

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

PAULA ROBERTA DE CASTRO

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DAS NOÇÕES DE SUJEITO E MUNDO
EM CONFRONTO COM O PROBLEMA DA REALIDADE
EM *SER E TEMPO*.**

Goiânia
2009

PAULA ROBERTA DE CASTRO

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DAS NOÇÕES DE SUJEITO E MUNDO
EM CONFRONTO COM O PROBLEMA DA REALIDADE
EM *SER E TEMPO*.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia/Mestrado da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientadora: Prof.Dra. Martina Korelc

Goiânia
2009

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

Castro, Paula Roberta.
C355h Heidegger e o problema das noções de sujeito e mundo
em confronto com o problema da realidade em ser e tempo
[manuscrito] / Paula Roberta de Castro. - 2009.
142 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Martina Korelc.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia, 2009.
Bibliografia.

1. Ontologia. 2. Heidegger, Martin. I. Título.

CDU:111

PAULA ROBERTA DE CASTRO

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DAS NOÇÕES DE SUJEITO E MUNDO
EM CONFRONTO COM O PROBLEMA DA REALIDADE
EM *SER E TEMPO*.**

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Mestre, aprovada em _____ de _____ de _____, pela Banca examinadora constituída pelos seguintes professores.

Prof^ª. Dr^ª. Márcia Zebina Araújo

Prof^ª. Dra. Martina Korelc

Prof. Dr. Gerson Brea

Sim, o mistério do tempo.
Sim, o não se saber nada,
Sim, o termos todos nascido a bordo.
Sim, sim, tudo isso, ou outra forma de o dizer...

Trecho do poema *Realidade*, de Fernando Pessoa

RESUMO

Primeiramente, nosso objetivo é abordar porque Heidegger se preocupa com a questão do sentido do ser e o que significa seu projeto da ontologia fundamental em *Ser e Tempo*. Para isso, tomamos como referência o problema da metafísica sobre a questão “o que é o ente?” e como esse assunto foi, para Heidegger, mal resolvido e até mesmo esquecido. Os problemas que Heidegger encontra na tradição se devem tanto pela falta de questionamento do ser e pela falta da diferença ontológica como pela adaptação e deturpação de conceitos dados como certos. Neste sentido, as ideias de Descartes foram exploradas sob a perspectiva de Heidegger, no que diz respeito à herança irrefletida do conceito de substância para fundamentar aquilo que ele indica como *res cogitans* e *res extensa*. Nosso propósito principal é mostrar como Heidegger compreende ser equivocada a posição de Descartes e o que ele oferece como alternativa ao modo de compreensão dos conceitos de sujeito e mundo da modernidade. Buscamos explicar alguns conceitos de Heidegger, como ser-no-mundo e mundanidade, para esclarecer em que sentido Heidegger defende que a concepção de sujeito e mundo, como seres simplesmente dados, está equivocada. Selecionamos, nas discussões para objeção, o tema da natureza e da história, segundo a perspectiva de Dostal, como uma relação que possibilita questionar o ser da natureza. Busca-se neste tópico analisar até que ponto o *Dasein* poderia ou não “mundanizar” a natureza. Isso levanta uma discussão sobre a dependência ou não da realidade da natureza em relação ao *Dasein*. Expomos também uma questão sobre a possibilidade do *Dasein*, na hermenêutica do questionamento sob um suposto círculo vicioso, estar no mesmo modo de ser próprio de um *ego*. Essa abordagem é feita a partir do ponto de vista de Ricoeur, que afirma haver uma aproximação de Heidegger a esta postura tipicamente moderna quando a questão faz uma “referência retrospectiva e antecipante” do ser ao homem. Retomamos, nas considerações finais, a visão de Heidegger sobre a questão da realidade como algo que independe ou não do *Dasein*. Mesmo levando em conta a dependência da compreensão e do sentido do ser com a existência do *Dasein*, Heidegger não está de acordo com um idealismo ou relativismo. Neste sentido, veremos como é importante o resultado da interpretação do ser do *Dasein* e da mundanidade para compreender a posição de Heidegger para o problema da realidade, assim como de que forma o pensamento idealista ou relativista seria fruto dos princípios que se toma para estabelecer o que o sujeito e o mundo são para o ponto de vista da modernidade.

Palavras-chave: *Dasein*, mundo, ontologia, realidade, sujeito.

ABSTRACT

Firstly, our propose is to explain why Heidegger urges the question of being and what's the meaning of his fundamental ontology project in *Being and Time*. As first reference we've got the metaphysical question "what is the being?" to know how, for Heidegger, this question was not well strived or just forgotten on philosophical tradition. The problems that Heidegger finds in tradition are about the absence of questioning the being and lack of ontological difference, also from application and distortion of concepts considered truths but not well inquired. According to that, some ideas from Descartes were exploited here under Heidegger's view, mostly concerning to the thoughtless heritage of substance concept to base what he appoint as *res cogitans* and *res extensa*. Our main propose is to show how Heidegger understands where Descartes mistakes in that, and what he offers to us as alternative to that way of thinking central concepts, like subject and world, to modern philosophy. In order to do that, we explain some of Heidegger's concepts, like being-in-the-world, worldliness, to make clear in which sense Heidegger argues that it's wrong considerer subject and world just as simply given beings. In discussions to objections we treat the issue of nature and history, within Dostal's thought, like a relation that makes possible questioning the nature of being. At this point, we want to analyze at which extent can *Dasein* or not "worldly" the nature. With that, it raises a discussion about the dependence of the nature from reality or not, with regard to *Dasein*. We also exposed a question about the possibility of *Dasein* get the same way of being characteristic of an ego, within hermeneutic questioning under a presumed vicious cycle. This point of view is made in reference of Ricoeur, who maintains that there is a very similar posture in Heidegger of a typical modern attitude when the questioning makes a "retrospective and anticipative reference" from being to man. We recapture at final regards Heidegger's view about the question of reality, if it is something independent or not from *Dasein*. In spite of taking account the dependence from the concept of understanding and the sense of being, united to *Dasein*'s existence, Heidegger doesn't sees himself fitting to some kind of idealism or relativism. We will see how important is to get the result from interpretation of *Dasein*'s being and worldliness to understand Heidegger's position concerning to reality problem, as well to know how the idealist thinking or relativist would be an outgo from principles gotten to establish what are subject and world to the point of view of modernity.

Keywords: *Dasein*, world, ontology, reality, subject.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1. A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DO SER EM GERAL EM CONTRASTE COM A ONTOLOGIA DO FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO	
1.1 – Ser e ente, um problema para a metafísica.....	15
1.2 – Os equívocos da tradição metafísica e o esquecimento do ser.....	21
1.3 – A questão do sentido do ser e o projeto da ontologia fundamental.....	34
1.4 – O Método Fenomenológico.....	41
2. O DASEIN É ESSENCIALMENTE SER-NO-MUNDO	
2.1 – O <i>Dasein</i> e a Existência.....	48
2.2 – Ser-no-mundo: <i>ser-em</i>	67
2.3 – Ser-no-mundo: mundo.....	79
2.4 - <i>Ser-com</i> e preocupação.....	91
3. O ALCANCE DA CRÍTICA DE HEIDEGGER SOBRE OS CONCEITOS DE SUJEITO E “MUNDO” EM <i>SER E TEMPO</i>.	
3.1 – Questões a respeito da ontologia fundamental e da diferença (<i>Unterschied</i>) ontológica.....	97
3.2 – A possibilidade de se interpretar uma “nova filosofia do Ego” para o <i>Dasein</i>	108
3.3 – O problema da realidade, a perspectiva do sujeito versus a “coisa em si”.....	120
CONCLUSÕES	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	139

INTRODUÇÃO

Busca-se, nesta dissertação, abordar a proposta de como Heidegger, em *Ser e Tempo*, pretende superar as noções de sujeito e de mundo concebidas pela modernidade filosófica, tendo Descartes como precursor destas. Para tanto, será analisado o ponto de vista de Heidegger sobre as noções de sujeito e mundo estabelecidas por Descartes, contrastando-as com o fenômeno ser-no-mundo desenvolvido por Heidegger. Em detrimento da importância que Descartes exerceu na filosofia moderna e, principalmente, por consolidar o modo científico de análise sob os parâmetros sujeito/objeto, nota-se a importância do questionamento desse assunto para Heidegger. Em *Ser e Tempo*, as menções e indagações de Heidegger aos fundamentos da filosofia de Descartes são algumas vezes indiretas, os quais não deixam de ser referência para, por exemplo, a filosofia da linguagem e a epistemologia. Pretendemos nos limitar principalmente em *Ser e Tempo*, que tem como uma das metas centrais a analítica do *Dasein*,¹ mostrando com esta que, para Heidegger, há insuficiência da visão do homem como sujeito enquanto referência para um fundamento metafísico: “Uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno da pre-sença” (HEIDEGGER, 2001, p.82). Na perspectiva de Heidegger é importante tratar deste tema porque, quando se admite o homem enquanto sujeito, como ponto de partida para determinar o que o real é; o fundamento da realidade acaba sendo deturpado, assim como o modo de compreensão do ser do homem e do mundo. A partir disso, nossa meta estende-se para o esclarecimento dessa relação entre a questão metafísica sobre o que é a realidade, e se esta depende ou não do ponto de vista de um sujeito para respondê-la, inclusive com respeito da interferência ou não do mundo para esta questão.

Em primeiro lugar é preciso saber o que, de acordo com Heidegger, significa um tratamento ontológico apropriado, sobremodo porque a sua meta principal em *Ser e Tempo* é a ontologia fundamental, que consiste na explicitação do sentido do ser em geral. Para tal, iniciaremos nossa investigação a partir daquilo que ele considera ser, para a tradição

¹ *Dasein* é o termo em alemão empregado ao longo deste trabalho para se evitar mal entendidos nas traduções. Somente nas citações será utilizado o termo “pre-sença” ou “ser-aí”, de acordo com a tradução referida. O *Dasein* diz respeito a todo ser humano no que concerne aos seus modos possíveis de ser. (Cf. HEIDEGGER, 2001, p.78). Literalmente, *Dasein* pode ser traduzido como “ser-aí”; *Das Da* (o aí) é o espaço (existencial, não extensional) da abertura para que o *Dasein* seja, é o espaço que permite a realização dos modos de seus comportamentos, do seu existir. O seu ser (*sein*) é determinado por sua própria existência. Ver segundo capítulo desta dissertação.

metafísica e para a metafísica em seus primórdios, a base para analisar o ser dos entes. Levaremos em conta como Heidegger entende que esta análise é crucial e fundamental para a finalidade mais própria da metafísica. Ademais, para haver clareza sobre o que significa analisar o ente em seu ser, é preciso compreender em que sentido ser e ente podem ser vistos desta forma, isto é, já seria necessário saber que ente e ser não são idênticos. Veremos também qual o caminho utilizado por Heidegger para buscar o ser de um ente. Feito isso, esclareceremos o que significa realizar uma análise ontológica e, ao mesmo tempo, o que Heidegger considera equivocado na metafísica com respeito à meta mais condizente de seu propósito peculiar.

Assim sendo, no primeiro capítulo abordaremos o motivo de Heidegger considerar a investigação do sentido do ser em geral como a tarefa primordial para qualquer metafísica que pretende ser bem fundamentada. Para o autor, principalmente em virtude do esquecimento de se colocar o ser em questão, essa tarefa não foi bem sucedida na história da filosofia. Este seria um problema oriundo da falta de diferenciação entre ser e ente. Entretanto, como falar de ser e ente sem já ter, de antemão, algum esclarecimento destes termos? No início de *Ser e Tempo*, Heidegger descreve um sentido superficial do que seria essa diferença, mas, é claro, não poderia explicar mais profundamente, já que o ser é o próprio alvo da investigação e a compreensão do que é o ente depende da compreensão do sentido do ser. Entretanto, de início, utilizaremos *Introdução à Metafísica*, uma obra posterior a *Ser e Tempo* na qual este tema é abordado de uma forma mais conveniente ao nosso propósito. Mostraremos porque Heidegger toma como ponto de partida que ente e ser não são o mesmo, para então esclarecer a necessidade de abordagem da questão do ser.

Heidegger compreende que a tarefa da metafísica seria justamente a de analisar o que o ente é em seu ser. Na análise etimológica da palavra “metafísica” em *Introdução à Metafísica*, Heidegger procura nas palavras gregas *μετα* (*meta*) e *φύσις* (*físis*) uma forma de voltar ao sentido deste termo na sua origem grega. Comentaremos o ponto de vista dele sobre a semântica da palavra “físis” ter perdido o seu sentido grego originário, assim como sobre a perda do propósito originário no estudo metafísico, a saber, realizar o questionamento mais fundamental acerca do ser e do nada, da existência dos entes em si mesmos e da realidade como um todo:

Enquanto pensada a partir de ‘*Sein und Zeit*’ [*Ser e Tempo*], a ‘questão do Ser’ significa investigar o Ser, como tal. (...) a ‘questão do Ser’ na acepção metafísica sobre o ente, como tal, *não INVESTIGA* tematicamente o Ser, mas deixa-o esquecido (HEIDEGGER, 1987, p. 48).

Heidegger afirma que a tradição metafísica deixou a investigação do ser esquecida, limitando-se às caracterizações dos entes ou às categorizações do ser dos entes, mas não pelo ser enquanto tal. Com isso, o propósito de Heidegger em *Ser e Tempo* é ir além de uma interpretação do ser dos entes. Ao desvendar o sentido do ser em geral, o resultado traria um fundamento para a própria metafísica ou para qualquer sentido do ser de entes específicos. A meta para esclarecer o sentido do ser em geral poderia ser reduzida, em *Ser e Tempo*, a uma investigação do *sentido* na questão sobre o *sentido* do ser, o qual só se dá “dentro” da compreensão do *Dasein*. Veremos em que constitui sua perspectiva, dita mais originária, para tentar esclarecer os modos possíveis de ser do homem. A partir dessas considerações, observaremos como a noção de sujeito é insuficiente para Heidegger avançar em sua busca do sentido do ser.

Heidegger trata de alguns preconceitos que foram repassados como verdadeiros ou óbvios e permaneceram na história da metafísica por séculos; a assimilação desses preconceitos é um dos principais motivos para ter ocorrido relapso no questionamento do ser. No que diz respeito aos equívocos e falhas da metafísica na análise do ser, Heidegger aborda esse assunto em termos de “esquecimento do ser”. Especificamente, esse esquecimento não é devido à falta da tradição em oferecer uma resposta que liberasse um desfecho para o enigma do ser, mas sim pela falta de questionamento e tratamento filosófico do ser de modo fundamental, como uma investigação de algo que se faz pela primeira vez. A metafísica de Descartes, segundo Heidegger, também caiu no esquecimento do ser por não questionar e perguntar pelo ser do sujeito que pensa. Heidegger usa o termo “esquecimento” porque a abordagem acerca do ser dos entes é encargo da metafísica, e a não abordagem mais dedicada sobre o ser na história da metafísica é vista, por ele, como algo a ser cobrado por direito, pois a metafísica estaria em falta no seu dever: “A bom direito se assegura, que a metafísica investiga mesmo o ser do ente, e por isso é uma manifesta necessidade atribuir-lhe um esquecimento do Ser.” (HEIDEGGER, 1978, p.48) Diante disso, Heidegger busca uma maneira de reformular a questão do ser para conseguir direcionar uma análise apropriada do ser dos entes, porque até mesmo nisso a metafísica falhou. Heidegger não quer perder de vista o ser em geral para evitar cair na tendência do esquecimento do ser, como ocorreu na tradição. Para isso, ele empreende uma “destruição da história da ontologia”, não no sentido de “arrasar” com a ontologia consolidada, mas de evitar herdar os resultados dados como evidentes pela tradição.

Em acréscimo a este tema do esquecimento do ser e herança dos preconceitos da tradição, abordaremos como Descartes pode ter se envolvido nesta tendência apontada por Heidegger, particularmente em relação ao conceito de substância. Explicitaremos, assim, de forma geral, o significado dos conceitos de substância e sujeito no sentido grego sob a perspectiva de Heidegger. Veremos como essas noções foram adaptadas por Descartes, que imputou ao homem as noções de sujeito e substância pensante e, ao mundo, substância extensa. Nosso propósito é apresentar como Heidegger compreende, neste caso específico, a assimilação irrefletida de conceitos que acabaram consumados na tradição. Isso obscureceria uma forma mais original de observação daquilo que se busca explicitar, principalmente no que diz respeito às noções que servem de alicerce a uma filosofia e, neste caso, à metafísica.

Para começar a indagação da questão do sentido do ser, Heidegger salienta a importância de se ter em vista o questionamento em si mesmo, pois é este o direcionador da investigação. Analisaremos como o questionamento de Heidegger se diferencia do questionamento feito por Descartes. Essa análise será feita a partir do exame de uma indicação feita por Ricoeur, na qual esta diferença de questionamento sinaliza uma mudança radical de abordagem. O questionamento em Descartes, no que diz respeito ao *cogito ergo sum*, parte da dúvida hiperbólica e toma o fato bruto da atividade do pensamento como princípio para a verdade do *cogito*. É a partir da dúvida que se chega à conclusão da existência do pensamento, que funciona como critério para se atestar a verdade dessa existência do pensamento. É importante examinar o questionamento enquanto tal porque o caminho da descoberta é apontado pela questão e, neste caso, o questionamento do pensamento volta para o próprio pensador, concedendo ao pensador uma importância de fundamento para a realidade. Por outro lado, apesar de Heidegger também buscar um fundamento último e metafísico em *Ser e Tempo* – o qual posteriormente é abandonado, assim como a pretensão de uma ontologia fundamental –, ele pretende direcionar seu questionamento tendo como alvo o ser em geral, ou seja, evita tomar um ente específico para promover a interpretação do ser. É justamente por isso que esse tipo de abordagem diz respeito ao ser *em geral*. Contudo, Heidegger explica que o ser em geral seria anterior a qualquer ontologia e, por isso, sua explicitação ocupa a função de uma ontologia fundamental. O propósito de Heidegger é poder seguir uma investigação que retorne às experiências originárias das primeiras determinações do ser, chegando aos limites do que foi decisivo para tais determinações, questionando-as (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 51).

Refletiremos de que modo o método fenomenológico se faz como alternativa ao modelo tradicional de investigação e acesso ao ser dos entes. Heidegger introduz o modo

fenomenológico de apreensão do ser para a efetivação de um questionamento adequado em direção ao sentido do ser em geral. Por ser fenomenológico, o questionamento é pensado enquanto tal, assim como suas possíveis direções conduzidas de acordo com a pretensão do autor. Heidegger procura não centralizar nenhum ente na questão pelo sentido do ser. Entretanto, o homem acaba recebendo uma posição privilegiada enquanto aquele que compreende o ser e o questiona. É importante explicar o privilégio do homem, assim como seu modo de questionamento porque, no terceiro capítulo, retomaremos este ponto como um indício de que, segundo Ricoeur, seria possível considerar um resquício do que se entende por *ego* na modernidade, justamente uma noção que Heidegger busca se afastar.

Nossa meta também é explicitar como o método fenomenológico é entendido por Heidegger como uma forma de fazer ontologia, pois este método sempre antecede aquilo que é estudado, o próprio estudo em si e aquele que realiza o estudo. Assim, a tarefa de *Ser e Tempo* é fenomenológica no sentido de buscar o sentido do ser em geral, tendo em vista analisar a noção do sentido que é mostrado na questão, o questionamento enquanto tal, e aquele que realiza o questionamento. Heidegger pretende que este processo seja feito de tal forma que os meios ou ferramentas próprias daquilo que se estuda sejam evitados, pois o que está em vista são as condições de possibilidade daquilo que se pretende analisar. De acordo com isso, o ser não pode ser indicado sob seus próprios meios, como suas manifestações ônticas; ao contrário, o fenomenólogo deve criar formas de interpretação que antecedam e se diversifiquem do modo como aquilo que se estuda é apresentado.

No segundo capítulo, mostraremos como Heidegger justifica a necessidade de começar a investigação do sentido do ser em geral a partir de uma ontologia provisória do homem, o qual passa a ser chamado de *Dasein*. Heidegger procura delimitar no homem quais são as estruturas do seu existir. A partir destas, poder-se-ia descobrir como o *Dasein* compreende o ser e seu sentido, o que significa essa compreensão e em que medida o sentido do ser é posto em questão. Para Heidegger, só há necessidade de haver questionamento do ser porque, até então, nenhuma compreensão profunda sobre o ser foi desenvolvida. A compreensão aparentemente óbvia que todos temos sobre o ser, mas que é, ao mesmo tempo, superficial, mostra-se como uma consideração positiva de um modo do ser do *Dasein*. Da mesma forma, Heidegger também vê que a pouca compreensão que temos sobre o ser também indica um caráter positivo sobre o ser, qual seja, que ele não se apresenta por inteiro, mas se esquiva e se esconde da compreensão humana. Todos nós compreendemos o ser de alguma maneira, mas ao mesmo tempo, não sabemos falar sobre ele, com uma impressão em comum de que não há o que dizer. É a partir dessa primeira notificação positiva sobre o ser que

Heidegger começa a investigar o ser do *Dasein*. Essa compreensão pouco compreendida é chamada por Heidegger de pré-compreensão do ser na cotidianidade. Heidegger toma essa compreensão como ponto de partida, bem como a análise das maneiras em que o *Dasein* lida e interage com outros entes de modo pouco refletido, distraído, envolvido na cotidianidade. Neste sentido, buscaremos contrapor o princípio ontológico de investigação entre Heidegger e Descartes, no que diz respeito a uma análise teórica. No tipo de análise teórica um objeto de estudo é observado de forma impessoal com uma atenção especial determinada, mas a análise fenomenológica busca transpor a forma cotidiana dos comportamentos do *Dasein*. Além disso, trataremos dos modos de ser do *Dasein* para abstrair de que maneira o *Dasein* se comporta na maioria das vezes, nos modos mais espontâneos de suas ações.

Heidegger diz que a negligência de Descartes em falar com a questão do ser do homem permitiu que este ente fosse caracterizado como substância pensante. Essa caracterização, quando considerada suficiente ou correta, descarta a necessidade de análise do modo de ser desse ente. Para Heidegger, tanto a noção de mundo como a de sujeito são pensadas, na modernidade, enquanto seres simplesmente dados,² e são definidas a partir de uma visão teórica, impedindo a descoberta do ser-no-mundo. Sob o ponto de vista de Descartes, o sujeito pode isolar-se do mundo, pois seu ser subsiste por si só e, enquanto substância pensante, não depende de quaisquer fatores externos. Comentaremos o que Heidegger critica a respeito desta perspectiva e como esta noção estaria ontologicamente mal fundamentada. Para Heidegger, esta concepção leva em conta a mesma estrutura de ser dos objetos dentro do mundo para determinar o ser do homem.

Abordaremos também a importância do conceito de existência para a compreensão adequada do ser do *Dasein*. De acordo com Heidegger, a existência só diz respeito ao *Dasein* enquanto o ente que compreende seu próprio ser e que se projeta em modos possíveis de ser no mundo. Com essa abordagem, teremos condições de aprofundar a crítica de Heidegger à determinação do ser do homem como substância ou ser simplesmente dado, no que se refere a Descartes. Isso porque, ao mostrar o que Heidegger oferece como alternativa a essa consideração, podemos entender como o homem se diferencia do nível ontológico dos outros entes subsistentes. Para isso, investigaremos em que medida o *Dasein* é ser-no-mundo, observando de forma geral quais existenciais constituem esse fenômeno. Com a análise do

² A noção de ser simplesmente dado é considerada por Heidegger no mesmo sentido de um conceito que determina um objeto dentro do mundo de forma neutra, como se pudesse não ter nenhuma relação com o observador; e isso de acordo com uma compreensão de mundo enquanto totalidade de objetos que se encontram ocasionalmente em locais determinados. Assim, o ser simplesmente dado pode ser pensado numa relação de lugar e nos diversos tipos categorias em que determinado objeto pode se adequar.

ser-em, enquanto uma junção do ser do *Dasein* no mundo enquanto habitação, poderemos ver que é a partir dessa estrutura que o *Dasein* se encontra familiarizado e lançado no mundo. Com a abordagem do *ser-com*, que diz respeito ao modo como o *Dasein* convive com os outros *Daseins*, explicitaremos que o *Dasein* nunca pode se isolar do mundo nem dos outros *Daseins*, pois estes se configuram como constituintes de seu próprio ser. E, para compreender o mundo em que o *Dasein* é lançado em suas ocupações e coexistências, explicaremos como Heidegger investiga o mundo em sua mundanidade. Enquanto uma rede articulada de significação, a mundanidade apresenta-se como um padrão de encontro do *Dasein* com os entes, já tendo sido estabelecida historicamente. O *Dasein* se lança no mundo e, a partir da mundanidade, ele se orienta para realizar suas atividades e se comportar de determinadas maneiras. Veremos também como Heidegger analisa a noção de mundo cartesiana e aquilo que ele considera problemático ou que esteve em falta na compreensão de Descartes sobre o mundo enquanto *res extensa*.

Trataremos ligeiramente de que maneira Heidegger consagra o tempo como horizonte para o sentido do ser, e de que forma o tempo poderia satisfazer a antecedência exigida pela análise fenomenológica. Neste aspecto, nos referimos ao modo como o tempo está fora da região do ser, já que para a obtenção de uma determinação fenomenológica específica do ser, a mesma não deve estar dentro dos domínios do ser. Relacionado a isso, no terceiro capítulo, será conveniente comentar as observações de Dostal a respeito das regiões de ser e da possibilidade de realização da ontologia fundamental segundo as condições dadas pela fenomenologia. Pode ser oportuno discutir, com referência a Dostal, o posicionamento impessoal ou indiferente da atitude fenomenológica frente a um estudo, enquanto uma atitude específica frente àquilo que é visado dentro de um aspecto limitado no estudo, talvez, não muito diferente da posição teórica. O ponto de vista objetivante ou teórico, por sua vez, é alvo das críticas de Heidegger, quem acredita ter sido um modo de apreensão e descrição que acabou condenando ao equívoco as interpretações de instâncias metafísicas fundamentais, como no caso das noções de sujeito e o mundo.

No terceiro capítulo, basicamente, temos o objetivo de levantar algumas questões a respeito do alcance da pretensão de Heidegger em *Ser e Tempo*, abordando alguns dos pontos tratados nos capítulos primeiro e segundo. Em continuidade à análise do artigo *Tempo e Fenomenologia em Husserl e Heidegger* de Robert Dostal, nos interessa ver como ele pensa ser problemática a diferença que Heidegger estabelece entre natureza e história, que diz respeito à diferença entre o ser simplesmente dado e o ente existente. Esta diferença, segundo Dostal, poderia ser vista de forma mais sutil do que a radicalidade pretendida por Heidegger.

Dostal indica que, para Heidegger, a natureza é histórica em certo sentido. Entretanto, considerando rigorosamente, Heidegger diz a que a natureza não é histórica e não depende do homem. A natureza não é um instrumento, apesar de poder funcionar neste sentido, mas também não é um ser simplesmente dado. Heidegger não explora o sentido do ser da natureza, entretanto, reclama da falta de explanação do ser da *res extensa* em Descartes.

Das considerações de Ricoeur sobre o questionamento do sentido do ser, observaremos em que medida seria possível considerar que Heidegger estivesse no mesmo caminho do sentido de *ego* que ele critica. Na estrutura do questionamento sobre o sentido do ser, Ricoeur supõe que há um modo característico de *ego* presente. Isso ocorreria enquanto a questão volta para o próprio ente que questiona, sob a necessidade de ser analisado. O *Dasein* continuaria, sob certo aspecto, realizando o mesmo tipo de jogo próprio de um *ego*. Se isso conferir com o que Heidegger desenvolve, ele estaria se “sujeitando” àquilo que ele critica na modernidade a esse respeito, e àquilo que ele consideraria muito longe do modo de ser do *Dasein*.

Por fim, veremos como a questão da realidade, o problema central da metafísica, toca naquilo que consideramos ser a forma de interpretação do ser do homem e do homem com o mundo. Para responder a questão “o que é a realidade?” é preciso definir com clareza o modo de ser daquele que coloca a questão. É preciso evidenciar a qual ser este ente que põe a questão se refere quando fala “realidade” e, também, como diria Heidegger, qual o sentido do ser na pergunta, já que a questão está direcionada pelo “o que *é*... algo”. De todo modo, a questão da realidade pode variar de solução ou de problema levando em conta a maneira como é considerado o ser daquele que pode conceber algo como “a totalidade dos entes”. Isso porque, se pensarmos no homem enquanto sujeito, se aceitarmos tudo o que pressupõe a ideia do homem como sujeito da realidade, que esta estaria submetida a este sujeito, então a realidade seria relativa ao seu ponto de vista. Por outro lado, qual seria a alternativa para esta concepção moderna, de que maneira Heidegger responde, em *Ser e Tempo*, a esta questão? Até que ponto Heidegger foge do princípio de que o homem é sujeito quando desenvolve a analítica do *Dasein*? Até que ponto a realidade pode ser independente da perspectiva do homem? Veremos que, em *Ser e Tempo*, a compreensão de ser é dependente do homem, e desvendar o ser da realidade é uma tentativa que não deixa de estar sob os parâmetros dados pelo homem para afirmar o ser de algo. Heidegger poderia ter se desviado para mesma via de compreensão da modernidade, neste caso? A posição do homem teria incorrido novamente como medida da realidade?

Capítulo I

A ontologia fundamental do ser em geral em contraste com a ontologia do fundamento epistemológico

1.1 - Ser e ente, um problema para a metafísica

Para se ter claro o que significa em Heidegger a busca por uma interpretação do ser do ente, é necessário um esclarecimento prévio a respeito destes dois termos. O ente pode ser o homem ou as coisas dentro do mundo, ou o entendimento do ser de fenômenos como o mundo e o tempo. Como é sabido, o próprio ser é o que Heidegger busca explicitar em suas obras, seja o ser de um ente específico, ou o ser em geral. A busca pelo sentido do ser em geral é a meta principal em *Ser e Tempo*. Entretanto, como entender que há um ser do ente e um ser em geral? O que há com ser e ente para que ainda seja necessário investigá-los?

Heidegger afirma na epígrafe de *Ser e Tempo*, em referência ao *Sofista* de Platão, que ainda não há resposta para o significado do que se entende por ente, assim como no que diz respeito ao ser. Nas primeiras páginas de *Ser e Tempo*, o autor já indica que a investigação do sentido do ser é necessária porque a tradição filosófica não conseguiu esclarecê-lo de forma suficiente. Mas, por que investigar e esclarecer o sentido do ser? Frequentemente o ser e o ente são apontados e compreendidos por nós de alguma maneira, seja em relação às coisas, subentendidos nas afirmações ou pensamentos, sentenças, etc. Apesar de considerados muitas vezes óbvios, causam embaraço a quem se pede para defini-los. Como Santo Agostinho já disse em relação ao problema da falta de definição do tempo: “Se não me perguntam, sei, se me perguntam, já não sei”. Ao questionarmos “o que é o ente?” percebe-se que a resposta para essa questão só pode ser respondida ao tornar explícito também o ser, pois o questionado é o próprio ser do ente, ou seja, o “é” constitui uma função crucial na pergunta, aquilo que determina o ente enquanto tal. Portanto, a resposta para a pergunta “O que é o ente?” depende da compreensão do “é”, do ser. Entretanto, como veremos neste capítulo, o ser não pode ser definido dentro de uma afirmação do tipo “o ser é...”, sucedendo um equívoco perguntar pelo ser do ser.

O ente é. O que significa dizer que o ente é? Essa questão já foi posta na Filosofia Antiga, desde os pré-socráticos e, especialmente, por Aristóteles. A tarefa delimitada para a Metafísica consistia em desvendar a questão sobre o significado da realidade, quais as suas primeiras causas e seus princípios. Contudo, sua função não se restringiu a essas questões. A

Metafísica também buscava desvendar o ente enquanto tal, no sentido de saber, por exemplo, o que há com o ente que é, ao invés de não-ser (que não é o nada). Neste caso, a investigação do ente condiz com o propósito de investigação da realidade, por buscar compreender o ente enquanto aquilo que participa e compõe a realidade. Por outro lado, a medida de explicitação do ente encontra-se na compreensão do ser, e por isso o ser também deve ser investigado na Metafísica (Cf. NUNES, 1992, p.35).

No primeiro parágrafo de *Ser e Tempo*, Heidegger diz que tal tarefa não foi bem realizada pela tradição metafísica porque, em lugar de tratar a questão do ser pelo ser mesmo, o ser foi, em grande parte, tratado pelos filósofos em relação ao ente. Heidegger percebeu que as tentativas de se analisar o ser em si mesmo acabaram tomando Deus como princípio. A metafísica em seu encargo de perguntar pelos entes como um todo é muitas vezes vista por Heidegger como ontoteologia, compreendida como uma associação feita com Deus enquanto o ser primordial³, e também como Ontologia, que trata do significado do ser dos entes.⁴ Para entender em que sentido ser e ente são temas de estudo na Metafísica, uma via para facilitar essa compreensão encontra-se em uma análise etimológica feita por Heidegger desta palavra em *Introdução à Metafísica*.

Metafísica deriva-se das palavras gregas *meta* e *físis*.⁵ Ao interpretar a filosofia grega em seus primórdios, Heidegger observa que o ente chamava-se *físis*. A tradução deste termo por natureza, a partir do latim *natura*, distorceu o sentido originário de *físis*. “Os gregos não

³ Agnaldo Pavão mostra o problema de se considerar Deus como princípio para a ontologia, no que diz respeito à concepção aristotélica. “O ser primeiro é o ser por si, em que consiste a quiddidade. O ser por si, como pura forma, é simples, isto é, é Deus, dado que ele não tem necessidade de unir-se a qualquer outra coisa, ele se basta a si mesmo para assegurar o seu ser, sendo, pois, além de simples, autosuficiente. Nesse contexto, a questão que se impõe é saber como a teologia pode realizar as tarefas ontológicas. Em outras palavras, sendo Deus o ser supremo, como pode fundar o ser em geral, tendo em vista a sua perfeita separabilidade e simplicidade?” (PAVÃO, 1998, p.183).

⁴ Heidegger delimita em *Introdução à Metafísica* a diferença da “ontologia”, como disciplina da filosofia enquanto doutrina do ente, em relação à “Ontologia”, tomada em um sentido mais amplo, como um estudo do ser como tal. Heidegger afirma, “O título ‘ontologia’ cunhou-se somente no século XVII. Designa a elaboração da doutrina tradicional do ente numa disciplina da filosofia e num membro do sistema filosófico. A doutrina tradicional, porém, é a análise e sistematização acadêmica do que, para Platão e Aristóteles e depois para Kant, constituía uma QUESTÃO, embora já não mais originária. (...) A palavra ‘Ontologia’ pode ser tomada também no ‘sentido amplíssimo’ ‘sem referência a correntes e tendências ontológicas’ (Cf. HEIDEGGER, 2001, p.37) [referência feita pelo autor em *Introdução à Metafísica*, adaptada para o ano e versão da obra *Ser e Tempo* citada neste trabalho]. Nesse caso ‘ontologia’ significa o esforço de traduzir em linguagem o Ser, mas através da questão, o que há com o Ser (não apenas enquanto o ente como tal)” (HEIDEGGER, 1987, p.67).

⁵ A palavra grega $\phi\iota\sigma\iota\varsigma$ é traduzida em nosso texto por *físis* e, respeitando fielmente as citações, este termo pode aparecer como *phýsis* ou *physis*.

experimentaram, o que seja a *físis*, nos fenômenos naturais” (HEIDEGGER, 1987, p.45). Marlene Zarader afirma, em seu texto *Heidegger e as Palavras de Origem*, qual a referência de Heidegger em relação aos Gregos quando eles diziam *físis*, “(...) o que os Gregos chamavam $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ não seria mais do que ‘a generalização da experiência ingênua (considerada hoje como ingênua) do desabrochar dos germes e das flores, e do nascer do sol” (ZARADER, 1990, p.46). Entretanto, a *físis* acabou sendo interpretada como o reino dos processos materiais, no sentido de natureza compreendida como algo apenas físico. Mas afinal, o que é então *físis* no sentido grego originário? ⁶ Segundo Heidegger, essa palavra remete a um movimento evocativo, de algo que sai, aquilo que abre a partir de si mesmo numa manifestação que permanece. “*Physis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o ‘vir a ser’ como o ‘ser’, entendido esse último no sentido estrito de permanência estática” (HEIDEGGER, 1987, p. 45). Esta definição é dada também em *Was heisst Denken?* “O que diz a palavra $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$? Diz o desabrochar a partir de si [...], a ação de se manifestar abrindo-se e, nessa manifestação, fazer a sua aparição, de se conservar nesse aparecer e demorar-se nele, numa palavra: diz o reino daquilo que desabrocha e que dura” (HEIDEGGER, 1971, p. 128 apud ZARADER, 1990, p. 45). Algo que surge por si e aparece, que se conserva e por isso vigora, é dado sob a articulação do tempo, já que é o tempo que libera a dimensão do surgir, do aparecer e permanecer do ente de maneira articulada. Essa compreensão no sentido grego adequava-se a todos os entes, seja humano ou divino, mas passou a ser mal entendida como natureza por ser tomada, de acordo com Heidegger, pelo “sair e brotar” que é mais visível no movimento próprio da natureza, do brotar das plantas, o nascimento e crescimento dos animais. A *físis* também se dá nos entes da natureza, mas não fica restrita a eles, já que seu sentido perpassa o movimento material, ao condicioná-lo. Heidegger busca o sentido de *físis* enquanto “vigor dominante”, aquilo que faz com que o ente se dê em sua maneira particular, que o diferencia dos outros entes:

⁶ Heidegger sempre busca nas palavras gregas o sentido de conceitos que acabaram se perdendo ou se distorcendo na história da filosofia. Esse retorno refere-se à qualidade das palavras gregas que conservam e são carregadas pelo sentido da descoberta do ente, como se este fosse apresentado pela primeira vez, na força original da nomeação. Segundo Zarader, Heidegger “visa explicitar as experiências (*Erfahrungen*) iniciais, experiências tornadas possíveis pela língua do começo (no caso, a língua grega), e que foram depositadas, ao mesmo tempo que conservadas, num certo número de palavras fundamentais (*Grundworte*). (...) (sobretudo o grego, língua privilegiada) abriga riquezas que o pensamento não esgota, ela apresenta-se como um imenso reservatório de impensado. Quanto mais uma língua for ‘usada’, mais alheio, longínquo e quase inexistente será esse impensado.” (1990, p.28)

Entretanto, *physis*, o vigor dominante, que brota, não se identifica com esses fenômenos, que ainda hoje consideramos pertencentes à “natureza”. Tal sair e suster-se fora de si e em si mesmo (*Dieses Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinausstehen*) não se deve tomar por um fenômeno qualquer, que entre outros observamos no ente. A *physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável (HEIDEGGER, 1987, p. 44-45).

