de sua manualidade, ou seja, *como* instrumento na lida cotidiana; a ostensão, portanto, é ostensão da descoberta *pré-predicativa* do ente intramundano – possibilidade ontologicamente *prévia* em relação à possibilidade da *Vorhandenheit*, na qual o ente só então se faz acessível de modo *predicativo*. A proposição mostra tal descoberta *prévia*, *pressupõe-na*. Essa descoberta, como tal – como descoberta do ente na lida cotidiana –, implica o ser-aí como ser-no-mundo, como o *ente descobridor*<sup>68</sup>, como o ente a partir de cujo comportamento interpretativo (abertura, compreensão de ser) o ente intramundano se deixa vir ao encontro; o ser-aí é, afinal, como já dissemos, a condição ôntica de possibilidade do encontro (descoberta) do ente intramundano; a proposição não faz mais que ostentar tal descoberta, pois o ser-aí, como ser-no-mundo, precisa já ter descoberto previamente em sua manualidade o ente intramundano, para que agora este se possa fazer *tema*, ou seja, explícito na proposição. Uma proposição tal como “o martelo é pesado demais”, para seguirmos o exemplo de Heidegger, pressupõe, então, o martelo *como* manual já descoberto *pelo* ser-aí; pois, em primeiro lugar, é só na lida do ser-aí que algo “pesado demais” poderia se ter feito originariamente significativo como *pesado demais*.

<sup>68</sup> “O descobrir é um modo de ser do ser-no-mundo” (SZ, p. 220).

O segundo momento da proposição é o da *predicação*: “De um ‘sujeito’ é ‘enunciado’ [*ausgesagt*] um ‘predicado’; aquele é *determinado* por este” (SZ, p. 154). Tal *determinação* (*Bestimmtheit*) só é possível em se operando um *estreitamento* (*Verengung*) no que diz respeito à circunvisão ocupacional; pois apenas se o ente intramundano for como que desconectado (desmundanizado) da totalidade instrumental a que pertencia indistintamente na lida cotidiana como manual, ele poderá se tornar *explícito* como sujeito que se determina por tal e tal predicado. Somente sobre a base de uma *deficiência* ou *estreitamento* da ocupação circunvisora o ente intramundano surge acessível de modo predicativo. É, desse modo, por uma *restrição* (*Einschränkung*) da proposição tomada na primeira acepção – como ostensão da descoberta primária do ente na manualidade – que um predicado *vorhanden* pode determinar um sujeito *vorhanden*. Aqui o ente intramundano se torna então concebível como *suporte de predicados*, como *sujeito de predicação*, ou seja, como *posição do sujeito* (*Subjektsetzung* – cf. SZ, p. 155). A determinação proposicional – a predicação – nunca estabelece uma relação primária com o ente; não é a forma primeira e mais fundamental da descoberta do ente. Comentando tal passagem do texto de Heidegger que aqui explicamos, Wrathall nos aclara o que dizemos:

“Sujeito” e “predicado” são colocados entre aspas para indicar o fato de que, em nossa experiência pré-predicativa do mundo, as coisas não são compreendidas como objetos com propriedades. E ele [Heidegger] explica o modo pelo qual a predicação “determina” como um “estreitamento de conteúdo”. Em nossa experiência pré-predicativa do mundo, as coisas são compreendidas como as coisas que elas são precisamente quando elas são tomadas imediatamente como estando à mão [*reaching out*] numa variedade de ocupações. Na predicação, por contraste, nossa experiência sofre uma “explícita restrição de nossa visão”, e nós “turvamos” [*dim down*] a totalidade ricamente articulada da circunstância em que nos encontramos para focar um caráter particular dela. É esse turvamento que primeiro torna possível dar a algo um caráter conceitual – ou seja, torna possível descobrir o tipo de conteúdo determinado que permite a alguém formar conexões conceituais, extrair inferências, e justificar um estado intencional ocorrente com outro (2002, p. 223).

Ou seja: no comportamento teórico, o ente deixa de ser aquilo *com o que* (*womit*) se lidava para se tornar aquilo *sobre o que* (*worüber*) a proposição propõe ou enuncia. O manual se desmundaniza, é destacado da totalidade remissivo-referencial do mundo, a qual agora está obliterada, turva. O importante é perceber que o primeiro momento, de *ostensão*, está implícito ou pressuposto na proposição entendida em sentido predicativo: é sobre a base da ostensão que a proposição pode predicar algo de algo; pois é sobre a base da manualidade que o ente pode aceder à proposição em sua possível *Vorhandenheit*.

O terceiro momento, por fim, é o da *comunicação*: o que já foi *determinado* de maneira predicativa – o ente como *Vorhandenes* – é *comunicado, pronunciado*. O notável aqui é que a proposição mesma, enquanto comunicação (e a *ostensão* nela pressuposta, à base), é tomada pelo ser-aí ocupado, pelo ser-no-mundo junto do ente intramundano em suas ocupações, como mais um ente intramundano entre outros que, no modo da manualidade, pode ser difundido, propalado: “A proposição pronunciada conserva em seu sobre-o-quê [*Worüber*] a descoberta do ente. Esta se resguarda no pronunciado. O pronunciado torna-se como que um manual [*Zuhandene*] intramundano que pode ser retomado e propagado” (SZ, p. 224). Desse modo, o ente intramundano pode se fazer acessível até mesmo por um *ouvir-dizer* (*Hörensagen*, cf. p. 155), ou seja, pelo *falatório* (*Gerede*). É aqui que começamos a ver se fazer operante a *tendência para o encobrimento da descoberta* que sói ocorrer no comportamento teórico.<sup>69</sup>

Analisamos os momentos constitutivos da proposição. Nosso propósito agora será observar o “mecanismo” da decadência em ato na atitude teórica. Com efeito, na proposição vemos ocorrer o fenômeno pelo qual o logos mesmo passa a ser compreendido como ente intramundano, de tal maneira que o fenômeno do mundo

<sup>69</sup> Podemos dizer que tal *dinâmica de encobrimento* de fato encontra sua concretização no que Heidegger chama *falatório*: a falação cotidiana, essencialmente constitutiva da existência do ser-aí, que propaga e faz recrudescer o encobrimento do caráter propriamente existencial-mundano do ser-aí. Com efeito: “De acordo com a compreensibilidade mediana que já reside na linguagem falada no pronunciar-se, o discurso comunicado pode ser compreendido amplamente sem que o ouvinte se ponha num ser que compreenda originariamente o sobre-o-quê do discurso” (SZ, p. 168). No que diz respeito a proposições *escritas*, notamos que, segundo Heidegger, nesse caso também vigora um modo público, impessoal, de interpretá-las: “E, na verdade, isso [a saber: o falatório] não se encontra restrito à repetição oral do discurso, mas expande-se no que se escreve como ‘escrevinhação’ [*Geschreibe*]. A repetição do discurso aqui se funda não tanto num ouvir-dizer [*Hörensagen*]. Ela se nutre do que se lê. O entendimento mediano do leitor *nunca poderia* decidir o que é haurido e adquirido originariamente e o que é verborrêia [*nachgeredet*]” (SZ, p. 168-9).

(ou: o ser-aí como ser-no-mundo, como ser-descobridor) se faz obliterado. O caráter descobridor do ser-aí mesmo, portanto, tende a se fazer esquecido na proposição, tende a ser interpretado como *vorhanden*:

*A descoberta do ente se desloca, com o pronunciamento da proposição, para o modo de ser do manual intramundano. Mas na medida em que nela, enquanto descoberta de... [Entdecktheit von...], persiste uma relação ao ente disponível [Vorhandene], a descoberta (verdade), por seu turno, se torna uma relação disponível [vorhandene Beziehung] entre entes disponíveis [Vorhandenen] (intellectus e res) (SZ, p. 225, em itálico no original).*

Opera aqui a transgressão categorial: a descoberta mesma (o ser-descobridor da proposição), que é *existencial* em seus fundamentos, é concebida como relação disponível entre dois entes disponíveis, como algo que tem natureza *categorial*. A transgressão categorial, nesse caso, pode ser dita um dos “encobrimentos necessários” (*notwendige Verdeckungen*, SZ, p. 36) – isto é, que se fundam no modo de ser do ente temático. Afinal, é na transformação da estrutura interpretativa do ser-aí mesmo que vemos que este ente tende e tenderá sempre a compreender-se mal – isto é, tende a se interpretar tematicamente como se possuísse o modo de ser da *Vorhandenheit*. Vejamos isso.

Como é a estrutura interpretativa do ser-aí? Como ela opera? Heidegger afirma que a compreensão do ser-aí – a projeção do seu ser-possível na trama da significatividade do mundo – elabora-se em formas (*sich ausbilden*, cf. SZ, p. 148); tal elaboração é o que ele chama interpretação (*Auslegung*). A estrutura ontológica da interpretação é a do *algo como algo* (*Etwas als Etwas*, cf. p. 149). O ente intramundano sempre se faz acessível, então, nessa chave do *algo como algo*. Heidegger está recusando, desse modo, um caráter *previamente determinado* ao ente intramundano que o ser-aí encontra de saída em sua ocupação; afinal, um instrumento é *para...*, ou seja, define-se no que ele mesmo é pelo contexto instrumental em que é empregado; um instrumento é sempre compreendido, enfim, *como (Als)* para isso ou *como* para aquilo, dependendo sempre do contexto no qual a lida se dá – ele não tem, portanto, uma prévia essência, um anterior

*Vorhandensein*, que já lhe defina o que ele é. O *algo como algo* não é uma estrutura que opera na proposição pela primeira vez; antes, já vigorou na ocupação cotidiana. Assim, a manualidade não é um “valor” que adere a um prévio *Vorhandensein* do ente intramundano. Ser um instrumento, um manual, portanto, significa já surgir a partir de um certo *como* (*Als*). O *como*, dessa maneira, é a estrutura ontológico-existencial pela qual o ser-aí, como ser-no-mundo, encontra-se de saída já junto (*bei*, *Sein-bei*) do ente intramundano, interpretando-o na circunvisão, na ocupação.