O sentido terminológico da *físis* remete não apenas à natureza, mas se dá na história, nas obras dos homens. Heidegger diz que a *físis* deve ser entendida como o ente em sua totalidade, agregando sua história, cultura e natureza. Ela não apenas diz respeito aos movimentos naturais de nascimento e crescimento de plantas ou animais, ou movimento dos átomos, como se entende o sentido de natureza na física moderna. Heidegger, em *Introdução à Metafísica*, remete o sentido de *físis* para o próprio ser, como o movimento que sustenta e faz brotar o ente, manifestando-se a partir de si mesmo e continuando a permanecer, sendo: “A *φύσις*, concebida como aquilo a partir do qual tudo o que é pode vir ao aparecer, não é, pois ‘um processo que podemos observar, entre outros, no ente’, mas esse acontecimento que faz advir todo o ente enquanto ente: ou seja, ela constitui o *ser* do ente” (ZARADER, 1990, p.47). Nesse entendimento, há algo não visto no ente, não determinável por suas propriedades ou características, mas que, por sua vez, constitui seu ser. Vislumbra-se o ser no sentido daquilo de onde o ente advém e o faz evadir-se do não-ser, persistindo em sua duração. Heidegger dá um exemplo do que é observado e caracterizado em um giz. O ente (*Ta onta - entia*) giz diz-se branco, quebradiço, leve, pequeno, com uma forma determinada. São as propriedades que costumeiramente atribuímos aos entes e realizamos nossas definições a partir delas, enquanto o ser (*tò einai - esse*) diz respeito àquilo que faz com que o giz seja, em lugar de não-ser. Heidegger nota que o contato e percepção com o ente é claro, mas com o ser não é (Cf. HEIDEGGER, 1978, p.58). Aqui se mostra em que sentido há uma diferença entre ser e ente no entendimento de Heidegger. Entretanto, não é de interesse para o tema presente o prolongamento em uma discussão da diferença entre ser e ente,⁷ mas nos convém apenas sinalizar o sentido dessa diferença, direcionando um clareamento do que o autor coloca em questão em *Ser e Tempo* a respeito do ser. O que o ente é exige saber em que consiste o ser.

Heidegger estabelece, também, em *Ser e Tempo*, que ser e ente não são o mesmo. Ele dá apenas uma explicação prévia porque, como declarado por ele na epígrafe dessa obra, não

⁷ Na segunda fase de Heidegger, a diferença entre ser e ente é explorada com mais detalhes, a qual é chamada por ele de “diferença ontológica”. O autor explica o que ela constitui em seu texto *Identidade e Diferença* (HEIDEGGER, 1971a). Não convém aprofundar aqui o que significa essa diferença, mas apenas sinalizar em que sentido Heidegger busca pelo sentido do ser em *Ser e Tempo*, que, de antemão, pressupõe alguma diferença entre ser e ente, diferença esta pouco comentada em *Ser e Tempo*.

se sabe ainda o que de fato seja o ente e o ser: “Chamamos de ‘ente’ muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos.” (HEIDEGGER, 2001, p.32) Apesar de o ente ser facilmente apreensível e visível, responder à pergunta “o que é o ente?” exige outro nível de compreensão. Segundo o autor, essa compreensão já depende do sentido do ser porque o “Ser está naquilo que é e como é, na realidade, [...] no teor e recurso, no valor e validade, [...] no ‘há’” (HEIDEGGER, 2001, p.32).

Para aprofundar a questão do que é o ente ou a questão do que constitui a realidade, temas de investigação da Metafísica, voltemos para a análise etimológica como aparece em *Introdução à Metafísica*. O sentido grego *meta* diz respeito ao estudo do que está “por sobre ou além de alguma coisa”. Heidegger diz que o núcleo da filosofia está em investigar algo que está além do ente: “Metafísica é o nome para designar o centro decisivo e o núcleo de toda filosofia” (HEIDEGGER, 1987, p.47). Porém, compreendendo a palavra metafísica no sentido que Heidegger acredita ser fiel ao grego nas palavras acima (*meta* e *fisis*) analisadas, nota-se que este estudo é feito para além *do ser* do ente, para além da *fisis* em seu sentido originário, enquanto estudo do ser. Portanto, não somente com a pretensão de interpretar o ser do ente, que diz respeito à *fisis*, mas de ir além (*meta*) do ser do ente (*fisis*), investigando aquilo que antecede o ser do ente. Trata-se, então, da questão sobre o ser enquanto tal, não apenas de uma pergunta pelo ente em relação ao seu ser como aquilo que o determina. O significado originário da metafísica, nesse sentido, deveria ser o de investigar e esclarecer o ser em si mesmo. Entretanto, segundo o autor, permaneceu na metafísica apenas a necessidade de interpretação do ente enquanto tal, e a questão do ser ficou submetida à necessidade de compreensão do ente: “Na interpretação corrente ‘a questão do Ser’ significa: investigar o ente como tal (metafísica)” (HEIDEGGER, 1987, p.48). Heidegger esclarece que a tradição metafísica limitou-se ao perguntar pelo ente em sua totalidade, entretanto, o ser enquanto tal não foi investigado. Perguntar pelo ente em seu ser é perguntar por que há ente e não o nada. Esta é uma pergunta que busca pelo ser, mas está direcionada pela incompreensão do acontecer do ente. O propósito de Heidegger em *Ser e Tempo*, declarado desde a epígrafe, é a de uma “elaboração concreta sobre a questão do sentido do ser”, entendido aqui não só como o ser relativo a uma região de entes,⁸ mas diz respeito ao ser em geral. Segundo o autor, essa

⁸ Veremos no terceiro capítulo que esta compreensão de Heidegger dos entes em regiões a partir de uma correspondência geográfica, assim como para as noções de “ontologia geral” e “ontologia regional” (que serão tratadas neste capítulo), são determinações herdadas de Husserl. Comentaremos também como essa diferenciação pode ser problemática.

questão ficou alheia à história da filosofia, dando espaço a dogmas no que diz respeito à necessidade de tal investigação: “todo mundo o emprega [o ser] constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. (...) [o ser] transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem levantasse a questão de cometer um erro metodológico” (HEIDEGGER, 2001, p.27-28). O ser não se mostra diretamente, este é um fator importante para a dificuldade para, até mesmo, conceber se há algo além do ente, se o ser é digno de ser pensado, ou se este não é mais algum tema vago dos estudos infrutíferos da filosofia. Por que é tão difícil fazer alguma determinação do ser? Heidegger comenta acerca dessa dificuldade de apreensão do ser, sobre como é comum pensar que não há nada para falar acerca do ser, como se não passasse de algo vazio e irreal.

O Ser, que investigamos, é quase como o Nada, embora quiséssemos sempre resistir e precavermo-nos contra a atenção de dizer que tudo o que “é”, NÃO É. Mas o Ser continua impossível de localizar, quase tanto quanto o Nada ou mesmo *inteiramente* como o Nada. Assim a palavra, “Ser” é, de fato, apenas uma palavra vazia. Não diz nada de efetivo, palpável, real. Sua significação é um vapor irreal. Ao fim das contas Nietzsche tem, pois, toda razão, ao chamar esses “conceitos supremos” como Ser, “a última fumaça da realidade evaporante” (HEIDEGGER, 1987, p.63).

É o ser um vazio inexplorável, indefinível, indizível e inclassificável? Seria impossível ou um erro investigá-lo? Se sim, renuncia-se à metafísica, mas esse não é o caminho tomado por Heidegger. Há tantos anos, e ainda hoje, o ser continua entendido como vapor, como algo que se dissolve e que não há como investigar. Entretanto, se buscarmos o ser como costumamos buscar o ente, Heidegger explica que sempre parecerá um despropósito e um erro seguir num estudo em direção ao ser. Portanto, não é de todo incoerente, ao tomar o modo de investigação do ente como princípio, pensar que não haveria o que explorar ou o que falar sobre o ser.

Heidegger vê que a razão de tais equívocos acerca da necessidade de questionar o ser e desenvolver um estudo sobre o seu sentido deve-se, principalmente, à falta de clareza a respeito da diferença entre ser e ente. Para que o caminho adequado seja trilhado, não é apropriado assumir a proveniência do ente por outro ente de mesmo caráter: “O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente” (HEIDEGGER, 2001, p.34). Ao invés de ser interpretando por si mesmo, diferenciado do ente, o ser foi tratado como ente quando, por exemplo, conferiu-se ao próprio ser, ser isto ou aquilo, como costumeiramente é feito nas conceituações ou definições: “[o ser], em certo sentido, não é, pois, se fosse, seria um ente por sua vez, ao passo que é de certa maneira o próprio acontecer do ser de todos os entes”

(GILES, 1975, p. 221).⁹ Ao tentar tratar o ser de acordo com uma análise que funciona para definir os entes, o trabalho não é bem sucedido e parece não realizável ou dispensável.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger se propõe a esclarecer o sentido do ser em geral, a ontologia fundamental. Antes de entendermos melhor o que significa essa pretensão, investigaremos o que Heidegger considera problemático na metafísica por não ter investigado o ser enquanto tal. Heidegger observa que este foi um problema geral nas metafísicas da tradição, que explicitamente negligenciaram a tematização da questão do ser, tópico este também levantado por Heidegger quando o autor reflete sobre o esquecimento do ser. Mesmo sendo a tradição metafísica composta por várias filosofias, nossa pretensão limita-se numa análise dos principais problemas, em *Ser e Tempo*, que Heidegger observa e menciona sobre a metafísica de Descartes.

1.2 - Os equívocos da tradição metafísica e o esquecimento do ser

Temos de investigar, por que esse fato de o “Ser” continuar para nós um vapor verbal, insiste precisamente hoje? Se e por que já vem persistindo de há muito? Temos de vir a saber, que esse fato não é tão inocente como, à vista de sua primeira constatação, parece. Pois, em última análise, ele não reside em continuar a palavra Ser para nós um som e seu significado um vapor, (...) que, ao querermos pegar, tudo se dissolve, como poças de nuvens ao sol (HEIDEGGER, 1987, p.66).

Heidegger, em suas obras tardias, salienta que a filosofia pré-socrática foi a responsável pela reflexão primeira e mais autêntica sobre o ser, em especial com Anaximandro, Heráclito e Parmênides.¹⁰ Entretanto, em *Ser e Tempo*, Heidegger não estuda o esforço dos pré-socráticos em apreender ou dizer o ser, faz poucas referências em relação à influência desta filosofia em sua busca pelo ser, mas inicia seu tratado citando a filosofia grega a partir de Platão e Aristóteles. Heidegger afirma que a questão do ser esteve presente nas pesquisas desses filósofos, “para depois emudecer como *questão temática de uma real*

⁹ Tradução nossa, para todas as citações de Giles.

¹⁰ Mesmo que nesses autores seja possível não encontrar uma reflexão explícita sobre o sentido do ser, Heidegger atribui a eles a vivência do sentido do ser no próprio dizer da língua grega, nas palavras gregas em geral. “A pressuposição de Heidegger é a seguinte: se ‘ser’ é efetivamente o que percorre e move o pensamento, e se os primeiros pensadores são de fato pensadores autênticos, então temos o direito de supor que tudo que diziam de essencial era não só marcado pela sua compreensão do ser, mais ainda dizia constantemente o ser, e não fazia mais do que dizê-lo. [...] temos que retomar as ‘palavras fundamentais’ dos três grandes pensadores matinais - Anaximandro, Heráclito e Parmênides - para tentar aprender com elas o que então se dizia, mesmo que de maneira inaparente ou velada, do ser, de sua essência e da sua verdade” (ZARADER, 1990, p.43).

investigação. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e ‘recauchutagens’, até a Lógica de Hegel” (HEIDEGGER, 2001, p. 27). Mesmo nas primeiras interpretações feitas acerca do ser em Platão e Aristóteles, Heidegger considera que a questão do ser enquanto tal não foi posta como problema, não foi tematizada nem investigada como tema central. O que Platão e Aristóteles abordaram sobre o ser, o ente e sobre a tarefa da metafísica foi, para Heidegger, meramente assimilado, distorcido ou readaptado pela compreensão dos filósofos posteriores:¹¹ “Na arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta” (HEIDEGGER, 2001, p. 27). Mas, o que há de dogmático a respeito da concepção de ser herdada pelos gregos? Heidegger, sem entrar em detalhes, enumera três preconceitos que alimentaram e dispensaram a falta de questionamento acerca do ser. A pretensão de Heidegger, neste caso, é mostrar que não se esgotaram as possibilidades de questionamento sobre o sentido do ser e que, sobretudo, estes preconceitos provieram de uma estrutura inadequada do próprio questionamento (Cf. HEIDEGGER, 2001, §1 p.27-8).

Dos enganos assumidos pela tradição, Heidegger refere-se, primeiramente, ao da concepção aristotélica do ser como o conceito mais universal que, por sua vez, respalda uma segunda concepção, em que a partir de sua máxima universalidade, considera-se o ser como indefinível e, portanto, inútil ser questionado. A máxima universalidade conceitual do ser significa que, do fato de cada coisa ser, existir, segue-se que o ser é o conceito atribuível a todas as coisas. E o problema de se afirmar isso é que, em primeiro lugar, o ser não é um conceito; em segundo lugar, tomado como conceito a partir da lógica, quanto mais extenso o alcance do ser, mais indeterminado e vazio é o seu conteúdo. Desse modo, a partir da compreensão aristotélica do ser como conceito mais universal, o ser foi entendido, como no caso de Hegel, enquanto o mais vazio dos conceitos e, por essa razão, indefinível. Heidegger afirma que as definições são enunciados adequados para determinar os entes, não o ser. Afirmar que o ser é indefinível só pode levar à conclusão de que ele não é um ente: “[...] o modo de determinação do ente, legítimo dentro de certos limites – como a definição da lógica tradicional que tem seus fundamentos na antiga ontologia – não pode ser aplicado ao ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 29). Diante dessa aparente impossibilidade de determinação, o ser foi dispensado de maiores questionamentos, como se fosse inútil investir em outras vias de acesso ao ser e, assim, abriu-se mão da questão sobre o seu sentido.

¹¹ Platão e Aristóteles abordaram questões importantes relativas ao ser e ao ente, mas Heidegger diz que elas foram pouco ou nada questionadas pela tradição que os seguiu. Ao que parece, Heidegger considera que a questão do ser enquanto tal, nunca foi posta pela tradição metafísica.

Heidegger menciona um terceiro preconceito, sobre a consideração do ser como um conceito auto-evidente, uma noção abstraída a partir das observações feitas nas atribuições corriqueiras da linguagem. Considerando, por exemplo, as expressões “sou estudante” e “a viagem é longa”, percebe-se que nessas atribuições sempre há uma compreensão implícita do ser, porque o ser está determinando algo ou alguém, com a compreensão comum que todos usam e “sabem” do que se trata. Entretanto, essa compreensão é ao mesmo tempo enigmática, já que não há clareza de como ente e ser estão atrelados. A aparente evidência que se costuma atribuir ao sentido do ser corresponde à pré-compreensão que sempre temos dele. É uma compreensão comum que indica somente que não há compreensão propriamente dita: “Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente, como ente” (HEIDEGGER, 2001, p. 29). O autor atenta que a existência desse enigma em torno da pré-compreensão já é algo revelador em relação ao modo próprio de ocorrência do ser e, exatamente por isso, exige-se um esforço de entendimento cuidadoso.

Heidegger diz que o ser se dá de tal maneira que não se anuncia disponível como um ente, mas fica encoberto na maioria das vezes: “O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e do seu sentido se ausentam” (HEIDEGGER, 2001, p. 66). Apesar da familiaridade e proximidade que Heidegger observou que todos têm com o ser, nós não o ponderamos em nossos atos e afirmações corriqueiras, e a filosofia também deixou esquecido o questionamento do ser enquanto tal. Dorothea Frede afirma que o esquecimento do ser tem dois aspectos em Heidegger. O primeiro é sobre a assimilação das interpretações já prontas que se encontram em nosso ambiente mais próximo, nas explicações e avaliações características de uma época e sociedade. Na maioria das vezes nós simplesmente adotamos avaliações prontas, nos submetemos aos padrões gerais em nosso modo de vida e auto-compreensão: nos comportamos, falamos e concedemos valor como “se” fala, como “se” (todo mundo) comporta, e seguimos da maneira como usualmente são dados os valores. É a existência que todos compartilham, o modo do impessoal¹². Ao vivenciar este

¹² O impessoal é um modo em que o *Dasein* se apóia, retirando de si mesmo a responsabilidade de escolha e entregando ao que sempre “se” faz, ou ao que “se” entende sem se remeter a alguma referência de alguém específico. Diz Heidegger, “O impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapolido quando a pre-sença exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada pre-sença. (...) O impessoal sempre “foi” quem... e, no entanto, pode-se dizer que não foi “ninguém”. Na cotidianidade da pre-sença, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém.” (HEIDEGGER, 2001, p.180) Em outro trecho Heidegger afirma, “Assim, nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das ‘grandes multidões’ como *impessoalmente* se retira; achamos revoltante o que *impessoalmente* se considera revoltante. O impessoal, que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade” (HEIDEGGER, 2001, p.179).

modo de existir, o ser das coisas e o meu próprio ser é distorcido por mim mesmo. O ser é compreendido de modo dissimulado e mediano¹³ e, com isso, ele fica subentendido na maioria das vezes, isto é, permanece velado, sem o nosso entendimento explícito acerca dele. É preciso algum esforço ou uma disposição diferenciada para se retirar dessa interpretação e entrar num modo de disposição autêntico (Cf. FREDE, 2006, p.57).¹⁴ O segundo modo de esquecimento diz respeito à falta de questionamento do ser na metafísica. Para Heidegger, esta é a parte da filosofia que deveria ter explicitado o ser, tanto para responder à questão “o que é o ente?” como para explicitar o ser em geral. Entretanto, desde os gregos, esta questão caiu no esquecimento.

Se o ‘esquecimento do ser’ em nossa absorção cotidiana no mundo parece natural, o esquecimento especial que Heidegger designa aos filósofos parece muito menos por isto, já que é a tarefa deles refletir explicitamente sobre essa questão, e eles na verdade sempre refletiram sobre ela desde que os Gregos levantaram a questão pela primeira vez, O que é o ente? (FREDE, 2006, p. 57-58).

Frede comenta que, de acordo com Heidegger, é comum e próprio do modo do ser humano no cotidiano, enquanto absorvido em seus assuntos e tarefas, não ter o ser em evidência, ou não se preocupar com o ser nem se espantar com ele quando se defronta com algum ente ou consigo mesmo. Entretanto, os filósofos teriam por tarefa própria refletir sobre o que é o ente, desde que esta questão foi posta pelos gregos. Heidegger considera que na tradição metafísica também sobressaiu o modo de interpretação inautêntica, pois para ele, a própria tradição acabou tomando mais espaço do que o “pensamento singular”, o qual deveria refletir sobre suas origens e questionar as correntes e pontos de vista da filosofia. Mas em lugar deste pensamento original, a tradição contribuiu para a assimilação de ideias dadas como evidências, e no que diz respeito a questão do ser, essa herança irrefletida da tradição metafísica foi crucial para tal esquecimento: “A tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesma, de questionar e escolher a si mesma. (...) Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência” (HEIDEGGER, 2001, p. 49).

¹³ Heidegger fala da medianidade como um modo próprio de ser do impessoal, ela nivela as possibilidades de ser. Tudo o que fazemos, julgamos, opinamos orienta-se por um cuidado da medianidade que impede uma criatividade ou exceções àquilo dado no impessoal. “Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido” (HEIDEGGER, 2001, p.179).

¹⁴ Tradução nossa, para todas as citações de Frede.

Heidegger observa que o esquecimento do ser consolidado na história da filosofia e os equívocos cometidos na tradição metafísica devem-se à falta de uma ontologia explícita dos momentos constitutivos dos modos de ser do homem e da sua relação com a temporalidade. Isso porque, deixar de questionar a constituição do modo de existência do homem é fechar o caminho para questionar o próprio sentido do ser dado na compreensão humana. Porque quando não se compreende a estrutura dos modos de ser do homem não se pode compreender como o homem compreende o ser e como compreende que ele mesmo e os outros entes são. Assim, esclarecer a compreensão do ser exige uma ontologia dos modos de ser do homem. Heidegger percebe que a compreensão do ser permanece implícita ao homem, assim como o ponto de partida do sentido do ser nessa compreensão como sendo dado pelo tempo, portanto, para ele “deve-se mostrar e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 45). Segundo o autor, essa foi a grande falha da tradição metafísica, no que diz respeito ao esquecimento do questionamento do ser do homem e do ser em geral.

Em *Ser e Tempo*, quando Heidegger se esforça na análise e esclarecimento dos modos de ser do homem, ele faz referências diretas e indiretas, especialmente à tradição cartesiana, para mostrar seus supostos equívocos. Considerando a filosofia de Descartes, Heidegger analisou o esquecimento da questão do ser em referência ao que foi adotado para a viabilização da idéia fundamental no *Cogito ergo sum* (Penso, logo existo). Justamente por Descartes não tematizar e colocar em questão o próprio ser daquele mesmo que realiza o *cogito*, Heidegger considera que Descartes formou conceitos pouco originários a respeito de como o homem e o mundo são. Não houve esclarecimento satisfatório da estrutura de encontro do homem no mundo, Descartes não investigou nem mesmo o modo de ser do *Cogito*. Heidegger diz que o homem foi tomado no mesmo nível de entes muito diferentes dele, entes simplesmente dados dentro do mundo: “[...] Descartes não só teve de omitir a questão do ser como também mostra por que se achou dispensado da questão sobre o sentido do ser do *cogito* pelo fato de ter descoberto sua ‘certeza’ absoluta” (HEIDEGGER, 2001, p. 53). Apesar da meta de Descartes não ter sido a de explicitar uma ontologia dos modos de ser do homem, mas a de determinar a partir de onde as ciências e o conhecimento em geral poderiam iniciar de modo seguro e verdadeiro, Heidegger julga que Descartes falhou ao não se preocupar em refletir sobre o modo de ser de um princípio fundamental que ele propõe, a *res cogitans*: “O que, porém, [Descartes] deixa indeterminado nesse princípio ‘radical’ é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o sentido do ser do ‘*sum*’” (HEIDEGGER, 2001, p.53). Segundo Heidegger, há modos de ser implícitos quando o

“*cogito ergo sum*” efetiva-se, o ser do cogito deveria ser explorado e questionado. Isso, por sua vez, depende do esclarecimento do ser daquele que cogita. Entretanto, para Heidegger, Descartes omitiu essa ontologia, e sem a ontologia dos modos de ser do homem, Heidegger entende que não é possível esclarecer adequadamente este princípio estabelecido por Descartes para o pensamento enquanto tal. Heidegger afirma que, Descartes deixa “[...] totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*” (HEIDEGGER, 2001, p. 82). Para entender a falha que Heidegger observa neste caso da filosofia de Descartes, primeiramente voltemos ao significado do conceito de substância, que é essencial na filosofia cartesiana e demonstra-se, para Heidegger, como um caso de herança inautêntica pela tradição metafísica.

No texto *Princípios da Filosofia*, encontramos uma definição de Descartes acerca do conceito de substância: “Quando concebemos a substância, concebemos somente uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir” (DESCARTES, 1989, p. 92). A concepção cartesiana da *res cogitans*, ou seja, da substância pensante, diz respeito a um único elemento que persiste diante de todo o resto passível de dúvida, até mesmo o próprio corpo humano, enquanto algo do mundo externo. Tudo o que não for a substância pensante poderia ser uma ilusão dos sentidos ou fruto da artimanha de um gênio maligno. Descartes determina que o *cogito* é uma substância porque,

(...)‘compreendi por aí que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar, e que, para ser, não precisa de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material.’ (...) Ser substância aqui nesse contexto, significa: apenas eu sei que sou substância porque eu posso pensar independente de qualquer coisa, (...) sei que minha natureza é pensar porque minha substancialidade se revelou nestas condições do ato do pensamento (DESCARTES, 1963, p.602-603 *apud* GOMES, 2007, p.62-63).

A substância pensante é entendida como pensamento puro, que não depende em nada do que há exteriormente a ela, do que foi adquirido pelo conhecimento passado, ou por algum intermédio dos sentidos: “Assim, a extensão em comprimento, largura e altura, constitui a natureza da substância corporal e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa” (DESCARTES, 1989, p. 93). O pensamento puro é evidenciado pelo próprio ato de pensar, e não depende de nada para existir, isto é, sua realidade é independente de quaisquer outros fatores. Para Descartes, o pensamento puro só depende do próprio pensar, por isso é uma substância pensante. A extensão também é substância porque tem realidade independente por si: “Com efeito, tudo quanto pode atribuir-se ao corpo, pressupõe a extensão e não passa de

dependência do que é extenso” (DESCARTES, 1989, p. 93). Heidegger diz que, de acordo com a concepção cartesiana, aquilo que constitui o ser da *res corporea* é a extensão, que corresponde à largura, altura e comprimento dos corpos, daquilo mesmo “(...) que nós chamamos ‘mundo’”¹⁵ (HEIDEGGER, 2001, p.136). A *res extensa* é o próprio mundo e é constituinte da *res corporea*, como afirma Heidegger, e a substancialidade constitui o caráter ontológico da *res extensa*, do mundo: “A substancialidade é o caráter ontológico das coisas naturais, das substâncias. Esse caráter é o fundamento de tudo” (HEIDEGGER, 2001, p. 104). Ou, também: “A substancialidade é a idéia de ser a que remete a caracterização ontológica da *res extensa*” (HEIDEGGER, 2001, p. 138). Nessa compreensão fundamenta-se o dualismo mente e corpo, isto é, a *res cogitans* é completamente diferente da *res corporea*, já que o ato de pensar puro da substância pensante é totalmente independente de quaisquer fatores externos ou sensíveis fornecidos pelos corpos extensos.

Descartes herdou a concepção de substância a partir da categoria aristotélica *ousía* (substância), enquanto determinação daquilo que é estável, imutável e que permanece apesar de mudanças acidentais de qualidade ou quantidade. De todas as categorias aristotélicas, somente a *ousía* não é um predicamento, porque ela é em si mesma, não é predicável por nada. “A realidade (*ουσία*), num sentido verdadeiro, primeiro e rigoroso desse termo, é aquilo que não é predicável de um sujeito nem se apresenta num sujeito, por exemplo, um homem ou um cavalo particular” (GILSON, 1972, p. 52). Segundo Gilson, traduz-se a *ousía* como “aquilo que é”, sendo assim algo que não se identifica com os acidentes porque não é algo observável como propriedades físicas determináveis.

Uma primeira classe de objetos que não merecem de fato o título *ουσία*, porque eles não são de fato seres, compreendem tudo aquilo que Aristóteles designa como “presentes num sujeito.” Compreende-se por: entes que não são capazes de existir sem um outro ente. (...) os acidentes não respondem plenamente à noção de “aquilo que é” (GILSON, 1972, p.50-51).

A realidade enquanto aquilo que é, a *ousía*, é entendida como aquilo em virtude do qual cada substância é aquilo que é, e subsiste à parte como uma realidade que se sustém (Cf.

¹⁵ O conceito “mundo” (entre aspas) é uma diferenciação estabelecida por Heidegger para se referir à compreensão de mundo enquanto “(...) uma região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão ‘mundo’ usada pelos matemáticos, que designa a região dos objetos possíveis da matemática” (HEIDEGGER, 2001, p.105). Há neste caso uma categoria conceitual que diz respeito aos entes dentro do mundo, como coisas naturais e dotadas de valor.

GILSON, 1972, p.53). A *ousía* não pode ser encontrada como algo em um sujeito. Mas o que é o sujeito no sentido aristotélico?

Mas o que é um sujeito? Trata-se somente daquilo a partir do qual os acidentes podem existir. Em outras palavras, a *ουσία* propriamente dita é aquilo que é, sendo em sua existência por si mesma, confere, além disso, a existência de suas determinações complementares que nós chamamos de acidentes (GILSON, 1972, p. 51).

O sujeito é aquilo a partir do qual surgem os acidentes, ele é o que condiciona e confere a existência daquilo que é. Neste sentido é *ousía*, pois, não tem dependência alguma de outro ente para ser. A *ousía* concede a existência e, a partir de si mesma, enquanto sujeito, existe e sustenta os acidentes. Em relação ao texto *A Metafísica* de Aristóteles, Benedito Nunes comenta o sentido de *ousía* e sua posterior tradução latina, que também é considerada no mesmo sentido da noção daquilo que subjaz o ente, *hypokeímenon*, que então é traduzida para sujeito e substância:

Enquanto as demais [categorias] se predicam da essência, esta [*ousía*], que é em si mesma, de coisa alguma se predica. Na medida em que os predicamentos são gêneros, a *ousía*, como essência, é o que subjaz à coisa, *hypokeímenon*, o suporte e fundamento - *subjectum* (sujeito), na versão latina que trasladou a ação verbal indicada por *hypokeisthai*, de que *hypokeímenon* é *sub-stantia* (substância). (...) Nesse sentido, a *ousía* corresponde ao ser primeiro, uma vez que o que a coisa é essencialmente, em si mesma, independentemente dos acidentes, não está contido em nenhum de seus modos (NUNES, 1992, p.36).

Ousía é o imutável que subjaz e sustenta a mutabilidade dos acidentes. A palavra grega *υποκειμενον* significa “aquilo que permanece sob”, “[...] Aquilo que se oferta (*offre*) a cada momento a partir de si, é o *υποχειμενον* [...]” (HEIDEGGER, 1971b, p.344). Esta palavra foi traduzida para o latim, de onde se originou o termo sujeito, cuja raiz origina-se de *subiectum*, que é o particípio passado de *subiascere*, cujo significado é *jogar* ou *colocar sob*, e literalmente significa *está lançado sob* (Cf. INWOOD, 2002, p.179). Heidegger comenta na parte II de *Nietzsche*, sobre o sentido grego de *hypokeímenon* e a adequação deste termo ao sentido latino de sujeito e substância:

(...) a mudança de *υποχειμενον* em *subjectum*, a despeito da tradução latina, obscurece igualmente a essência do Ser segundo a concepção grega. O *subjectum* designa aquilo que no *actus* é subjacente, e se joga sob, e ao que outra coisa pode ainda acumular acidentalmente. (...) O subjazer e o estar-lançado-sob (*sub jectum*) assumem daí por diante o papel de fundamento sobre aquilo que suportará outra coisa, de tal forma que o sub-jazer ainda pode ser compreendido também como o (se) tomado-sob [*tenant-sous*] (*sub-stans*) e assim como aquilo à frente de tudo que é constante. *Subjectum* e *substans* entendidos como a mesma coisa, aquilo que é

propriamente constante (subsistente) e real, o que satisfaz a realidade e a constância e, por essa razão, chama-se *substantia* (HEIDEGGER, 1971b, p. 344).

Para Heidegger, a tradução latina acabou encobrando o sentido grego de *hypokeímenon* ao modificar seu sentido. Segundo o autor, a compreensão de sujeito, enquanto o que subjaz em algo nos acidentes inconstantes, passa a assumir a função também de fundamento, de tal maneira foi entendido em seu subjazer frente a tudo o que é constante, no sentido de substância. O ser subjacente, “aquilo que permanece sob”, passa a ser entendido em uma constância e persistência interpretada também como fundamento, e isso não só diferente dos acidentes inconstantes, mas também como fundamento deles.

Tudo o que reside em si mesmo e também já se encontra ali previamente, é *υποκειμενον*. Um astro é *subjectum*, assim como um vegetal, um animal, um homem, um deus. Se a despeito da metafísica moderna exigir um *fundamentum absolutum* e *inconcussum*, aquele do tipo que verdadeiramente satisfaz à essência da verdade no sentido da *certitudo cognitionis humanae*, trata-se de um *subjectum*, aquele em toda coisa representada e em toda representação que se encontra, cada vez previamente, e constituído na esfera do representar indubitável, o que é constante e consistente (HEIDEGGER, 1971b, p. 346).

O conceito de sujeito ou substância a que Heidegger aí se refere é o grego, assim como de *hypokeímenon*, daquilo que permanece por si e se encontra previamente, subjacente. O objetivo da metafísica moderna, no que se refere a Descartes, era o de encontrar um fundamento verdadeiro e indubitável para o conhecimento humano. O sujeito que questiona e duvida permanece previamente à frente de todas as representações e, ao mesmo tempo, é o fundamento para todas elas. O conceito de “substância pensante” concebido por Descartes é algo puro, por não depender e se diferenciar em seu ser de tudo o que é extenso (o mundo) e também de outros entes acidentais. E em última análise, a substância pensante é aquela capaz de, por si mesma, reconhecer as verdades e de se posicionar como ponto de partida, de tal maneira que sem sua sustentabilidade não há como assegurar a certeza da verdade de qualquer outra coisa. Heidegger entende que Descartes segue a tendência da tradição filosófica de assimilação de determinados pressupostos fundamentais consolidados como verdadeiros, como ao adequar, ou até mesmo deturpar, os conceitos gregos de *ousía* e *hypokeímenon*, de substância e substancialidade para compreender o ser da *res cogitans* e da *res corporea*.

Entre os vários significados que a palavra sujeito adquiriu em diversos contextos, destaca-se aqui aquele construído por Descartes, que definiu a subjetividade como ponto de partida para a verdade, para a realidade do mundo. Esse princípio atribuiu sentido ao sujeito

pensante como substrato metafísico, transcendental e epistemológico da própria realidade. Assim, os outros entes foram vistos como objetos em relação ao sujeito. O ente é tido como o que está contra, o que está lançado diante do sujeito, com o qual o sujeito se depara. Nesta posição, o “estar contra” do ente já pressupõe um sujeito que se depara com algo, seu ser se dá em vista do outro, em vista do sujeito. Isto revela que o próprio sujeito se vê como central na relação com o objeto, ele coloca o objeto em referência a si mesmo. Estar lançado contra, deparar-se com, são verbos que já pedem um complemento, fazem referência a algo ou alguém. A concepção do ente entendido como objeto corresponde, portanto, à noção do homem como centro de referência para qualquer ente. Assim, o ser do ente é concebido em vista da perspectiva do homem, não pelo ente em si mesmo.

Dentro de que compreensão ontológica Descartes determinou o ser destes entes? O termo para o ser de um ente em si mesmo é *substantia*. Essa expressão ora designa o ser de um ente como substância, substancialidade, ora como o próprio ente, uma substância. Essa ambigüidade de *substantia*, que já trazia em si o antigo conceito de *ousía*, não é casual (HEIDEGGER, 2001, p.135).¹⁶

De que se trata então tal ambigüidade? Para esclarecer isso, temos que olhar mais de perto como Heidegger analisa a noção de substância, e então saber qual noção de substância subjaz quando há determinação do ente criado e do criador, Deus. Descartes usa os termos substância e ente para a predicação tanto de Deus quanto dos entes criados, isso é algo problemático do ponto de vista de Heidegger. É nesse sentido que compreenderemos a ambigüidade do termo substância. Heidegger retira sua referência do conceito moderno de substância do *Principia I* de Descartes e afirma, em *Ser e Tempo*, que a substância deve ser compreendida sob o critério da não necessidade do outro.

¹⁶ Gilson fala sobre a confusão entre “aquilo que a coisa é” (*ousía*) e “aquilo que pertence à coisa” com a substancialidade.

É isso que nós visamos fazer a respeito do ser (*être*) mesmo. Seu primeiro esforço foi de colocar as substâncias concretas atualmente existentes como o melhor exemplo concebível de “aquilo que é”. As análises ulteriores dele permitiram discernir posteriormente, dentro do real mesmo, de que forma as camadas da realidade se organizam em profundidade. Pela superfície, por assim dizer, estão os acidentes; no fundo, a substância individual que partilha conosco seu ser e, por essa razão mesma, constitui a *ουσία* propriamente dita. Está aí porque o ser se confunde em última análise com a substancialidade. Com efeito, as dimensões, qualidades, relações e outros acidentes não são “aquilo que a coisa é”, mas apenas o que pertence àquilo que esta coisa é, isto é, ao ser (*être*) dessa coisa. Assim, entre as diversas significações do termo “ser” (*être*), há uma fundamental, aquela que o identifica com “o que” a coisa é. O próprio Aristóteles afirmou isso, em termos tão precisos como se poderia desejar: ‘Entre os numerosos sentidos do ser (*être*), está claro que o primeiro é aquele onde o ser (*être*) significa aquilo que é, e em que significa a *ουσία* (GILSON, 1972, p.55-56).

Por substância só podemos entender um ente que *é* de tal modo que *para ser* não necessite de nenhum outro ente. O ser de uma ‘substância’ caracteriza-se por uma não necessidade. O que em seu ser não necessita absolutamente de outro ente satisfaz, em sentido próprio, à ideia de substância - este ente é o *ens perfectissimum*. (...) ‘Deus’ aqui é um título puramente ontológico, (...) Deus possibilita uma interpretação ontológica do momento constitutivo da substancialidade, a saber, da não necessidade (HEIDEGGER, 2001, p.138).

Nota-se que além de ser em si mesma, a *ousía* é condição para a existência dos outros entes enquanto *ens perfectissimum*. O ente perfeitíssimo é Deus, não é uma *ousía* qualquer porque Deus é a substância infinita e o ser por excelência, a causa criadora que sustém os outros entes. Entretanto, a *ousía* também pode estar adequada a quaisquer entes finitos da criação, porque o ser dos entes finitos condiciona os atributos e acidentes próprios a eles, além do fato de eles conseguirem permanecer por si mesmos. É por meio da categoria *ousía* que cada uma das outras categorias existem, mas dentre os “seres”, uns são por natureza e outros por causas (Cf. NUNES, 1992, p. 36-37). O critério aristotélico para saber se algo está mais próximo ou mais distante da perfeição, ou do que é divino, segundo Heidegger, é dado pela possibilidade de maior ou menor mutabilidade da coisa. Quanto mais imutável, mais ser há nela, mais verdadeira é, e mais perfeita. Heidegger diz que em relação ao conceito de substância, o critério para determinar a *ousía* é a *não necessidade* de outros entes para que determinado ente seja, por sua independência e existência por si mesmo, e conclui que o momento constitutivo da substancialidade é a não necessidade (CF. HEIDEGGER, 2001, p.138). Mas esse princípio de não necessidade, a *ousía*, pode ser atribuído tanto ao ente divino perfeito e imutável quanto aos entes não divinos, os entes mutáveis e criados:

[...] com certo direito, podemos chamar também o ente criado de substância. Sem dúvida, com relação a Deus, esse ente necessita de produção e conservação mas, dentro da região dos entes criados, do ‘mundo’ no sentido de *ens creatum*, existe algo que ‘não necessita de um outro ente’, no tocante à produção e conservação das criaturas, por exemplo do homem. Tais substâncias são duas: a *res cogitans* e a *res extensa* (HEIDEGGER, 2001, p.138).

Sob o ponto de vista da região “mundo”,¹⁷ os entes criados são substâncias na medida em que não necessitam de outros entes para existir, porque são por si mesmos: “Esta [a *ousía*] pertence à forma que determina a matéria, em que reside o princípio de individuação, ou seja, o princípio da diferença individual (...) Por esse aspecto fundamental o estudo da substância liga-se à *phýsis*” (NUNES, 1992, p. 37). Como já vimos, o movimento próprio da *fýsis* diz

¹⁷ A noção de região em Heidegger é uma assimilação deste conceito já trabalhado por Husserl. Comentaremos sobre esse assunto com mais detalhes no terceiro capítulo.

respeito àquilo que surge a partir de si e permanece no que se refere a qualquer ente em seu ser. Apesar de dependerem em primeira instância do ente perfeito, tanto a *res cogitans*, como já foi mostrado com a ideia de substância pensante de Descartes, como a *res extensa*, enquanto essa região “mundo” dos entes naturais e dotados de valor, se adequam à mesma noção de substância, já que a *ousía* funciona como a independência de um ente em seu ser, adequável tanto aos entes criados como ao ente criador.