Fundamentalmente, o *como* é duplo, pois a estrutura-como vigora tanto no encontro pré-temático com o ente intramundano (*Zuhandenheit*) quanto no encontro temático com o ente (*Vorhandenheit*), mas de modo diferente num e noutro caso. Ou seja, a estrutura-como é a estrutura existencial pela qual se dá a projeção do ser-aí no seu já-ser-junto-do-ente-intramundano *ou* bem na circunvisão, na ocupação, *ou* bem no conhecer, no comportamento teórico. O *como*, então, é ou *hermenêutico-existencial* ou *apofântico*; este deriva, ontologicamente, daquele: “E antes que o *Dasein* teorize ou exponha no discurso o mundo, [sic] ele já possui uma compreensão de si, dos utensílios com que lida. Esta estrutura que Heidegger chama de ‘como hermenêutico’ que é mais originária que o ‘como apofântico’ do dizer, compromete o *Dasein* com o mundo, numa relação anterior a teoria e práxis” (STEIN, 1988, p. 14). Enfim, mais uma vez Heidegger insiste em sua tese fundamental acerca da intramundanidade: a descoberta não se dá originariamente na intuição, mas na lida. Os dois modos de *como* preservam, é evidente, essa relação de derivação que vimos entre os modos de ser categoriais (manualidade e disponibilidade).

Num caso e noutro, porém, essa estrutura modifica-se para que o ente intramundano possa ser acessado de um modo ou de outro (como manual ou como *Vorhandenes*). No fenômeno da proposição, segundo Heidegger, pode-se visualizar com clareza a transformação do *como hermenêutico* em *como apofântico*:

O ente mantido na posição prévia [*Vorhabe*]<sup>70</sup>, por exemplo, o martelo [antes Heidegger se referia à proposição: “o martelo é pesado demais”], de saída está à mão [*zuhandene*] como instrumento. Tornando-se, esse ente, “objeto” [“*Gegenstand*”] de uma proposição, então se consoma previamente, com a sentença proposicional [*Aussageansatz*], uma mudança na posição prévia. O *com-o-quê* [*Womit*] *que está à mão* do afazer, do ofício, torna-se o “sobre-o-quê” [“*Worüber*”] da proposição que ostenta. A visão prévia [*Vorsicht*]<sup>71</sup> visa a algo disponível [*Vorhandene*] naquilo que está à mão [*Zuhandene*]. *Por meio* da visualização e *para* ela, o que está à mão [*Zuhandene*] como tal se oculta [*verhüllen*]. No interior desse descobrimento da disponibilidade [*Vorhandenheit*] que encobre a manualidade [*Zuhandenheit*], o que se encontra disponível [*Vorhandene*] torna-se determinado em seu tal-e-tal-ser-disponível [*so-und-so-vorhandensein*]. Apenas agora se revela o acesso a algo como *propriedades* (SZ, p. 157-8).

Comentando essa passagem, Paisana associa tal transformação do *como* à proposição entendida como *predicação*: “Pela predicação, o ente mostrado é determinado como *sujeito* de predicações, isto é, como *objecto*. A mostraçã<sup>72</sup> do ente ‘com que’ o Dasein tinha a realizar uma tarefa transforma-se assim em discurso ‘sobre’ (*worüber*) o ente mostrado” (1992, p. 133). É esta modificação que ocorre para que se faça possível o comportamento teórico e a proposição. Por ela é que a manualidade se oculta (ou: o manual sofre uma desmundanização) e o ente é explicitado em sua *Vorhandenheit*, como sujeito *vorhanden* de predicados *vorhanden*. Aqui é que vemos o ente ser interpretado como suporte de predicados, como *posição do sujeito* (*Subjektsetzung*), conforme já dissemos.

Nessa transformação, o *como hermenêutico* enquanto tal tende a ser interpretado como se possuísse o mesmo caráter ontológico que o *Vorhandene*, ou seja, experimenta uma *nivelação*, passa a ser interpretado ontologicamente como *Vorhandenheit*: “A própria estrutura hermenêutica da disponibilidade<sup>73</sup> é velada pela

<sup>70</sup> *Posição prévia* e *visão prévia* (e, ainda, *concepção prévia*, *Vorgriff*, termo que não aparece textualmente nesse trecho) compõem a estrutura prévia (*Vorstruktur*) da compreensão, sobre a qual se assenta a interpretação, e nela é que se funda a *circularidade* da compreensão. Para os propósitos do nosso trabalho, porém, não será necessária uma análise de tais existenciais. Notamos que a mudança na *posição prévia* nada é senão a modificação da estrutura compreensiva que ampara a modificação da estrutura interpretativa do ser-ai.

<sup>71</sup> Ver nota anterior.

<sup>72</sup> Paisana traduz por *mostraçã* o que traduzimos por *ostensã*.

<sup>73</sup> Tal é o modo como Paisana traduz *Zuhandenheit*, diferentemente de nós.

constituição objectivante” (Paisana 1992, p. 134). Vemos isso no trecho seguinte de Heidegger:

A estrutura-como da interpretação experimentou uma modificação. O “como” não cumpre mais a sua função de apropriação do que é compreendido a partir de uma totalidade conjuntural [*Bewandtnisganzheit*]<sup>74</sup>. Em relação a suas possibilidades de articulação das referências remissivas da significatividade, como tais constitutivas da mundanidade circundante [*Umweltlichkeit*], ele [o *como*] encontra-se separado. O “como” é submetido ao mesmo plano do que é apenas disponível [*nur Vorhandene*]. Ele submerge na estrutura do apenas-deixar-ver [*Nur-sehen-lassen*] determinante do que é disponível [*Vorhandene*]. Essa nivelção do “como” originário da interpretação circunvisora com o como da determinação da disponibilidade [*Vorhandenheitsbestimmung*] é a prerrogativa da proposição. (SZ, p. 158).

O que Heidegger indica, portanto, é que o *como*, para que possa acessar o ente intramundano em sua *Vorhandenheit*, em sua possibilidade predicativa, tem que se nivelar, tem que se submeter a este mesmo plano do ente intramundano. Se o ente intramundano surge como *Vorhandenes* por meio de uma desmundanização do manual, tal desmundanização afeta sobretudo o *ente descobridor*: o ser-aí mesmo como ser-no-mundo, afinal, é quem “perde” o mundo ao acessar o ente intramundano em sua *Vorhandenheit*. Podemos ver aqui em ação a decadência: o *como* é compreendido, afinal, na auto-interpretação do ser-aí, a partir do “mundo”, a partir da luz que emana do ente restante. Nessa nivelção do *como*, o que se nivela, portanto, é a diferença radical entre os caracteres pertencentes ao ser-aí e os caracteres ontológico-categoriais pertencentes ao ente restante; o ser-descobridor é interpretado como *Vorhandenes*; consuma-se existencialmente a transgressão categorial.

Se nos lembrarmos do conceito de possibilidade existencial, abordado por nós em 2.2, podemos aqui compreender o seguinte: se o ser-aí nada é senão a *possibilidade* que ele já é, o *poder-ser* que ele já está sendo – a cada vez que é, a cada vez que *tem que ser* (*zu sein*); se ele não é nada *fora* isso ou *fora disso* (disso que já é); se ele nada é afora o que já compreende de si mesmo, se é a

<sup>74</sup> Tal é aquilo a que remete o como *hermenêutico*: a totalidade de sentido chamada *significatividade*; não se trata, pois, de uma determinação *categorial*, mas *existencial*.

possibilidade na qual se encontra *já projetado* – então, enfim, se o ser-aí é assim, podemos compreender que, se ele se projeta na possibilidade de compreender o ente em sua *Vorhandenheit*, ele próprio não pode se furtar à transformação sofrida em sua estrutura compreensivo-interpretativa<sup>75</sup>: ele se compreende como *Vorhandenes*. Uma vez que o ser-aí afastou, no comportamento teórico, essa “teia de aranha” que ele habitava de nexos remissivo-referenciais acessíveis à circunvisão ocupada, ele próprio é quem se compreende *como se não mais tivesse em que (worin)* se sustentar como ser-no-mundo, e experimenta uma auto-interpretação na chave da *Vorhandenheit*: ele, de certo modo, “perde” o seu *em-quê (Worin)*, perde de vista o seu ser-no-mundo; o ser-no-mundo se lhe torna invisível, oblitera-se. Na proposição, o ser-descobridor mesmo passa a ser visto como *posição*<sup>76</sup> (*Setzung*) do sujeito, passa a ser interpretado de modo *categorial*. O *como* hermenêutico-existencial – a implicação do ser-aí como ser-no-mundo, como condição ôntica de possibilidade da descoberta – faz-se oculto para que o mostrado seja aquilo sobre-o-quê se fala na proposição. A descoberta mesma do ente é, na proposição, vista como predicação, como posição, como determinação – enfim, como *Vorhandenes*.

<sup>75</sup> Pois é o ente cujo próprio ser está em jogo a cada caso.

<sup>76</sup> Comentando a exegese de Heidegger a respeito da proposição, João Paisana afirma que na predicação o *ser* mesmo é concebido como *posição (Setzung)*. Afirma ainda o comentador que essa denúncia de Heidegger do caráter derivado de tal concepção de *ser* é uma crítica que tem por interlocutor Husserl, sobre o conceito de *ser* como *posição absoluta* das *Investigações Lógicas* (cf. Paisana, 1992, p. 120 e ss., sobretudo p. 134 e p. 140-2). Heidegger, enfim, segundo o comentador, estaria, com sua ontologia fundamental, em busca de um conceito de ser mais originário que o conceito de ser como correlato objetivo categorial (ou seja, como tipo especial de objetualidade, *Gegenständlichkeit*, acessível em uma *intuição categorial* – ou seja, *categorialmente dado*). A Husserl teria se manifestado como óbvio que *ser* fosse o mesmo que *ser-objeto*, que *posição absoluta do objeto*, deixando, assim escudado na obviedade de tal concepção de ser, de questionar o *sentido do ser* – e o próprio Heidegger afirmaria isso no seu *Seminar in Zähringen*, em 1973. Em que pese ter “libertado” o *ser* da cópula do juízo, Husserl ainda o entenderia como sinônimo de *Vorhandenheit*, não podendo considerar ainda o *como hermenêutico* pré-predicativo que dá acesso ao mundo e à descoberta primária do ente intramundano como instrumento. Não é, no entanto, nosso propósito aqui discutir tal assunto. Gostaríamos apenas de indicar que, se é verdade que Heidegger não fique satisfeito com o conceito husserliano de *ser*, não se pode deixar de mencionar – e no livro de Paisana vemos tal lapso – que a discussão sobre o conceito de ser como *posição* pode encontrar seu âmbito mais próprio num debate com Kant que verse a famosa tese segundo a qual “*Ser evidentemente não é um predicado real [...]. É simplesmente a posição [Position] de uma coisa [Ding] [...]*” (Kant, 1983, p. 626). Que no *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, curso universitário do mesmo ano da publicação de *Ser e tempo*, Heidegger reserve todo um extenso capítulo à discussão de tal tese kantiana nos é conclusivo. E, que a discussão passe por Husserl – ainda que não se restrinja às *Investigações lógicas* –, justifica-se, sobretudo, na medida em que este encampa expressamente a tese kantiana no § 43 da *Sexta investigação* (cf. Husserl, 1996, p. 129 e ss.). Quanto à existência, por fim, de mais de um termo (*Setzung* e *Position*) em jogo para exprimir o conceito, como nos informa Heidegger em seu *A tese de Kant sobre o ser* (cf. Heidegger, 1979, p. 239), o próprio Kant traduziria o termo derivado do latim *Position* pelo de origem germânica *Setzung*, empregado tanto por Heidegger como por Husserl.