Para Heidegger, a grande diferença presente entre o ente criado e o criador, entre os entes finitos e o ente infinito, não deveria envolver a mesma compreensão da *ousía*. Até mesmo o termo “ente” é dado tanto para Deus como para humanos e coisas: “O ente que não for Deus é *ens creatum*. Entre ambos os entes, subsiste uma diferença ‘infinita’ de ser e, apesar disso, chamamos de ente tanto o criado como o criador” (HEIDEGGER, 2001, p. 138). Além disso, Heidegger aponta que há também o mesmo problema em relação às afirmações predicativas do ser de Deus e do ser de outras coisas, como o ser do mundo:

Descartes toca aqui num problema que, de maneira variada, ocupou a ontologia medieval, qual seja, a questão de que modo o significado de ser designa o ente cada vez referido. Nas afirmações ‘Deus é’ e ‘o mundo é’ predicamos o ser. Essa palavra ‘é’ não pode indicar o ente cada vez referido no mesmo sentido (*συνωνυμοζ, univoce*), já que entre ambos existe uma diferença infinita de ser; se a significação do ‘é’ fosse unívoca, então o criado teria o mesmo sentido que o não criado ou o não criado seria rebaixado a um criado. ‘Ser’, entretanto, não desempenha a função de um simples nome, mas em ambos os casos ‘ser’ é compreendido (HEIDEGGER, 2001, p.139).

Heidegger comenta que, ao menos na ontologia medieval, como no caso de Tomás de Aquino,¹⁸ houve preocupação em diferenciar o ser quando se afirma que “Deus é...” e que “o mundo é...”. Heidegger afirma que a função do ser foi percebida para além de um simples nome, isto é, de acordo com a compreensão do ente infinito e sua diferença em relação aos entes finitos: “A escolástica apreende o sentido positivo da significação de “ser” como significação “analógica” para distingui-la da significação unívoca ou meramente sinônima” (HEIDEGGER, 2001, p. 139). Portanto, a escolástica prestou atenção à possibilidade dos sentidos diferentes de compreensão do ser, cuja atribuição é feita por analogia. Esta distinção,

¹⁸ Tomás de Aquino trabalhou uma concepção que considerava a diferença entre o ser do ente criador e dos entes criados, com a noção de “analogia da atribuição”. Nela, o ser de Deus é diferente do ser das criaturas, mas não completamente. A correspondência entre estes tipos de ser está na relação das proporções de causa ou efeito, o divino causa do finito. O ser não é unívoco, mas análogo, porque as criaturas são análogas a Deus, enquanto causa de algo, de modo imperfeito. Há dois tipos de seres que se relacionam de forma análoga, um é necessário e por si (Deus), o outro é necessário por outro (ser finito). (Cf. AQUINO, 1980, I q.13 a.5).

entretanto, se apóia no que Aristóteles já havia determinado como “unidade da analogia”¹⁹, que Heidegger cita, ao início de *Ser e Tempo*, como um dos preconceitos sobre o ser na tradição metafísica. O importante aqui, na verdade, é que Heidegger observa o recuo de Descartes diante dessa questão da diferença entre o sentido do ser quando se atribui algo ao homem ou ao ente criado, e o sentido do ser quando se atribui algo a Deus. Para Heidegger, isso deveria ter sido mais discutido e elaborado. O modo de ser de Deus é diferente do humano, que também é diferente do modo em que o mundo, a linguagem, o tempo ou o espaço são. Essa distinção entre os sentidos de ser de Deus e do ser dos outros entes relaciona-se a outros elementos determinantes para a compreensão da realidade, e, portanto, para um estudo metafísico acerca do ser da realidade. É de acordo com a necessidade de tal estudo que Heidegger justifica a importância de se esclarecer, ou ao menos de se discutir, o ser de tais instâncias, que sempre estiveram em foco e são centrais na metafísica.

No texto *Princípios da Filosofia*, Descartes comenta sobre a diferença entre a substância divina e a substância criada. Ele compreende, assim como na escolástica, que o sentido de substância não é unívoco, porque verdadeiramente só Deus é substância de fato, pois somente ele é por si e não depende de absolutamente nada para existir. Enquanto quaisquer entes criados dependem de Deus para existir, tais entes só podem ser considerados substâncias na medida em que não dependem de outro ente criado, mas não são substâncias em relação a Deus:

Porque, falando com propriedade, só Deus é isso [uma substância], e não há nenhuma coisa criada que possa existir, um só momento, sem ser sustentada e conservada pelo seu poder. Por isso há razão para dizer na Escola [Escolástica] que o nome de substância não é “unívoco” aos olhos de Deus e das criaturas, isto é, que não há nenhuma significação desta palavra que concebamos distintamente, que convenha a ele e a elas. Todavia, porque, entre as coisas criadas, algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, distinguimo-las daquelas que só têm necessidade do concurso ordinário de Deus, chamando então, a estas, substâncias, e àquelas, qualidades ou atributos das substâncias (DESCARTES, 1989, p.92).

Mesmo que Descartes tenha citado essa questão e concordado com concepção da ontologia medieval, Heidegger cobra a pouca discussão por parte dele sobre esse caráter não unívoco do sentido da noção de substância em relação a Deus e às criaturas, problema que se

¹⁹ Heidegger comenta, no primeiro preconceito numerado por ele em *Ser e Tempo*, sobre a concepção aristotélica do ser como um conceito universal que transcende todos os gêneros. “A unidade desse universal transcende frente à variedade multiforme dos conceitos reais mais elevados de gênero foi entendida já por Aristóteles como *unidade da analogia*. (...) No entanto, ele também não esclareceu a obscuridade desses nexos categoriais” (HEIDEGGER, 2001, p. 28).

deve à mera assimilação da concepção medieval, já que Descartes nem mesmo menciona a diferença de sentido do ser usado nas atribuições entre criatura e criador, como se esse problema já estivesse resolvido ou que não houvesse problema neste caso. Heidegger afirma que muito pouco foi discutido sobre o modo como se designa o ser nas afirmações, justamente porque o ser foi tantas vezes tomado como evidente:

Este recuo indica que Descartes deixou sem discussão o sentido de ser e o caráter de “universalidade” desse significado contidos na idéia de substancialidade. Sem dúvida, a ontologia medieval, do mesmo modo que a antiga, questionou muito pouco o que o próprio ser designa. Por isso não é de admirar que uma questão como a que se refere aos modos de significação do ser não tenha progredido, enquanto se pretende discuti-la com base num sentido não esclarecido do ser que o significado “exprime”. O sentido permaneceu não esclarecido porque foi tomado por “evidente” (HEIDEGGER, 2001, p.139).

A assimilação dos preconceitos retirou, em grande parte, a necessidade de questionar e tematizar o ser na filosofia. Portanto, de acordo com Heidegger, essa assimilação irrefletida de preconceitos é a responsável pela omissão da ontologia em investigar o modo de ser do homem. Entretanto, Heidegger não quer desvendar apenas o ser de algum ente em questão, mas o sentido do ser em geral. Para isso, Heidegger dá início ao seu projeto com o intuito de compreender a maneira como nós compreendemos o ser e, por isso, surge a necessidade de realização de uma ontologia dos modos de ser do homem. Assim, só então, seria possível explicitar o sentido do ser em geral e proporcionar uma ontologia fundamental.

1.3 – A questão do sentido do ser e o projeto da ontologia fundamental

Na leitura da obra de Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristóteles* (1862), Heidegger notou que em meio a várias determinações estabelecidas para os tipos de ser, faltava um sentido de ser em geral. Nesta obra, Heidegger observou que foram abordadas quatro maneiras de demonstração do ser; 1 – o ser enquanto tal, 2 – o ser segundo a verdade, 3 – o ser segundo acidentes, 4 – o ser enquanto possibilidade e realidade. Dentre essas diversas maneiras de distinguir a manifestação do ser na obra de Brentano, Heidegger, a partir dessa leitura, aspirava determinar qual era a base estruturante para tal diversidade de modos de ser (Cf. BLANC, 1984, p.37). Para isso, seria imprescindível esclarecer a questão “que é o ente?”, porque cada compreensão do ser, disposta aí, mostra sua diferença em relação ao ente que se encontra vinculado. Por exemplo, no caso do ser segundo a verdade, a diferença desse ser em relação aos outros tipos de ser está na sua ligação com a

verdade. Portanto, é preciso investigar a verdade, a qual, enquanto um ente, deve também ser questionada como um ente enquanto tal. E, assim, seria possível saber de que maneira o vínculo de um ente ao ser determina a diferença entre os seres.

Para Heidegger, a compreensão espontânea do ser dada no homem é algo que diferencia o homem dos outros entes, visto que, mesmo sendo um ente finito, o homem consegue interpretar os outros entes e perguntar pelo sentido deles como um todo. Há algo na relação do homem com os entes que permite ao homem pensar e traçar o ser dos entes em sua linguagem. Perguntar pelo ente enquanto tal não pode evitar a pergunta de como o homem pode compreendê-lo, de como pode transcender os entes e compreender que eles são. É pela maneira como o homem interage com os entes e os compreende que são formados os conceitos que, por sua vez, dependem da pré-compreensão de ser, já que afirmar o que algo é depende do entendimento do sentido do “é”. Qual é o sentido do “é”? Qual é o sentido do ser? Heidegger busca o sentido do ser em geral. O que significa esse sentido e o ser em geral?

Heidegger entende que o caminho em direção ao ser só poderia ser direcionado de maneira precisa ao questionar, apropriadamente, de que maneira o ser é compreendido, e, mesmo antes disso, investigar a própria estrutura do questionamento. No §2 de *Ser e Tempo*, Heidegger assume a reformulação da questão do sentido do ser que, segundo ele, até então esteve obscura e sem direção. A forma do questionamento precisa ser pensada em si mesma, para que se realize o direcionamento adequado e então se obtenha os esclarecimentos convenientes na busca pelo sentido do ser. Heidegger quer delimitar o conteúdo dessa investigação e o modo de se fazer a investigação, em uma via que possibilite a maior exatidão possível. Heidegger estrutura este questionamento baseando-se numa hermenêutica do questionamento. João Paisana explicita com detalhes o sentido da hermenêutica, que também se aplica à hermenêutica do questionamento, afirmando que Heidegger não busca, na direção de uma hermenêutica, algo objetivante que esteja fundado “como um mero ponto de vista parcial sobre o objeto, mas é ela [hermenêutica] que permite o acesso originário, pré-objetivo ao ente” (PAISANA, 1992, p. 129). Uma estrutura objetivante, que muitas vezes é o modo comum de questionamento, é aquela que se detém no ente em seus atributos, sem perguntar por sua constituição. Por outro lado, a hermenêutica é a interpretação que visa transparecer aquilo que constitui o ente em seu ser, sem se deter em seus atributos, por isso é pré-objetiva. Busca também aquilo que funda a própria predicação e, por isso, é ante-predicativa: “a significação ante-predicativa, (...) é pré-objetiva. Será precisamente esta estrutura ante-predicativa e pré-objetiva que Heidegger qualifica de *hermenêutica*” (PAISANA, 1992, p. 126). A hermenêutica, portanto, significa uma interpretação que busca pela constituição

daquilo visado num estudo. Ela é anterior àquele tipo de atribuição de propriedades dos entes, da predicação dos entes.

Assim, o sentido da hermenêutica do questionamento é buscar interpretar o próprio modo do questionamento para deixar transparecer os momentos constitutivos da questão. Isso significa que não se realiza “um simples questionário” sem estar ciente do que significa fazer uma questão, mas a própria questão é vista sob a necessidade de ser esclarecida (Cf. HEIDEGGER, 2001, p.31). Portanto, Heidegger não quer partir de algum pressuposto trivial, de algum sentido dado como óbvio, do que já se entende pelo significado de se colocar algo em questão. A hermenêutica heideggeriana do questionamento obteve como resultado que: o princípio de todo questionar é uma procura, cuja direção é dada pelo “objeto” procurado. Heidegger estabelece três distinções do que é procurado e estabelecido na questão. Há o questionado (o ser, o alvo da questão), o interrogado (o ente, o meio para se atingir o alvo) e o perguntado (o sentido do ser, a meta da questão). Assim, o questionamento sobre o sentido do ser em geral fica disposto em três esferas. É a partir dessa disposição que Heidegger pôde clarificar uma via para dar início à investigação propriamente dita. Como o ente é a instância mais acessível a nós, é por ele que Heidegger busca atingir o ser. Entretanto, não se trata de uma mera interrogação do ente, mas a pretensão de Heidegger é interrogar o ente em seu ser, sem perder de vista o que é perguntado, o sentido do ser em geral. Entretanto, como podemos investigar o ente em seu ser se não sabemos qual é o sentido do ser? Investigar o ser a partir do ente retiraria Heidegger de seu intuito inicial, a saber, de realizar uma investigação do ser enquanto tal, diferente do modo de investigação do ser pela tradição metafísica? Voltaremos a estas questões posteriormente.

Antes disso, faremos aqui uma breve consideração da diferença entre o modo e a meta de questionamento de Descartes e de Heidegger. Ricoeur afirma que o questionamento de Heidegger acerca do sentido do ser já não tem o caráter epistemológico da dúvida cartesiana, em que o questionamento buscava assegurar o conhecimento verdadeiro sob o critério da verdade indubitável. O objetivo principal de Descartes nas “Meditações” foi o de encontrar uma instância fundamental que fosse verdadeira e permanente nas ciências. Assim, ele reconsiderou suas antigas opiniões e as colocou à prova, em que o menor indício de dúvida já bastava para descartá-las. Tanto “opiniões dubitáveis” como “opiniões completamente falsas” eram igualmente inválidas sob seu critério de certeza (Cf. DESCARTES, 1994, p.60). O caminho do questionamento consistia na dúvida em vários níveis, esgotando ao máximo as possibilidades de incerteza naquilo que era importante considerar para garantir o conhecimento verdadeiro, como a validade das impressões sensíveis e da realidade do mundo.

A realidade é posta em dúvida em sua própria realidade com o “argumento do sonho”²⁰ e o “argumento do gênio maligno”²¹. A necessidade da extrema radicalidade do questionamento duvidoso era, para Descartes, uma forma de garantir que aquilo que resistisse a todas as hipóteses refutáveis fosse absolutamente verdadeiro. Mesmo supondo que tudo que conhecemos é incerto, e que seria possível a existência de um gênio enganador encarregado de fazer com que tomássemos por verdadeiras as opiniões falsas, existe algo que não se pode duvidar, que é a existência do pensamento, já que a dúvida só pode ocorrer quando há pensamento. Portanto, a existência do pensamento é assegurada pelo próprio ato de duvidar, que não seria possível sem o pensamento. Por sua vez, não há em Heidegger uma noção subjacente de verdade respaldada pela certeza, nesta compreensão de algo absolutamente ausente de dúvida. A questão não é posta pelo fato de não estarmos certos de sua verdade ou para encontrar um fundamento do conhecimento, mas é feita pelo ser enquanto tal, pelo questionado da questão:

A questão como tal implica a denegação da prioridade da posição de si ou da asserção de si enquanto *Cogito*. Não é preciso entender aqui que a questão, enquanto questão envolveria um grau de incerteza e de dúvida que já não se encontraria no *Cogito*. Essa oposição é ainda de tipo epistemológico. A objeção contra o *Cogito* cartesiano consiste muito precisamente no facto de que ele repousa sobre um modelo prévio de certeza com o qual mede e satisfaz. Assim, a estrutura da questão [em Heidegger] não é definida pelo seu grau epistemológico, nem pelo fato de que pomos uma questão porque não estamos certos. Não, aquilo que é importante, na questão, é que ela é regulada pelo questionado, pela coisa a respeito da qual a coisa é posta (RICOEUR, 1998, p. 221).

²⁰ O “argumento do sonho” consiste em duvidar da nossa capacidade de determinar se estamos em vigília ou em sonho. Descartes afirma que o homem tem o hábito de dormir e, conseqüentemente, de sonhar, acreditando muitas vezes que as projeções fantasiosas do sonho estão realmente acontecendo e, por isso, não distinguimos bem a vigília do sonho: “[...] não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono” (DESCARTES, 1994, p. 119). Entretanto, há alguns elementos da vigília que permanecem os mesmos sob a hipótese do sonho, como a extensão dos corpos, as figuras das coisas extensas, o número e o tempo. Dessa forma, as verdades da aritmética e geometria não se alteram sob a hipótese do sonho. Neste caso, seriam verdadeiras por resistirem a este nível da dúvida.

²¹ O “argumento do gênio maligno” apresenta a hipótese da existência de um ser onipotente que emprega toda sua astúcia para nos enganar. A existência de tal ser faria com que não houvesse maneira de se garantir que qualquer coisa conhecida não fosse passível de engano, até mesmo as verdades da matemática e do que se considera “simples e universal”. O nível de dúvida é tão radical que o filósofo chega a conjecturar se a única verdade seria “não haver verdade alguma”. “[...] até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que um Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado” (DESCARTES, 1994, p.121).

Heidegger prioriza o sentido do ser, não o fundamento para o conhecimento, mas que, por sua vez, só poderia ser de fato fundamentado com a explicitação do sentido do ser. Indica-se aqui um ponto de partida que busca o ser como uma determinação mais fundamental do que a de um fundamento epistemológico, já que estaria subjacente também a esse fundamento. Podemos dizer, com isso, que, para Heidegger, uma epistemologia só é bem fundamentada se aquilo que está subjacente a ela for esclarecido. Portanto, é necessário esclarecer o sentido do ser também para uma fundamentação da epistemologia. Entretanto, o modo como a investigação da questão do ser se desenvolve acaba concedendo um lugar privilegiado ao homem. Primeiro, pela necessidade de um ente para se ter acesso ao ser e, segundo, por ser o homem o ente capaz de compreender o ser e questioná-lo. Mesmo que o questionado ainda não tenha sido encontrado, só o fato de ser procurado indica que há certa compreensão prévia sobre o que ele é, pois, como afirma Heidegger, a procura de algo já sinaliza que se sabe de alguma forma de que se trata.

Heidegger não nega que já exista na tradição metafísica uma determinada ideia de ser. O problema é que esta ideia deixou de ser questionada. Entretanto, ao que parece, Heidegger toma o mesmo princípio de investigação realizado pela tradição metafísica em *Ser e Tempo*. Isso porque, ele não vê outra saída para a investigação do ser senão pela via ôntica. De acordo com a estrutura do questionamento sobre o sentido do ser, a aplicação da busca se dá do ôntico para o ontológico, do ente para o ser. Neste caso, seria um tipo de análise provisória que, após a liberação do sentido do ser, Heidegger se propôs a retomar o caminho de forma adequada, isto é, fazendo uma ontologia fundamentada pelo sentido do ser. Contudo, mesmo tendo em vista perguntar pelo ente em seu ser, Heidegger quer evitar os erros da tradição metafísica, que confundiu o ser com ente. Com isso, podemos perguntar: como seria possível responder pelas questões sobre o ser sem dar definições ou tratá-lo como conceito? A investigação feita por Heidegger pretende interpretar o ente naquilo que ele é e como ele é. Mesmo que o ser tenha sido, de certa forma, tematizado na tradição metafísica, não houve, de acordo com Heidegger, um questionamento apropriado acerca do ser: “Até então, ainda não se teve a preocupação em desenvolver um questionamento adequado para direcionar talvez a questão mais fundamental de todas” (HEIDEGGER, 2001, p. 30).

Segundo Heidegger, é necessário haver o direcionamento adequado dado pelo questionamento do ser porque, além de ainda não ter sido trabalhado, é a partir desse direcionamento que seria possível estabelecer o fundamento básico da ontologia. Ele compreende que a ontologia ainda não foi pensada ontologicamente em sua estrutura, naquilo que a torna possível.

O ser é sempre o ser de um ente. O todo dos entes pode tornar-se, em suas diversas regiões, campo para se liberar e definir determinados setores de objetos. Estes, por sua vez, como por exemplo a história, natureza, espaço, vida, presença, linguagem, podem transformar-se em temas e objetos de investigações científicas (HEIDEGGER, 2001, §3 p. 35).

Heidegger diz que os entes são definidos de acordo com suas diversas regiões, e estas se transformam nos temas das investigações científicas. A abertura de um setor de estudos depende de como as estruturas fundamentais foram conceituadas, e seu rigor é dado pela possibilidade de menos risco de crise em seu fundamento. Conceitos fundamentais determinam e servem de base para um setor de objetos, isto é, para uma região de entes. Para que um setor seja fundamentado, é imprescindível que exista uma interpretação do ser dos entes que constituem esse setor. Este é, inclusive, um trabalho antecipador das ciências positivas, tocando na origem dos conceitos mais fundamentais destas: “O ‘movimento’ próprio das ciências se desenrola através da revisão mais ou menos radical e invisível para elas próprias dos conceitos fundamentais. O nível de uma ciência determina-se pela sua capacidade de sofrer uma crise em seus conceitos fundamentais” (HEIDEGGER, 2001, §3 p. 35).

Heidegger afirma que a filosofia vai além das ciências e visões de mundo porque ela chega à sustentação daquilo que as tornam possíveis. A ciência progride pela aquisição de novos fundamentos e se desenvolve com as pesquisas positivas, que são elaboradas de acordo com determinado fundamento. Esta elaboração é realizada num discurso ôntico, que se dá pela descrição, conceitualização, classificação, enumeração, categorização, etc., e diz respeito àquilo que se fala sobre os entes ou do que o homem interpreta sobre si historicamente. A investigação ontológica toca no fundamento do discurso ôntico, ela diz respeito ao ser dos entes enquanto aquilo que os estruturam. Essa investigação significa “[...] na medida em que cada um desses setores é recortado de uma região de entes, essa investigação prévia, produtora de conceitos fundamentais, significa uma interpretação desse ente na constituição fundamental de seu ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 36). Portanto, a investigação ontológica, ou seja, aquela que busca pela constituição do ser do ente de determinada região, é anterior às ciências positivas. Não há nela um sentido de progresso em relação ao que já foi adquirido, como continuidade do discurso ôntico, mas o de retorno ao fundamento e análise crítica das estruturas dadas como óbvias ou certas. Contudo, essa ontologia do ser dos entes particulares ou regionais é insuficiente para a tarefa de se discutir o sentido do ser em geral, cuja necessidade se faz porque “[...] o questionamento ontológico [...] permanecerá ingênuo e opaco, se as suas investigações sobre o ser dos entes deixarem sem discussão o sentido do ser

em geral” (HEIDEGGER, 2001, p. 37). Heidegger diz que a questão do ser em geral é ainda mais profunda e anterior à própria ontologia que antecede a ciências:

A questão do ser não se dirige apenas às condições *a priori* de possibilidades das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão do ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas (HEIDEGGER, 2001, p. 37).

Heidegger diz que a questão do ser em geral antecede o fundamento das ciências ônticas, das ontologias das regiões de entes específicos. Segundo o autor, uma ontologia só é possível porque o ser do ente que ela investiga é condicionado pelo ser em geral, e assim o ser entra em questão como possibilidade de qualquer entendimento e questionamento do ser. O fio condutor da reflexão dos fundamentos da ciência é uma ontologia regional, mas esta exige, antes de tudo, para o rigor de seu próprio fundamento, a compreensão do que se entende por ser. Fazer ontologia de regiões diferentes do saber sem ter esclarecido a ontologia fundamental do sentido do ser é, como diz Heidegger, correr contra o próprio propósito de uma ontologia, que pretende ser fundamento de algo, mas sendo ela mesma carente de fundamento.

Heidegger diz que a metafísica do sujeito não foi ontologicamente fundamentada. A preocupação principal de Descartes era fundamentar o conhecimento, de construir uma fundação inabalável e indubitável para as ciências. Tal propósito limitou-se a uma ontologia dos entes de uma determinada região. Dessa forma, esta ontologia permanece sem fundamento por não ter investigado e questionado o ser que subjaz em todo pensar, duvidar, existir:

Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do *ego* dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*. A analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do *sum*. Pois somente depois de se determinar o seu ser é que se pode apreender o modo de ser das *cogitationes* (HEIDEGGER, 2001, p.82).

Os modos de ser daquele que pensa não foram pensados em seu ser, ainda menos o sentido do ser que estrutura os modos de ser das diversas regiões de entes, particularmente do homem e do mundo. Heidegger, por sua vez, pretende desenvolver uma ontologia fundamental das ontologias regionais, com o propósito de fundamentar quaisquer ontologias regionais dos entes, que por isso é relativa ao ser *em geral*, não ao ser de determinado ente,

mas no que diz respeito ao ser enquanto tal. Apesar do ser sempre ser relativo a um ente, a questão sobre o sentido do ser em geral tem de ser anterior ao ser de uma ontologia que analisa uma região específica de entes. Por isso, Heidegger afirma que a questão sobre o sentido do ser é a mais fundamental porque possibilita qualquer compreensão ontológica.

A possibilidade de se atingir uma interpretação ontológica para a ontologia fundamental dá-se pelo método fenomenológico. Heidegger confia na “fenomenologia como via de acesso e modo de verificação para se determinar o que deve constituir o tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2001, p. 66). A tarefa da fenomenologia é fazer ser visto aquilo que se encobre. Quem se encobre e se esconde não são os entes, mas o ser deles e o seu sentido de entidade. O sentido do ser implícito na compreensão daquele que vislumbra o ser, tem sua estrutura de significação encoberta e pressuposta na maioria das vezes. Heidegger pretende retomar o que a metafísica deixou que se conservasse encoberto: “O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e do seu sentido se ausentam” (HEIDEGGER, 2001, p. 66). Em sua proposta de desenvolvimento da ontologia fundamental em *Ser e Tempo*, o autor faz fenomenologia no sentido de buscar desocultar aquilo que determina os entes enquanto entes. A partir daí se seguiria a descoberta do sentido do ser em geral que abrange a condição de possibilidade das ontologias das regiões ônticas. A necessidade de desocultar e descobrir o ser está em proporcionar as condições que nos possibilitem mostrar o que é verdadeiro. Enquanto a filosofia se preocupar com a verdade, é preciso investigar o ser. Visto que, afirmar a verdade de algo seja dizer o que esse algo é, descobrir o verdadeiro depende da compreensão desse “é”, que indica o ser de algo, o qual podemos desvelar no nosso encontro com os entes.

1.4 - O Método Fenomenológico

O ponto de partida para a investigação de Heidegger é dado pelo *fato* de nós compreendermos o ser, mesmo que precariamente. Isso significa que, mesmo sem ainda ter sido explicitado, é um fato que todos nós temos uma compreensão vaga do ser, já que estamos sempre, de uma forma ou de outra, agindo e nos comportando em relação ao nosso próprio ser, bem como em relação ao ser dos demais entes. Essa compreensão prévia e indeterminada do ser, que Heidegger acredita que todos nós temos, é um fato, algo do qual não se pode escapar:

Nós nos movemos sempre numa compreensão do ser, (...) quando perguntamos o que é “ser” nós nos mantemos numa compreensão do que “é”, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’. Essa compreensão do ser vaga e mediana é um fato (HEIDEGGER, 2001, p. 31).

É pela análise da ocorrência fatural que Heidegger retira sua forma de interpretação, a hermenêutica da facticidade. “Pedras e árvores são seres-simplesmente-dados dentro do mundo. Isto é um fato (*Tashache*), e nós falamos da sua *Tastasächlichkeit*, ‘faturalidade’” (INWOOD, 2002, p. 170). Os fatos ocorrem por si e não há explicação a acrescentar do porquê os fatos se dão, mas é possível analisar a faturalidade, compreender e falar sobre qual o modo de ser que se determina nela. A compreensão vaga e mediana do ser é um fato notável ao se analisar a existência daquele que o compreende. O acontecer da existência²² manifesta-se onticamente e conserva-se historicamente. Os modos de existir ocorrem factualmente, isto é, de tal maneira que não há como não ocorrerem da forma em que se dão, e o que é possível ser feito na investigação ontológica é uma análise existencial, ou seja, buscar interpretar as estruturas constitutivas desses modos de existir.

Em todo comportamento e proferimento cotidiano em que nosso ser está em jogo, alguma compreensão do ser já está sempre pressuposta, sem nos darmos conta disso explicitamente. Apesar da análise de Heidegger iniciar-se sem uma compreensão satisfatória sobre o sentido do ser, o alvo procurado não é completamente desconhecido. É essa indeterminação vaga do ser que precisa ser esclarecida na existência fáctica.

[...] de todas as interpretações que aplicamos [give] em nossas atividades, contamos com a compreensão implícita do significado das coisas tem para nós, sem estarmos totalmente cientes disso. O fenomenólogo precisa traçar os diferentes modos nos quais lidamos com o que é “dado” [given] e conduzi-los numa articulação. Então, Heidegger apenas está tentando trazer à tona o que nós sempre em certo sentido conhecemos “em nossas entranhas” [*in our bones*] (FREDE, 2006, p.57).²³

O método fenomenológico é visto por Heidegger como a via que possibilita a explicitação daquilo que está, na maioria das vezes, implícito em nossas vivências, e neste caso, diz respeito ao sentido do ser dado na nossa compreensão, de tal maneira que não se

²² Heidegger se refere ao conceito de existência, em *Ser e Tempo*, como o nosso próprio ser, com o qual podemos nos comportar de diversas maneiras. Isso se dá por causa da possibilidade que temos em escolher o nosso próprio modo de ser. O existir ocorre onticamente, sua estrutura ontológica, que trata da possibilidade e necessidade desta constituição ôntica, é uma compreensão *existencial*. (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 39) A noção de existência será aprofundada no segundo capítulo.

²³ Tradução nossa para todas as citações de Frede.

mostrem apenas *quais* são as constituições do que se estuda, mas *como* elas estão articuladas, como ocorrem.

Mas, o que significa, de fato, uma análise fenomenológica? Em *Ser e Tempo*, Heidegger define a fenomenologia seguindo o sentido das palavras gregas *phainomenon* e *logos*, como o “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2001, p. 65). Não há campo do saber determinado, com o conteúdo determinado que restrinja o método fenomenológico. Ele pode ser aplicado de acordo com a necessidade de se de-monstrar²⁴ explicitamente a constituição de qualquer instância que seja tema de investigação.

Heidegger afirma que quem se encobre e se esconde não são os entes, mas o ser deles e o seu sentido. Entretanto, não é correto pensar que o ser seja algo por detrás do ente: “O ser dos entes nunca pode ser uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’” (HEIDEGGER, 2001, p. 66). Isso porque Heidegger tem o cuidado de certificar que o velamento ou desvelamento do ser não se refere a uma manifestação, mas diz respeito a um mostrar. Na manifestação é possível não ocorrer revelação, pode ser o caso de ocorrer uma mera anúncio ou aparição do fenômeno, enquanto que o mostrar já indica que verdadeiramente se encontrou o ser do ente, que houve revelação dele em si: “O conceito fenomenológico propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, sua modificação e seus derivados” (HEIDEGGER, 2001, p. 66). Não há nada por trás do fenômeno, que é entendido como algo que se mostra em si mesmo. O não mostrar-se de algo diz respeito a não ocorrência do fenômeno, que é o próprio encobrimento, o contrário do fenômeno. A fenomenologia tem o sentido de de-monstração daquilo que não está explícito na maioria das vezes e que constitui o sentido e fundamento daquilo que se mostra na maioria das vezes. Segundo Heidegger, o fenômeno é

[...] o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém *velado* frente ao que se mostra diretamente na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento (HEIDEGGER, 2001, p. 66).

²⁴ A grafia deste termo é fiel à tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Neste caso, ao separar a palavra com o hífen, evoca-se o termo mostrar, que tem um sentido de “mostração” num modo de encontro privilegiado do *Dasein* com o ente (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 61). De acordo com uma nota explicativa, Cavalcante diz que a palavra de-monstração “tomada em sua formação etimológica, corresponde bem aos dois termos alemães *Auf-zeigung* e *Auf-weisung*, pois ambos exprimem o movimento de mostrar, indicar, apontar, sem a conotação de seu uso lógico e matemático. Trata-se de uma de-monstração fenomenológica” (HEIDEGGER, 2001, p. 323).

Aquilo que permanece velado, o que estamos familiarizados e vemos como natural e óbvio, precisa ser desvelado na fenomenologia. A tarefa da fenomenologia é de-monstrar aquilo que se encobre. O intuito, afinal, é a verdade que, segundo Heidegger, deve ser compreendida enquanto o conceito grego *aletéia*, como um “deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desvelamento, retirando-o do velamento” (HEIDEGGER, 2001, p.287). A fenomenologia enquanto uma atitude descobridora deve ser considerada verdadeira:

Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser da pre-sença. O que possibilita esse descobridor em si mesmo deve ser necessariamente considerado “verdadeiro”, num sentido ainda mais originário. Os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade (HEIDEGGER, 2001, p. 288).

A questão da verdade e do resgate de Heidegger em busca dessa noção grega originária não convém ser explorada aqui. Nosso propósito ao mencioná-la é apenas para esclarecer que Heidegger se preocupa com o desvelamento do ente porque ele busca a verdade do ser. Mostrar a verdade do ente, enquanto *aletéia*, é mostrar o ente em si mesmo, e isso abrange uma revelação do ente em seu ser tanto em seu velamento quanto em seu desvelamento, cuja importância, para Heidegger, está na própria verdade, em descobrir o ser.

A fenomenologia também volta sobre si em busca dos fundamentos do seu próprio descobrir. O modo de descobrimento da fenomenologia é visado por ela de tal forma que há um cuidado para não envolver os mesmos parâmetros do que é estudado para descrever o próprio estudo. Isso quer dizer que ela realiza um estudo de maneira tal que a investigação não se submeta às determinações da própria investigação, mas que seja anterior a ela. É necessário que venha à tona aquilo que fica implícito na própria investigação, a ponto de compreender a investigação em si, superando-a enquanto método. A fenomenologia é compreendida por ele não como corrente ou linha de pensamento, mas enquanto conceito de método para se fazer ontologia no sentido de que “Apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser é a tarefa da ontologia” (Cf. FREDE, 2006, p. 57).

Courtine explica que não se deve compreendê-la como método instrumental, de alguma aparelhagem para realizar algum procedimento, como se estivesse subordinada a um processo (Cf. COURTINE, 1990, p. 181).²⁵ A fenomenologia não condiz com uma atitude científica, no sentido de que “[...] a ciência se caracteriza por uma “submissão” (*Unterwerfung*) perfeitamente específica ao ente [...] A ciência não pode se desenvolver,

²⁵ Tradução nossa, para todas as citações de Courtine.

dentro de sua interrogação, com determinação, com fundações-na-razão constitutivas, senão por essa subjetivação principal ao ente (COURTINE, 1990, p. 200). Segundo Courtine, Heidegger atribui uma característica tradicional da metafísica, referindo-se a Husserl, ao se estabelecer uma relação de subordinação entre método e ciência, como uma fenomenologia metodicamente à serviço da ciência. Por outro lado, Husserl ainda afirma que a parte mais fundamental da fenomenologia é de ser a “filosofia primeira”, entendida como método em que se faz “fenomenologia do conhecimento do objeto do conhecimento. (Cf. COURTINE, 1990, p. 214) Apesar de este caso ser uma posição anterior ao conhecimento, Courtine diz que “Husserl mantém ainda uma subordinação bem própria do método típico da ciência, [...] em função do projeto condutor de uma crítica ao conhecimento” (COURTINE, 1990, p. 215). Ao manter como projeto condutor uma crítica ao conhecimento, a ciência e o conhecimento ainda permanecem como questões centrais.²⁶

Heidegger afirma que a própria constituição do comportamento intencional deve ser desvelada, aquilo que em nós mesmos nos condiciona enquanto interpretadores. Com isso, Heidegger busca averiguar o que constitui a própria descrição a nível subjetivo, não apenas em relação aos objetos, e isso permitiria descobrir as bases para qualquer filosofia da ciência, teoria do conhecimento ou epistemologia. Portanto, tanto a objetividade quanto a subjetividade devem ser temas para o exame minucioso da fenomenologia (Cf. DOSTAL, 2006, p. 123). Em Husserl, segundo Dostal,

[...] a fenomenologia descreve “objetos” (num sentido amplo). A fim de justificar tais descrições e para compreender nós mesmos enquanto os que descrevem, a descrição fenomenológica requer, [...] uma consideração do que é uma descrição e como é ela é possível (DOSTAL, 2006, p. 112).²⁷

Robert J. Dostal também confirma que o modo fenomenológico de descrição, desde Husserl, está fundamentado em uma reflexão filosófica. Esse método é, segundo Dostal, anterior ao modo científico de descrição, por isso, não deve se restringir ou priorizar o caráter de experimentação pelo conhecimento, “[...] por meio da reflexão filosófica rigorosa e não através das ciências empíricas ou da generalização da experiência cotidiana” (DOSTAL, 2006, p. 123). O modo de estudo nas ciências é ôntico, e insuficiente para investigar aquilo que possibilita a realização da própria descrição. Observa-se em Heidegger uma atitude

²⁶ Ver capítulo II sobre o problema da prioridade da questão epistemológica na ontologia, que também se encontra em Descartes.

²⁷ Tradução nossa para todas as citações de Dostal.

fenomenológica ao investigar o modo do questionamento da questão que ele mesmo indaga. A partir dessa investigação do questionamento, Heidegger percebe a necessidade de investigação da estrutura de compreensão daquele que põe a questão, para descobrir aquilo que condiciona, em última instância, o sentido para a questão do ser. Heidegger observa que o modo de ser cotidiano é o mais freqüente e próximo a nós, e a partir da análise dele poderíamos entender essa pré-compreensão do ser, assim como as respectivas estruturas que condicionam nossa compreensão: “A essência da descrição fenomenológica de Heidegger em relação ao nosso cotidiano é tornar explícito quais estruturas básicas sustentam essa pré-compreensão” (FREDE, 2006, p. 55). Para Heidegger, aquilo que subjaz na compreensão mediana do ser só pode ser descoberto ao se analisar a constituição ontológica do modo de ser daquele que investiga. A fenomenologia da própria investigação ontológica, que antecipa suas regiões de investigação, adéqua-se à tarefa da ontologia fundamental de Heidegger, já que explicitará aquilo que em nós condiciona a própria possibilidade de investigação e compreensão do ser:

Esse método de indício explica a predileção de Heidegger por um vocabulário arqueológico em sua descrição sobre o método fenomenológico: essa é a tarefa de sua análise para “desvelar” os fenômenos que têm estado velados, enterrados, ou escondidos, para que sejam “liberados” ou “revelados”. [...] O método de “descoberta” de Heidegger instaura-se em dois níveis. Ele distingue (a) o nível “ôntico” fatural [...] que é aberto à observação, o nível do campo dos estudos para o fenomenólogo e (b) o nível “ontológico”, a descrição fenomenológica das estruturas ocultas que sustentam e explicam o ôntico (FREDE, 2006, p. 55).

Portanto, de acordo com Frede, a tarefa da fenomenologia em Heidegger é a de, primeiro, trazer à tona as estruturas que sempre ficam implícitas no nosso modo de ser cotidiano, buscando as estruturas daquele que compreende o ser na cotidianidade, para esclarecer como ele compreende o ser nos seus diferentes modos de ser no mundo. E em segundo lugar, o esclarecimento dessas estruturas, por sua vez, também são objetos de investigação ontológica, cujo sentido também precisa ser explicitado. Entretanto, o sentido das estruturas ontológicas é dado por nossa inteligibilidade e ela precisa ser, antes de tudo, ontologicamente esclarecida:

[...] porque todos esses encontros são formas de determinação do ser dos entes no mundo. Não há outro “sentido” ou “significado de ser” do que aquele que concedemos aos entes em nossa compreensão. É dessa forma que Heidegger define vez ou outra como ele compreende “o *significado* [ou sentido] do ser”: “O sentido é aquilo onde na inteligibilidade de algo se mantém em si mesmo (BT193)” (FREDE, 2006, p. 56).

Para interpretar como compreendemos é preciso traçar e articular a maneira que nós já sempre concedemos sentido àquilo que muitas vezes passa despercebido em nossos comportamentos mais comuns. Como afirma Dostal, se “para ser” significa “já estar entendido como”, é indispensável investigar todos os diferentes tipos de compreensão que determinam nosso modo de ser:

Antes de tratar diretamente o tema central, o ser, antes temos de considerar onde é que o ser se mostra em si. E isso significa examinar nós mesmos, já que o ser é “uma questão” para nós de tal forma que não é para outros entes. *Ser e Tempo* atribui a si mesmo a tarefa de estabelecer o sentido antes de tratar diretamente o ser (DOSTAL, 2006, p. 133).

Neste sentido, é preciso alcançar aquilo em nós que possibilita haver o sentido e desvelar o próprio sentido. Heidegger pretende saber como o ser nos condiciona e se mostra com sentido em nossa compreensão, antes mesmo de investigar o próprio ser enquanto tal. Robson Reis explica que o sentido é compreendido por Heidegger como algo que ultrapassa a compreensão teórico e linguística, que o sentido é anterior ao que se entende nos enunciados.

O conceito de sentido é ampliado para além da sua significação de conteúdo determinante no juízo, referindo-se às formas que tornam os objetos acessíveis e descobertos como objetos determinados. Estas formas seriam acessíveis já no plano operativo e pré-enunciativo da vida cotidiana, num acesso proporcionado pela compreensão, entendida de forma igualmente ainda não enunciativa e predicativa (REIS, 2003, p. 94).

O sentido é anterior ao modo predicativo de atribuição, nota-se que essa é uma compreensão que está de acordo com o significado de hermenêutica, explicada anteriormente na hermenêutica do questionamento, e ao mesmo tempo, anterior ao modo científico de descrição. Trata-se de uma significação pré-objetiva, não teórica, porque está direcionada para nosso comportamento na prática, não no nível teórico (Cf. PAISANA, 1992, p. 129). Tal significação é anterior à própria distinção entre o subjetivo e a experiência empírica. Só é possível notar essa distinção porque tal significação não está conduzida por atos subjetivos ou pela experiência empírica, mas coloca-se anterior a esses atos, por isso consegue realizar a própria interpretação deles. A relação com o objeto já está subordinada a uma constituição prévia e objetiva; é nessa constituição que se concentra o estudo fenomenológico (CF. PAISANA, 1992, p. 137-8).

Frede afirma que a abordagem teórica é vista por Heidegger como um padrão que faz com que o ponto de vista do pensador seja imparcial, porque o objeto de investigação é visto de maneira isolada, nos demorando naquele objeto como se ele existisse independente da nossa observação. Essa visão artificial, de uma perspectiva que isola o objeto, não deve ser vista como a única capaz de suportar os vários modos em que os entes vêm ao nosso encontro (Cf. FREDE, 2006, p. 61). Ora, “porque há séculos a instância teórica tem sido vista como a única meritória dos filósofos-cientistas, nenhuma outra forma de compreensão e, ao mesmo tempo, por conseguinte, nenhum outro modo de ser dos objetos, nunca foi levado em consideração” (FREDE, 2006, p. 62).

A significação não será analisada no nível do conhecimento, mas do próprio *comportamento*, isto é, do próprio significar (*Be-deuten*) dado no ser humano. Assim, a fenomenologia, por não ser teórica, mas como hermenêutica ante-predicativa, é capaz de captar a estrutura da significação. Para Heidegger, analisar a significação no comportamento é possível porque a própria *significabilidade* (*Bedeutsamkeit*) constitui a *mundaneidade do mundo* (Cf. PAISANA, 1992, p. 139), compreensão que veremos com maior detalhe no capítulo seguinte. De todo modo, podemos perceber em Heidegger o privilégio dado ao estudo do ser humano, porque tanto as estruturas da significação quanto do comportamento e do mundo dependem do esclarecimento de como o ser humano é condicionado. Ademais, dependemos das nossas próprias condições humanas de determinação para saber como se dão nossas estruturas existenciais, e só então, descobrir qual o sentido do ser.

Capítulo II

O *Dasein* é essencialmente ser-no-mundo

2.1 – O *Dasein* e a Existência

O homem questiona o ser e em sua compreensão pode distinguir que há ser. É o homem quem possui as condições de compreender o ser em seu existir, mesmo que precariamente. Partindo do princípio dado por Heidegger, de que o ser é sempre ser de um ente e que não há um ser pairando por si só, o acesso para a compreensão do sentido do ser em geral só pode ser realizado a partir de algum ente. A questão do ser só possui sentido para o próprio ente que o põe em questão. O questionamento enquanto tal e as condições para que ele seja feito é algo dado pelo comportamento pertencente ao modo de ser deste ente que é capaz de questionar: o homem.

Na escolha do ente que pode explorar e investigar o ser e que permitirá compreender o sentido do ser, Heidegger observa que o próprio questionador é o ente determinante para realizar uma análise a respeito de seu próprio ser. Isso porque é necessário, antes de tudo, entender como este ente pode compreender que há algum sentido, como a questão do ser pode ser posta por ele. Compreender o homem em sua existência é o primeiro passo para compreender o sentido da questão do ser, já que é na própria existência do homem que ele tem a compreensão mediana do ser. Heidegger evita usar o termo “homem,” porque essa expressão já está muito carregada de outras interpretações filosóficas, assim como biológicas, sociais, etc. Antes de nos aprofundarmos sobre o porquê de Heidegger considerar que a noção filosófica moderna de sujeito não é suficiente para compreender como o homem existe, primeiramente analisaremos o que Heidegger entende por *Dasein* e porque o autor decide designar esse termo em referência ao ser humano.²⁸ “Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *pre-sença [Dasein]*” (HEIDEGGER, 2001, p. 33).

Heidegger não se ocupou em analisar toda variedade de perspectivas ônticas do homem, como suas características físicas, psicológicas ou antropológicas; buscou alcançar a estrutura de seu espaço existencial, a partir de seu modo de ser junto ao mundo, delimitando sua interpretação para realizá-la de tal forma que pudesse atingir o ser do homem.

Para isso, Heidegger determina o *Dasein* como espaço estrutural de abertura existencial do homem. Um existencial diz respeito à compreensão da estrutura ontológica de um modo de ser na existência. A existência refere-se ao existir, um “assunto” ôntico do *Dasein*, isto é, diz respeito aos seus comportamentos, ao seu modo de lidar e de se manifestar com outros entes, suas atividades que saltam à vista. Somente o *Dasein* existe, e o fato de o *Dasein* existir permite que ele se comporte de determinada maneira, havendo uma liberação para a compreensão do ser. Heidegger considera como um primado²⁹ ôntico o fato do *Dasein* existir, por ser esse existir próprio da região ôntica do *Dasein*. Heidegger afirma que a questão da existência já foi muito discutida na história da filosofia, como é notável na tradição metafísica, não sendo necessário compreender teoricamente suas estruturas ontológicas para esclarecer um assunto ôntico, o próprio existir é suficiente (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 39).

²⁸ “[...] a pre-sença, isto é, o ser do homem, caracteriza-se como ζῶον λόγον ἔχον, o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem” (HEIDEGGER, 2001 p. 54). *Lógos* é entendido por Heidegger no sentido grego da linguagem, não de razão.

²⁹ Quando Heidegger menciona “primado” ele se refere à posição preferencial do *Dasein* em relação aos outros entes, que justifica o *Dasein* ser o ente investigado para o esclarecimento do sentido do ser.

Entretanto, Heidegger não quer limitar-se apenas a uma análise ôntica da existência, classificando ou descrevendo o existir, mas busca uma analítica existencial do *Dasein*, isto é, ele quer compreender a estrutura ontológica da existência para, então, poder “desdobrar e discutir o que constitui a existência” (HEIDEGGER, 2001, p. 39). Apesar de também ser necessário tratar do aspecto ôntico da existência, não se trata apenas de falar sobre os modos em que a existência do *Dasein* se manifesta, mas de descobrir nesses modos suas determinações ontológicas, ou seja, visá-los enquanto existenciais.

A analítica existencial do *Dasein* significa a análise da constituição ontológica do *Dasein* sob o tema da compreensão do ser. O intuito final da analítica é trazer à tona o alicerce central da ontologia. Heidegger considera que o ente que pergunta pelo sentido do ser é bem distinto dos outros entes, por manter uma relação privilegiada e singular com o ser. Esta relação se dá de tal maneira que confere ao homem ser um ente existente.³⁰ A partir do fato da compreensão do ser que o *Dasein* possui, o autor supõe que haja três primados que justificam o lugar peculiar do *Dasein* em relação aos outros entes, que são os primados ôntico, ontológico e ôntico-ontológico.

Heidegger afirma que o *Dasein* tem o primado ôntico porque o seu ser é determinado pela existência, e nela ele se comporta com seu próprio ser. O *Dasein* possui também o primado ontológico porque, em primeiro lugar, seu próprio ser está sempre em jogo, isto é, ao encontrar-se em seus modos possíveis de ser desta ou daquela maneira; e, em segundo lugar, porque compreende que ele mesmo é, assim como o ser dos outros entes que ele mesmo não é ou não possuem o modo de ser do *Dasein*. Com isso, Heidegger observa que o *Dasein* tem ao mesmo tempo o primado ôntico-ontológico, já que é um ente que existe, ou seja, ôntico, e também porque é capaz de compreender o sentido do ser e, por isso, ser a possibilidade de haver qualquer ontologia (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 40). Por ter apresentado os três primados do *Dasein* em relação a qualquer outro ente, Heidegger justifica sua escolha em analisar o *Dasein* como o primeiro ente a ser interrogado, para então, cumprir a finalidade de seu projeto, a ontologia fundamental.

A tradução literal para *Dasein* significa “ser-aí”, *das Da* (o aí) é o espaço da abertura para que o *Dasein* seja. Tanto o termo espaço quanto o termo abertura não condizem com o sentido usual de alcance espacial de medidas ou de extensão, como o de uma porta que está aberta, ou que há espaço para objetos em uma sala. Dreyfus esclarece que Heidegger compreende a abertura como uma estrutura que possibilita nossos modos de comportamento:

³⁰ Veremos, posteriormente, como o conceito de existência em Heidegger está ligado com o modo do *Dasein* se relacionar com seu próprio ser.

“É a abertura do *Dasein* no mundo que torna possível a experiência derivada de se tentar observar, como por exemplo num caso extremo de uma examinação da visão, a qual poderia, talvez, ser descrita como envolvendo uma experiência visual privada causada por um objeto” (DREYFUS, 1999, p. 58).³¹ Portanto, somente a partir da abertura é possível haver determinado tipo de comportamento ou experiência característica de um modo de ser do *Dasein*. Os existenciais do *Dasein* só se dão porque antes o *Dasein* tem em si a abertura no mundo. O termo espaço refere-se aqui ao campo de movimento do *Dasein* para desempenhar suas atividades: “*Da-sein* significa não estar aqui em vez de lá, nem mesmo aqui ou lá, mas é a possibilidade, a condição de ser orientado por um estar aqui e lá.” (INWOOD, 2002, p.29). Por isso, o sentido do espaço da abertura do *Dasein* tem um sentido existencial, de *como e a partir* dele é que o modo de ser do homem pode se dar no mundo. Este espaço não é dividido em externo e interno, como se houvessem dois mundos ou espaços isoláveis. Heidegger se opõe à tradição ao defender que a abertura não é auto-referencial nem tem como ponto de partida algum tipo de consciência, ou que dependa de determinado modo de pensamento e, menos ainda, que pudesse considerar nela algo como uma substância pensante fechada em si.

Heidegger afirma que só é possível ao *Dasein* possuir estruturas existenciais porque ele está lançado na abertura que rompe suas possibilidades de ser. Heidegger observa também que o *Dasein* esconde para si mesmo a verdade sobre seu próprio ser. Ao existir, ele sempre se dispõe lançado na abertura, mesmo que saiba ou não disso:

Esse “fato de ser”, caráter ontológico da pre-sença, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de estar-lançado em seu pre, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre seu pre. [...] O ente que possui o caráter da pre-sença é o seu pre, no sentido de se dispor, implícita ou explicitamente, em seu estar-lançado (HEIDEGGER, 2001, p. 189).

Heidegger afirma que o “fato de ser” não diz respeito ao fato considerado como algo notável através do aparato sensorial em relação a alguma situação que ocorreu, ou como ao enxergar um ente como ser simplesmente dado. A referência ao fato ou à fatualidade³² aqui é no sentido ontológico-existencial, isto é, uma condição determinada que não é apreendida

³¹ Tradução nossa para todas as citações de Dreyfus.

³² De acordo com uma nota de Cavalcante em *Ser e Tempo*, a facticidade é um termo da tradição latina para designar as consolidações de referências, e de elaboração de mudanças, no exercício da existência. “Visando distinguir os planos de estruturação ontológica e de consolidações ônticas, *Ser e Tempo* usa para o primeiro [ontológico] o substantivo abstrato facticidade (*Faktizität*) e para o segundo [ôntico] os derivados fatural, fato, de fato, fatualidade (*Tatsache, tatsächlich, faktisch, Faktum, dass*)” (HEIDEGGER, 2001, p.312).

pela intuição ou consciência; como afirma João Paisana, “o ser-no-mundo é descoberto como um facto primário e irreduzível, sempre já dado, radicalmente anterior a qualquer tomada de consciência” (PAISANA, 1992, p. 150). O fato de ser é chamado por Heidegger de estar-lançado³³ na abertura; isto é um fato porque o ser do *Dasein* está invariavelmente em seu *Da*, sua abertura no mundo que, enquanto espaço para seu poder-ser³⁴, é condição para o *Dasein* realizar suas possibilidades de ser no estar-lançado. Heidegger esclarece que esse espaço da abertura é dinâmico de tal forma que permite ficarmos abrigados, circundados, envolvidos no mundo. O seu *Da* (aí) é o espaço de abertura que permite ao *Dasein* estar lançado no mundo, que é a abertura das possibilidades de manifestação de seus modos de ser, do seu existir.

A compreensão do ser constitui e compõe a essência do homem e, segundo Heidegger, isso é a existência do *Dasein*. O homem é determinado por sua existência, e nessa condição é *Dasein*. Porque o *Dasein* existe, ele não tem propriedades extraíveis como se fosse um objeto ou um ser simplesmente dado. Isso porque, os modos de ser do *Dasein* moldam sua existência, e estes são, por sua vez, essencialmente modos possíveis de ser. Esses modos não são apreensíveis como propriedades, porque o *Dasein* sempre está com seu ser em jogo, de acordo com suas possibilidades de ser, o seu poder-ser indeterminado: “As características constitutivas da pre-sença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. [...] Por isso, o termo pre-sença, reservado para designá-lo, não exprime em sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 78). Para Heidegger, o *Dasein* só pode ser compreendido a partir de seus existenciais: “Heidegger se propõe descrever em detalhes as várias atividades do *Dasein* que são manifestações específicas dessas estruturas essenciais gerais” (DREYFUS, 1999, p.15-16). O filósofo alemão tem em vista a análise das atividades do *Dasein* em sua existência, desvelando suas estruturas ontológicas, o que constitui a existência, para então descobrir qual a raiz comum dos comportamentos do *Dasein*.

A compreensão do ser que o *Dasein* toma parte é também uma possibilidade de ser própria do *Dasein*: “o ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria” (HEIDEGGER, 2001, p.

³³ Tradução do substantivo *Geworfenheit*. De acordo com Cavalcante, deriva-se do verbo *werfen*, cujo significado abarca os verbos arrumar, jogar, lançar, projetar. O termo ficou composto por hífen em sua tradução porque, segundo ela, não há substantivo para o termo: “Heidegger o utilizou para designar um existencial constitutivo da pre-sença, relacionando com a necessidade de inserir-se numa variedade de conjuntos: histórico, ôntico, fatural, relacional, etc. (...) Justamente porque o estar-lançado inclui uma concentração de forças e poderes, o seu exercício acontece através de lançamentos e projetos (*Ent-wurf*)” (HEIDEGGER, 2001, p. 322).

³⁴ Esse termo deve ser entendido como a possibilidade enquanto um existencial do *Dasein*. Dizer o “poder ser” sem o hífen poderia dar vazão para ambigüidade e segregar o sentido de um existencial.

78). Este é o ente capaz de ser aquilo que projeta ser e de sempre ter seu próprio ser em jogo, no sentido de estar sempre em risco de ser diferente em relação ao modo como se apropria de seu próprio ser, de tal forma que não possui qualidades estáveis: “a pre-sença é sempre sua possibilidade. Ela não ‘tem’ a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E é porque a pre-sença é sempre essencialmente sua possibilidade que ela pode [...] ganhar-se ou perder-se” (HEIDEGGER, 2001, p. 78). De acordo com isso, o *Dasein* não deve apenas ser visto como um ente que é suas possibilidades de ser, como se suas possibilidades fossem consideradas uma propriedade; mas é preciso notar que o *Dasein* essencialmente é sua possibilidade como algo que nunca está ausente ou que poderia vir a ser. Só porque o *Dasein* é sua possibilidade que ele pode ser si mesmo em seu modo mais próprio, autêntico ou de modo impróprio, inautêntico³⁵:

A pre-sença [o *Dasein*], enquanto o poder-ser que ela é, já deixou passar tais possibilidades, doando continuamente a si mesma as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou recusando-as. [...] A pre-sença é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a possibilidade que lhe foi inteiramente *lançada*. A pre-sença é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2001, p.199).

Esse sentido da possibilidade que permanece invariável enquanto constituinte do ser do *Dasein* é diferente do sentido lógico, ou como algo ainda pode vir a ser real ou não. Trata-se de uma possibilidade existencial, como uma determinação ontológica do *Dasein* (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 199). O *Dasein* existe porque somente ele é capaz de ser aquilo que projeta ser, é sempre seu “poder-ser” posto em jogo. O *Dasein* pode ser suas possibilidades de acordo com os modos em que pode existir com os outros entes, sendo eles ou não um *Dasein*: “toda pre-sença é o que ela pode ser e o modo em que é sua possibilidade. A possibilidade essencial da pre-sença diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o ‘mundo’, de preocupação³⁶ com os outros, e nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesma” (HEIDEGGER, 2001, p. 199). Se o *Dasein* é determinado em seu ser por suas possibilidades, é porque essas possibilidades e seu poder-ser são aquilo mesmo que compõem sua existência no mundo, em seu modo de lidar e em seu comportamento com os outros entes (ocupação e

³⁵ Abordaremos a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de ser do “si mesmo” no terceiro capítulo.

³⁶ A preocupação será explicada no terceiro tópico deste capítulo, sobre o ser-com os outros. A ocupação e preocupação são modos derivados do *ser-em* (tópico ser-no-mundo), que é um momento estrutural do ser-no-mundo.

preocupação), então Heidegger indica que o ser do *Dasein* é essencialmente dado por sua integração mundana, no seu encontro com os entes. O poder-ser é uma estrutura do *Dasein* e nunca fica vazio, não é como algo que ainda não se realizou. O poder-ser é sempre e essencialmente inerente ao *Dasein*:

Compreender é o ser desse poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado, “é” junto com o ser da pre-sença, no sentido de existência. (...) Como uma tal compreensão, ela “sabe” a quantas ela mesma anda, isto é, a quantas anda seu poder-ser (HEIDEGGER, 2001, p. 199-200).

Segundo Heidegger, o poder-ser do *Dasein* é aberto pela compreensão, que sempre conduz às suas possibilidades. O termo compreensão na filosofia de Heidegger não é algo que significa apenas ter o esclarecimento de algo, mas é anterior a qualquer entendimento ou explicação. A compreensão também é um constituinte existencial do *Dasein*, de onde se derivam e se abrem outras estruturas, como a significância.³⁷ O poder-ser libera o existir, libera as possibilidades do *Dasein*, mas o poder-ser não é ele mesmo uma possibilidade como as que ele libera, pois subsiste como uma estrutura determinada: “pois na compreensão, subsiste, existencialmente, o modo de ser da pre-sença enquanto poder-ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 198). O poder-ser sustenta-se na compreensão do *Dasein*, a qual abre e libera o *Dasein* em suas possibilidades de existir, em seus modos de ser que também permitem sua compreensão do ser dos outros entes, sendo esse fato uma possibilidade dada no ser do *Dasein* (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 200). A compreensão, por sua vez, possui uma estrutura existencial chamada, por Heidegger, de *projeto*:

O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato. E, na condição de lançada, a pre-sença se lança no modo de ser do projeto. O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a pre-sença instalaria o seu ser. Ao contrário, como pre-sença, ela já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta. Na medida em que é, a pre-sença já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades (HEIDEGGER, 2001, p. 201).

³⁷ A significância é entendida por Heidegger como mundanidade, uma estrutura do mundo que abarca um todo de remissões na ação do significar. O significar é entendido a partir das remissões, que por sua vez, compreenderemos quando tratarmos da totalidade instrumental: “é a partir da significância aberta na compreensão de mundo que [...] se dá a compreender [...] o que lhe vem ao encontro” (HEIDEGGER, 2001, p. 205).

O *Dasein* não tem um projeto ou é um projeto para ser algo, o *Dasein* se projeta, na condição de estar-lançado no mundo. Ele se projeta para... para determinado modo de existir, para algum destino (*wohin*)³⁸. O projeto abre a articulação das possibilidades do poder-ser no mundo: “a compreensão enquanto poder-ser está inteiramente impregnada de possibilidades” (HEIDEGGER, 2001, p. 202). Paisana explica que o projeto é um poder-ser que abre as diversas possibilidades que serão efetivadas ou não:

Deste modo, enquanto o projecto compreensor é antes de mais um poder-ser, caracterizado pelas suas possibilidades enquanto tais, o projeto compreensor, embora fáctico – pois é o projeto de um ente já lançado no mundo – abre um círculo de possibilidades que poderão ser, ou não, levadas a cabo (PAISANA, 1992, p. 151).

Enquanto seu poder-ser indeterminado, por suas próprias possibilidades, o *Dasein* está sempre com seu ser em jogo e, para isso, o *Dasein* aplica-se fora de si mesmo, empenhando-se no mundo, lançando-se nele, *ek-sistindo*.³⁹ O *Dasein* distingue-se por ser o ente capaz de ser aquilo que projeta ser, de sair de si próprio, e nisso diz respeito seu *ek-sistir*. A essência do *Dasein* é existir, isso significa que o *Dasein* é aquilo que ele pode ser, cuja possibilidade mais própria dele é ser si mesmo. Ser, para o *Dasein*, é *poder ser* este ente concreto, empenhado no mundo, cujo ser é permanentemente posto em jogo e como que arrancado de si próprio.

Ser “arrancado de si próprio” caracteriza o próprio empenho do *Dasein* no mundo que, em lugar de apresentar-se como uma consciência de reverberação autônoma, existe enquanto essencialmente tem seu próprio ser em jogo. Isso quer dizer que o *Dasein* tem a possibilidade de “ser isto ou aquilo” de acordo com sua disposição, seu empenho no mundo, relacionando-se com o seu próprio ser, que é sempre *seu*. Heidegger afirma que “o ser deste ente é sempre e cada vez *meu*”; e o fato de ser meu indica, é claro, que o comportamento é de mim para comigo mesmo: “Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O *ser* é o

³⁸ Também traduzido como “onde”, é o destino no sentido de para “onde”, “aonde” ou o “esquema horizontal” em que o *Dasein* se encontra lançado e precisa fazer algo de si mesmo (Cf. INWOOD, 2002, p. 186). Diz respeito a um modo dado a partir da espacialidade constitutiva do *Dasein*. A destinação é um dos modos de ser dessa espacialidade que se move na direção de algo: “O destino em geral acha-se prelineado pela totalidade referencial estabelecida numa destinação da ocupação, em cujo seio a ação liberadora de deixar e fazer em conjunto instaura referências” (HEIDEGGER, 2001, p.160). A espacialidade do *Dasein* libera os modos de distanciamento e direcionamento do *Dasein*, assim como sua visão de conjunto e a noção espacial dos entes manipulados por ele.

³⁹ No latim, *eks-* significa movimento para fora. A tradução para o português ressalta o mesmo destaque dado na grafia escrita pelo autor. “Heidegger freqüentemente escreve *Ex-sistenz* ou *Ek-sistenz* para enfatizar o ‘passo para fora’” (INWOOD, 2002, p. 58).

que neste ente está sempre em jogo” (HEIDEGGER, 2001, p. 77). O fato do *Dasein* ser sempre suas possibilidades, permite que ele possa apropriar-se de si mesmo ou de não apropriar-se de si, que são dois modos de ser do *Dasein*, o modo próprio e o modo impróprio de existir ⁴⁰ (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 78). Assumir ou não a si mesmo é algo da própria responsabilidade do *Dasein*, porque seu ser está em jogo para ele mesmo. O *Dasein* tem seu próprio ser em jogo, pelo fato dele ter capacidade de tomar seu ser como o seu; ao assumir que o ser é “sempre meu”, o *Dasein* percebe seu próprio ser, sendo. Quando Heidegger afirma que o *Dasein* considera seu ser sempre seu, a compreensão do ser não é, primordialmente e na maioria das vezes, uma compreensão teórica do ser em geral, mas sim do meu ser no impessoal.

O *Dasein* não sabe claramente como seu ser se constitui nem mesmo o sentido de ser algo, mas certamente sabe que é, e tem alguma ideia do que isso significa. De acordo com isso, o *Dasein* se compreende de forma inautêntica em seu ser, enquanto não descobre seu ser nem escolhe se “apropriar” dele, mas apenas compreende vagamente que ele mesmo é, ao mesmo tempo em que está entregue à interpretação do impessoal. Heidegger diz que a compreensão que faço de mim, em geral, é uma interpretação que faço a partir do modo como interpreto os entes intramundanos e, com efeito, me interpreto do modo como não sou, por isso é algo inautêntico. Entretanto, o *Dasein* pode se descobrir autenticamente em sua própria indeterminação, a qual já reflete um caráter fenomenal positivo, e é a partir dessa indeterminação que o *Dasein* tem a respeito de seu próprio existir, chamada pelo autor de *medianidade cotidiana*, que Heidegger estabelece a indicação inicial para a interpretação ontológica desse ente. Esta medianidade diz respeito ao modo como o *Dasein* se comporta com indiferença em relação à ideia que faz de sua existência no cotidiano. Ele não se atém ao seu existir de modo determinado, com alguma ideia que diferencie sua existência dos outros entes. Heidegger nota que o *Dasein* é em sua existência de modo indeterminado e indiferente, e isto é, como já mencionamos, um exame fenomenal e de caráter positivo a respeito de seu modo de existir (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 79).

Apesar da analítica do *Dasein* ainda ter um caráter provisório, Heidegger afirma que a forma mais adequada de investigação não deve ocorrer por meio de alguma tematização feita com os métodos para se constatar seres simplesmente dados. Para Heidegger, este tipo de tematização foi o modo equivocado de investigação na filosofia moderna herdeira de Descartes, que buscou interpretar o ser do homem da mesma forma que usualmente se

⁴⁰ Refere-se aos modos autêntico e inautêntico como possíveis modos de ser do *Dasein*.

interpreta um ser simplesmente dado. Entretanto, Heidegger diz que esse equívoco não passa de uma tendência própria do *Dasein* de interpretar seu próprio ser a partir do ser daqueles entes com os quais ele lida.⁴¹ Por isso, Heidegger tenta ser bastante cauteloso na forma de análise do ser do *Dasein*; como já foi comentado no capítulo anterior, é preciso um modo conveniente de acesso, que neste caso, é dado pela fenomenologia hermenêutica. Sua função é explicitar como suas possibilidades existenciais proporcionam ao ser do *Dasein* o modo de sempre ter em jogo seu próprio ser, e com tal modo de ser, o *Dasein* não pode ser considerado um ser simplesmente dado.

Compreender a existência como o projeto e o poder-ser do *Dasein*, no estar sempre lançado no mundo, cujo ser está sempre em jogo frente às possibilidades, foi uma concepção construída por Heidegger de acordo com o modo prático do *Dasein* de estar no mundo, focando-se numa interpretação que atingisse a estrutura do comportamento. Ao mesmo tempo em que toma este ponto de partida, ele mostra um problema básico da noção de existência na tradição cartesiana. O autor afirma que a existência humana foi compreendida como sendo equivalente a uma consideração categorial, que é próprio para determinar os caracteres ontológicos dos seres simplesmente dados. Heidegger afirma isso porque o ponto de partida da tradição era de que a existência possui propriedades e, com isso, poderia ser descrita de acordo com esta configuração. Em contrapartida, Heidegger afirma que o *Dasein* deve ser considerado em sua existência, somente no que diz respeito ao fato deste ente possuir modos possíveis de ser e, ao mesmo tempo, ser capaz de compreender e de se relacionar com seu próprio ser. Por outro lado, no caso dos seres simplesmente dados, Heidegger diz que o ser deles não lhes dá a possibilidade de tomar uma auto-referência do seu ser como próprio, já que eles não têm compreensão de ser, os seres simplesmente dados não têm a compreensão como estrutura existencial porque não existem. “Eles [seres simplesmente dados] são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tomar nem indiferente nem não indiferente” (HEIDEGGER, 2001, p. 78). Mas, o *Dasein* percebe o seu próprio ser como sendo seu, e isso é algo crucial para determinar que o *Dasein* existe, de acordo com o sentido que Heidegger confere à noção de existência.

Ao descobrir a existência do *Dasein* como sendo essencialmente suas possibilidades de apropriar-se ou não de si mesmo, ou seja, em poder escolher seu ser como seu, ou de se perder em seus ofícios, estímulos, interesses (Cf. HEIDEGGER, 2001, p.78), o autor

⁴¹ O lidar é um modo próprio de comportamento do *Dasein* para com os entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*, ou seja, para os entes que se encontram dentro do mundo, mas não existem como o *Dasein*. Ainda neste capítulo, na explicação sobre o existencial ser-com, essa diferença será abordada com mais detalhes.

determina o caráter positivo do poder-ser em suas possibilidades mais próprias, delimitando que a existência não pode ser de modo algum semelhante às categorias, já que elas fornecem as determinações ontológicas dos entes que não existem, que não possuem o modo de ser do *Dasein*. Isso significa investigar a existência do *Dasein* em sua estrutura constitutiva: “As características constitutivas da pre-sença são sempre modos possíveis de ser e somente isso” (HEIDEGGER, 2001, p. 78). Justamente porque o ser do *Dasein* sempre está com seu próprio ser em jogo que, para Heidegger, é um erro delegar a uma categoria, como a de substância (pensante), a posição de fundamento metafísico do ser humano.

Heidegger afirma que o modo de ser do *Dasein* manifesta-se em suas atividades, em seus comportamentos práticos no mundo. E, em meio a isso, ele sempre mantém uma compreensão do ser, interpretando também de alguma forma o seu próprio ser. O fato de o *Dasein* se comportar com seu próprio ser confere a ele, como destaca Dreyfus, o que Heidegger chama de existência: “Para Heidegger, existência não significa simplesmente ser real. Pedras e até Deus não existem no sentido dado a ele para esse termo. Somente entes que se auto-interpretam existem” (DREYFUS, 1999, p. 15). Portanto, não há para Heidegger o sentido de se provar a realidade do *Dasein* como o fator determinante para afirmar sua existência, já que ser real não significa existir. A existência, no entender de Heidegger, só diz respeito ao ente que se comporta com seu próprio ser ou que pode realizar a interpretação do que significa ser algo. Comporto-me com meu ser, por isso existo – essa ocorrência é anterior a qualquer averiguação conceitual de alguma autoconsciência ou de um sujeito pensante, que só acontecem porque, antes, o *Dasein* se comporta com seu próprio ser, condição esta que antecede até mesmo o pensar ou o estar consciente de algo. É pelo fato de se comportar com seu ser que o *Dasein* pode pensar nele mesmo como sendo alguém, ou pode ter algum conceito de si mesmo. Segundo Dreyfus, para Heidegger, comportar-se consigo mesmo significa existir, e tal comportamento é de tal maneira anterior à sua autoconsciência ou autodeterminações que estas, por sua vez, são condições derivadas desse seu comportamento para consigo mesmo, e não podem ser, por isso, consideradas como elementos fundamentais de uma ontologia. Só porque, antes, o *Dasein* já está sempre sintonizado às suas possibilidades de comportamento, é que, a partir delas, são liberadas as condições para a ocorrência dos pensamentos, das ideias ou das chamadas representações, as quais só podem ocorrer justamente porque ele existe enquanto um ente que se comporta consigo mesmo.⁴²

⁴² Dreyfus diz que Heidegger confere o modo da existência também às culturas, instituições (científicas, por exemplo), e à linguagem, sendo estas formas de interpretação de seus particulares modos próprios de ser em suas práticas, por isso também existem.

Heidegger chama de existência esse modo auto-interpretativo de ser. Heidegger não está interessado em dar as condições necessárias e suficientes da existência neste sentido [ser real]. Ele só está interessado no momento estrutural desse modo de ser. E ainda, ele tem clareza de que ser um sujeito consciente de si tampouco é necessário ou suficiente para a existência humana, antes o contrário (DREYFUS, 1999, p.15).

Portanto, não se trata de provar se há ou não a realidade de algo para conseguir determinar sua existência, como se ocupou Descartes, o qual por fim compreendeu que o sujeito pensante, ou até melhor, o fato do ato de pensar, traz consigo a inevitável comprovação da existência. Com isso, a existência é entendida como o real, dado que é pela possibilidade do ato de pensar que ele concluiu que existe algo que pensa. Neste caso, a existência humana só poderia ser dada como verdadeira ou comprovada a partir do fato da ocorrência do pensamento, que então passa a ser dado por Descartes como um princípio para a verdade: “[...] todas as verdades que nada são fora do pensamento” (DESCARTES, 1989, p. 89). Entretanto, o ponto de partida de Heidegger é o fato⁴³ da ocorrência da existência, visando-a para descobrir o que estrutura esse modo de ser em que há compreensão do ser. Se o fato de existir significa que eu compreendo meu ser, é preciso reconhecer, portanto que, antes, o próprio *modo de ser* dessa compreensão mediana do ser é dado por uma possibilidade concedida pela existência. Partindo dessa noção de existência em Heidegger, a compreensão do meu ser é dada porque existo, já que é só existindo que o *Dasein* se comporta com seu próprio ser e que, então, pode se auto-interpretar. Heidegger adverte que o ser que tem a compreensão de si, na verdade, não tem compreensão explícita do seu ser, e enquanto não houver esclarecimento do sentido do ser, a investigação da compreensão do ser que o *Dasein* possui permanece sem a direção apropriada.

Na medida, porém, em que a existência determina a pre-sença, a analítica ontológica desse ente necessita sempre de uma visualização prévia da existencialidade. Entendemos a existencialidade como a constituição ontológica de um ente que existe. Na idéia (*sic*) dessa constituição de ser já se encontra, pois, a idéia (*sic*) de ser em geral. Desse modo, a possibilidade de se realizar uma analítica da pre-sença sempre depende de uma elaboração prévia da questão sobre o sentido do ser em geral (HEIDEGGER, 2001, §4 p. 39).

Para relembrar a meta de Heidegger e introduzir o que aqui o autor explica como necessidade de visualização prévia da existencialidade, mostrou-se até agora que somente a

⁴³ No sentido de fatalidade incontornável.

partir da analítica do *Dasein* é que se pode tomar a questão sobre o ser com sentido, no que diz respeito ao próprio esclarecimento do que se entende por sentido. Com a interpretação da estrutura existencial do homem, o objetivo da analítica existencial realizada pelo autor é o de esclarecer o *Dasein* no que diz respeito àquilo que estrutura seus modos de ser, ou seja, a partir dos seus existenciais, daquilo que possibilita os comportamentos realizados por esse ente. Heidegger chama de *existencialidade* a constituição ontológica do *Dasein*, e esta por sua vez, tem o caráter de uma compreensão existencial (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 39).

Heidegger vê que as ontologias não deveriam ter sido fundadas em algum aspecto ôntico do *Dasein*, como o pensamento ou a idéia, sem buscar compreender o ser dele de forma explícita e temática, falhando ao considerar o *Dasein* como um ente entre os outros dentro do mundo. Heidegger diz que, primordialmente, era necessário, enquanto a tarefa própria de uma ontologia, investigar a existência do *Dasein* em sua estrutura ontológica. Esta seria a via para a compreensão do sentido do ser, e pela falta dessa concretização, para a tradição só foi possível acolher o ser como algo “pressuposto”; não houve determinação do ser como um “conceito” disponível e explícito, nem mesmo chegando a ver si mesmo dentro dos parâmetros desse sentido pressuposto do ser (Cf. HEIDEGGER, 2001, p.33).

A “pressuposição” do ser possui o caráter de uma visualização preliminar do ser, de tal maneira que, nesse visual, o ente previamente dado se articule provisoriamente em seu ser. Essa visualização do ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão cotidiana do ser em que nos movemos desde sempre e que, *em última instância, pertence à própria constituição essencial da pre-sença* (HEIDEGGER, 2001, p. 34).

Heidegger afirma que essa pressuposição do ser não é algo como um princípio do qual se pode deduzir algo para uma conclusão. Mas é derivada daquilo que pertence à própria constituição do *Dasein*, enquanto o ente que compreende que há ser, mesmo sem saber explicar tal ser. Entretanto, a princípio, Heidegger não tem alternativa e também necessita, mesmo que provisoriamente, realizar a analítica existencial a partir desta compreensão pré-ontológica do ser. Como então determinar propriamente o ser do *Dasein*, se ainda não se sabe qual o sentido do ser? Como não repetir os erros da tradição metafísica? O primeiro fator é em não aderir ao mesmo modo de interpretação do ser do ente da tradição: “Negativamente: na construção da pre-sença, não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma idéia (*sic*) qualquer de ser e realidade por mais ‘evidente’ que seja. Nem se deve impor à pre-sença ‘categorias’ delineadas por aquela idéia (*sic*)” (HEIDEGGER, 2001, p. 44). Por outro lado, positivamente, a analítica não tem pretensão de ser uma ontologia completa do *Dasein*. É uma análise

provisória que começa a explicitar o ser do *Dasein* sem já ter disponível o sentido do ser. Essa é uma visualização prévia da existencialidade. Ela terá, portanto, a função de abrir os caminhos para a ontologia fundamental e, segundo o autor, após o esclarecimento do sentido do ser em geral, a ontologia do *Dasein* seria repetida e feita adequadamente, tomando como princípio o sentido mais originário da interpretação obtida sobre o ser (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 44).