Da interpretação que Heidegger faz da proposição, portanto, fica manifesto que: se a tradição filosófica de fato orientou-se sobretudo pelo modo de o ente intramundano se fazer acessível no logos, o fenômeno do ser-aí como *ser-no-mundo*, como *ser-descobridor* (isto é, cuja existência, cuja estrutura-como, é a condição de possibilidade da descoberta do ente intramundano), necessariamente teve que se manter encoberto. Na medida em que o *como* do ser-aí é nivelado com aquilo que é categorial, o ser-aí mesmo tende a se interpretar categorialmente, ou seja, a não se compreender em seu caráter propriamente existencial. A comunicação da proposição no modo do falatório e da escrevinhação enrijecem o nivelamento, dão-lhe solidez. Toda essa dinâmica de encobrimento bem mostra o fenômeno da decadência, desse já estar imiscuído no “mundo” de que se ocupa, com ele “confundindo-se”. O ser-aí tende, porque decadente, a deixar passar despercebido o seu caráter ontológico especificamente existencial, interpreta-se em seu ser a partir dos caracteres ontológicos pertencentes ao ente intramundano, ou seja, *encobre-se, vela-se*. Já o dissemos, mas não é demasiado repetir (Heidegger mesmo o repete inúmeras vezes): a interpretação do ser legada pela tradição funda-se no próprio modo de ser do ser-aí, bem como a transgressão categorial, pois, para esse ente, “O onticamente mais próximo é o ontologicamente mais distante, desconhecido, e constantemente desconsiderado em seu significado ontológico” (SZ, p. 43).

## Considerações finais

Como notávamos no início de nosso texto, acompanha o projeto da ontologia fundamental de *Ser e tempo* o lema fenomenológico: *às coisas – elas mesmas!* Antes de ser mera divisa que ilustraria o que *previamente* teria sido encontrado como tema e resultado da ontologia fundamental, o lema em questão exprime a mais alta exigência metódica desse projeto filosófico, e de tal modo que a meta de uma ontologia nada será senão o estar a caminho das coisas – *elas mesmas!* É nesse sentido, sem dúvida, que devemos entender que Heidegger advirta o leitor no § 7.º da obra: a fenomenologia, entendida como ontologia, não é uma “corrente filosófica real” ou uma disciplina filosófica entre outras, mas, pelo contrário, um *conceito de método* (*Methodenbegriff*, cf. SZ, p. 27).

Exsurge daqui uma compreensão característica do que sejam *tema* e *método* para a filosofia: pois método não é um instrumento pelo qual se chegue a um tema previamente dado, nem o tema algo prévio a que se tem acesso pelo método adequado. Assistimos aqui a uma peculiar imbricação ou inter-relação de tema e método no texto heideggeriano: entre tema e método há um círculo – o método deve nos dizer qual é o tema específico da filosofia, e o tema da filosofia deve nos dizer qual é o método especificamente filosófico. De fato, “A fenomenologia é o modo de acesso e de determinação que mostra o que deve constituir tema da ontologia” (SZ, p. 38); apenas como fenomenologia a ontologia é possível. Que, obedecendo a reciprocidade, a fenomenologia, enquanto método, determina-se a partir de seu tema, ou seja, a partir da ontologia, já o dizia o lema: *às coisas – elas mesmas!* E assim se faz claro que e por que o tema é tema graças ao método, e o método é método graças ao tema. Um nada será sem o outro; um nada será senão o patentear do que o outro é, e ambos nada serão senão mútuo patentear-se a que se chama *filosofia*: “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambos os títulos caracterizam a filosofia mesma segundo objeto e modo de abordagem” (SZ, p. 38). Tema e método são inextrincáveis em *Ser e tempo*.

Nesse vai-e-vem em que nem método nem tema podem ser considerados fora de conexão (ou dados previamente à sua conexão), mas unicamente em sua concomitância, é que deve residir a compreensão da afirmação: “Mais elevada que a realidade está a possibilidade. A compreensão da fenomenologia reside unicamente na apreensão dela como possibilidade” (SZ, p. 38).

Desse modo, por *conceito de método* Heidegger compreende que o método a partir do qual a filosofia ganha o seu tema – a *questão do ser* – é uma possibilidade, e não algo de que o eventual intérprete de *Ser e tempo* poderia dispor como um instrumento. O método é um *estar a caminho* que só faz jus ao título se de fato estiver a caminho. E a ontologia, não sendo uma disciplina filosófica ao lado de outras, é o tema da filosofia em estado de possibilidade a ser percorrida. Fora de seu tema, a fenomenologia para nada presta: o caminho desanda. Fora de seu estar a caminho, a ontologia para nada presta: o tema define, as eventuais respostas pairam no ar como “ponto de vista” talvez extravagante (cf. SZ, p. 19).

Não é de estranhar que essa ontologia fenomenológica comece por uma análise do ente que se caracteriza por nada ser senão a sua *possibilidade de ser*. Sim, se o método não é algo que possa ser imposto extrinsecamente ao tema de que trata, é porque o tema aqui em questão teria de carregar consigo algo desse caráter de possibilidade que caracteriza como tal a filosofia (melhor: o *filosofar*). Se o ser-aí surge como tema preparatório e provisório de *Ser e tempo*, isto é, como tema que deverá conduzir ao horizonte a partir do qual há de se começar uma investigação ontológica concreta – e isso porque ele é a abertura ou compreensão do ser, o “lugar” do acontecimento de toda e qualquer compreensão do que for –, então o método fenomenológico sintomaticamente se converte numa *hermenêutica* do ser-aí. Que a fenomenologia se converta em *hermenêutica*, ou seja, que carregue consigo a marca da *circularidade* tipicamente<sup>77</sup> hermenêutica, não é, pois, acaso ou arbitrariedade. Antes, tal ocorre porque a circularidade é o distintivo desse ente em questão. Aliás, o ser-aí é o ente em questão porque é o ente para o qual seu próprio ser está, de modo essencial e ineludível, em questão. Na hermenêutica desse ente, método e tema não poderiam deixar de se encontrar imbricados.

---

<sup>77</sup> “Tipicamente” hermenêutica ao menos do ponto de vista formal, pois vemos aqui a mesma circularidade interpretativa conhecida já nas concepções teológica, técnica e metodológica de *hermenêutica*.

Porque não pode impor de modo arbitrário conceitos prévios a seu tema, essa hermenêutica deverá considerar o ser-aí a partir da cotidianidade mediana em que este já de saída se encontra. No § 9.º da obra, de fato, Heidegger afirma: “A cotidianidade mediana do ser-aí não permite ser tomada como um mero ‘aspecto’. A estrutura da existencialidade reside *a priori* nela e até no modo da impropriedade” (SZ, p. 44). Da necessidade metódica de ir *às coisas elas mesmas* resulta que o ser-aí deve ser concebido a partir de seu *habitat* característico: o cotidiano. Se esse ente aí se encontra “de início” (*zunächst*) e “o mais das vezes” (*zumeist*) – e isso significa: de modo *essencial* –, então uma abordagem que vá *às coisas elas mesmas* não poderia começar por descartar o cotidiano como coisa de somenos. Heidegger aposta que a hermenêutica do ser-aí tem que levar em conta isso que a tradição filosófica deixou de lado, caso pretenda conquistar o seu tema. Ademais, se por fenomenologia Heidegger compreende o mesmo que ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα – numa tradução explicativa: deixar ver a partir de si mesmo o que se mostra, tal qual a partir de si mesmo se mostra (cf. SZ, p. 34) – então a tarefa de uma hermenêutica do ser-aí não poderá deixar de ser meramente *descritiva*, ou seja, não fará senão deixar que o seu tema venha à tona sem lhe impor conceitos prévios que não possam ser extraídos do tema em questão. Se o cotidiano do ser-aí pertence de modo essencial a esse ente, então tal será o ponto de partida de uma descrição filosoficamente *autêntica* (i.é., que se pretenda *fenomenológica*).

Em suma: se o ser-aí é o tema preliminar e provisório pelo qual uma investigação ontológica concreta há de começar, então o projeto de uma ontologia fenomenológica depende de uma hermenêutica do ser-aí. E se a fenomenologia consiste num deixar que o fenômeno se mostre tal qual é, por si próprio – ou seja, se a fenomenologia consiste em descrevê-lo sem mais –, então a hermenêutica do ser-aí não poderá desprezar a cotidianidade na qual esse ente em primeiro lugar aparece: deverá, sim, descrevê-la.

Ocorre, porém, que a cotidianidade é caracterizada, como nos diz Heidegger, tão logo principie a hermenêutica do ser-aí, como o âmbito por excelência da *obviedade* (*Selbstverständlichkeit*), ou seja, da familiaridade, da não-surpresa. O ser-aí, no cotidiano, não deixa de ser abertura (*Erschlossenheit*) do ser, mas o é no modo do fechamento (*Verschlossenheit*) e do encobrimento (*Verdecktheit*); tal é a

constituição de sua facticidade (*Faktizität*) existencial (cf. SZ, p. 222). Essencialmente, o cotidiano se caracteriza por ser o vasto domínio do mais corriqueiro *já-interpretado*, da compreensão feita vulgar de tudo que diga respeito ao ser-aí, das trivialidades das quais – de tão diáfanas que são, de tão apropriadas à compreensão mais imediatista – julga-se dispensável o esforço que acompanha a pergunta tornada célebre, no que concerne à filosofia, por Kant: *quid iuris?* Tal obviedade – e a *obviedade* é a poderosa inimiga de um *questionamento ontológico* (isto é: que visa à condição de possibilidade da compreensão do ser pura e simplesmente) – seria precisamente o que teria feito, de modo geral, a tradição filosófica desconsiderar a cotidianidade como traço essencial do ser-aí; melhor: a desconsideração da cotidianidade não teria permitido à tradição filosófica nem sequer abordar tematicamente esse ente que se faz tema de uma ontologia fenomenológica. Pois o que é peculiar da cotidianidade é que ela mesma tende, por causa de seu caráter trivial, a passar despercebida, a ser desconsiderada, e, assim, a não se mostrar como tal, permanecendo *encoberta*<sup>78</sup>.