De início, a explicitação do ser do *Dasein* é feita pelo autor a partir da compreensão mediana do ser, a partir da qual se deriva a atitude da “pressuposição” do ser comum da tradição metafísica. Entretanto, o autor já se considera em vantagem em relação à tradição pelo fato de notar a compreensão do ser como uma forma essencial do próprio ser do *Dasein*. E, principalmente, por saber que essa compreensão não é dada, na maioria das vezes, de modo explícito. Com isso, Heidegger quer ir além do próprio sentido de ser “pressuposto” para entender o que constitui essa compreensão vaga: “A explicação da pre-sença em sua cotidianidade mediana não fornece apenas estruturas medianas, no sentido de uma indeterminação vaga” (HEIDEGGER, 2001, p. 80). Apesar de compreender a medianidade como uma indeterminação vaga, o autor busca explorar aquilo que a constitui. E, como já mencionamos, ao compreendê-la como algo não explícito ao próprio *Dasein*, ele também se diferencia da tradição metafísica, em especial da cartesiana. Isso porque ele pôde determinar algo que o *Dasein* muitas vezes, e de fato na maioria das vezes, não percebe nem está sob seu controle ou ao alcance de sua vista, mesmo que seja algo que faça parte de sua própria estrutura existencial. Isso também retira um suposto caráter de sujeito do *Dasein*, enquanto um agente que acessa e tem claro tudo aquilo que diz respeito a si mesmo, apenas tomando como referência suas ideias e pensamentos. Neste caso, enquanto um sujeito que determinaria a verdade sobre si independentemente dos dados empíricos. Levando isso em conta, Heidegger explora a ideia de que o próprio *Dasein* não se vê em suas determinações ontológicas, que mesmo sendo estruturas muito próximas a ele, pois dizem respeito a ele mesmo, não estão sob seu domínio de reconhecimento. A ideia do sujeito moderno que cria a si mesmo e pode ser aquilo que determina para si mesmo no que diz respeito ao ser seu e ao conhecimento da verdade do seu ser, não deixa de ser fruto de uma ontologia que, como a de Descartes, coloca a primeira possibilidade de alguma verdade dada no pensamento do homem, o qual, com isso, toma posse de si e dos seus próprios limites e possibilidades de alcance de conhecimento. Heidegger, por outro lado, chama atenção para o fato de que o *Dasein* não se apropria de si na maioria das vezes, está decaído na existência da cotidianidade mediana, conduzido pelo impessoal e distraído no mundo das ocupações. Mesmo que queira,

quase sempre, o *Dasein* pouco avança diante do mistério do seu próprio ser e das dificuldades em determiná-lo, e na maioria das vezes acaba desconsiderando a si mesmo em seu ser, como se não houvesse problema a ser explorado nesse sentido: “O que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo, é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico” (HEIDEGGER, 2001, p. 79). De acordo com o ponto de vista heideggeriano, mesmo no caso da metafísica, que seria o suposto recurso ou espaço para se descobrir os mistérios do ser, em que o filósofo se ocuparia da tarefa de determinar algo como o modo de ser do homem, fica muitas vezes à mercê dos preconceitos da tradição ou das armadilhas dispostas pelo próprio ser e sua forma “oculta de demonstração”.

A compreensão de como o *Dasein* é no mundo está relacionada diretamente à compreensão de ser que o próprio *Dasein* é capaz de ter. O lidar do *Dasein* no mundo é esclarecido a partir da explanação de como os entes são acessíveis a ele e em como os entes se mostram em seu ser. Mas, como o *Dasein* compreende os entes que não são *Daseins* é uma questão decisiva, “[...] por que o ente, destituído do caráter de pre-sença, é compreendido em seu ser quando se abre nas condições de sua possibilidade?” (HEIDEGGER, 2001, p. 200). O *Dasein* compreende o ser dos entes intramundandos, determinando-os ontologicamente em categorias. Entretanto, como dois entes com modos de ser diferentes, sendo um que existe e o outro simplesmente dado, podem interagir num mundo comum? Seria esse mundo realmente comum aos existentes e aos não-existentes? Para isso, é necessário saber como Heidegger entende o mundo e o que há com o mundo em sua relevância no que diz respeito ao modo de ser do *Dasein*. Heidegger acusa a tradição metafísica de pouco ou nem fazer referência alguma ao tempo como um fator determinante para o modo do existir do *Dasein*, e já nos adianta no §5 que “o tempo é o ponto de partida do qual a pre-sença sempre compreende e interpreta implicitamente seu ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 45). Sem considerar propriamente a existência mundana do *Dasein* e sua orientação pelo tempo, a ontologia da tradição acabou considerando o mundo e o *Dasein* como entes dados na mesma condição de outros entes dentro do mundo, nos limites de interpretação das determinações categoriais. A noção de sujeito e objeto é um exemplo disso, mesmo havendo a diferença entre uma instância ativa e outra passiva na interação entre ambas, tanto o sujeito como o objeto são compreendidos a partir de suas propriedades, como se ambos tivessem a mesma maneira de ser, definíveis e descritíveis sob os mesmos parâmetros. Isso porque, segundo o autor, ainda não teria havido êxito em esclarecer o modo de ser de cada um, pois só a partir dessa diferença seria possível derivar seus caracteres fundamentais.

Esclarecer o que significa o mundo e a forma como o *Dasein* está associado a ele sob o horizonte do tempo, foi o caminho utilizado em *Ser e Tempo* para se chegar à ontologia fundamental. Ao empenhar-se nesse objetivo, Heidegger desenvolveu uma compreensão de mundo numa estrutura diferenciada daquela que até então sobressaiu na modernidade filosófica, cujo sentido é crucial para o entendimento do *Dasein* em sua estrutura. A compreensão de ser está atrelada ao *Dasein* e ao seu modo de ser no mundo, e, para o autor, o fundamento de qualquer ontologia depende desses esclarecimentos. É notável, portanto, que a resposta para questão do sentido do ser está, neste sentido, intrincada na questão de como o homem pode compreender a si mesmo.

De acordo como que vimos, para Heidegger, a pergunta a respeito do sentido do ser só pode ser posta por aquele ente que possui compreensão do ser, portanto, é razoável questionar se o resultado e a perspectiva desse sentido estão subordinados às determinações deste ente que realiza essa tarefa. A universalidade do ser em geral, que é a meta principal, estaria subordinada e relativa a este ente que questiona e compreende o ser? Se sim, a objetividade teria então origem na subjetividade oriunda do sentido dado pelo *Dasein*. Neste sentido, a posição heideggeriana estaria próxima da mesma condição já posta pela modernidade filosófica herdeira de Descartes, que colocou a subjetividade como ponto de partida para a verdade?

Apesar de Heidegger analisar o modo de ser do homem num sentido mais originário, ao mesmo tempo em que questiona a noção de ego e de substância pensante, é discutível se a primazia do homem diante da possibilidade de compreensão do ser possa ter um parentesco com a noção de *ego* conferida por Descartes. Já que o homem é o único ente capaz de desdobrar o sentido do ser, ele continuaria sendo o ponto de partida para qualquer compreensão. Ricoeur defende que, quando Heidegger afirma que o *Dasein* possui tanto o primado ôntico quanto o primado ontológico na questão do sentido do ser, e sendo o nível da prioridade entre eles o mesmo, isso daria abertura para se pensar na possibilidade de que há o sentido de *ego* em relação ao modo de ser do *Dasein*.

Assim, a oposição ao *Cogito* torna-se mais sutil, na medida em que a questão do *Dasein* tem certa prioridade na questão do ser. Mas essa prioridade, [...] permanece uma prioridade ôntica misturada com a prioridade ontológica da questão do ser. E essa relação é a origem da nova filosofia do *ego* (RICOEUR, 1998, p. 222).

A questão sobre o sentido dessa nova filosofia do *ego* fica para o terceiro capítulo. Por ora, é importante compreender a prioridade ôntica e ontológica do *Dasein* na questão do ser,

que já citamos há pouco. A prioridade ôntica diz respeito à prioridade dada à análise da existência, em que Heidegger toma como ponto de partida a análise prática cotidiana do *Dasein* em seus modos de comportamento, em lugar da teórica, que também é ôntica, mas se detém em aspectos abstratos especulativos. É na própria análise de como o *Dasein* se comporta que é possível perceber que este ente, em especial, possui um modo de ser que lhe permite a compreensão do ser, tanto dos outros entes como do seu próprio. Com isso, Ricoeur percebeu que a partir de um meio ôntico em que o *Dasein* pré-compreende e questiona o ser, foi possível para Heidegger determinar este ente como um ente ontológico. Antes de compreendermos o que Ricoeur quer dizer com “nova filosofia do *ego*”, retomemos brevemente, com uma profundidade diferente, essa prioridade ôntica e ontológica do *Dasein* sobre a questão do ser:

[...] a pre-sença possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é um primado ôntico: a pre-sença é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado ontológico: com base em sua determinação da existência, a pre-sença é em si mesma ‘ontológica’. Pertence à pre-sença, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutivo da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser da pre-sença (HEIDEGGER, 2001, p. 40).

A determinação da existência, do modo ôntico do *Dasein*, é a base para que se possa determinar o *Dasein* em seu sentido ontológico: “A analítica existencial, por sua vez, possui, em última instância, raízes existenciárias, isto é, ônticas” (HEIDEGGER, 2001, p. 40). Isso quer dizer que só posso entender meu ser e compreender de alguma forma o ser de algo porque, ao mesmo tempo, já sempre tenho me comportado de determinadas maneiras que me dão abertura para chegar a tal compreensão. Entretanto, é de suma importância notar que todo comportamento é dado num mundo. O fator de como e o que significa o mundo no comportamento e no ser do *Dasein* é essencial para aquilo que Heidegger busca repercutir como uma compreensão não subjetiva, no que diz respeito ao *Dasein*:

O primado ôntico-ontológico, que ficou de-monstrado para a pre-sença, poderia induzir a se pensar que esse ente é também o primeiro do ponto de vista ôntico-ontológico. [...] Mas com isso não se afirma, de modo algum, que essa interpretação pré-ontológica de seu ser, que lhe é próxima, pudesse servir de fio condutor adequado, como se tal compreensão do ser tivesse de nascer de uma reflexão ontológica e temática sobre sua constituição ontológica mais própria. [...] Na própria pre-sença e, em sua compreensão do ser, reside o que ainda de-monstraremos como a repercussão ontológica da compreensão do mundo sobre a interpretação da pre-sença (HEIDEGGER, 2001, §5 p. 42-43).

O *Dasein* é considerado por Heidegger como o ente que possui o primado do ponto de vista ôntico-ontológico, que consegue apreender o ente e o próprio ser, mesmo que de uma forma “imediata”. Essa forma imediata de apreensão, que Heidegger coloca entre parêntesis, diz respeito, penso eu, ao nosso tipo de interpretação cotidiano que se perfaz de forma mediana, sem um alcance ontologicamente explícito. Entretanto, falta saber qual é a profundidade do que significa, no *Dasein*, ser ontológico, e para isso, é claro, devemos saber quais os modos de existência devem ser vistos em suas estruturas, quais existenciais serão cruciais para entender o modo de ser do *Dasein*. Mesmo sem ainda explicitá-los, enquanto esclarecimento da intenção da analítica existencial, Heidegger já nos adianta que o fato do *Dasein* ter a apreensão “imediata” no sentido ôntico-ontológico, enquanto uma interpretação pré-ontológica mais próxima a ele, isso não significa que, como dito acima, “a compreensão do ser tivesse que nascer de uma reflexão ontológica e temática sobre sua constituição ontológica mais própria” (HEIDEGGER, 2001, p. 43). Heidegger quer dizer com isso que, mesmo que o *Dasein* tenha disponível, em seu ser, o modo de compreender-se e interpretar-se de forma pré-ontológica, como ao perceber e analisar, por exemplo, sua própria consciência, pensamento ou idéia, etc., isso não significa que esta seja a via adequada para sua interpretação ontológica mais própria, aquela que vai além de uma análise pré-ontológica. Portanto, Heidegger busca distanciar-se de alguma possível consideração que, em vista do primado múltiplo do *Dasein*, poderia se pensar que seu papel, enquanto um ponto de partida daquilo que ele apreende pré-ontologicamente sobre seu ser de forma imediata, servisse como o princípio mais adequado para conduzir uma reflexão ontológica, para responder e estar subjacente (sujeito) ao sentido de qualquer compreensão do ser. O que percebo ser uma diferença importante é que Heidegger refere-se à *reflexão* ontológica daquilo que no próprio *Dasein* é indicado de imediato, como algo referente ao seu ser, sendo este um modo não adequado para desvendar a constituição ontológica própria do *Dasein*. Em outras palavras, escolher elementos que se revelam no *Dasein* como indicativos do seu ser, como no caso da reflexão, por exemplo, por ser ela algo próprio do ser humano enquanto uma indicação pré-ontológica feita por ele mesmo e, a partir disso, considerar que ela pudesse oferecer o modo de acesso mais adequado para averiguar o seu próprio ser, não deve ser algo tomado, de antemão, como a via ideal. Uma reflexão poderia muitas vezes ficar presa a um posicionamento teórico, como daquele que vê o ente enquanto objeto. Neste caso, o ente é visto como algo passível de ser observado isoladamente e, assim, estudado e analisado dentro de uma teoria em que se concebe outro ente de acordo com nossa reflexão a seu respeito e que, no fim das contas, sempre teria nossa posição como ponto de medida:

Porque na teoria nós meramente “encaramos” aquilo que aparece como um objeto isolado, somos deixados a considerar essa “reificação”⁴⁴ como um modo natural de ser daquele “objeto.” Tal perspectiva dissociada é bem justificada para o “ponto de vista teórico” desde que não esqueçamos que esta é uma perspectiva artificial isoladora e que percebamos completamente que ela não é também a única perspectiva nem aquela que seja até mesmo capaz de fazer justiça aos modos nos quais as coisas são “dadas” a nós (FREDE, 2006, p. 61-62).

Heidegger não desvalida a importância do modo teórico de observação, mas, para uma ontologia, esse princípio não é suficiente. Para a ciência, a visão teórica satisfaz grande parte de suas exigências. Mas Heidegger vê que outros aspectos devem ser tidos como fundamentais para se pensar numa ontologia do homem; trata-se, por exemplo, do modo em que antecipamos nossas possibilidades de ser enquanto habitamos no mundo (enquanto totalidade de significações). Para entender em que sentido Heidegger indica que o *Dasein* é constituído pelo mundo, é preciso analisar o mundo e o *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Primeiramente, o autor já assinala que “a interpretação antiga do ser dos entes se orienta pelo ‘mundo’ e pela ‘natureza’ em seu sentido mais amplo, retirando de fato a compreensão do ser a partir do ‘tempo’” (HEIDEGGER, 2001, p. 54).

Compreender que o *Dasein* se comporta e se interpreta a partir do “mundo” (totalidade de entes simplesmente dados) e não a partir de si mesmo, como se houvesse autonomia absoluta em relação aos outros entes, é algo notável em sua existência cotidiana. Heidegger se refere a esse modo de interpretação do *Dasein* que tem como base o “mundo”, como a maneira em que o *Dasein* se auto-interpreta e se comporta na maioria das vezes e em primeiro lugar (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 43). Por ter sido o “mundo” o horizonte de interpretação dos entes, isso fez o “mundo” aparecer, ainda sob os moldes de algo simplesmente dado, de tal modo que o tempo ficou em grande parte oculto e esquecido na tradição. Mas, na sequência do projeto de Heidegger para se chegar na compreensão do sentido do ser e para uma análise originária do tempo, é preciso seguir na investigação do ente que compreende o ser. Enxergar o *Dasein* em sua existência, a partir de uma compreensão a priori dela, significa compreendê-lo como ser-no-mundo (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 90).

⁴⁴ Segundo dicionário Houaiss: “Encarar (algo abstrato) como uma coisa material ou concreta; coisificar; transformar em coisa, dar o caráter de coisa a; tornar estático, paralisar.” Segundo Michaelis: “Atitude que consiste em tratar conceitos abstratos como se fossem realidades ou objetivos.”

2.2 – Ser-no-mundo: *ser-em*

Segundo Heidegger, o *Dasein* se constitui essencialmente como ser-no-mundo. O mundo faz parte do *Dasein* não só num sentido espacial, mas essencial de seu ser. Compreender o mundo é também compreender o *Dasein*. O próprio mundo constitui o *Dasein* e o esclarecimento do que significa mundo, e do modo como nele estamos, nos permite evoluir na compreensão do ser do *Dasein*:

Pertence essencialmente à pre-sença ser em um mundo. Assim, a compreensão do ser, própria da pre-sença, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de ‘mundo’ e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo. Dessa maneira, as ontologias que possuem por tema os entes desprovidos do modo de ser da pre-sença se fundam e motivam na estrutura ôntica da própria pre-sença, que acolhe em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica do ser (HEIDEGGER, 2001, p. 40).

O que Heidegger quer dizer aqui é que, se queremos interpretar e esclarecer a compreensão de ser do *Dasein*, não podemos deixar de analisar o que é o “mundo” e como podemos acessar os entes no mundo em consideração ao ser que lhes é próprio, já que a compreensão de mundo e dos entes dentro dele também inclui modos de compreensão tão originários como a compreensão de ser que o *Dasein* tem. Qualquer ontologia que discuta sobre o “mundo” ou os entes dentro do mundo ou queira esclarecer o ser de qualquer instância, dependeria da investigação do ser do *Dasein* para estar adequadamente fundamentada, pois é ele quem tem alguma compreensão pré-ontológica do ser e torna possível qualquer compreensão ontológica. Na medida em que Heidegger afirma que o mundo é essencialmente pertencente ao *Dasein*, torna-se indispensável compreender essa determinação.

Heidegger afirma que o *Dasein* estrutura-se como ser-no-mundo, enquanto uma totalidade articulada numa unidade, não apenas em uma reunião de partes diferentes, como uma combinação do “ser” somado ao “em” e ao “mundo”. A presença dos hífens neste conceito (*In-der-Welt-sein*) revela na própria grafia a intenção do autor em caracterizar a unidade do fenômeno. A análise da característica ontológico-existencial do *Dasein* enquanto ser-no-mundo é feita separadamente em três momentos, apenas com o intuito de uma aproximação temática, já que o fenômeno ser-no-mundo é uma unidade (Cf. HEIDEGGER, 2001, §12 p. 90).

Ser-no-mundo é constituído pela unidade de três instâncias interdependentes, que

Heidegger estabelece como: *ser-em*, *ser-com* e *ser-próprio* (ou ser si mesmo). O ser do *Dasein* estrutura-se pela forma como ele se dá no mundo, na interação com os outros (*Dasein*), com as coisas e consigo mesmo, e isso significa ser-no-mundo. Esses diferentes momentos estruturais precisam ser analisados em suas peculiaridades. Não se trata de uma decomposição de elementos, mas de entender a articulação de um fenômeno complexo. Esses momentos devem ser entendidos enquanto uma totalidade que articula diferenças, numa pluralidade não isolável de componentes de um mesmo nível de princípio, por serem igualmente originários: “O ser do *Dasein* existe num circuito fechado. Constitui um todo, no qual se mantêm juntos os diferentes momentos estruturais que compõem o *Dasein*” (PASQUA, 1993, p. 41).

Antes de compreendermos o que significa o mundo para Heidegger, vejamos o que constitui o ser-em que nos envolve no mundo. O *ser-em* (-no mundo) não significa dentro do mundo, no sentido de um ente extenso dentro de outro ente extenso; isto é, não se pode pensar essa relação como a de uma “coisa” (*Dasein*) dentro de outra “coisa” (o mundo). O *ser-em* indica uma condição existencial em que o *Dasein* sempre se encontra, e que lhe possibilita estar envolvido e familiarizado em suas determinadas atividades e comportamentos. Portanto, o ser-em deve ser entendido primordialmente no seu sentido existencial, não num sentido espacial, como de um objeto dentro de outro.

Analisando a etimologia do termo alemão *in* (-em), Heidegger reconhece que sua origem é dada a partir do termo *innan*, cujo significado é habitação, residir; estar habituado ou familiarizado com algo. Heidegger analisa ainda o sentido de “eu sou” [no mundo] que em alemão é *Ich bin*, onde *bin* (sou) está ligado a *bei* (junto de). *Ich bin* (eu sou) e *Ich bei* (eu me junto) tem parentesco etimológico. *Ich bin/bei - in/innan* condiz com o empenho no mundo fundado no ser-em (Cf. INWOOD, 2002, p.141-167). Portanto, diferente de uma relação do *Dasein* no mundo como uma justaposição, ser-no-mundo significa que, invariavelmente, estou familiarizado junto ao mundo. Heidegger afirma isso no sentido do envolvimento do *Dasein* no mundo:

[...] Além do mais, se voltamos lá atrás e pensamos sobre o significado de uma preposição com “em” (inglês - *in*), o primeiro sentido que vem à mente numa reflexão imparcial é o sentido categorial, de inclusão física. Quando alguém chama nossa atenção para o fato de que “em” também tem um sentido existencial que expressa envolvimento, como de se estar apaixonado (*in love*), de estar nos negócios (*being in business*), ou estar no teatro, tendemos a pensar nisso como uma derivação metafórica da inclusão física (DREYFUS, 1999, p. 41).

Como Dreyfus afirma, o sentido do “estar em” como uma inclusão física diz respeito ao modo de definição por categorias, relacionado aos caracteres ontológicos que conferem uma determinada relação de lugar (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 92). Eles são adequados para uma determinação dos entes que possuem o modo de ser simplesmente dado, não para o *Dasein*.⁴⁵ O sentido de uma determinação do *ser-em* como um modo existencial traz em si uma abrangência maior de compreensão, com a ocorrência de fatores subentendidos nela. Dreyfus diz que esse *em* poderia ser entendido num sentido metafórico que, por sua vez, geralmente é visto como um modo derivado do sentido físico ou espacial: “Heidegger indica que o ‘em’ não significa originalmente inclusão. O sentido primordial do ‘em’ era, antes, o de ‘residir’, ou ‘habitar’. Supõe-se que isso nos ajudaria a superar a idéia desse ‘em’ como inclusão, como do giz dentro da caixa, é básico” (DREYFUS, 1999, p. 42). Como comentamos, o *em* para Heidegger é um termo usado no sentido de habitação, de envolvimento no mundo. O detalhe importante a acrescentar neste caso é que, o sentido existencial de *ser-em* não é análogo ou derivado do sentido espacial do estar dentro de algo. Ele é anterior a qualquer sentido metafórico ou espacial, pois o *ser-em* já sempre se deu no *Dasein* mesmo quando o próprio *Dasein* ainda não teria claro para si a diferença entre o sentido metafórico e o espacial de estar no mundo:

Não é que o metafórico se supõe ser mais básico do que o literal, como alguns tentam agora argumentar. Heidegger é mais radical do que aqueles que indicam que metáforas são muito mais importantes do que as pessoas ordinariamente percebem e que sem metáforas como dentro/fora que são baseadas em inclusão espacial, por exemplo dentro e fora de nossos corpos, nós não poderíamos pensar em relações de envolvimento abstrato. [...] Pelo contrário, Heidegger quer que lancemos um olhar para um estágio mais inicial da linguagem em que a distinção metafórico/literal ainda não havia emergido (DREYFUS, 1999, p.42).

Mesmo que o *Dasein*, sem ter ainda realizado a distinção metafórica/literal (envolvimento/inclusão espacial) para determinar o modo em que ele mesmo é no mundo, Dreyfus diz que podemos entender o sentido existencial no mesmo patamar do que se entende metaforicamente o modo em que estamos no mundo. Por exemplo, quando se diz que alguém está apaixonado, que alguém está trabalhando ou de bom humor (Cf. DREYFUS, 1999, p.

⁴⁵ Heidegger diferencia as categorias dos existenciais: “Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. O ente, que lhes corresponde, impõe, cada vez, um modo diferente de se interrogar primariamente: o ente é um *quem* (existência) ou um *que* (algo simplesmente dado no sentido mais amplo). Somente depois de se esclarecer o horizonte do ser é que se poderá tratar da conexão entre esses dois modos de caracteres ontológicos (HEIDEGGER, 2001, p. 81).

43), são acontecimentos que mostram nosso envolvimento afetivo ou de nossas ocupações em determinada situação. Por outro lado, o sentido literal ou espacial diz respeito ao estar situado em determinado local, o que se entende pela detecção de alguma coordenada indicativa da localização espacial, onde, por exemplo, outro ente material não possa ocupar. O *Dasein* é *ser-em* na medida em que habita e está envolvido no mundo, semelhante ao sentido metafórico que, por sua vez, seria mais originário que o modo literal, isto é, o espacial, mas também à própria determinação do metafórico em si. Dreyfus afirma que Heidegger quer mostrar que este momento estrutural, o *ser-em*, deve ser entendido de forma mais radical, na medida em que já sempre esteve como uma estrutura do *Dasein*, até mesmo quando o *Dasein* não se compreende no mundo de acordo com algum princípio definidor que pudesse distinguir o seu estar no mundo enquanto conceito. Falar de um *ser-em* metafórico ou literal é ainda estar no âmbito da distinção conceitual, que só ocorre porque antes já há uma estrutura que a possibilita. Neste caso, qualquer concepção que se tenha do modo como somos no mundo são derivadas do *ser-em*. Mesmo que a concepção metafórica seja mais próxima para compreendermos o *ser-em*, ela não passa de um modo derivado dele, em que compreendemos onticamente a manifestação existencial do *Dasein* de maneira correlata à sua estrutura ontológica, o existencial *ser-em*.

É claro que Heidegger não descarta que seja onticamente viável conferir o sentido espacial de um corpo extenso dentro do outro, enquanto uma concepção que poderia ser entendida como um modo possível de ser do *Dasein*. Esta seria dada a partir de uma visão ôntica de sua maneira de estar no mundo, concebida a partir de propriedades, enquanto um modo próprio dos seres simplesmente dados. Entretanto, ela se torna problemática na medida em que se busca nela a base para uma determinação ontológica. Segundo Heidegger, esta não deve ser considerada a compreensão principal ou primordial de sermos no mundo, ou melhor, não se deve tomar o sentido da coordenada espacial para conferir uma análise ontológica de como somos no mundo, já que isso impediria vislumbrar o *ser-em* como um existencial, enquanto um constituinte ontológico que não poderia ser algo simplesmente dado. Conceber que há um ente extenso dentro de outro ente extenso é considerar tais entes como seres simplesmente dados porque eles são tomados numa relação meramente material, de localização em determinado espaço, sem levar em conta o modo de envolvimento significativo entre os entes. Essa visão dos entes como simplesmente dados pode ser adequada, por exemplo, no tratamento de objetos da ciência, mas é insuficiente para observar ontologicamente o *Dasein* que, no seu cotidiano, sempre toma os outros entes carregados de sentido. Nossa habitação no mundo é existencial e exige uma compreensão de outros modos

de ser que expliquem a espacialidade do *Dasein* em seu modo existencial próprio, e nisso Heidegger se afasta do problema de tomar um ente existencial como um ente simplesmente dado.

Dorothea Frede comenta, também, sobre outro problema que toca na má compreensão do *ser-em*, que é o entendimento comum de que o mundo é algo que pode ser ou não ser possuído, como no caso de afirmações “eu tenho um mundo” ou “eu me privo do mundo”. Essa consideração é um equívoco de acordo com a visão de Heidegger:

Para Heidegger, que estava preocupado com uma análise penetrante de como somos associados ao mundo e a nós mesmos enquanto seres com um mundo, todas as abstrações obtidas do modo do *Dasein* de fato experienciar o mundo devem destruir o fenômeno “ter um mundo”. Já que o mundo é precisamente o contexto no qual nós encontramos os entes e a nós mesmos, e é esse encontro que determina o que eles são para nossa compreensão (FREDE, 2006, p. 56).

Quando se pensa o mundo como algo que o homem possui e pode ou não se relacionar, ou do qual ele pode se isolar, subentende-se aí que o *Dasein* seria sujeito nessa relação. Entende-se sujeito enquanto aquele que constitui o seu próprio fundamento e que determina a si mesmo em seu modo de ser no mundo, podendo até mesmo subsistir em si mesmo sem o mundo, enquanto pensamento puro. A expressão “ter um mundo” já pressupõe uma referência de que *alguém* tem um mundo, que o mundo esteja subjacente a um sujeito. O verbo ‘ter’ aplica-se a algo que podemos ou não possuir, e só é possível ter algo quem já domina antes a possibilidade de também não o ter. A suposta autonomia de um sujeito frente ao mundo concederia a este sujeito a possibilidade de relacionar-se consigo mesmo de forma independente do mundo. Entretanto, Heidegger observa que só temos o encontro com nosso próprio ser porque o mundo é essencial ao contexto que determina nossa forma de compreender o ser, e, portanto, de compreender nosso próprio ser ou o ser dos outros entes. Por isso, o modo como somos no mundo, o modo como estamos abertos ao mundo, são determinantes para o modo como efetivamos as relações com nosso próprio ser e com o ser dos demais entes. Só poderia existir a possibilidade de me perceber, no domínio de uma situação, como a de escolher possuir ou não algum ente, porque antes já estou determinado nesta abertura existencial que me permite compreender uma relação com os entes nesses termos. Por isso, somos determinados por nosso ser no sentido de sermos determinados pela abertura dos modos que se apresentam em nós, independentemente da nossa vontade ou do que possamos pensar. Mesmo que possamos escolher, como diz Heidegger, o modo de ser autêntico ou inautêntico, previamente nos encontramos sem escolha em relação às opções. Só

podemos escolher determinado modo de ser entre os modos de ser que se abrem em nós. A partir de uma perspectiva ontológica a respeito do mundo Heidegger afirma que não podemos escolher ter ou não um mundo, porque o mundo nos determina essencialmente enquanto uma condição do nosso próprio ser. Por isso, não podemos escolher, como diz Frede, ter ou não um contexto no qual encontramos os entes e a nós mesmos, porque ao nos comportarmos com nós mesmos, mesmo numa pressuposta atitude de reflexão absolutamente autônoma, sempre nos encontramos em determinado contexto que determina o que algo é em nosso entendimento, e neste sentido, sempre se apresenta o mundo.

Para direcionar qual o melhor caminho para compreender a forma como nos encontramos em tal contexto mundano, Heidegger dá prioridade à via das atividades cotidianas práticas do *Dasein*, deixando, em segundo plano, a visão do modo teórico comum ao trato epistemológico. É a partir da existência cotidiana que Heidegger busca desvendar o ser-no-mundo. Em lugar de uma atitude redutora ou complexa, que delimita uma região teórica de análise sob a condição de uma visão cientificista, em que o *Dasein* não se encontra na maioria das vezes, Heidegger quer descobri-lo no seu modo de ser cotidiano. Com isso, o ser-em deve ser explicitado de tal forma que alcance o modo em que o *Dasein* se envolve no mundo, mesmo quando ele não percebe seu envolvimento. Esse é um indício do que Heidegger chama de de-cadência⁴⁶ cotidiana. Heidegger afirma que na cotidianidade os modos de comportamento do *Dasein* ocorrem sempre em determinada disposição, da forma como ele se encontra, como ele se sente com um humor específico, ânimo, estado afetivo ou disposição para lidar com algo. Esses modos são próprios da cotidianidade que é, em certo sentido, inevitável. Esse caráter, do qual não se pode escapar, como já foi dito no primeiro capítulo, determina a facticidade de algo, a qual, por sua vez, também se aplica à cotidianidade. Em outras palavras, não podemos evitar estar com determinado humor ou disposição em relação a algo ou alguém, mesmo no caso da indiferença, pois um desvio de um humor afetivo não deixa de ser uma possibilidade da abertura da disposição. A de-cadência é o que proporciona ao *Dasein* deter-se junto ao mundo, em seu modo de entrega ao mundo. Estar de-cadente junto ao mundo é um aspecto derivado do *ser-em*, indicativo do caráter de familiaridade, de morada no mundo em que o *Dasein* é lançado, e não o de estar

⁴⁶ De-cadência significa que *Dasein* encontra-se absorvido, no sentido da fuga de si mesmo caído no mundo, porque permanece em seu 'estar lançado', como ao estar absorvido em uma ocupação. Seguimos o uso deste termo nessa dissertação com o hífen, em acordo com a tradução de Márcia de Sá Cavalcante para a palavra *Verfallen*. No alemão, segundo a autora, este termo também pode ser interpretado com conotações morais, mas em *Ser e Tempo* refere-se a uma estrutura ontológico-existencial que o *Dasein* é (Cf. HEIDEGGER, 2001, p.324).

“dentro” do mundo. O *Dasein* é absorvido pelo cotidiano e raramente pensa em si enquanto ser que existe ou vê os outros entes com alguma concentração rigorosa ou questionamento reflexivo, caso este indicador de uma atitude filosófica ou científica. Heidegger não quer rebaixar essas atitudes e elevar o modo da cotidianidade, pois não se trata de conceder valores a determinados tipos de disposições. Quando Heidegger coloca em tema os modos de ser do *Dasein* na cotidianidade e, além disso, afirma que o *Dasein* se encontra de-caído no mundo, ele abrange as referências para se explorar o ser do *Dasein*, no sentido de ter em vista alcançar o pano de fundo que permanece invisível e não discutido. Este pano de fundo seria o responsável pela possibilidade dos pontos de vista e das reflexões, que dependem antes de uma compreensão de ser. Esse é um modo importante da posição de Heidegger, que vai contra a tradição da ontologia, a qual, primordialmente, reduz-se a um tipo de atitude ou modo de reflexão instaurador de teorias, na intenção de falar sobre o ser de algum ente, dentro do âmbito da reflexão e utilizando esse pano de fundo irrefletido.

Heidegger contrapõe-se diretamente à concepção moderna de descoberta dos entes, que supõe uma disposição semelhante àquela utilizada no meio científico, no modelo sujeito/objeto, em que o primeiro foca-se no segundo e dele extrai suas características. Entretanto, Heidegger afirma que o lidar com os outros entes no mundo e o comportamento do *Dasein* na cotidianidade não ocorrem dessa maneira, como de um objeto intencional a ser conceituado, e isso é importante para não submeter ou priorizar o modo de ser do homem a este sentido; porque não é assim que me vejo na maioria das vezes, nem aos outros entes. Estamos em situações, nos imaginamos e vivemos nelas na interação, no lidar, na afetividade com outros entes. Raramente estou consciente de mim mesmo ou dos outros entes de maneira contemplativa, redutora ou refletida, mas estou entregue às tarefas, aos meus sentimentos e preocupações, ou diversos modos em que estou de-caído no mundo. Estar envolvido e entregue à riqueza das significações articuladas em uma situação é estar de-caído no mundo. Entretanto, não é o caso do mundo nem de nós mesmos serem vistos por nós de maneira explícita, porque quase sempre a nossa estrutura, assim como a do mundo, permanece encoberta à nossa vista enquanto existimos:

[...] no ponto de partida da análise, não se pode interpretar a pre-sença pela diferença de um modo determinado de existir. Deve-se, ao invés, descobri-la pelo modo indeterminado em que, de início e na maior parte das vezes, ela se dá. [...] É a partir deste modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é. Denominamos esta diferença cotidiana da pre-sença de *medianidade* (HEIDEGGER, 2001, §9 p. 79).

Essa falta de clareza em perceber como nós mesmos vivemos em nossa existência é um fator oriundo da de-cadência, em que, ao interagir ou lidar com algo no mundo, no modo mais próprio dessa interação ou desse lidar, sobressai justamente o modo da interação, não o estar consciente ou a tematização daquilo com o que interagimos. A situação envolve o *Dasein* porque ele de-cai nela. Isso não ocorre como uma soma de elementos, como o *Dasein* mais algo no mundo, num agrupamento desses elementos por uma situação. A junção do *Dasein* ao mundo é de tal forma essencial que não é necessária alguma ponte que o conecte ao mundo, já que o *Dasein* não se priva do mundo. Estruturalmente, não somos algo diferente do mundo como algo extenso fora de nós, como usualmente se vê um objeto; mas somos essencialmente o próprio mundo, somos lançados na abertura do *Dasein*, no seu *Da* (seu -aí ou pré-), que é sua condição de possibilidade para orientar-se no mundo. Essa orientação da abertura ocorre de tal maneira que permite ao *Dasein* estar disposto junto a outros entes, ter contato com eles na medida em que os compreende em seu ser.

O ente que não possui o caráter do *Dasein* só pode ser referido por ele porque o *Dasein* já está sempre junto a ele, podendo, de acordo com Heidegger, descobri-lo enquanto tal, não como representação, em segunda mão. Estar junto aos entes é possível por causa do modo como o *Dasein* habita no mundo. O modo corrente de se pensar a relação do homem com o mundo, que basicamente se daria pela representação do ente é, para Heidegger, insuficiente por já tratá-lo como objeto. Aquela concepção basicamente moderna em que o objeto é visto com sua realidade submetida a uma atitude intencional, indica a necessidade de uma atitude subjetiva para poder conferir existência a algo, sempre dependente de um sujeito, do seu pensamento ou intuição. Nesse contexto, o objeto é sempre objeto para um sujeito (Cf. INWOOD, 2002, p. 179).

Heidegger diz que não há clareza em que exatamente consiste, em determinadas concepções modernas da filosofia, o âmbito interior em que as imagens da representação se apresentam, também não se sabe o que é esse interior de onde emana o conhecimento e como ele é capaz de acessar algo externo. Heidegger observa que esse caráter interno e sua passagem ao externo estão fundados na concepção sujeito/objeto, cuja relação primordialmente é compreendida com base no modo de conhecer do sujeito, ou seja, a partir de um ponto de vista epistemológico (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 99). Mesmo tomando o modo de conhecer do sujeito como via para explicar como se dá a relação do homem no mundo em termos de interno/externo, Heidegger questiona porque não houve a investigação do modo de ser do sujeito que conhece e qual seria a razão para não ter existido na tradição metafísica uma preocupação em empreender uma ontologia do ser humano. Heidegger

entende que, para poder desvendar o enigma do conhecimento, se faz necessária uma investigação ontológica daquele ente que conhece. No famoso problema de como se dá a possibilidade de se conhecer algo de modo verdadeiro, acaba entrando na questão que quase sempre fica a dever, sobre o modo pelo qual o homem está no mundo e se relaciona com os entes, isto é, não se descobriu o *ser-em* enquanto momento estrutural do ser do *Dasein*. Portanto, para Heidegger, é um erro considerar o problema do conhecimento, e ainda tratá-lo como primordial ou principal, sem antes tratar da questão do modo de ser daquele que conhece. De acordo com uma concepção, que pode ser considerada moderna, o conhecimento é o meio pelo qual nosso contato com os outros entes é estabelecido. Isso ocorre de tal maneira que os entes se tornam inteligíveis em nosso intelecto para, então, serem passíveis de atribuição de verdade sobre eles em nossos juízos. Essa idéia se fez presente na filosofia muitas vezes como um tema central e decisivo para esclarecer nosso acesso ao “mundo”, ou aos objetos. Para Heidegger, entretanto, esse esquema do modo de conhecer típico da modernidade não deve ser visto como o modo primordial da nossa interação no mundo:

Como este sujeito que conhece sai de sua “esfera” interna e chega a uma “outra” esfera, a “externa”? Como o conhecimento pode ter um objeto? Como se deve pensar o objeto em si mesmo de modo que o sujeito chegue por fim a conhecê-lo, sem precisar arriscar o salto numa outra esfera? Nesse ponto de partida com suas múltiplas variações, abre-se mão continuamente de questionar o modo de ser do sujeito que conhece, embora, sempre, ao se tratar do seu conhecimento, esse modo esteja implícito (HEIDEGGER, 2001, p.99).