Devemos acrescentar, como vimos em nosso trabalho, que tal cotidiano é positivamente caracterizado pelo já-ser-junto-do ente intramundano. O ser-aí tende a se compreender a partir do “mundo” de que se ocupa, tende a se encobrir. Tal *tendência para encobrir-se*, desse modo, é algo que pertence de modo essencial ao ser-aí e não pode ser descurado nessa hermenêutica fenomenológica: “O primado ôntico-ontológico do ser-aí é, por isso, o fundamento de que sua constituição específica de ser [...] permaneça encoberta para o ser-aí. Para ele mesmo, o ser-aí é o onticamente ‘mais próximo’; ontologicamente, o mais distante [...]” (SZ, p. 16).

A hermenêutica que tem por tarefa a explicitação do que constitui a estrutura ontológica do ser-aí na cotidianidade deverá, assim, se caracterizar pelo desígnio da progressiva aproximação disso que permanece “o mais distante, o desconhecido”. O ponto de partida de tal hermenêutica consistirá na abordagem de tal tendência ao encobrimento – ou seja, da *decadência*, da queda do ser-aí no “mundo” de que se ocupa e na obviedade do já-interpretado –, e na constatação de que tal caráter

---

<sup>78</sup> “E porque a cotidianidade mediana perfaz o mais próximo em sentido ôntico desse ente, ela sempre foi, é e será *desconsiderada* na explicação [*Explikation*] do ser-aí. O onticamente mais próximo e conhecido é o ontologicamente mais distante, desconhecido e constantemente desprezado em seu significado ontológico” (SZ, p. 43).

ontológico constitui a concreção fáctica unicamente a partir da qual esse ente pode ser abordado; mas se *Ser e tempo* deve retirar esse ente de seu encobrimento essencial no qual de saída já se encontra, para assim poder vencer a etapa da elaboração da hermenêutica do ser-aí, e se deve fazê-lo *contra* a sua tendência para permanecer a si mesmo encoberto, então resulta que tal hermenêutica segue na *contracorrente* da tendência de seu tema. De fato, no § 63 (cf. SZ, p. 311), Heidegger caracteriza toda a positividade do método fenomenológico aplicado à analítica existencial até ali desenvolvida como uma *violência* (*Gewaltsamkeit*), quando comparada às reivindicações da interpretação cotidiana do ser-aí, uma vez que esta hermenêutica tem por tarefa arrancar do seu tema as estruturas de ser, a ele pertencentes, na contracorrente de sua tendência para o encobrimento. Também é dito, agora no § 44 (cf. SZ, p. 222), que, uma vez que se caracteriza pela decadência, o ser-aí está na não-verdade (*Unwahrheit*), e, assim, todo ἀνορθώεσθαι fenomenológico – isto é, todo deixar que se mostre o fenômeno aqui em questão – tem que ser um *roubo* (*Raub*).<sup>79</sup> E a “violência” metódica ou o “roubo” possui, no que diz respeito à tarefa da elaboração da hermenêutica do ser-aí, o estatuto de autêntica exigência metódica sem a qual o não se pode alcançar o que está em questão: o *desvelamento* da estrutura existencial do ser-aí.

Mas, como vimos, a analítica existencial possui raízes existenciárias, ou seja, funda-se num *comportamento* (numa possibilidade existenciária, numa auto-interpretação) do ser-aí *decadente*. Também vimos que o ser-aí não se furta à decadência no comportamento teórico; pelo contrário, a decadência opera com força total no comportamento teórico e na proposição; o ser-aí tende a se compreender como *Vorhandensein*. Desse modo, podemos dizer que a exegese a respeito do ser-aí se vê diante de duas dificuldades: uma fundada no modo de ser do ser-aí, outra na atitude temática mesma. Pois o ente que tem de se auto-interpretar é caracterizado pela decadência, pela tendência para interpretar-se a partir dos caracteres pertencentes ao ente intramundano; e no comportamento teórico, a tendência é assistirmos àquele nivelamento do *como* interpretativo. Heidegger nota bem isso: “Fica, com isso, apenas provisoriamente indicado que a exegese [*Interpretation*] desse ente encontra-se diante de dificuldades específicas que se

---

<sup>79</sup> Ainda que sem nomeá-la, Heidegger endossa, tanto num como noutro lugar, a famosa afirmação hegeliana de que a filosofia, vista do senso comum, é o “mundo às avessas”.

fundam no modo de ser do objeto temático e do próprio comportamento tematizante [*thematisierende Verhalten*], e não em uma deficiente dotação de nossa capacidade cognitiva [*Erkenntnisvermögen*], ou na falta, aparentemente fácil de remediar, de conceituação adequada” (SZ, p. 16).