O modo de ser do sujeito já está implícito e assim permanece quando se caracteriza seu modo de conhecer como a forma primordial de interação com os entes. Por isso, há ainda algo por trás do conhecimento a ser descoberto, no sentido do conhecimento ser derivado de alguma estrutura do nosso próprio ser que não se apresenta facilmente. E é justamente isso que esclareceria o modo de conhecer do *Dasein* e eliminaria os supostos problemas oriundos dessa má compreensão em relação ao conhecimento, como esta relação referida pelo autor, de um salto da esfera interna para a outra externa. Heidegger diz que o conhecimento funda-se no estar junto ao mundo que, “[...] de início, não é apenas observar algo simplesmente dado. Enquanto ocupação,⁴⁷ o ser-no-mundo é tomado pelo mundo de que se ocupa”

⁴⁷ A ocupação refere-se aos vários modos com os quais o *Dasein* lida, na produção e tratamento de algo, como por exemplo, “empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” (HEIDEGGER, 2001, p. 95). “Em suas lidas a ocupação é guiada não pelo conhecimento ou regras explícitas, mas pelo seu informal saber-como” (INWOOD, 2002, p. 27). Enquanto o *Dasein* está ocupado, ele fica absorto naquilo que

(HEIDEGGER, 2001, §13 p. 100). Na perspectiva de Heidegger, o conhecimento não é dado como representação, mas se dá num tipo de percepção que se detém numa visualização que encara o ente como simplesmente dado. Ao comentar esse processo com mais detalhes, o autor diz que a interpelação ou discussão de algo enquanto tal, é que permite a realização dessa percepção, e com isso realiza-se uma interpretação, para então se ter uma determinação que se preserva em sentenças. Isso, segundo o autor, é um modo de ser no mundo, não um processo de intercâmbio de esferas que resulta numa representação:

Ao dirigir-se para... e aprender, a pre-sença não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a pre-sença já está sempre ‘fora’, junto a um ente que lhe vem ao encontro dentro no mundo já descoberto. E o deter-se determinante junto ao ente a ser conhecido não é uma espécie de abandono da esfera interna. De forma alguma. Nesse ‘estar fora’, junto ao objeto, a pre-sença está ‘dentro’, [...] em sua atividade de conhecer, a pre-sença percebe, conserva e mantém, ela, como pre-sença, permanece fora (HEIDEGGER, 2001, §13 p. 101).

Não há interior para o *Dasein* permanecer inviolável, porque já está sempre ontologicamente “fora” de si, empenhado no mundo. Não há movimento de um interior que alcança objetos externos e retorna na forma duma representação. O *Dasein* está sempre no “externo” em sua existência, sempre está junto do ente e nesse sentido o *Dasein* é originariamente ser-em. O ser junto ao mundo é um existencial fundado no ser-em, que é um constituinte ontológico do *Dasein*, e que, por sua vez, constitui a raiz de onde se derivam os modos possíveis de conhecer, já que sempre dependem do estar junto ao mundo. O acesso do *Dasein* aos entes no mundo, segundo Heidegger, é dado pelo “toque existencial”. No seu abrir-se aos entes, o *Dasein* os toca. O toque é possível pelo “ser-junto” e diz respeito a uma aproximação existencial. Heidegger diferencia esse toque existencial do suposto “tocar” entre os entes como uma mera proximidade espacial. Ele dá um exemplo de uma cadeira que, como costumamos dizer, toca uma parede quando não há distância espacial entre elas. Entretanto, esse toque, quando pensado de maneira existencial, não pode dar-se porque um ente simplesmente dado nunca toca algum outro ente, mesmo que não exista espaço algum entre eles. Mesmo muito próximos, os entes nunca se tocam, de acordo com Heidegger, se eles forem desprovidos de mundo. Isso significa que, para realizar este contato é preciso o modo do ser-em, é necessário ter o mundo como condição para o ente poder revelar-se no toque, no estar junto ao mundo (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 93). O toque ocorre de tal maneira entre o

está fazendo, fica entregue à determinada atividade, e, segundo Heidegger, o ser do *Dasein* para com o mundo é essencialmente ocupação, é assim que ele se encontra na maioria das vezes (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 95).

ente mundano e intramundano que permite o encontro do *Dasein* com outro ente que não possui seu modo de ser, mas, também, com entes que possuem seu modo de ser, justamente porque o *Dasein* permanece articulado pela estrutura significativa do mundo e por ter em si a possibilidade do toque.

O ponto principal é saber como de fato os entes se mostram e o que significa a abertura do *Dasein* a eles. Isso exige saber como o *Dasein* está disposto consigo mesmo e com os outros entes, não apenas no sentido de se esclarecer uma teoria do conhecimento, mas mesmo antes disso, analisar como este (teoria do conhecimento) e os outros modos de ser do *Dasein* são possíveis, o que há como fundo comum que dinamiza a existência do *Dasein*, e como essa estrutura comum pode abarcar modos possíveis de ser tão diversificados. Falar sobre a abertura do *Dasein* é falar sobre sua compreensão enquanto nível estrutural e sobre ele mesmo enquanto projeto: “O projeto sempre diz respeito a toda a abertura do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2001, p. 201). De acordo com o que tratamos sobre o significado estrutural da existência, o *Dasein* existe na medida em que seu projeto articula a abertura do seu poder-ser, para suas possibilidades de ser. O esclarecimento de como o *Dasein* pode compreender o ser dos outros entes está na análise da própria compreensão, cuja estrutura Heidegger entende por essa projeção do ser do *Dasein* para determinado destino (*Wohin*). A compreensão é a abertura que também libera as possibilidades de ser do intramundano:

É ainda pela projeção das suas possibilidades de ser no mundo que o *Dasein* compreende o modo de ser dos entes intramundanos. Com efeito, estes não fazem frente ao *Dasein* como algo de meramente intuído, simplesmente em-face (*Vorhandenes*), mas, pelo contrário, só se tornam acessíveis pela abertura prévia do seu sentido realizada pela visão compreensiva (PAISANA, 1992, p. 152).

A projeção de suas possibilidades permite ao *Dasein* compreender o modo de ser dos outros entes e dele mesmo. A visão “compreensiva” não é equivalente a uma visão que pudesse conceber algo, ou mesmo conceber o ser de algo: “Para o significado existencial da visão, a única coisa a ser levada em conta é a particularidade do ver em que o ente a ele acessível se deixa encontrar descoberto em si mesmo” (HEIDEGGER, 2001, p. 203). Esta é, antes, uma visão dada na abertura, no projeto, não uma mera visão realizada por meio dos olhos físicos. A descoberta de um ente é uma ocorrência liberada pelo “deixar se encontrar” daquilo que é visado. “Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente” (HEIDEGGER, 2001, p. 203). É possível entender melhor o que isso significa quando relacionamos essa visão com outra possibilidade estrutural do *Dasein* tão originária quanto a compreensão: “A disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do ‘pre’ da pre-

sença se sustenta. De maneira igualmente originária, a compreensão também constitui esse ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 198). Na disposição, a interação do *Dasein* é liberada para um vínculo com os outros entes, e nela o *Dasein* está sempre em determinado humor. Isso significa que o *Dasein* sempre se encontra com os outros entes de acordo com um interesse atrativo, uma disposição afetiva. Portanto, não há interação do *Dasein* com indiferença absoluta ou neutralidade. É pelo humor que é aberta a região de encontro com outros entes. O que onticamente é considerado humor, ontologicamente é disposição.

O humor é um estado psíquico familiar e cotidiano e se dá no acontecer da existência, na forma como alguém se sente ou se encontra em determinado estado. Não é algo que se possa localizar em sujeitos e objetos, mas um estado intrínseco que sempre nos envolve com as coisas de forma simultânea. Heidegger diz que é no modo da disposição que há possibilidade do *Dasein* se descobrir como ser-no-mundo, que lhe possibilita estar ciente da totalidade do mundo e entes, envolvendo-se em seu estar-lançado nas ocupações e ambientes (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 188-190).

Envolver-se com outros entes é possível por uma sintonia liberada pela disposição, e nela o *Dasein* deixa-se afetar, podendo ser tocado por algo ou pelo outro: “Somente estando em um humor posso ser afetado de certos modos. Quantidade alguma de ‘percepção pura por mais longe que penetrasse no cerne mais íntimo do ente simplesmente dado, poderia jamais descobrir uma tal coisa como ameaça” (INWOOD, 2002, p. 94). Esse é o sentido da afirmação de o ente vir ao nosso encontro tal como aparece. O aparecer do ente é o próprio descobrimento, que é sempre situacional, carregado de sentido por já ser orientado pelo mundo edificado e consumado na história do *Dasein*. Não é o caso do *Dasein* ver os outros entes como simplesmente dados, reconhecendo-os numa depuração não habitual ou pouco familiar que não os envolva na trama de referências em que estão atrelados. Isso porque, ao tomá-los como simplesmente dados, são vistos com um foco que os isola das circunstâncias repletas de significância e, com isso, há a possibilidade de se pensar que poderiam ser ontologicamente isoláveis do mundo. Entretanto, Heidegger afirma que a disposição, enquanto um constituinte estrutural do *Dasein*, sempre mantém o *Dasein* dependente, entregue e lançado ao mundo, de tal forma que ele “foge de si mesmo” em direção ao mundo, isto é, permanece quase sempre de-caído no mundo:

A disposição não apenas abre a pre-sença em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que a pre-sença permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de

maneira a se esquivar de si mesma. A constituição existencial desse esquivar-se será evidenciada no fenômeno da de-cadência (HEIDEGGER, 2001, p. 194).

A compreensão e disposição são possibilidades ontológicas derivadas do *ser-em*. Tanto a visão existencial da compreensão quanto a de-cadência da disposição, só se dão pela abertura concedida pelo *ser-em*: “Em seu ser mais próprio, este ente [o *Dasein*] traz o caráter de não fechamento. A expressão ‘pre’ [*Da*] refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (a pre-sença) está junto ao pre-sente do mundo e se faz pre-sença para si mesmo” (HEIDEGGER, 2001, p. 186). O estar junto do *Dasein* no mundo, o modo como ele interage e toca os outros entes com sentido só ocorre porque, segundo Heidegger, a abertura “rasga” sua espacialidade, no sentido dela permitir sua orientação de um “aqui” e “lá” no mundo. O ser da abertura é constituído pela disposição e compreensão. Com isso, o autor pretendeu explicar que “o ser-em difere da inferioridade de algo simplesmente dado ‘em’ um outro; o ser-em não é propriedade de um sujeito simplesmente dado, separada ou apenas provocada pelo ser simplesmente dado no ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2001, p. 185-186). Não se trata de um “comércio” entre um sujeito e um objeto simplesmente dados, ou com base em alguma noção de conhecimento desse mesmo sentido; é a própria abertura explicitada em sua constituição, como disposição e compreensão, que esclarece o modo de ser do *Dasein* em sua estrutura ontológica enquanto *ser-em*. O esclarecimento do ser-no-mundo, além da explicitação do *ser-em*, ainda exige uma compreensão mais elaborada do que significa mundo, já que o *ser-em* é dado no mundo.

2.3 – Ser-no-mundo: mundo

Será o “mundo” um caráter do ser da pre-sença? Toda pre-sença não terá sempre seu mundo? Mas com isso “mundo não seria algo “subjetivo”? Como então, seria possível um mundo “comum” “em” que nós, sem dúvida, *estamos*? E quando se coloca a questão do “mundo”, *que* mundo está subentendido? Nem este nem aquele e sim a *mundanidade do mundo em geral*. Através de que caminho deparamo-nos com tal fenômeno? “Mundanidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2001, p.104).

O papel da investigação do mundo em Heidegger tem em vista revelar a estrutura constitutiva do ser-no-mundo, chamada de *mundanidade*. Ao mesmo tempo, Heidegger se contrapõe e cita diretamente a noção de mundo cartesiana que, para ele, toma o conceito de substância como o fundamento ontológico da noção de mundo enquanto *res extensa*. Veremos

o que Heidegger compreende por mundo como um constituinte do *Dasein* e, de acordo com os momentos convenientes da abordagem, poderemos tratar sobre sua crítica a respeito do conceito de mundo em Descartes. Neste âmbito, o principal elemento a ser analisado criticamente por Heidegger é a consideração do mundo por Descartes como *res extensa*, problema que está ligado à interpretação do ser do mundo enquanto ser simplesmente dado:

O ponto de partida da extensão como determinação fundamental do “mundo” possui a sua razão fenomenal, embora nem a espacialidade do mundo, nem a espacialidade primeiramente descoberta dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante e, sobretudo, a espacialidade da própria pre-sença possam por ela ser compreendidas ontologicamente (HEIDEGGER, 2001, p. 148).

Heidegger defende que a extensão não pode explicar ontologicamente a espacialidade do *Dasein*, nem o mundo ou o espaço de encontro nosso com os outros entes. Mas, para entender a posição de Heidegger precisamos, é claro, entender o que é essa espacialidade do *Dasein*, o que é o mundo, a mundanidade e o que significa o mundo circundante. Primeiramente, como vimos anteriormente com a explicação do existencial *ser-em*, não há isolamento ontológico entre o *Dasein* e o mundo. O *Dasein* é mundano porque o mundo está implícito em sua estrutura. Quando se pergunta ontologicamente pelo mundo, Heidegger não se refere a algo diferente do *Dasein*, mas a algo próprio de seu ser. Outros entes não têm o modo de ser do *Dasein* porque pertencem ao mundo, mas não são no mundo, não possuem o *ser-em* como estrutura. Estes entes são chamados por Heidegger de intramundanos. A compreensão do mundo em Heidegger não é dada a partir da análise ou soma dos entes intramundanos mas, pelo contrário, os entes intramundanos só são por nós compreendidos porque o mundo já nos abre essa possibilidade.

O modo de ser no mundo que Heidegger vê como sendo o mais próximo e habitual do *Dasein* é a cotidianidade mediana, a qual também é escolhida pelo autor como ponto de partida para sua análise da estrutura ontológica do mundo: “Para se ver o mundo é, pois, necessário investigar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 2001, p. 107). Este mundo cotidiano será visto, em primeiro lugar, como o mundo circundante, que diz respeito à região dos entes que se encontram imediatamente próximos a nós. Não só num sentido espacial, mas de familiaridade: “O mundo mais próximo, da pre-sença cotidiana é o *mundo circundante*. Para se chegar à idéia de mundanidade, a investigação seguirá o caminho que parte deste caráter existencial do ser-no-mundo mediano” (HEIDEGGER, 2001, p. 107). A escolha do autor para iniciar sua análise a partir do mundo

circundante, enquanto o mundo mais próximo ao *Dasein*, o mundo de regiões dos entes que estão em torno de nós e que se apresentam a nós de imediato (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 150), não é algo ocasional. Este ponto de partida, como já referido anteriormente, caracteriza um rompimento com a tradição, principalmente a epistemológica e a teórica. Isso porque o autor busca compreender o ser humano em seus estados comportamentais que possam revelar que o nosso modo de agir e pensar se dão a partir da abertura de uma estrutura de significação e de referências, as quais se mostrarão constitutivas da mundanidade, que por sua vez, está subentendida e consolidada em comum com os outros *Daseins*. Segundo o autor, essa estrutura permanece intratada nas considerações da tradição:

No que diz respeito ao problema de uma análise ontológica da mundanidade do mundo, a ontologia tradicional, mesmo quando dele se dá conta, movimenta-se num beco sem saída. Por outro lado, uma interpretação da mundanidade da pre-sença, das possibilidades e modos de sua mundanização, haverá de mostrar *por que*, em seu modo de conhecer o mundo, a pre-sença passa por cima do fenômeno da mundanidade, tanto do ponto de vista ôntico como ontológico (HEIDEGGER, 2001, p. 106).

A mundanidade é compreendida por Heidegger como uma totalidade que abarca uma conjuntura de significações e referências em que os entes são remetidos entre si, assim como o próprio *Dasein*, a qual detém a abertura prévia para as remissões (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 132). Essa rede de significação é anterior a qualquer perspectiva intencional que se possa ter diante de objetos: “Os objetos revelados da pura e desinteressada percepção não são coisas básicas que podemos subsequenteiramente usar, mas as ruínas de nossa prática cotidiana mundana restantes quando inibimos a ação” (DREYFUS, 1999, p. 47). A omissão da tradição em tratar da mundanidade está na dificuldade em sair do próprio “aparato”, ou conjuntura, da significação e das referências remissivas para enxergar esses fenômenos enquanto tais. A dificuldade está em se desviar da de-cadência que nos lança nesses fenômenos, os quais se conservam invisíveis enquanto permanecemos na remissão articulada por essa rede de significação. É neste sentido que Heidegger afirma ter sido o mundo em sua estrutura ontológica pouco explorado ou equivocadamente abordado. A fenomenologia, enquanto um meio para analisar “por fora” ou acima do modo no qual o fenômeno se movimenta, é que torna possível visar o mundo em seu momento estrutural.

Para compreendermos de que maneira Heidegger descobre essa estrutura de significação como constituinte do mundo, isto é, a mundanidade, é preciso observar quais os tipos de comportamentos cotidianos o autor destaca e exemplifica, e como ele os explora

ontologicamente, já que é a partir deles – e, é claro, tomando como ponto de partida uma interpretação fenomenológica – que foi possível ao autor extrair a compreensão da constituição ontológica do mundo e da espacialidade. Para isso, Heidegger estabelece uma importante diferença entre o ser de diferentes tipos de entes, como no caso do *Dasein* em relação aos entes intramundanos e, dentre os últimos, a diferença entre os seres simplesmente dados e os instrumentos. Essa diferenciação é fundamental porque uma noção que Heidegger critica na tradição cartesiana é justamente aquela de se ter considerado o *Dasein* e o mundo como seres simplesmente dados. Ao estabelecer a diferença entre estes entes, evidencia-se o erro que, de acordo com o autor, acaba encobrindo o modo de ser próprio destes entes ou a necessidade de se investigá-los, como no caso da herança e da continuidade dos preconceitos da tradição metafísica.

Diferente do ente existente, ou seja, diferente do *Dasein*, Heidegger esclarece que os entes intramundanos, isto é, os entes que se encontram dentro do mundo, podem ser tanto entes que estão à mão (*Zuhandenheit*) como entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*). O ente que está à mão é aquele que serve de instrumento, que possui alguma utilidade para nós, que oferece uma disposição manipulável ao *Dasein*: “Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento*” (HEIDEGGER, 2001, p. 109). Ser manipulável, ou estar à mão ao *Dasein* não quer dizer, portanto, apenas ser concretamente moldável ou alguma ferramenta de um determinado ofício executável pelo *Dasein*, mas significa que, mesmo que o *Dasein* não toque propriamente nele, o *Dasein* sabe o que fazer com aquele ente, e “para quê” este serve. Portanto, o ente à mão diz respeito ao ente considerado pelo *Dasein* de acordo com alguma serventia, de sua possibilidade de lidar com ele e saber o que fazer com aquele ente em vista de determinado fim. Por sua vez, o ser simplesmente dado diz respeito a um ente natural que repousa de forma neutra em si mesmo, como se o *Dasein* não soubesse o que fazer com ele. Entretanto, quando um artefato ou um instrumento se quebra ou perde o uso, passa a ser considerado ser simplesmente dado, pois perdeu sua serventia e não está mais à mão do *Dasein*. E quando um ente natural é utilizado como instrumento passa a ser considerado como um ente que está à mão:

Zuhandenheit (manualidade) é anterior a *Vorhandensein* (ser-simplesmente-dado): aquilo com que nós em primeiro lugar e imediatamente nos deparamos são coisas de uso mais do que coisas neutras. *Zuhandenheit* é visto numa totalidade instrumental, em que outros artefatos compartilham da necessidade de serem utilizados para um dado fim (INWOOD, 2002, p. 113).

A partir da análise do existir cotidiano do *Dasein* e sua interação com os entes intramundanos, Heidegger notou que o *Dasein* se depara de imediato (mundo circundante) e, primordialmente, com os entes substistentes⁴⁸ segundo alguma referência de serventia ou segundo um modo em que possam ser úteis ao *Dasein*, ou seja, como entes que estão à mão. Heidegger entende que os entes intramundanos estão mais dispostos à vista do *Dasein* de acordo com a forma em que poderiam estar à mão para ele, ao manuseio do *Dasein*, do que sob um olhar rigoroso, questionador ou científico que se demora neles. Com isso, o intramundano é visto em primeiro lugar, e na maioria das vezes, a partir da postura que o *Dasein* tem, própria para lidar com o instrumento. O *Dasein* vê naquele ente uma serventia, e nesse sentido, este ente está à mão, porque o *Dasein* o visa de acordo com o que poderia fazer com ele e de que forma ele poderia servir para determinado fim. Heidegger afirma que o instrumento é encontrado junto ao mundo pela ocupação. Esse encontro se dá pela disponibilidade desses entes estarem à mão do *Dasein* e de serem manipuláveis numa ocupação. Os instrumentos estão articulados por uma conjuntura de significação, na *totalidade instrumental*, que é a interdependência das referências que o *Dasein* abarca entre os entes numa determinada serventia. Heidegger afirma que essa conjuntura é o ser do manual (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 133).

O instrumento vem ao encontro no mundo circundante, já que estaria na região de entes que estão de imediato em torno do *Dasein* e, por sua vez, o *Dasein* se direciona a ele pela proximidade própria concedida pelo *manual*, aquilo que no instrumento revela o estar “à mão” ao *Dasein*, o qual visualiza previamente o modo como ele vai lidar com aquele instrumento:

O manual do modo de lidar cotidiano possui o caráter da *proximidade*. Examinando-se com precisão, esta proximidade do instrumento já se acha indicada no próprio termo que exprime seu ser, na “manualidade”. O ente “à mão” sempre possui uma proximidade diferente que não se estipula medindo-se distâncias. Essa proximidade regula-se a partir do uso e manipulação “a se levar em conta” na circunvisão. A circunvisão da ocupação fixa o que, desse modo, está próximo também no tocante à direção em que o instrumento é, cada vez, acessível (HEIDEGGER, 2001, p. 150).

A circunvisão é a visão do *Dasein* que articula os entes que estão ao seu redor, esta não é uma visão que determina a localização de um ente em uma posição estabelecida no espaço. Como no caso dos instrumentos, eles não são vistos como se estivessem

⁴⁸ Que não existem como o *Dasein*, mas subsistem como intramundanos.

arbitrariamente dispostos. Heidegger afirma que a circunvisão sempre encontra o instrumento “a partir de um todo dos lugares reciprocamente direcionados do conjunto instrumental, ‘à mão’ no mundo circundante” (HEIDEGGER, 2001, p. 150). Assim, o ente à mão aproxima-se do *Dasein* a partir de seu *ser-para*, não é como um ente arbitrariamente localizado em determinado local ou desprovido de conexão significativa com a serventia que se apresenta necessária ou até mesmo interligada com outros entes instrumentais. Essa reciprocidade entre os instrumentos é compreendida na totalidade instrumental.

Por meio da circunvisão o *Dasein* articula as referências de uso dos objetos, de acordo com suas finalidades já determinadas. Heidegger dá um exemplo citando o modo de trabalho numa oficina, onde instrumentos como martelos, pregos e madeira são utilizados pela dinâmica de uma totalidade de referências que já fazem parte de significações consumadas. O autor diz que nós lidamos com os instrumentos com referência à significância que temos deles de forma subentendida, como que automaticamente. Por outro lado, como se poderia pensar no caso de um ponto de vista teórico, não vemos o martelo como um objeto dentro do mundo em meio a tantos outros objetos que também estão dentro do mundo, sendo que o conjunto deles formariam o que se entende por “mundo”. Os entes, como nesse exemplo da totalidade instrumental, enquanto entes que estão à mão, não são vistos pelo *Dasein* como entes simplesmente dados, ou seja, como algo neutro que se dispõe ali enquanto tal. Não vemos o martelo como um objeto dado ali sem referências situacionais, vemos o martelo para o que vamos usar, para o que estamos fazendo e da utilidade dele nisso, para o que poderíamos fazer, de acordo com que já fizemos com ele, ou da necessidade dele para se fazer algo etc. O utensílio é visto em seu “para quê”. E enquanto o artesão está trabalhando na oficina, ao se comportar no modo mais próprio do manual, os utensílios se dispõem a ele de tal forma que o artesão sempre relaciona um instrumento com outros instrumentos para determinada finalidade. Isso porque o próprio instrumento já tem estabelecida a sua significância em vínculo com os outros instrumentos, cumprindo assim o que Heidegger chama de totalidade instrumental.

Adquirimos essa visão de totalidade instrumental no modo da ocupação vivenciado na cotidianidade, no modo de ser de-cadente, isto é, ficamos entregues à determinada ocupação enquanto sua totalidade de significação nos absorve. A de-cadência, como vimos, não quer dizer algo degradante, mas um modo de estar junto ao mundo, em que o *Dasein* está abstraído no mundo, que se entrega em determinada atividade, disposição, ocupação etc., e permanece fora de si naquele modo de estar no mundo. Na de-cadência, o *Dasein* é desviado para fora de seu “si mesmo” e fica entregue a determinado modo de ser no mundo que, como dito pelo

autor, poderia ser o impessoal ou as ocupações. Esta fuga do *Dasein* é uma fuga de si mesmo em direção à rede de significação de suas atividades: “É justamente daquilo que foge que a pre-sença corre ‘atrás’. [...] Chamamos de ‘fuga’ de si mesmo o fato da pre-sença de-cair no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações” (HEIDEGGER, 2001, p. 248).

Enquanto uma situação abriga o *Dasein* na rede de referências significativas, ela não fica necessariamente explícita ao próprio *Dasein* que, ocupado no cotidiano, não percebe sua de-cadência. Ao estar de-cadente no mundo, o *Dasein* só enxerga aquilo que a de-cadência lhe oferece, sem notar o modo como a de-cadência condiciona seu estar no mundo, nem mesmo o fato de que esteja de-caído ou até mesmo que tenha a de-cadência como um modo de estar junto ao mundo, sempre recorrente. Quando se descobre a de-cadência como constituinte existencial do *Dasein*, temos um exemplo do sentido em que a análise fenomenológica consegue ser ontológica, já que lança um olhar que antecipa a de-cadência para poder interpretá-la. Isso porque a interpretação da de-cadência não está de-caída. Por outro lado, ao estar no modo mais próprio da de-cadência, não se pode interpretá-la, mas apenas se ocupar daquilo que ela oferece. Na ocupação não há propriamente interpretação temática, mas o estar absorto da própria ocupação ao realizá-la. Dreyfus comenta a contraposição de Heidegger em relação à filosofia de Descartes, assim como em relação à de Husserl, no sentido de salientar o modo cotidiano de ser do *Dasein*, no que diz respeito ao mundo circundante e na exemplificação da totalidade instrumental, que trouxe à tona o modo de ser do *Dasein* enquanto antecedente à interpretação teórica dos entes como objetos:

Os exemplos de Heidegger começam com ações envolvidas no mundo, usando coisas como martelos e maçanetas. Heidegger busca demonstrar que o que é assim revelado é exatamente o oposto daquilo de Descartes e Husserl reivindicam. Antes de começar com perspectivas de percepção, para depois sintetizar as perspectivas em objetos, e finalmente designando a esses objetos uma função sobre a base de suas propriedades físicas, nós ordinariamente manipulamos ferramentas que já têm um significado num mundo que é organizado em termos de sentidos (*purposes*). Para ver isso, precisamos primeiro superar a interpretação tradicional de que a teoria é anterior à prática. Somente então estaremos prontos para descrever nossos comportamentos práticos com as coisas e o que elas revelam (DREYFUS, 1999, p. 46-47).

Heidegger diz que os instrumentos usados para utilidade específica não são avaliados ou analisados, mas utilizados de acordo com uma compreensão já adquirida, que na maioria das vezes, permanece implícita. Cada instrumento já possui uma significação na qual o

Dasein de-cai na ocupação.⁴⁹ O mais habitual é que tal significação só torne-se menos implícita, caso algum instrumento se quebre ou possa não cumprir com o objetivo próprio de sua utilidade. Com isso, a necessidade do instrumento sobressairá e o ente então será focado como instrumento enquanto tal. Como dissemos, a partir do momento em que o *Dasein* não vê meios de lidar com este ente, ele se torna para ele um ente simplesmente dado, porque sua significação útil se perdeu e ele não está mais à mão. Entretanto, a impossibilidade de ter um instrumento à mão quando ele é necessário, dá espaço para que a necessidade venha à vista. Assim, a partir de exemplos cotidianos em que o *Dasein* encontra-se ocupado, Heidegger consegue enxergar qual a estrutura que orienta nossas ações no mundo das ocupações e de que maneira se dá o lidar do *Dasein* com os entes intramundanos, instrumentais e simplesmente dados.

Heidegger afirma que o *Dasein* tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir dos entes mais próximos dentro do mundo, isto é, os entes intramundanos. Heidegger observa que raramente o *Dasein* é consciente de si, mas é um ente no cotidiano que quase sempre se encontra lançado no mundo, fora de si, junto ao mundo. Esse estar-junto ao mundo é entendido pelo autor como um momento estrutural do ser do *Dasein*, e, por isso, existencialmente o *Dasein* nunca se isola do mundo e dos outros entes. O mundo é entendido por Heidegger enquanto “o contexto *em que* (*Worin*) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura” (HEIDEGGER, 2001, p. 131). Isso porque, em primeiro lugar, um intramundano só pode estar à mão ao *Dasein*, isto é, o *Dasein* só pode manipular algum instrumento porque o manual tem a estrutura da serventia, que é a própria referência.

O ser do manual tem a estrutura da *referência*. Isso significa: ele possui, em si mesmo, o caráter de *estar referido a*. O ente se descobre na medida em que está referido a uma coisa como o ente que ele mesmo é. O ente tem *com* o ser que ele é algo *junto*. O caráter ontológico do manual é a *conjuntura*. Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto. É essa remissão de “com... junto...” que se pretende indicar com o termo referência (HEIDEGGER, 2001, p. 128).

⁴⁹ Podemos observar um exemplo dado por Dreyfus que permite tornar a totalidade instrumental ainda mais clara, cito: “Martelos fazem sentido ao se referir aos pregos, etc. Mas como a atividade do martelar faz sentido? Os instrumentos só têm sentido quando se encontram no contexto de outros instrumentos; nosso uso do equipamento faz sentido porque nossa atividade tem uma meta. Assim, além do ‘para-que’ [...], o instrumento exibe um ‘em-onde’ [where-in] (ou contexto prático), um ‘com-qual’ (ou item do instrumento), um ‘para-que’ (ou a função), e um ‘pelo-fim-de-que’ (ou serventia final). Para tomar um exemplo específico: Eu escrevo no quadro-negro na sala de aula, *com* um pedaço de giz, *para* desenhar um esquema, como uma parte de uma explicação *sobre* Heidegger, *a fim de* ser um bom professor” (DREYFUS, 1999, p. 92)

Heidegger diz que o intramundano libera seu próprio ser na conjuntura e que ela é uma determinação ontológica deste ente. Um instrumento só surge porque há antes a necessidade da serventia, do manual que já é liberado pela conjuntura. O *Dasein* só consegue lidar com o intramundano porque ele já “sabe como”, isto é, ele sempre tem a referência descoberta para que possa deixar vir ao encontro, e fazer em conjunto o “para quê” (*Wozu*) da serventia. Com isso, torna-se mais claro o sentido em que Heidegger afirma que o mundo é familiar ao *Dasein*, quer dizer, ele familiariza-se nesse contexto de significações e referências, o que significa que ele está familiarizado no mundo (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 131). “A pre-sença, no entanto, está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo. [...] isso só lhe é possível com base nesse ser-em” (HEIDEGGER, 2001, p. 152).

Heidegger diz que o mundo foi entendido como substância porque o *Dasein* tem a tendência de compreender a si mesmo com base nos entes intramundanos, e acabou sustentando a consideração de seu próprio ser, de acordo com o modo de entendimento que se alcançou para caracterizar os entes simplesmente dados. Para Heidegger, a via de interpretação que compreende o mundo e a consciência como entes simplesmente dados numa relação ou representação, acaba abrindo meios para a realização de uma ontologia imprópria, encobrindo a necessidade de uma análise ontológica, o que acaba tornando o fenômeno ser-no-mundo invisível. A relação sujeito-objeto consolida-se como um pressuposto evidente, “[...] torna-se o ponto de partida ‘evidente’ para os problemas da epistemologia ou ‘metafísica do conhecimento’. Pois, o que há mais evidente do que um ‘sujeito’ se referir a um ‘objeto’ e vice-versa?” (HEIDEGGER, 2001 §12, p. 98). Desse modo,

de acordo com a tradição, nós podemos, é claro, prestar atenção ao nosso envolvimento, como Heidegger está fazendo em *Ser e Tempo*, e então podemos descobrir que somos ser-em. Se, entretanto, recuarmos diante dessas atividades de envolvimento e nos tornamos reflexivos, observadores imparciais, não poderemos ver a nós mesmos senão como sujeitos contemplando objetos. Toda a ordem de distinções filosóficas entre experiência subjetiva interna e objeto externo da experiência, entre percepção e percebido, e entre aparência e realidade surgem neste ponto, e “passa a ser o ponto de partida ‘evidente’ para os problemas epistemológicos ou a ‘metafísica do conhecimento’” (DREYFUS, 1999, p. 45).

No que diz respeito ao mundo, o ponto fundamental que diferencia Heidegger da tradição metafísica é que ele chama a atenção para nosso envolvimento no mundo enquanto esse contexto familiar de referências significativas numa conjuntura e, ao mesmo tempo, atenta que os níveis das reflexões e atitudes que isolam ou reduzem algum objeto em estudo

são derivados do nosso modo de envolvimento no mundo, cuja base é dada na estrutura *ser-em*, não descoberta pela tradição. Para Heidegger, se ainda permanecêssemos no nível de tais reflexões, não seria possível chegar aos limites da consciência subjetiva e do objeto que ela conhece (Cf. DREYFUS, 1999, p. 45).

Como já comentamos no primeiro capítulo, Heidegger afirma que a caracterização ontológica da *res extensa* é a substancialidade (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 138). Esta, por sua vez, foi a compreensão ontológica que Descartes determinou para o ser dos entes, assim como para sua noção de “mundo” como substância corpórea; *extensa* refere-se ao comprimento, altura e largura de algo:.

O que constitui, pois, o ser da *res* corpórea é a *extensio*, o *omnimodo divisibile, figurabile et mobile*, ou seja, aquilo que se pode alterar em qualquer modo de divisibilidade, figuração e movimento, o *capax mutationum*, o que se mantém, *remanet*, em todas essas alterações. Aquilo que na coisa corpórea satisfaz a uma tal *permanência* constante é o que nela propriamente há de ente, a ponto de caracterizar assim a substancialidade desta substância (HEIDEGGER, 2001, p. 137).

Heidegger afirma que Descartes considera apenas a mobilidade, a divisibilidade e a figuração como estruturas não extraíveis da matéria e, por isso, constituem o ser da *res extensa*. Elementos como dureza, peso e cor podem ser extraíveis da matéria sem modificar o que a matéria é, por isso não constituem o que a *res extensa* é (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 136-137). Heidegger afirma, como vimos, que a noção de substancialidade é ambígua em relação ao seu sentido de ser, a respeito do modo como o ser é referido ao ente criado e ao criador, e que Descartes aderiu à mesma noção da tradição ontológica sem questioná-la, tomando-a como evidente e resolvida. Além disso, o autor menciona que:

Descartes não apenas recua inteiramente diante da questão ontológica da substancialidade, como acentua explicitamente que a substância como tal, isto é, a substancialidade, já e em si mesma, de antemão, inacessível para si mesma. [...] O “ser” ele mesmo não nos “afeta”, não podendo por isso ser percebido (HEIDEGGER, 2001, p. 140).

Heidegger diz que Descartes não trabalhou a noção de substancialidade ontologicamente porque compreendeu que o ser não é um predicado real, e que não chega a nós a tal ponto que nos seria possível acessá-lo. E, assim, a impossibilidade de acesso humano ao ser justificaria o empecilho de uma análise ontológica da substancialidade: “Porque ‘ser’ de fato não é acessível *como os entes*, ele passa a ser expresso por determinações ônticas dos entes em questão, isto é, pelos atributos” (HEIDEGGER, 2001, p. 140). Tais atributos,

segundo o autor, não são quaisquer atributos, na medida em que são os atributos mais puros, já que precisam satisfazer o sentido do ser da substancialidade, de tal modo que seus pressupostos permaneçam sem necessidade de discussão, como fundamentos em si mesmos. Heidegger diz que, apesar da substancialidade ser entendida como uma propriedade ôntica da substância, ela é vista enquanto uma propriedade constante da substância, o que já indica um atributo incomum. Na verdade, a substância teria que ser considerada como uma instância ontológica. Entretanto, o ser não é acessível nem fora tematizado, e por isso não há como fundamentar algo ontológico, no sentido de se buscar algo em seu ser. Então, Descartes ainda precisa permanecer no meio ôntico, mesmo sendo a substancialidade um conceito que por si mesmo pediria pelo ser da substância: “Porque o ôntico é colocado abaixo do ontológico, a expressão substância exerce um significado ora ontológico ora ôntico, funcionando, porém, na maioria das vezes, como significado misturado” (HEIDEGGER, 2001, p. 140).

De todo modo, visto que a noção de substancialidade já surge problemática enquanto uma caracterização ontológica da *res extensa*, Heidegger ainda afirma que Descartes não investigou o fenômeno do “mundo” de acordo com essa caracterização nem conseguiu determinar o ente intramundano: “[...] Descartes não apenas fornece uma determinação ontológica falha, mas que a sua interpretação e seus fundamentos levaram a que se *passasse por cima* do fenômeno do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão” (HEIDEGGER, 2001, p. 141). Em primeiro lugar, Heidegger observa que o conhecimento, do tipo físico-matemático, foi determinado por Descartes como a via de acesso “ao *que*, enquanto *extensio*, Descartes identifica com o ser do ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2001, p. 141). O autor diz que o sentido do conhecimento matemático de algo se dá a partir da permanência constante de um princípio, entendendo-o como um ponto fundamental para a exatidão do conhecimento matemático. Em outras palavras, aquilo que sempre permanece ou é invariável, é aquilo susceptível de ser conhecido com exatidão. Heidegger diz que assim se fundou a compreensão de que o conhecimento matemático pode tornar o ser acessível, de acordo com uma ideia de ser enquanto constância do ente simplesmente dado. Heidegger afirma, com isso, que Descartes realiza a significativa mudança na orientação ontológica da tradição, para um modo de apreensão matemático enquanto uma base sólida para princípios filosóficos (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 142).

Heidegger observa que Descartes descarta a sensibilidade como modo de acesso adequado aos entes. Os sentidos fornecem dados não relevantes para uma análise do ente em seu ser e, com isso, ele se retira da necessidade de colocar o problema do acesso adequado ao ente dentro do mundo. Isso porque, diz Heidegger, Descartes decide de antemão que o modo

adequado de acesso ao intramundano se dá na intuição em seu sentido mais amplo, em que o pensamento é uma realização que aí se funda: “E, desta orientação ontológica fundamental, Descartes faz sua ‘crítica’ do modo de acesso ao ente ainda possível de uma percepção intuitiva através da oposição entre *sensatio* (*αἰσθησις*) e *intellectio*” (HEIDEGGER, 2001, p. 142). Assim, a apreensão seria dada pela intuição, não sendo mais necessário buscar resolver o modo de acesso sensorial aos entes intramundanos, o qual não estaria apto em assegurar um conhecimento verdadeiro.

Heidegger afirma, por exemplo, que Descartes ocupa-se em determinar o modo em que ocorrem as experiências sensíveis com os entes intramundanos, justamente para provar que aquilo que os sentidos nos mostram não é ontologicamente significativa, mas não reflete sobre o modo de ser da sensibilidade daquele que tem a experiência: “quão pouco ele pôde permitir-se acolher e muito menos determinar o que, na sensibilidade, se mostra em seu modo próprio de ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 143). Heidegger relembra Descartes quando ele evoca o exemplo da dureza e resistência, e afirma que Descartes descreve a dureza como a experiência em seu espaço de imobilidade em relação a outros entes em movimento. Enquanto descreve a experiência, nela “apaga-se o modo de ser da percepção sensível e, com isso, a possibilidade de se apreender em seu ser o ente dado nessa percepção. Descartes traduz o modo de ser da percepção de alguma coisa para o único modo de ser que conhece” (HEIDEGGER, 2001, p. 143-144). Esse único modo de ser diz respeito à relação entre dois entes extensos simplesmente dados. Isto é notável pela maneira pela qual Descartes descreve o movimento de um em relação ao outro. Não há diferença do modo em que um ente (como o sujeito) se aproxima e se orienta em relação ao outro (como um objeto ou outro sujeito), e Heidegger afirma que, determinar tais relações sem a devida diferença entre o modo de ser do sujeito e o modo de aparição do objeto, denuncia que estas relações são próprias de uma consideração desses entes como seres simplesmente dados. O *Dasein*, por sua vez, enquanto um ente que toca os entes e essencialmente é no mundo, deve ser visto em sua espacialidade própria e diferenciado de um ser simplesmente dado. Como diz Heidegger, o *Dasein* nunca é, a não ser em considerações impróprias à ontologia. E para descobrir isso, Heidegger cobra a necessidade de se analisar, na experiência, qual o modo de ser daquele em que a experiência se mostra: “Dureza e resistência não se mostram de forma alguma quando não se dá um ente dotado do modo de ser da pre-sença ou, ao menos, de um ser vivo” (HEIDEGGER, 2001, p. 144). Heidegger diz que, quando Descartes considera o acesso ao ente intramundano sob a idéia de constância de ser, respaldada pelo conhecimento matemático, ele apreende o ser do *Dasein* da mesma forma que o ser da *res extensa*, como uma substância. Com isso, podemos

enumerar alguns problemas levantados por Heidegger em relação ao modo inadequado de interpretação do mundo: primeiro, os entes intramundanos passam a ser, em conjunto, identificados com o mundo; segundo, os comportamentos que iluminam o modo de ser do *Dasein* ficam velados e não são percebidos de maneira adequada, já que ele é visto como ser simplesmente dado; terceiro, bloqueia-se o caminho para determinar a fundação da percepção sensível e intelectual quando estas são pensadas como substâncias; quarto, tais percepções não seriam vistas como uma possibilidade de ser-no-mundo e o *Dasein* não poderia ser visto como ser-no-mundo (Cf. HEIDEGGER, 2001, p.144).

2.4 - *Ser-com* e preocupação

Analisar o *Dasein* no seu modo de ser cotidiano é enxergá-lo em seu relacionamento prático com os entes existentes ou os entes simplesmente dados, atendo-se aos aspectos mais fundamentais de interação do *Dasein* com esses entes. O mundo que vem ao encontro no mundo circundante está reservado ao modo da ocupação, porém, a abertura do *Dasein* aos outros entes que também possuem o caráter de *Dasein* não realiza uma interação por meio da ocupação, mas pelo cuidado, a preocupação (*Sorge*).

A preocupação encontra-se numa posição anterior à ocupação, numa solicitude do *Dasein* em relação ao outro, que caracteriza o cuidado autêntico, libertador. A preocupação extrema substitui o outro na sua ocupação e essa é uma forma deficiente do modo do *ser-com*, em que o outro se equivale ao modo de lidar com instrumentos e entes à mão no mundo circundante. É o modo de ser da preocupação que determina a relação do *Dasein* com os outros e esta, por sua vez, se antepõe à ocupação. A existência do *Dasein* é determinada pelo cuidado, que se remete a uma “disposição de espírito” peculiar, delimitando a forma como o *Dasein* lida com os outros. Por cuidado, compreendem-se os modos de ser da inquietação, apreensão, precaução e, em especial, a preocupação:

O caráter ontológico da ocupação não é próprio do *ser-com*, embora esse modo de ser seja um ser para os entes que vêm ao encontro dentro do mundo como ocupação. O ente, com o qual o *Dasein* se comporta enquanto *ser-com*, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é *Dasein*. Desse ente não se ocupa, com ele se preocupa (HEIDEGGER, 2001, p. 173).

A convivência com o outro pode ser definida, caracterizada pelos modos deficientes da preocupação. Isso explica a compreensão de conjunto de sujeitos simplesmente dados num

espaço comum, justamente pela deficiência da preocupação que recebe os entes disponíveis com diferença e indiferença. O *Dasein* acaba não se sentindo tocado pelo outro, e assim acaba sendo recebido como ente simplesmente dado ou como instrumento: “Essa preocupação que, em sua essência diz respeito à cura ⁵⁰ (*Sorge*) propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se sua cura, transparente a si mesmo e livre para ela” (HEIDEGGER, 2001, p. 174). É possível assim ocorrer uma atitude dominadora, de dependência na convivência recíproca. Ela ocorre quando o *Dasein* retira-se da condição do cuidado em seu contato com o outro e lida com ele no modo da ocupação. A atitude dominadora é própria para lidar com os entes subsistentes e não os existentes, como o *Dasein*. É um modo de preocupação deficiente, no entanto, quando o *Dasein* antecipa-se à ocupação, ou seja, na preocupação propriamente dita em relação aos outros, esta tem um caráter libertador, não de dependência. O modo de ser da ocupação está determinado pela circunvisão, a qual conduz a forma de lidar do manual intramundano, enquanto que o modo de ser da preocupação é guiado pela consideração e tolerância:

Assim como a circunvisão pertence à ocupação enquanto modo de descoberta do manual, a preocupação é guiada pela consideração e pela tolerância. Ambas podem acompanhar os modos deficientes e indiferentes correspondentes à preocupação, até a total desconsideração e à tolerância, que guia a indiferença (HEIDEGGER, 2001, p. 175).

É a ocupação que traz o surgimento do outro, que o apresenta e possibilita a compreensão da preocupação como modo de encontro com o outro. A deficiência da preocupação “revela que o *Dasein* ao ‘Olhar para si’ precisa aprender a conhecer-se e aprender que na convivência é necessário buscar o outro e aproximar-se dele” (HEIDEGGER, 2001, p. 176). Os outros (*Dasein*) não possuem o mesmo modo do ente intramundano de estar disponível ao *Dasein*, os outros são co-existências em que se compartilha vivências, se convive (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 170). Ao falar do outro, Heidegger está traçando linhas ontológico-existenciais a tais entes, numa condição que iguala as circunstâncias, em que não há diferenciação entre os *Dasein*:

O encontro com os outros não se dá numa apreensão prévia em que um sujeito, de início já simplesmente dado, que se distingue dos demais sujeitos, nem numa visão primeira de si onde então se estabelece o referencial da diferença. Eles vêm ao encontro a partir do mundo em que o *Dasein* se mantém de modo essencial,

⁵⁰ Este termo será explicitado a seguir.

empenhado em ocupações guiadas por uma circunvisão (HEIDEGGER, 2001, p. 170).

O ser-no-mundo em meio às ocupações abre o espaço para a aparição dos outros, que são co-existências. Já que somente o *Dasein* existe, tais co-existências se referem somente ao *Dasein*, e todos nós somos incluídos nessa condição. Quando Heidegger analisa que *Dasein* é essencialmente *ser-com*, já não há mais lugar para a concepção de que um eu introspectivo observa o outro e se vê numa clausura pessoal de impossibilidade de compreensão da clausura do outro. Ao invés de enclausurado, o *Dasein* está aberto. O *Dasein* é essencialmente *ser-com*, que significa que ele tem essa estrutura como uma disposição fundamental. É o *ser-com* que determina a compreensão da intersubjetividade. E é por *ser-com* que *Dasein* convive com e compreende os outros.

A preocupação e o cuidado com os outros são modos fundamentados no *ser-com*. O “com” diz respeito à interação peculiar do *Dasein* no seu possível contato com os outros existentes. Essa interação deve ser entendida num sentido mais amplo àquele em que há contato físico entre os entes. A interação do existir aberta no *ser-com* refere-se ao modo como o *Dasein* se dispõe ao encontro dos outros entes, em sua entrega na convivência cotidiana, como ocorre na preocupação e no cuidado. A alteridade, neste caso, não se refere a um eu isolado e insensível à realidade onde os outros entes seriam alheios num exterior, como se fosse um mero elemento de um dado conjunto. O *ser-com* realiza a própria abertura do *Dasein* aos outros. Essa abertura é uma estrutura que determina o modo de lidar do *Dasein* com o outro. A aparição do outro no mundo, o seu encontro em direção ao *Dasein* na ocupação, se dá na co-existência dos *Dasein* (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 171 e 172).

É preciso compreender que existe a possibilidade do *Dasein* estar sozinho, ou na presença dos outros, por meio da estrutura do *ser-com*. Essa seria sua determinação ôntica em relação aos outros, que são fundadas no *ser-com*. Heidegger entende que só o ente que possui a estrutura do *ser-com* pode realizar sua plenitude, que é a abertura da possibilidade de estar com os outros, ou a deficiência dessa plenitude, que é a abertura da possibilidade de estar sozinho. Heidegger considera isso como uma deficiência porque essencialmente o *Dasein* é voltado ao outro. Se sentir sozinho em meio à multidão revela que a co-existência com os outros pode se dar com indiferença e estranheza. Porém, só se sente sozinho quem já esteve com o outro, e é justamente em relação à falta dos outros, mas sempre em relação ao outro, que a solidão pode ter seu espaço:

O ser-com e a facticidade da co-existência não se fundam, pois numa ocorrência simultânea de vários sujeitos [...]. Nesse estar “entre eles”, eles são co-existent; sua co-existência vem ao encontro no modo da indiferença e da estranheza. A falta e a ausência são modos de co-existência, apenas possíveis porque o *Dasein*, enquanto ser-com, permite o encontro de muitos em seu mundo. Ser-com é sempre uma determinação do próprio *Dasein*; ser co-existente caracteriza o *Dasein* de outros na medida em que, pelo mundo do *Dasein*, libera-se a possibilidade para um ser-com. O próprio *Dasein* só é na medida em que possui a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-existência que vem ao encontro de outros (HEIDEGGER, 2001, p.172).

A estrutura existencial do *Dasein* exige o *ser-com* como seu constituinte. Isso quer dizer que *Dasein* é essencialmente voltado aos outros, em função deles, mesmo que não creia que assim seja. A suposta ocorrência de um relacionamento entre vários sujeitos, que poderia presumir um determinado desvinculo ou diferença em relação aos outros, acarreta na falta de compreensão mútua entre os sujeitos, caindo num solipsismo. Entretanto, a estrutura *ser-com* é analisada por Heidegger como a abertura em direção ao outro, que é também uma abertura à compreensão do outro (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 176). Os outros não devem ser entendidos como se fossem pessoas estranhas ou distantes, porque dizem respeito àqueles com os quais tratamos sem distinção em relação a nós. Podemos compreender a situação alheia e nos sentir parecidos, nos sentir no “lugar” deles. Transferimos-nos para a situação do outro, é nesse sentido que reconhecemos o outro como próximo:

[...] Os outros fazem parte dele. Eles não são o resto dos homens fora do eu, dos quais o eu se dissociaria. Não há isolamento, nem oposição dos outros ao eu. Eu não me distingo dos outros! Ser, é ser-com: *Mit-Sein*. Aqui, “com”, não é uma categoria ôntica, tem uma dimensão ontológica, é um existencial. O que significa que pertence à essência do *Dasein* (PASQUA,1993, p. 67).

Isso esclarece o modo como *Dasein* sempre compreende a si mesmo a partir dos outros e do mundo, não a partir de si mesmo. A orientação primeira realiza-se na direção dos outros e do mundo, justamente em vista de seu caráter essencial da *ek-sistência*. Ser-no-mundo é cuidado, é zelar, é preparação, é preocupação. E apesar deste cuidado poder ser privado, não se desvincula ou se isola da relação com os outros. Pelo contrário, é indispensável para que este modo de ser se realize. Assim, o *Dasein* não se adequa à concepção de uma consciência passível de encerrar-se em si mesma independente do mundo.

Heidegger afirma, por outro lado, que a cura (*Sorge*) não deve ser entendida apenas como um constituinte ontológico somente dos modos ônticos do cuidado e apreensão (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 262). A cura é um fenômeno que constitui e mantém o *Dasein* como

ser-no-mundo. Heidegger a descobriu como o próprio ser do *Dasein*. A cura é a articuladora final (ou moldadora, como dito na fábula da cura)⁵¹ dos momentos estruturais do *Dasein*. Ela é a raiz comum que Heidegger buscava para explicitar o homem ontologicamente: “[...] a própria constituição da pre-sença em seu todo não é simples em sua unidade, mostrando uma articulação estrutural que se exprime no conceito existencial de cura” (HEIDEGGER, 2001, p. 265). Com isso, a cura não tem um único correlato ôntico para o qual poderíamos nos referir a ela como um constituinte ontológico:

A expressão “cura” significa um fenômeno ontológico-existencial básico que também em sua estrutura *não é simples*. A totalidade ontologicamente elementar da estrutura da cura não pode ser reconduzida a um “elemento primário” ôntico, assim como o ser não pode ser “esclarecido” pelo ente (HEIDEGGER, 2001, p. 261).

Em vista dos momentos estruturais constituintes do *Dasein*, a cura está sempre liberando todas as possibilidades dessas estruturas, na medida em que é a articuladora e promissora da complexidade do fenômeno. Quando falamos em complexidade, isso quer dizer que não é um fenômeno unitário:

A *perfectio* do homem, o ser para aquilo que, em sua liberdade, pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto), é um “desempenho” da “cura”. De modo igualmente originário, ela determina, porém, o modo fundamental desse ente, segundo o qual ele está entregue ao mundo da ocupação (estar-lançado). O “duplo sentido” de “cura” significa uma constituição fundamental em sua dupla estrutura essencial de projeto lançado (HEIDEGGER, 2001, p. 265).

A complexidade da cura está em sua duplicidade de determinação, que são o projeto do *Dasein* e o seu estar-lançado. O fato de a cura determinar o *Dasein* de modo fundamental diz respeito a esta articulação que ela desempenha. Ela não articula apenas os comportamentos perceptíveis sob o ponto de vista ôntico, sua articulação é realizada no nível ontológico, que antecede todos os estados comportamentais do *Dasein*, que ocorram com grande ou pouca frequência. Isso quer dizer que, não é porque algo sempre acontece que seria correto considerá-lo o ser de algo. Como neste caso, o ser do *Dasein* deve ser entendido como aquilo que determina e articula as possibilidades de ser do *Dasein*, assim como em relação aos modos em que o *Dasein* está entregue ao mundo:

[...] do ponto de vista ôntico, todos os comportamentos e atitudes do homem são

⁵¹ Heidegger menciona em *Ser e Tempo* uma fábula de Higino, a qual, segundo uma nota de rodapé (Cf. HEIDEGGER, 2001, p.263), foi extraída por Goethe e traduzida por Burdach no ensaio “Fausto e a Cura”.

“dotados de cura” e guiados por uma “dedicação”. A “generalização” é de *ordem ontológica e a priori*. Ela não significa propriedades ônticas que continuamente aparecem, e sim a constituição ontológica sempre subjacente. Só isso torna ontologicamente possível que esse ente possa ser onticamente interpelado como cura. A condição existencial de possibilidade de “cuidado com a vida” e “dedicação” deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico (HEIDEGGER, 2001, p. 265).

Enquanto um fenômeno ontológico, a cura é, então, como uma condição de possibilidade, no sentido de ser originária e de ser dada a partir dela a liberação das circunstâncias existenciárias. Podemos entender melhor o que Heidegger quer dizer com a cura ao pensarmos a respeito da fábula de Higino, referida por ele. Resumidamente, a fábula conta que certa vez a Cura deu forma à argila e, em seguida, pediu para Júpiter que ele desse espírito para sua criação. Júpiter e Cura discutiram, porque cada um queria dar seu nome à criação. E nisso, a terra quis ter também o direito de dar seu nome, pois a criação também provinha dela (a argila). Saturno foi o árbitro para resolver a discussão, ele disse:

“Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de húmus (terra)” (HEIDEGGER, 2001, p. 264).

Dentre outras considerações não menos importantes, mas sob a perspectiva que procuro aqui salientar, Heidegger utiliza esta fábula para mostrar que há momentos estruturais diferentes no homem que, se tratados isoladamente, poderiam ser considerados ou chamados de primordiais. Mas o objetivo principal do autor ao mencionar essa fábula seria o de mostrar em que posição anterior se encontra a cura, assim como o cumprimento decisivo do tempo, que está na posição de Saturno. A cura, a personagem da fábula, é aquela de onde provém a forma e os moldes da criatura, a forma em que a criatura é moldada é determinante na criatura. O que foi delineado pelo moldar permanece na criatura enquanto ela perdurar, neste caso, enquanto o homem viver. Mas, Saturno (o tempo) não fez parte da composição do homem como a cura, o espírito e a terra. A cura não dependeu da intervenção de Saturno para moldar, mas Saturno destinou o modo de ser da criatura, e o que poderia ser levado em conta para determinar sua origem: “Em que se deve ver o ser ‘originário’ dessa formação? É isso que Saturno, o tempo, decide. A determinação pré-ontológica da essência do homem, expressa na fábula, viabilizou, desde o início, o modo de ser em que predomina seu percurso temporal no mundo” (HEIDEGGER, 2001, p. 264). Com isso, percebe-se que, mesmo a articulação originária da cura só é uma articulação com vigor, no sentido de perdurar, na

medida em que sua unidade articulada é sustentada e administrada pelo tempo:

Por fim, há de se mostrar que a idéia de ser é tão pouco “simples” como o ser da presença. A determinação da cura como preceder a si mesma por já ser em..., enquanto ser junto a, torna claro que esse fenômeno está, em si mesmo, articulado estruturalmente. Não será isso um indício fenomenal de que a questão ontológica deve ser levada ainda mais adiante, de modo a expor um fenômeno ainda mais originário, que sustente ontologicamente a unidade e totalidade da multiplicidade estrutural da cura? (HEIDEGGER, 2001, p. 261).

Este indício fenomenal antecedente à cura, de algo mais originário, é indicado por Heidegger como temporalidade, que é explicitada pelo autor na parte II de *Ser e Tempo*. Apesar da relevância da interpretação de Heidegger sobre o tempo e a temporalidade para a ontologia fundamental, não convém a nós explorarmos mais este tema. Nosso objetivo se limita a tratar dos fundamentos oferecidos por Heidegger para explicar a compreensão do *Dasein* sobre si mesmo como ser simplesmente dado, e como essa compreensão encobre os verdadeiros momentos constitutivos do próprio *Dasein*. Para responder a esse intuito inicial desta dissertação, nos basta esta exposição e compreensão das noções mencionadas até aqui.

Capítulo III

O alcance da crítica de Heidegger sobre os conceitos de sujeito e “mundo” em *Ser e Tempo*.

3.1 – Questões a respeito da ontologia fundamental e da diferença (*Unterschied*) ontológica.

A “natureza” que nos “envolve” é, na verdade, um ente intramundano que, no entanto, não apresenta o modo de ser do que está à mão nem de algo simplesmente dado no modo de “coisidade natureza”. Qualquer que seja a maneira de interpretar esse ser da “natureza”, todos os modos de ser dos entes intramundanos fundam-se, ontologicamente, na mundanidade do mundo, e assim, no fenômeno ser-no-mundo. Disso resulta a seguinte compreensão: realidade não possui primazia no âmbito dos modos de ser dos entes intramundanos, assim como esse modo de ser não pode ser caracterizado adequadamente, do ponto de vista ontológico, como mundo ou presença. (...) *realidade remete ao fenômeno da cura.* (HEIDEGGER, 2001, p.279)

Neste momento, temos como propósito analisar um ponto fundamental no projeto de Heidegger em *Ser e Tempo*, cujo tema foi tratado no primeiro capítulo desta dissertação. O que abordaremos aqui é a base para o projeto da ontologia fundamental, a qual, por sua vez, se diferencia das ontologias regionais. Essa diferenciação é fundamental para o projeto de

Heidegger e trataremos desse assunto utilizando aqui, principalmente, as reflexões de Robert J. Dostal em seu artigo *Tempo e Fenomenologia em Husserl e Heidegger (Time and phenomenology in Husserl and Heidegger)*, que trata, principalmente, sobre *Ser e Tempo* e o texto de Heidegger *Problemas Básicos da Fenomenologia*. Neste artigo, entre outros assuntos, Dostal discorre especificamente sobre o projeto de desenvolvimento da ontologia fundamental e da determinação básica que a diferencia das ontologias regionais. Dostal inicia seu artigo afirmando que sua pretensão é mostrar as semelhanças, apesar das grandes diferenças, entre Husserl e Heidegger, no que diz respeito às estruturas fornecidas pela fenomenologia e na forma de acesso utilizada por Heidegger. A partir disso, Dostal vê a possibilidade de observar a estrutura exata do projeto de *Ser e Tempo* e, também, compreender porque esta obra permaneceu incompleta:

As diferenças entre Husserl e Heidegger são significativas, mas sem ver o quanto a fenomenologia Husserliana fornece a estrutura para as propostas de Heidegger, não poderemos avaliar a exata natureza do Projeto de Heidegger em *Ser e Tempo* ou por que ele foi deixado sem conclusão (DOSTAL, 2006, p. 121).

Na obra de Heidegger, a importância central do tempo tem, segundo Dostal, suas raízes na filosofia de Husserl, que já havia tomado para si a tarefa de realizar uma ontologia fenomenológica para explicitar o ser dos entes em geral. Husserl também considerou o tempo como elemento central em seu projeto, cujo objetivo era fornecer uma ontologia formal e sua conexão com as ontologias materiais. Neste sentido, o projeto de realização da ontologia fenomenológica transcendental de Husserl é fenomenológica, porque tem em vista investigar a própria investigação e descrição dos objetos, e é transcendental por se ocupar com os objetos em vista do modo do nosso conhecimento *a priori* sobre eles. Como já vimos, no projeto da ontologia fundamental, para Heidegger, compreender o ser em geral quer dizer estar além da compreensão do ser de cada ente, no sentido de que o ser em geral não diz respeito a um ente específico, mas refere-se ao sentido do ser enquanto tal, não ao ser de um ente. Essa diferença entre o ser em geral do ser dos entes é a base para a determinação de Heidegger que discrimina a ontologia fundamental das ontologias regionais. A compreensão da ontologia nesses parâmetros é, segundo Dostal, uma herança de Husserl, o qual em sua obra *Lógica Formal e Transcendental* buscou promover uma ontologia formal conectada com ontologias materiais de várias regiões, ou de tipos de entes:

Ontologia, como já observamos, é a consideração do ser em geral e diz respeito às essências e categorias fundamentais. Uma ontologia “formal” trata das “formas”

básicas ou estruturas do ser em geral, enquanto que uma ontologia “material” considera como essas formas mais gerais são preenchidas “materialmente,” por se dizer, nos vários tipos de entes. Husserl usa a metáfora geográfica com o termo “região” para essas divisões principais dos entes – com isso, a expressão ontologia “regional”, que é permutável com a ontologia “material” (DOSTAL, 2006, p. 122).

A ontologia é então estabelecida por Husserl em duas vias: enquanto ontologia formal, aquela que consegue afirmar uma verdade universal para quaisquer entes, e enquanto ontologia regional, que trata do reino histórico e das ciências históricas (Cf. DOSTAL, 2006, p. 130). Dostal afirma que a fenomenologia em Husserl tem como função a descrição dos objetos,: “Fenomenologia significa primariamente descrição – descrição das coisas apresentadas em nossa experiência e descrição da nossa experiência delas” (DOSTAL, 2006, p. 120). Tais descrições precisam ser justificadas, e isso só ocorre quando compreendemos o que é e como ocorre uma descrição, ao mesmo tempo em que, também, compreendemos a nós mesmos enquanto aqueles que descrevem. Com isso, a fenomenologia ontológica é também transcendental em Husserl, no sentido de ser necessário considerar a condição de possibilidade não só dos objetos, mas da descrição dos objetos. O termo transcendental aqui se refere às condições de possibilidade de algo, ao *a priori* que o torna possível, neste caso, o que torna possível a descrição dos objetos: “A exposição do eu ou ego considerada apenas em termos de suas estruturas cognitivas básicas (ou formas) é chamada tanto por Kant como por Husserl de ‘ego transcendental’” (DOSTAL, 2006, p. 123). Dostal afirma com isso que, no mesmo sentido que Kant e Husserl buscaram explorar o *ego* transcendental, enquanto aquela região que determina quais as estruturas que formam as condições de possibilidade para o conhecimento, também Heidegger se preocupou em determinar as estruturas na ontologia que seriam as condições de possibilidade para as ontologias regionais, como vimos no primeiro capítulo:

Tal como as citações precedentes afirmam, a ontologia fundamental busca estabelecer o *a priori* ou as condições necessárias para as ontologias regionais e as ciências. Em outras palavras, a ontologia fundamental poderia desenvolver o pano de fundo exigido para as ontologias regionais se instaurarem. Isso deveria estabelecer os conceitos básicos e as pretensões desses campos ao esclarecer as estruturas básicas ou “formais” do ser (DOSTAL, 2006, p. 131).

Até agora, basicamente retomamos alguns pontos que haviam sido tratados no primeiro capítulo e brevemente relacionamos as semelhanças, conferidas por Dostal, com princípios já trabalhados por Husserl. Entretanto, Dostal questiona como o método

fenomenológico permitiria distinguir problemas metodológicos dos temáticos. Apesar de ser possível distingui-los, eles estão estreitamente relacionados, e essa relação pode ser vista se

[...] perguntarmos como o método nos permite fazer essa distinção temática de regiões no interior do ser (*being*). O método nos leva para fora das de ambas as regiões de tal modo que a partir da perspectiva do ser observamos essas regiões e as diferenciamos? Em outras palavras, esta distinção é feita “externamente”? Se ainda estivermos falando a partir da perspectiva do *Dasein*, não estaríamos fazendo a distinção no formato “dentro do tempo?” (DOSTAL, 2006, p.137).

Dostal relaciona o sentido da fenomenologia, enquanto método, e a investigação do ser em geral. Como a proposta de Heidegger é alcançar o sentido do ser por meio da fenomenologia, é preciso lembrar que o princípio da fenomenologia é ser um método que permanece “externo”, de maneira que fica anterior ou acima dos artifícios de determinado tema. Isso porque, como vimos, atingir e descrever as condições de possibilidade de algo não pode ser uma explicação dentro daquilo mesmo que se investiga, mas algo anterior e diferente dele. A pergunta para o caso da pretensão de uma ontologia fundamental, realizada por meio da fenomenologia, seria: até que ponto, para termos a possibilidade de distinguir as regiões do ser, seria preciso estar fora ou acima da região do ser? A questão é: até que ponto poderia o filósofo estar na temporalidade, que por sua vez não é ⁵²e, neste sentido, ainda conseguir se posicionar fenomenologicamente acima da região do ser? Se a possibilidade de determinar as regiões do ser só pode ocorrer a partir o tempo seria, de fato, possível para nós, realizar alguma determinação fora ou externamente ao ser? Em que medida o sentido do ser, uma ontologia geral sobre o ser, é possível sem envolver o ser em sua determinação? Dostal também afirma que o caráter específico do método fenomenológico é uma preocupação para Heidegger (de 1928), pois este método não deixa de ser científico, já que toma o tema em estudo de forma neutra e indiferente, no sentido de poder trabalhar qualquer tema ou assunto objetivamente:

Em outros termos, a metodologia fenomenológica é inevitavelmente objetivante. No contexto dessa discussão de regiões de ser de acordo com o tempo enquanto “no

⁵² Heidegger chama de temporalidade “este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido” (HEIDEGGER, 2005, p. 120). Isto é, quando o *Dasein* antecipa a si mesmo para falar dos seus modos de ser, ele baseia-se nessa temporalidade. A partir dela, ele tem o sentido para falar de acordo com o que já foi, assim como do que pode vir para ele, e por isso, pode determinar suas estruturas existenciais: “Os momentos da cura não podem ser ajuntados, somando os pedaços, bem como a própria temporalidade não pode se conjugar ‘com o tempo’, ajuntando porvir, vigor de ter sido e atualidade. A temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um *ente*. Ela nem é. Ela se temporaliza” (HEIDEGGER, 2001, p.123). Por sua vez, o tempo é temporalização da temporalidade que possibilita a constituição da cura (Cf. HEIDEGGER, 2001, p.125).

tempo”, “fora do tempo”, e “acima do tempo,” devemos perguntar sobre a justificação das distinções e como tais regiões se tornam objetos de estudo. Isso é particularmente problemático se recordarmos do criticismo freqüentemente afirmado por Heidegger sobre o objetivismo e seu tratamento com “indiferença” em *Ser e Tempo*, como uma qualidade inautêntica do *Dasein*. Se nós simplesmente e diretamente seguimos a sugestão de Heidegger de que a indiferença é inautêntica, pareceria que a fenomenologia deve ser inautêntica (DOSTAL, 2006, p. 138).

Dostal questiona se há inautenticidade na indiferença. Ele tem discernimento de que é preciso perceber que há a diferença enquanto indiferença cotidiana e indiferença à parte do cotidiano. A indiferença objetivante do cientificismo, não cotidiana, é uma indiferença que toma o ente de uma forma pouco usual ao modo de ser do *Dasein*, reduzindo-o a um tipo de visão que não considera fatores situacionais ou a afetividade do *Dasein*, em que se vê o ente como objeto. Por outro lado, a indiferença cotidiana diz respeito à de-cadência no impessoal, em que Heidegger percebe no *Dasein* um modo de ser inautêntico, porque o *Dasein* toma para si determinações dos outros de forma irrefletida, indiferente à procedência de suas atitudes ou comportamentos em que na maioria das vezes o *Dasein* não escolhe, mas simplesmente age de acordo com o impessoal.⁵³ E, ainda, haveria a indiferença filosófica na fenomenologia, que diz respeito à indiscriminação do assunto a ser submetido ao modo fenomenológico de investigação, isto é, qualquer assunto pode ser tratado, e isso não interfere na qualidade ou maneira pela qual se realiza a orientação que o método oferece. Dostal afirma que seria absurdo, no contexto do projeto de Heidegger, considerar bruscamente que a fenomenologia é inautêntica, só porque nela há também um tipo de indiferença. O raciocínio súbito para a questão da indiferença, no aspecto objetivante da fenomenologia, seria: por se tratar de uma indiferença, e porque Heidegger determinou um tipo de inautenticidade à indiferença cotidiana, logo a fenomenologia é inautêntica. Entretanto, mesmo reconhecendo esse erro em considerar a indiferença da fenomenologia como algo inautêntico, Dostal cobra a falta de Heidegger em uma explicitação mais profunda sobre o que seria essa indiferença fenomenológica. Deveria estar claro até que ponto a crítica de Heidegger à indiferença objetivante do modo científico de apreensão também não recai em seu método de investigação, assim como em relação à indiferença da cotidianidade mediana.

Outro problema que Dostal afirma ser um dos principais em *Ser e Tempo* é o da diferença (*Unterschied*) ontológica entre natureza e história, distinção esta realizada dentro da

⁵³ “O impessoal leva embora as escolhas do *Dasein* e sua responsabilidade pelo que ele faz e acredita. Não sou eu que decido para que serve um martelo ou que decido usar roupas em público. Nem alguém em particular decide tudo isso. Ninguém o faz. É apenas o que se pensa e se faz, o que o impessoal pensa e faz.” (INWOOD, 2002, p. 97) A indiferença tem relação com nossa de-cadência no impessoal neste sentido de distanciamento das escolhas do *Dasein* por si mesmo, e por isso se procede a inautenticidade.

região temporal do ser. Além da diferença (*Differenz*) ontológica, que possui uma função fundamental no pensamento de Heidegger, por estabelecer a diferença entre ser e entes, Dostal afirma que esta distinção, ou diferença (*Unterschied*) entre natureza e história, possui importância similar àquela, mas que desempenha um papel sistematicamente diferente no primeiro Heidegger: “Em alemão ele a chama de *Unterschied* [diferença] ontológica, como antagônica à *Differenz* [diferença] ontológica. Essa diferença menos discutida, a *Unterschied*, é a diferença, como acabamos de mencionar, entre natureza e história” (DOSTAL, 2006, p. 138).

Heidegger reconhece que essa distinção já havia sido considerada na história da filosofia, como, por exemplo, em Kant, que determinou a diferença entre pessoa e natureza, e em Descartes, implícita na distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Entretanto, Dostal afirma que Heidegger considera que se consolidou, na compreensão moderna, a concepção das pessoas enquanto entes naturais. A grosso modo, no caso de Kant, há uma distinção das pessoas enquanto seres capazes de ter liberdade e de serem moralmente responsáveis, mas que ainda, segundo Heidegger, o homem estaria sob a região dos entes naturais: “Apesar de Kant pretender apresentar a pessoa de forma bem diferente dos entes naturais [...], ele não consegue, de acordo com Heidegger, sustentar tal distinção adequadamente. Afinal, a pessoa é tratada como um tipo diferente de ente natural” (DOSTAL, 2006, p. 139). Apesar de Kant ter pretendido dar um sentido diferente para as pessoas em relação aos entes naturais, ele acabou submetendo as pessoas ao domínio da natureza. Segundo Dostal, Heidegger vê que Kant realizou uma ontologia regional da natureza, em que os homens são apresentados segundo a estrutura dada pela natureza: “A primeira Crítica de Kant é, para Heidegger, uma ontologia regional da natureza, e dentro dessa base é que as pessoas são apresentadas” (DOSTAL, 2006, p. 139).

Mesmo que Kant tivesse a intenção de mostrar como o ser humano é distinto dos outros entes, para Heidegger, Kant não conseguiu cumprir sua intenção, justamente porque os homens continuam a ser naturais em certa medida. Por outro lado, realizando essa distinção com uma diferença ainda mais radical entre o meio natural e o histórico, Heidegger vê a possibilidade de desviar-se dessa falha. Dostal afirma que esclarecer essa distinção seria, para Heidegger, algo até maior que a distinção ontológica entre Deus e suas criaturas, pois livraria a condição humana dessa concepção que o considera um ente natural:

Visto que essa distinção entre duas regiões de seres é desenvolvida e preparada na ontologia fundamental, isto é, no tratamento do sentido do ser, poderíamos dizer que, com essa distinção ontológica, Heidegger está procurando conduzir a distinção

Kantiana de pessoa e natureza (implícita até mesmo na *res cogitans* de Descartes – a distinção *res extensa*) de volta para um tratamento puro do ser enquanto tal. Mas se a diferença entre os dois é tão grande, então trabalhar fora de um conceito de ser unitário seria excessivamente difícil. E um conceito de ser unitário seria excessivamente difícil de se obter (DOSTAL, 2006, p. 139).

O primeiro propósito do projeto de Heidegger em *Ser e Tempo* é o de encontrar um sentido único para o ser em geral. Entretanto, Heidegger também quer determinar uma diferença radical ontológica entre entes naturais e pessoas, ou até mesmo entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Frente a isso, como partir de uma determinação geral do ser que possa estar em acordo com ambos? Essa é a questão posta por Dostal. É necessário descobrir em que medida a natureza e a história se distanciam ou se aproximam ou se, no fim das contas, a história sempre determina a natureza que nos vem ao encontro. Isso diz respeito ao problema de como o intramundano (ser simplesmente dado e/ou os instrumentos) e o *Dasein* se diferenciam, e ao mesmo tempo, questionar aquilo que possa determiná-los, ou de como um possa determinar ou não o outro. Se considerarmos que a história é determinante para a maneira como a natureza se nos apresenta, então surge outra questão: dado que o *Dasein* é um ente histórico e mundano, estaria o *Dasein* determinando o modo como a natureza se apresenta a ele? Ou, pensando em outra consideração, a natureza poderia ser acessível ao *Dasein* em si mesma? A natureza poderia se apresentar ao *Dasein* na sua condição mais própria? Ou seria o *Dasein*, afinal, sujeito nessa relação?

Para analisar melhor a distinção entre ser histórico e natureza, primeiramente Dostal menciona que Heidegger abandona o uso do termo natureza, compreendida em *Ser e Tempo* como “ser simplesmente dado”, e nos *Problemas Básicos* como “ser subsistente”. Numa diferenciação rápida, pode-se dizer que o *Dasein* deve ser visto como *quem*, não como *o que*. As estruturas fenomenológicas que ficam sob o *quem* são os existenciais; por outro lado, os seres simplesmente dados são considerados como *o que*, determinados ontologicamente por categorias. Entretanto, fica a pergunta: como o *Dasein* conhece e usa os seres subsistentes? Como o *Dasein* compreende os seres ontologicamente diferentes dele? “[...] devemos nos perguntar como é que nós, enquanto pessoas, nos encontramos num mundo não só de pessoas (e história) mas de natureza também” (DOSTAL, 2006, p. 140).

Dostal diz que Heidegger coloca em questão, mas não responde a seguinte pergunta: a manualidade é fundada no estar à mão? Heidegger toma como exemplo, em *Ser e Tempo*, situações que envolvem instrumentos. Quando Heidegger fala sobre o modo de ser do manual, ele afirma que os seres simplesmente dados e os instrumentos são compreendidos e definidos como eles são em si mesmos, em suas propriedades ontológico-categoriais, não como se

fossem apenas uma atitude subjetiva que concedesse o sentido aos outros entes: “instrumentos, como o martelo ou sinais de seta de um automóvel [...], são construções humanas e são definidos, como Heidegger indica, por uma rede de envolvimentos [humanos]” (DOSTAL, 2006, p. 141). O que está sugerido aqui é que a rede de envolvimento dos humanos retira o caráter subjetivo do sentido, conferindo um sentido comum que não pertence ao ponto de vista de um sujeito, mas ao que é compreendido em referência do ser próprio do intramundano instrumental. Neste caso, os instrumentos, as compreensões e as definições oriundas deles são geradas historicamente por construção ou criação humana, e isso não significa ser algo subjetivo.

Dostal prossegue, afirmando que, posteriormente, Heidegger menciona um exemplo de um fazendeiro que olha os sinais do vento, e se pergunta se o vento pode ser compreendido como um instrumento, da mesma forma que um martelo é. O vento, para o fazendeiro, é visto como sinal de prenúncio da chuva. O vento e a chuva são vistos pelo agricultor de acordo com a utilidade deles para a plantação, pela serventia em vista do trabalho na terra. Heidegger afirma que, neste caso, o vento do Sul é descoberto em seu ser, e não há nada além do sentido tomado pelo agricultor, como se houvesse o vento em si e o vento na visão subjetiva do agricultor:

[...] devemos perguntar se o vento pode ser entendido como um equipamento da mesma forma que o martelo pode. Se não puder, é difícil aceitar a afirmação que Heidegger faz aqui: “Apenas pela circunspeção com a qual alguém toma consideração das coisas na agricultura, é o vento do sul descoberto em seu Ser,” isto é, como o mensageiro da chuva e das boas safras (DOSTAL, 2006, p. 141).