Então deixaremos em aberto, quiçá para um trabalho futuro, a seguinte questão: como se consuma a violência metódica da fenomenologia? Como garantir que o logos fenomenológico não perca de vista o caráter existencial do ser-aí? Como há de ser, afinal, o *comportamento filosófico*, se, pura e simplesmente, o comportamento teórico tende a passar por cima do fenômeno existencial do mundo? Nossa questão é, portanto, *metodológica*: o que há de ser o logos fenomenológico, o *λέγειν* da fenomenologia, para que não perca de vista o caráter existencial do ser-aí? Se Heidegger pretende expor conceitualmente as estruturas de ser do ser-aí, se pretende comunicar isso de modo proposicional, trazer isso ao discurso proposicional, ao logos, não estaria ele permitindo mais uma vez que o fenômeno em questão fosse vitimado pela transgressão categorial?

Queremos deixar apenas apontado que as respostas a tais questões teriam de passar pela problemática das *indicações formais* (*formale Anzeige*). Podemos dizer que, de modo geral, as investigações metodológicas sobre a obra de Heidegger, sobretudo quando têm por referência os curso e textos da década de 20, convergem para o tema das *indicações formais*. Como nota Reis, ao comentar o empreendimento heideggeriano de, no início de sua carreira, elaborar uma hermenêutica da facticidade da vida humana, a questão metodológica assoma sobretudo na forma de uma específica preocupação com o estatuto dos conceitos e proposições ou enunciados apropriados para a expressão dos resultados da pesquisa então empreendida, levando-se em conta a natureza peculiar do tema – a *vida* ou *existência* humana:

Os conceitos genuinamente filosóficos teriam, segundo Heidegger, a característica de serem indicações formais (*formale Anzeige*). Do mesmo modo, também seriam indicativos formais aqueles enunciados capazes de expressar linguisticamente a conceitualização filosófica. Indicação formal denota, portanto, o qualificativo geral dos conceitos e enunciados filosóficos, nucleando

aquilo que há de mais específico na fenomenologia hermenêutica de *Martin Heidegger* (REIS, 2001, p. 608).

Mas este será assunto para outra ocasião.

## Bibliografia

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget. Trad. João Paz. 1990.

DESCARTES, R. *Meditações. In: Obra escolhida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Júnior. 1973.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Trad.: Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005.

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Lisboa: Instituto Piaget. Trad. João Paz. 1998.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva – volume I: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes. Trad. Marco Antônio Casanova. 2007 A.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva – volume II: A virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes. Trad. Marco Antônio Casanova. 2007 B.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Trad.: Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad.: E. Stein, SP: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Der Satz der Identität*. 1957. Áudio disponível em: [http://www.podcast.de/episode/382380/Martin\\_Heidegger:\\_Der\\_Satz\\_der\\_Identit%C3%A4t\\_1957](http://www.podcast.de/episode/382380/Martin_Heidegger:_Der_Satz_der_Identit%C3%A4t_1957), acessado em 30.10.2007.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. 2. Auf., Tübingen: Max Niemeyer, 1958.

HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trad.: T. Kisiel, Indiana: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad.: J. J. García Norro, Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 13. unveränderte Auf., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. (Parte I)*. Trad.: Márcia Sá C. Schuback, 11.<sup>a</sup> ed., Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. (Parte II)*. Trad.: Márcia Sá C. Schuback, 8.<sup>a</sup> ed., Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2003. Disponível em <[http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser\\_y\\_tiempo.pdf](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser_y_tiempo.pdf)>. Acesso em 25 set. 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. 3. unveränderte Auf., Tübingen: Verlag Günther Neske, 1965

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. 2. unveränderte Auf., Tübingen: Verlag Günther Neske, 1959.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

HUSSERL, Edmund. *Sexta investigação*. Trad.: Z. Loparic, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

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

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad.: V. Rohden e U. B. Moosburger, 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2.<sup>a</sup> ed. SP: Escuta. 2004.

PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica – A relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PÖGGELER, Otto (Hrsg.). *Heidegger – Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Königstein/Ts.: Athenäum, 1984

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. RJ, Petrópolis: Vozes, 1993.

STEIN, Ernildo. *Seis estudo sobre “Ser e tempo”: comemoração dos sessenta anos de Ser e Tempo de Heidegger*. RJ, Petrópolis: Vozes, 1988.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggeriano*. SP: Duas cidades, 1973

STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí – RS: Editora Unijuí, 2004.

**Periódicos:**

BRAGUE, Remi. *La fenomenología como vía de acceso al mundo griego: Nota sobre la crítica de la Vorhandenheit como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles*. *Revista de Filosofía*, Madrid, 3ª época, vol. IV, n. 6, p. 401-427, Editorial Complutense, 1991.

DOSTAL, Robert J. *The Problem of "Indifferenz" in Sein und Zeit*. In: *Philosophy and Phenomenological Research* (Editor: Roderick Chisholm), Brown University, Volume XLIII, Sept. 1982. pp. 43-58.

REIS, Róbson Ramos. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. In: *Natureza Humana* 2(2): 273-300, 2000.

REIS, Róbson Ramos. *Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger*. In: *Veritas*, vol. 46, n. 4, p. 607-620, Porto Alegre, Dez./2001

STREETER, Ryan 1997. *Heidegger's Formal Indication: a Question of Method in Being and Time*. In: *Man and World*, vol. 30, 1997, pp. 413-430.

WRATHALL, Mark A. *Heidegger, Truth, and Reference*. In: *Inquiry*, Volume 45, Number 2, (Publisher: Routledge, part of the Taylor & Francis Group), June 2002, pp. 217-228.