Para Heidegger, não há um sentido que o fazendeiro dá ao vento, e para além dele, um sentido do ser do vento em si. Ademais, para várias circunstâncias, há vários sentidos de ser do vento que podem ser apreendidos ou construídos pelo ser humano. Pensando a respeito da estrutura que abarca os modos em que o vento pode ser visto pelo *Dasein*, Heidegger afirma que o vento pode ser compreendido como instrumento ou como ser simplesmente dado.⁵⁴ Tanto a oficina, onde Heidegger dá os exemplos com martelos e pregos, como nos campos naturais, como no exemplo do vento, são casos que fazem parte do mundo do *Dasein*. O *Dasein* é ontologicamente definido como mundano, de acordo com o que vimos, ele é ser-no-mundo; por outro lado, a natureza ou a subsistência, nos diz Heidegger, não pertence ontologicamente ao mundo. A mundanidade não é uma propriedade ontológica da natureza.

⁵⁴ Veremos no último tópico desta dissertação como Heidegger aborda a questão do real e dos tipos de perspectivas verdadeiras que, mesmo sendo incompatíveis entre si, são consideradas como diversas realidades verdadeiras.

Entretanto, ainda assim, o *Dasein* encontra a natureza somente no mundo. Dostal afirma que a distinção entre natureza e história tem relação com a distinção entre o mundo e a natureza, pois o caráter mundano e histórico só diz respeito ao *Dasein* e, com isso, é pertinente e necessário esclarecer a relação da natureza com o mundo, já que a natureza não é histórica nem mundana, mas intramundana. Na segunda parte de *Ser e Tempo*, Heidegger comenta sobre a distinção das regiões ontológicas entre a natureza e a história, e sobre essa proximidade do intramundano no mundo que, por estar dentro do mundo, o intramundano pode ser considerado histórico em certa medida.

Primariamente histórico, dizíamos, é a pre-sença. *Secundariamente* histórico é, porém, o que vem ao encontro dentro do mundo, não apenas o instrumento à mão em sentido amplo mas também a natureza do mundo circundante, como “solo histórico”. Chamamos de ente pertencente à história do mundo o ente não dotado do caráter da pre-sença, mas que é histórico em razão de sua pertença ao mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 187).

Com isso, Heidegger percebe que a natureza (ou o subsistente/intramundano), enquanto aquilo que se encontra no mundo, também tem algo de histórico, mas não no mesmo sentido do *Dasein*, já que ela é secundariamente histórica. Isso porque ela é histórica na medida em que os subsistentes são encontrados dentro do mundo e, sendo o mundo histórico, então a natureza é histórica por ser intramundana. Entretanto, Dostal encontra outra referência de Heidegger, nos *Problemas Básicos*, em que ele afirma que a natureza não tem a intramundanidade em seu ser:

Ainda, cito Heidegger outra vez: “A intramundanidade não pertence ao Ser da natureza”. Resta-nos perguntar, se a natureza é encontrada apenas como intramundano, ainda assim a intramundanidade não pertence ao ser da natureza, nós encontramos a natureza em si mesma?⁵⁵ Essa questão é proposta por Heidegger quando ele insiste com o exemplo do vento do sul na Swabia que só através da agricultura nós o descobrimos “em seu Ser”. Com a diferença entre o *Dasein* e a natureza tão grande como é, como pode a natureza ser o que ela é “em seu Ser” no mundo do *Dasein*? (DOSTAL, 2006, p. 141).

Enquanto algo que vem ao encontro do *Dasein*, a natureza faz parte da história e da cultura: “O que pertence à história do mundo não é histórico devido a uma objetivação historiográfica. Mas já o é em si mesmo enquanto o ente que vem ao encontro dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 187). De acordo com a segunda parte de *Ser e Tempo*,

⁵⁵ Essa questão relativa à nossa possibilidade de encontrar a natureza em si mesma e, ao mesmo tempo, daquilo que abstraímos dela (como no exemplo do sentido do vento para o fazendeiro ser, para Heidegger, o sentido do ser do ente em si) será tratada no último tópico desta dissertação.

Heidegger diz: “mas também a natureza é histórica”. Entretanto, logo após afirmar isso, ele acrescenta que “sem dúvida ela não o é [histórica] quando falamos de ‘história da natureza’” (HEIDEGGER, 2005, p. 194-195). Por história, Heidegger entende que o “entre”⁵⁶ do ser humano e daquilo que lhe vem ao encontro, é isso o que pode constituí-la. Já que sempre esse encontro depende do mundo, o acontecer da história só pode ser dado para um ente que é no mundo, o acontecer da história é mundano do ente que é ser-no-mundo, e não um sujeito que possa ser sem mundo:

De fato, a história não é nem o contexto dos movimentos de alteração do objeto e nem a seqüência de vivências soltas do “sujeito”. Será que o acontecer da história diz respeito ao “encadeamento” de sujeito e objeto? Se o acontecer já remete à relação sujeito-objeto então ainda é preciso questionar o modo de ser deste encadeamento como tal, caso este encadeamento seja o que, no fundo, “acontece”. A tese da historicidade da pre-sença não afirma que é histórico o sujeito sem-mundo, mas sim o ente que existe como ser-no-mundo. *O acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 2005, p. 194).

Além da importante afirmação de que o sujeito sem mundo não condiz com o um modo histórico de ser, podemos observar daí que o caráter “sem-mundo” também pode aplicar-se aos entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*, os intramundanos, pois em princípio são desprovidos de mundo. Mas seguindo essa citação, Heidegger afirma que aquilo que encontramos no mundo também é histórico, mesmo que seja algo subsistente, não mundano: “Na medida em que a pre-sença existe de fato, também vem ao encontro o que se descobriu dentro do mundo. *Com a existência do ser-no-mundo histórico, tanto o manual quanto o ser simplesmente dado sempre já estão inseridos na história do mundo*” (HEIDEGGER, 2005, p.194). E, enquanto entes inseridos na história do mundo, eles são históricos. Mas os subsistentes são históricos em vista do passado deles que vigora no *Dasein*, por antes também já se fazer passado, por haver ocorrido o encontro com o *Dasein*: “com base em sua pertinência instrumental e proveniência de um mundo que vigorou numa pre-sença que vigora por ter sido pre-sente. Isto é primordialmente histórico” (HEIDEGGER, 2005, p. 186). Ou, ainda:

Instrumento e obra, os livros, por exemplo, têm seu “destino”, construções e instituições têm sua história. Mas também a natureza é histórica. Sem dúvida ela ainda não o é quando falamos de “história da natureza” e sim como paisagem, região de exploração e ocupação, como campo de batalha e lugar de culto. Como tal, este ente intramundano é histórico e sua história não significa algo “exterior” que simplesmente acompanha a história “interior” da “alma”. Chamamos este ente de *pertencente à história do mundo* (HEIDEGGER, 2005, p.194-195).

⁵⁶ Diz respeito ao ponto ou meio de encontro do ser humano com os entes.

Os exemplos da natureza histórica envolvem a cultura e são ambientes que não estão à parte do mundo construído pelo *Dasein*. O campo de batalha e o local de culto que Heidegger dá como exemplo são subsistentes históricos porque o *Dasein* traz o vigor do passado deles que, por sua vez, só podem ter um passado por serem seres simplesmente dados (Cf. HEIDEGGER, 2005, p.186). Dostal retoma o sentido dado por Heidegger de que a natureza é histórica, enquanto história da natureza, e relaciona com uma afirmação do autor, no texto *Problemas Básicos*:

É nesse sentido referido como “história natural” que Heidegger depois diz, em *Problemas Básicos*, que “a cultura não é do modo em que a natureza é”. Ficamos a pensar como Heidegger pode afirmar em *Problemas Básicos* que a natureza (ou o subsistente), se ela é de fato “sem-tempo” e tão diferente do *Dasein*, pode, junto com o *Dasein*, constituir uma região do ser que está no interior do tempo (DOSTAL, 2006, p.142).

É possível pensar que a meteorologia é derivada de uma experiência mais primordial de vida cotidiana com o tempo (do que a científica). De acordo com Dostal, primeiro Heidegger afirma, na *História do Conceito do Tempo*, que os movimentos naturais são totalmente livres do tempo. Ele afirma também, na mesma obra, que a natureza é encontrada na temporalidade que nós mesmos somos. E considera, no texto *Problemas Básicos*, que a natureza está no “interior do tempo”, enquanto encontrada no mundo do *Dasein*. Para Heidegger, tanto as ciências naturais como a agricultura são vistas como aspectos da cultura, tem seus respectivos lugares no mundo e são históricas. Por outro lado, a natureza não é “mundana”. Apesar de não haver mundo sem *Dasein*, Heidegger diz que há natureza quando o *Dasein* não existe. A natureza é independente do mundo construído pelo *Dasein*, do mundo no qual ele está lançado. A natureza, portanto, não é meramente uma projeção das ciências naturais ou de nossos envolvimento práticos com ela. Todavia, parece que nossa compreensão dela, tal como ela é, vem de nossos envolvimento práticos. Isso levanta a seguinte questão: a natureza, para Heidegger, só poderia ser encontrada instrumentalmente? Isso também sugere um paralelo com a visão kantiana de que não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas, mas só de acordo com o que aparecem para nós. Ainda assim, o motivo central da fenomenologia, tanto para Husserl como para Heidegger, era superar essa saída kantiana e reclamar que, em algum sentido importante, nós podemos conhecer as coisas em si mesmas (Cf. DREYFUS, 1999, p. 142-143).

Aprofundaremos, no terceiro tópico deste capítulo, esta questão sobre a tentativa de Heidegger defender que podemos conhecer as coisas em si mesmas, a qual também toca no problema de o homem estar ou não preso em seu modo de criar perspectivas sobre o mundo. Veremos, antes disso, a hipótese de que haveria no *Dasein* um resquício da noção moderna de *ego*. Portanto, questionaremos a seguir, a partir da crítica de Ricoeur, a estabilidade do *Dasein* como uma instância diferente do sujeito absoluto para, então, abordar se faz sentido a busca para descrever a realidade em si mesma, independente do *Dasein*.

3.2 – A possibilidade de se interpretar uma “nova filosofia do *Ego*” para o *Dasein*.

No primeiro tópico do segundo capítulo desta dissertação, comentamos sobre a base para o sentido do ser em geral ser investigada na análise do ser da compreensão humana, já que o *sentido* é dado na compreensão humana. Introduzimos rapidamente nesta seção uma menção de Ricoeur em relação à vulnerabilidade da noção do *Dasein*, pois acabaria caindo num princípio semelhante ao que Heidegger critica: a ideia de *ego*. Isso porque, quando Heidegger distingue aquele que coloca a questão sobre o sentido do ser como o ente a ser investigado para desdobrar aquilo que se busca na questão, o homem, enquanto questionador, volta para si mesmo na busca pelo o que é questionado. Segundo Ricoeur, ao sair de si (em busca do ser) e, sem outra alternativa, sob a necessidade de voltar para si (analítica do *Dasein*) para dar início à investigação sobre o sentido do ser, essa remissão circular caracterizaria um modo próprio de *ego*, do homem consigo mesmo. O modo próprio do *ego* é entendido como um sair e voltar para si, como uma repercussão autônoma, que não sai dos limites deste ente, que recai sobre si mesmo. O eu ou *ego*⁵⁷ é aquele que se orienta para ver a si mesmo em sentido puro, que focaliza a si mesmo de forma explícita, como um objeto:

Heidegger é geralmente hostil a *das Ich* [*ego*]. Ele o associa a teorias que isolam o eu do mundo e dos outros entes, como um caracol em sua concha, que tratam o eu como objeto de observação teórica e o consideram como uma coisa ou substância. [...] Em geral eu não focalizo em mim mesmo, explícita ou isoladamente, o meu envolvimento com as coisas e com os outros. [...] Para Descartes, experiências e atividades são experiências de um único si mesmo, de mim mesmo, em virtude de

⁵⁷ O eu e o *ego* podem ser traduzidos como sinônimos para Heidegger: “O pronome da primeira pessoa do singular em alemão, que corresponde ao *ego* do grego e ao *ego* do latim, é *ich*. Torna-se prontamente um substantivo e, então, passa a ser escrito com a inicial maiúscula: *das Ich*, ‘o eu’. Ajuda a formar outros substantivos: p.ex. a *Ichheit* do século XIV, ‘eu-dade’, e os neologismos de Heidegger, *Ichding*, a ‘eu-coisa’, *Ichsubstanz*, a ‘eu-substância’” (INWOOD, 2002, p. 56).

uma experiência anterior de um eu ou si mesmo, independentemente do que ele faz e sofre subsequente (INWOOD, 2002, p. 56-57-58).

Heidegger questiona a noção moderna de *ego* principalmente ao destacar o modo cotidiano de ser do *Dasein*. Mesmo que alguém diga “eu sou... ou eu faço...”, o eu nas afirmações cotidianas está quase sempre disperso no impessoal. Ao contrário dessa concepção moderna de *ego*, segundo Heidegger, na maioria das vezes o eu não se depara consigo mesmo a partir da noção de que ele é eu experimentador, cuja referência a si mesmo provém do resultado de todas suas experiências (Cf. INWOOD, 2002, p. 57). Para Heidegger, é o impessoal que conduz o modo de ser do eu e, portanto, não há propriamente um eu em si que apreende a si mesmo como próprio. Na cotidianidade, o eu se reconhece da mesma forma como reconhece os outros entes, sem uma fixação ou atenção especial. Faço referência a mim ao mesmo tempo em que penso em outras coisas; me considero dentro das circunstâncias de sem refletir ou fazer uma referência explícita sobre elas e sobre mim:

Sem dúvida, ao dizer-eu, a pre-sença refere-se ao ente que ela mesma sempre é. A auto-interpretação cotidiana, porém, tem a tendência de se compreender a partir do “mundo” das ocupações. Ao significar-se, onticamente, a si mesma, ela não vê o modo de ser daquele ente que ela mesma é. E isso vale, sobretudo, para a constituição fundamental da pre-sença, isto é, para o ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 115).

Na cotidianidade, o *Dasein* tem a estrutura existencial do seu *si mesmo* encoberta, assim como no caso das suas outras estruturas, como vimos. Por outro lado, Heidegger diz que para captar o *si mesmo* em sua constituição, é preciso esclarecer o *Dasein* como ser-no-mundo. Com a explanação do *ser-em* e do *ser-com* no fenômeno ser-no-mundo, vimos como Heidegger propõe outra forma de compreensão da existência humana e da forma como o homem é no mundo, assim como da própria compreensão de mundo. Estruturalmente, o *Dasein* não deixa de conviver com os outros nem de habitar ou estar lançado no mundo de significações. Ter claro como o *Dasein* se constitui ontologicamente em seu “si mesmo” é ter claro que o *Dasein* é ser-no-mundo:

Escolhemos esse termo para designar o “conhecimento de si”, bem entendido, de modo a indicar que não se trata de um exame perceptivo e nem tampouco da inspeção de si mesmo como um ponto, mas de uma captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo *através* dos momentos essenciais de sua constituição. O ente que existe tem a visão de “si”, somente na medida em que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros, momentos constitutivos de sua existência (HEIDEGGER, 2001, p.202).

De acordo com Heidegger, é preciso considerar a constituição do *si mesmo* junto ao mundo que indique, estruturalmente, como o ser-no-mundo se abre para esse momento constitutivo: o *si mesmo*. Pensar no *si mesmo* como um *ego* seria pensar no si mesmo no nível ôntico, em que se considera o eu fora do mundo, isolado do mundo. Isso porque a volta realizada pelo modo próprio do *ego*, sobre o si mesmo, retira o encontro com o “mundo”, e faz restar somente o sujeito reflexivo: “de acordo com Fichte, o *ego* lança fora o mundo (*throws forth the world*) [...] e de acordo com *Ser e Tempo* [...] o Dasein é lançado” (DREYFUS, 1999, p. 258). Pensar em termos de algo em mim em contrapartida a algo fora de mim, é um tipo de concepção que, segundo Heidegger, herda a forma cartesiana de considerar o sujeito como *ego*. A necessidade de se provar as “coisas fora de mim” indica que o modo de orientação do *ego* prende e limita a verdade no sujeito, pois o ponto de partida e a forma segura de conhecer algo verdadeiro estariam guarnecidos pelo sujeito que recai sua reflexão sobre si:

Num primeiro momento, tem-se a impressão de que Kant abandonou o princípio cartesiano da preexistência de um sujeito isolado. Mas isso não passa de uma impressão. O fato de Kant fornecer uma prova da “presença das coisas fora de mim” já mostra que, nessa problemática, ele toma o sujeito, o “em mim”, como ponto de apoio. Também a prova se desenvolve a partir da transformação empiricamente dada “em mim”. [...] É o “em mim” que fornece o solo para a comprovação do “fora de mim” (HEIDEGGER, 2001, p. 270).

Como podemos perceber, Heidegger não está de acordo com essa concepção do homem como um sujeito sob o modo de ser de um *ego*. Entretanto, Ricoeur afirma que Heidegger não se distancia do *Cogito* como pretendia, e que acaba se aproximando de uma nova filosofia do *ego*. Ricoeur inicia seu argumento fazendo referência a uma relação fundamental que ocorre da região ôntica para a ontológica, no que diz respeito à base da interpretação ontológica do *Dasein*.

A compreensão do ser é determinável pelo *Dasein* de acordo com seu caráter ôntico-ontológico que constituem seus primados, e justificam a prioridade de análise do ser do *Dasein* no caminho investigativo para desvendar o sentido do ser. Não menos importante, como vimos, o *Dasein* também tem o privilégio de ser investigado para resolver essa questão, porque é ele mesmo quem questiona. A importância da questão a ser investigada, da questão enquanto tal, também é, para Heidegger, um modo fenomenológico de investigar todo o terreno da própria investigação. Entretanto, Ricoeur procura mostrar que, na forma de questionamento da questão do ser, Heidegger não percebeu que ela mesma possui o modo de ser do *ego*. Ricoeur afirma que, apesar de Heidegger ter abordado o esquecimento da questão

do ser, ele se esqueceu do *ego* com respeito ao tipo de orientação realizada pelo questionador, ao questionar. Para Ricoeur, haveria uma relação dupla de esquecimento, em que Heidegger acabou se voltando contra sua própria crítica quando esqueceu do *ego* na orientação do modo de questionar do questionador:

Mas, ao mesmo tempo, descobrimos a possibilidade de uma nova filosofia do ego, no sentido em que o ego autêntico é constituído pela própria questão. Por ego autêntico não se deve entender uma qualquer subjetividade epistemológica, mas aquele mesmo que questiona. Este ego já não é o centro, visto que a questão do ser e a significação do ser são o centro esquecido que deve ser restaurado pela filosofia. Assim, na posição do ego, é preciso considerar ao mesmo tempo o esquecimento da questão como questão, mas também o nascimento do ego como questionante (RICOEUR, 1998, p. 221).

Apesar do questionado – o ser – estar posto na posição central do projeto de Heidegger, o esquecimento da questão do sentido do ser diz respeito ao próprio questionamento. Aquele que questiona também é questionado (não só o sentido do ser, mas também o homem) em vista do esclarecimento do *sentido*, que só o homem pode dar à questão. Entretanto, o questionamento é o homem mesmo quem faz. O questionador é, ao mesmo tempo, um ente que é (ontológico) e só ele compreende que há ser. Em detrimento disso, o questionador é capaz de elaborar um estudo sobre o ser e deve voltar-se para si mesmo como o principal meio para desenvolver sua própria investigação e questionamento.

Com isso, Ricoeur comenta: “Somos assim conduzidos a um círculo vicioso. [...] Aqui está o nascimento do sujeito: a questão do sentido do ser remete para trás e para a frente para a própria inquirição, como modo de ser de um ego possível” (RICOEUR, 1998, p. 222). O que significa esse círculo vicioso? Ricoeur mostra que, apesar de Heidegger estar ciente desse círculo, o mesmo diz que não se trata de um círculo. O suposto círculo refere-se ao que, na questão do sentido do ser, há a necessidade de tornar transparente aquele que questiona mas, ao mesmo tempo, o modo de ser de quem questiona é determinante para a possibilidade de se fazer a questão. Além disso, o próprio ser determina o questionamento, que por sua vez é o alvo da questão. Diz Heidegger: “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 33). O que pode ser considerado como círculo vicioso é a necessidade de, em primeiro lugar, determinar o ser do questionador para então colocar a questão do sentido do ser e que, em segundo lugar, mesmo posicionando o ser como

determinante para o sentido do próprio questionamento, tanto para questionar o *Dasein* em seu ser quanto para o sentido do ser, não se tem claro em que consiste o sentido do ser.

Heidegger afirma que supor um círculo vicioso não passa de uma objeção formal, segundo a qual, pretenderia alguma fundamentação dedutiva na argumentação. Mas a argumentação de Heidegger, segundo o mesmo, “[...] nada tem a ver com o estabelecimento de um princípio do qual se derivaria, por dedução, [retira-se] uma conclusão” (HEIDEGGER, 2001, p. 34). E, diz ainda, que é possível realizar uma interpretação do ente em seu ser, sem que se tenha disponível um conceito explícito sobre o sentido do ser, já que não é no sentido de um *conceito* que Heidegger busca explicitar o ser. Voltando à noção fundamental de existência, aquilo que o autor estabelece como orientação para o princípio dessa busca pelo ser está no nível da compreensão pressuposta do ser, que temos na existência cotidiana:

A ‘pressuposição’ do ser possui o caráter de uma visualização preliminar do ser, de tal maneira que, nesse visual, o ente previamente dado se articula provisoriamente em seu ser. Essa visualização do ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão cotidiana do ser (HEIDEGGER, 2001, p. 34).

É existindo que o *Dasein* se comporta de tal maneira que pode compreender o ser. Portanto, a possibilidade de se questionar o ser depende de alguma compreensão do ser, caso contrário, o ser nunca seria questionado em seu sentido. Essa possibilidade de compreensão do ser pressuposta no cotidiano só é dada pela existência, pela abertura do modo ôntico, do modo prático do *Dasein* se comportar. E é a partir dela que Heidegger também se orienta para trabalhar provisoriamente o ser do *Dasein*.

[...] Só existe a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência, e com isso a possibilidade de se captar qualquer problemática ontológica suficientemente fundamentada, caso se assuma existencialmente o próprio questionamento da investigação filosófica como uma possibilidade de ser da presença, sempre existente (HEIDEGGER, 2001, p.40).

Por existencialidade, Heidegger se refere ao conjunto das estruturas que constituem a existência, no que diz respeito a uma análise existencial, isto é, que toca na estrutura do que é ôntico. A compreensão existencial trata do esclarecimento do existir, que é a própria manifestação ôntica do *Dasein* (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 39). O interesse de uma investigação existencial, dada a partir da região ôntica, realiza-se em vista do aspecto ontológico que se poderia desvelar dele – o modo de ser. Para descobrir o modo de ser do *Dasein* e empreender a analítica existencial, o ponto de partida tomado por Heidegger é o

próprio existir, que é ôntico. Por isso, aquilo que constitui o *Dasein* onticamente é necessário para descobrir sua estrutura ontológica. Por isso, Heidegger afirma que é necessário, para qualquer possibilidade de análise ontológica, haver uma investigação da região ôntica, neste caso do existir: “A tarefa de uma analítica existencial da pre-sença já se acha prelineada em sua possibilidade e necessidade na constituição ôntica da pre-sença” (HEIDEGGER, 2001, p. 39). Assim, percebe-se que o ôntico não é menos primordial que o ontológico e, com essa relação de mesma prioridade entre o ôntico e o ontológico é o que, diz Ricoeur, compromete Heidegger na realização de uma filosofia próxima à noção de *ego* para o *Dasein*: “Mas essa prioridade, [...] permanece uma prioridade ôntica, misturada com a prioridade ontológica da questão do ser. E essa relação é a origem de uma nova filosofia do *ego*.” (RICOEUR, 1998, p. 222). Os fatores cruciais para compreender essa afirmação de Ricoeur são o questionamento do sentido do ser e o esclarecimento de como Heidegger estabelece o primado ôntico-ontológico do *Dasein*:

A comprovação do privilégio ôntico-ontológico da questão do ser se funda na indicação provisória do primado ôntico-ontológico da pre-sença. A análise da estrutura da questão do ser como tal (§2) deparou-se com uma função privilegiada desse ente na própria colocação da questão. (HEIDEGGER, 2001, p. 41)

O *Dasein* é o ente privilegiado na questão sobre o sentido do ser porque possui o primado ôntico-ontológico. Em relação ao questionamento do ser, observa-se que é o *Dasein* aquele que compreende o ser, e é por isso que ele é o ente capaz de realizar alguma ontologia. Por isso, como já vimos, ele é visto por Heidegger como o ente privilegiado para a questão do sentido do ser. Voltando agora ao suposto círculo vicioso, afirma-se nele a necessidade de compreensão do ser antes do questionamento do ser do *Dasein*, tendo em vista que ambos dependem da compreensão do ser. Ricoeur considera a justificativa de Heidegger, que diz ser um engano considerar este caso um círculo vicioso, como uma evidência da presença de um modo de inquirição de um *ego*. A defesa de Heidegger consiste em dizer que há uma repercussão ou percussão prévia do ser:

Na questão sobre o sentido do ser não há ‘círculo vicioso’ e sim uma curiosa ‘repercussão ou percussão prévia’ do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado. Ser atingido essencialmente pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser. Isso, porém, significa apenas que o ente, dotado do caráter da pre-sença, traz em si mesmo uma remissão talvez até privilegiada à questão do ser (HEIDEGGER, 2001, p. 34).

A repercussão ou percussão do ser no questionar só se dá porque o *Dasein* está fadado a ser. Segundo Heidegger, essa posição “prévia” indica que o ser se antecipa atingindo todos os modos de ser e, neste caso, o modo de ser do questionamento também não foge ao ser. Mas o *Dasein* também se antecipa sobre si mesmo, e é por isso que ele pode trazer o ser ao questionamento e, no próprio questionar, é o *Dasein* que percebe a repercussão do ser no modo de questionar o sentido do ser. A posição que Heidegger supõe ser privilegiada ao *Dasein* deve-se à sua remissão ao ser, em poder se remeter ao ser, em estar aberto à compreensão do ser, em ser atingido pelo ser. Se não fosse a prévia de tal remissão, não haveria nenhum modo de perceber a repercussão do ser nem questionamento algum em relação ao ser, já que não haveria um ente antecipador para se remeter a ele. Heidegger afirma que o aparente círculo vicioso diz respeito a essa remissão própria do modo de ser do *Dasein*, que permite a repercussão do ser sobre o questionar, assim como sobre todos os seus modos de ser. Entretanto, Ricoeur percebe o modo de ser do *ego* nessa resposta de Heidegger:

Heidegger tenta dominar esta situação extraordinária nestes termos: “Não é um ‘raciocínio circular’ que a questão do sentido do ser contém, mas uma notável ‘referência’, tanto antecipativa como retrospectiva (*Rück – oder Vorbezogenheit*) do objeto perguntado – o ser – à questão como modo de ser de um ente’. Aqui está o nascimento do sujeito: a questão do sentido do ser remete para trás e para a frente para a própria inquirição, como modo de um *ego* possível (RICOEUR, 1998, p. 222).

Ricoeur afirma que a crítica ou a destruição realizada por Heidegger no que diz respeito ao *Cogito*, ou ao que permanece subjacente desde o *Cogito* na idéia da avaliação e explicação do ente, ou da realidade como um todo, a partir do homem, acaba sendo uma repetição da questão do *ego* (Cf. RICOEUR, 1998, p.225). Isso porque “[...] O *Dasein* tem referência a ele próprio. O *Dasein* tem o caráter do Si. Certamente que o *Dasein* não é definido enquanto essa referência a si, mas pela sua relação com a questão do ser. Todavia, é a questão, enquanto questão, que dá ao *Dasein* a referência do si próprio” (RICOEUR, 1998, p. 225). A questão, em si mesma, dá a referência ao *Dasein*, porque é ele mesmo quem questiona, de modo antecipador, seus modos de ser. Entretanto, ao mesmo tempo, o *Dasein* não pode “sair” completamente de um modo de ser para falar sobre seus modos de ser, não pode deixar de ser “atingido” pelo ser. Portanto, a referência do *Dasein* a si mesmo está fechada na determinação do ser.

A relação do *Dasein* com o ser do seu próprio ser é dada a partir da posição de ele ser, para ele mesmo, “sempre meu”. O fato de o *Dasein* reconhecer seu ser como sendo seu é

crucial para seus modos de existir autêntico ou inautêntico, e nisso a medida para a apropriação de si mesmo ou o abandono de si mesmo no impessoal:

A possibilidade de ser autêntico ou inautêntico de *Dasein* se enraíza no fato de que o *Dasein* é “sempre meu”, e deve sempre dirigir-se a e ser abordado por meio de um pronome pessoal, “eu”, ou “você”. [...] *Dasein* é sempre meu, isto significa de fato que é exclusivamente seu desta maneira ou de outra, possuindo a si mesmo tanto ou tão pouco como exclusivamente seu, compreendendo a si mesmo e apoderando-se de si tanto ou tão pouco como exclusivamente seu. Ou, alternativamente, deficientemente: ele ainda não apoderou-se de si mesmo como exclusivamente seu, ainda não encontrou seu caminho para si mesmo. (INWOOD, 2002, p. 11)

O modo autêntico de ser o si mesmo é estabelecido, por Heidegger, como o olhar para o modo de poder ser si mesmo como livre para a cura. A preocupação, correlato ôntico da cura, diz respeito ao modo como o *Dasein* se encontra com o outro: “Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesmo e *livre para ela*” (HEIDEGGER, 2001, p. 174). Heidegger diz que ser autêntico é estar em seu poder-ser mais próprio, e isso não significa se fechar naquela “concha”, mas se descobrir como ser-no-mundo e cura:

No ser-com, enquanto o existencial de ser em função dos outros, os outros já estão abertos em sua pre-sença. Essa abertura dos outros, previamente constituída pelo ser-com, também perfaz a significância, isto é, a mundanidade que se consolida como tal no existencial de ser-em-função-de. Por isso, a mundanidade do mundo assim constituída, em que a pre-sença já sempre é e está de modo essencial, deixa que o manual do mundo circundante venha ao encontro junto com a co-presença dos outros, na própria ocupação guiada pela circunvisão. Na estrutura da mundanidade do mundo reside o fato de os outros não serem, de saída, simplesmente dados como sujeitos soltos no ar, ao lado de outras coisas. Eles se mostram em seu ser-no-mundo, empenhado nas ocupações do mundo circundante, a partir do ser que, no mundo, está à mão (HEIDEGGER, 2001, p. 175).

A mundanidade é o meio em que o *Dasein* se lança para suas possibilidades, tanto no ser com os outros, como na circunvisão nos modos da ocupação. Com isso, os entes ficam à mão ou abertos à convivência. Quando o *Dasein* não está decaído no mundo das ocupações ou entregue ao impessoal, pode haver a possibilidade dele tomar parte do modo autêntico de ser o seu si mesmo, num desvio transitório da cotidianidade. É o caso da angústia, em que Heidegger entende ser um modo privilegiado de disposição do *Dasein*, pois nela o *Dasein* pode compreender o seu ser como um estar em jogo para suas possibilidades, como mundo: “A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, se perde. [...] Ela remete a pre-

sença para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2001, p. 251). Essa perda do intramundano, que quase sempre está à mão do *Dasein*, caracteriza o desvio da de-cadência da cotidianidade. Quando o *Dasein* não tem com o que lidar ou não tem um destino para onde direcionar seus comportamentos e ações, ele perde a interpretação que faz de si mesmo a partir do “mundo”. Isso lhe permite uma liberdade para seu ser si mesmo mais próprio:

A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a pre-sença como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade (HEIDEGGER, 2001, p.251-252).

Apenas eventualmente o *Dasein* se dispõe na angústia. Por isso, Heidegger indica que, de início e na maioria das vezes, estamos entregues ao mundo das ocupações, à co-existência com os outros e à interpretação de nós mesmos a partir do mundo, no impessoal. E o que nos interessa, neste momento, é o modo cotidiano impessoal e inautêntico, pois é a partir dele que Ricoeur continua seu argumento sobre a questão do *ego* na atitude do questionador. Segundo Ricoeur, o *Dasein* da cotidianidade não reconhece o seu si mesmo de modo autêntico, ele está disperso no impessoal, o seu *quem* está entregue ao outro deixando, por isso, de ser autenticamente seu si mesmo:

[...] o *quem* permanece uma questão para ele próprio, porque a questão do *Si* enquanto *Si* está antes de tudo escondida. Não é por acaso que o problema do *Si* aparece entrelaçado com o do – se (*on*): ele aparece no contexto de investigação sobre a cotidianidade, isto é, sobre um mundo onde “cada um é o outro e ninguém é si próprio” (RICOEUR, 1998, p. 226-227).

Heidegger diz que o *si mesmo* nunca deixa de ser preocupação e mesmo que esteja no modo inautêntico, ainda resta uma forma de referência a si: “*Dasein* inautêntico continua a falar de si mesmo como ‘eu’, mas referindo-se ao impessoal, ou ao si mesmo interpretado em função do mundo” (INWOOD, 2002, p. 12). Ricoeur não aprofunda a questão entre o quem e a cotidianidade, no reconhecimento de si e da relação com o outro, mas reconhece a importância deles para compreender o si mesmo, que também não poderiam deixar de ser abordados sem o ser para a morte:

[...] a autenticidade do quem apenas é atingida quando desenrolamos todo o processo e chegamos ao tema da liberdade para a morte. Apenas então existe um *quem*. Ainda não havia um *quem* na vida cotidiana, apenas havia uma espécie de *Si*

anônimo: o se (on). Isto significa que a questão do *Si* permanece formal enquanto que não desenvolvemos toda a dialética da existência inautêntica e autêntica. Neste sentido, a questão do “ser-aí” desemboca na questão do poder-ser-si-próprio como um todo (RICOEUR, 1998, p. 227).

Vejamos agora o que Ricoeur afirma sobre o significado de *ego* em outro texto a respeito de Descartes, “[...] o ‘Eu’ que leva a dúvida e que se reflete no *Cogito* é essencialmente tão metafísico e hiperbólico quanto a própria dúvida o é em relação a todos os seus conteúdos. Não é, para dizer a verdade, ninguém” (RICOEUR, 1991, p. 16). Pode-se dizer aqui que, sob a mesma estrutura, porém inversamente, o modo como Heidegger conduz a posição do *Dasein* com seu si próprio, entregue ao impessoal no cotidiano, é sendo todos e ninguém ao mesmo tempo. Por sua vez, Descartes não conduz, de forma alguma, o *Cogito* na situação do cotidiano, mas num espaço filosófico que se evade da cotidianidade. Neste caso, não é uma determinação singular, mas se dispersa tornado-se pensamento (Cf. RICOEUR, 1991, p.18), ficando assim “impessoal”:

O *Cogito* não tem nenhuma significação filosófica forte se sua posição não é ocupada por uma ambição de fundação extrema, última. Ora, essa ambição é responsável pela formidável oscilação sob o efeito da qual o “eu” do “eu penso” parece alternativamente exaltado fora de toda a medida à primeira verdade e rebaixado à ilusão excepcional (RICOEUR, 1991, p. 15).

A posição do *Cogito* para alguma fundamentação última, pela busca de uma fundamentação absolutamente verdadeira, de onde se derivariam outras verdades, fica à mercê do “eu”. Isso porque o eu é aquele ente que, primeiramente, foi alvo de dúvidas acerca de sua realidade e capacidade de conhecimento, mas ao mesmo tempo, foi aquele capaz de conferir a si mesmo o caráter de ser uma substância pensante, cuja realidade é indubitável. A posição privilegiada do eu é notável, porque é a partir dele que pode haver qualidades observáveis em outros entes. Com isso, é também a partir dele que há possibilidade de ele próprio se observar em suas qualidades, e se definir como substância. Essa visão de substância, enquanto aquilo que subjaz às qualidades observáveis em um ente, é explicada no artigo *O Cogito e sua Importância*, de Markie:

Seu ponto [de Descartes] é que nós não apenas intuimos ou observamos o fato que uma coisa particular é uma substância; como ele afirma, o mero fato de que algo é uma substância, “não tem em si mesmo nenhum efeito sobre nós.” Nós sabemos que uma coisa particular é uma substância ao observar primeiro que ela tem algumas qualidades e depois disso inferimos que é uma substância, pela premissa de que qualquer coisa que tem qualidades observáveis é uma substância: “se nós

percebemos a presença de algum atributo, podemos inferir que deve haver também uma coisa presente existindo ou substância para a qual isso possa ser atribuído” (MARKIE, 2005, P.160).⁵⁸

Só podemos atribuir alguma propriedade de alguma coisa porque há algo que antes permita a possibilidade de se fazer essa atribuição, e esta é a posição dada ao “eu”. Não apenas uma substância que constata algo, mas que infere e que volta para si mesma, reconhecendo-se também em sua substância. Esse percurso caracteriza o modo do “eu” se reconhecer em seu próprio pensamento.

[...] Ele sabe que [ele mesmo] é uma substância pelo raciocínio, “Eu penso, qualquer coisa que tenha qualidade observável é uma substância, assim, eu sou uma substância.” Essa posição é consistente com a exigência de Descartes em saber que ele pensa e existe intuindo que ele pensa e imediatamente inferindo que ele existe (MARKIE, 2005, p. 160).

Descartes só descobre a referência a si mesmo como substância depois de observar, na direção de “qualquer coisa,” as qualidades que levam a inferir que ali está uma substância. Quando se diz “qualquer coisa”, a referência feita é aos entes dentro do mundo. Isso confirma o que Heidegger mencionou como o modo cartesiano de considerar o ser do eu equivalente ao ser dos entes do mundo, ou de “qualquer coisa”. Mas a questão é, se eu, como Descartes, observo os entes e suas qualidades que estão “fora” de mim e, só a partir de um padrão que reconheço na minha análise deles é que eu retorno para mim, então, volto para analisar meu próprio eu. Entretanto, para eu me analisar, está subentendido este padrão de análise já consolidado no meu encontro com os outros entes. Os padrões de análise e compreensão usados no modo de ser do ego já estariam estabelecidos, na relação de co-existência comum entre os *Daseins*. É claro, estamos falando sobre o padrão de sentido, sobre o tipo de esquema que o *Dasein* toma como princípio para se engajar em determinado modo de ser. De todo modo, Heidegger reclama que o ser do eu continua esquecido, a tradição metafísica não realizou a abordagem adequadamente com a profundidade ontológica que este mereceria. Ricoeur afirma que, para Heidegger, o modo em que o ser do eu, ou de quem questiona, seria descoberto é partindo do esclarecimento do fenômeno ser-no-mundo. A partir disso, tomando o resultado da análise desse fenômeno, como a analítica provisória do *Dasein*, e com o devido

⁵⁸ Podemos interpretar Descartes com a mesma menção num trecho da *Terceira Objeção e Respostas*: “[...] sua posição é que nós não só observamos diretamente ou intuimos que uma coisa em particular é uma substância; nós inferimos esse fato a partir da informação que ela tem algumas qualidades observadas e que tudo com qualidades observadas é uma substância” (MARKIE, 2005, p. 160).

esclarecimento do sentido do ser, Heidegger voltaria a investigar o *quem* com bases mais seguras para a interpretação.

[...] precisamente porque o “eu sou” está esquecido; ele deve ser reconquistado por meio de uma interpretação que desoculta. É porque aquilo que está mais perto de si próprio onticamente é também o mais afastado ontologicamente que o “eu sou” se torna o tema de uma hermenêutica, e não apenas de uma descrição intuitiva. É por isso que a retomada do *Cogito* apenas é possível através de um movimento regressivo partindo do fenômeno “o ser no mundo” e voltando para a questão do *quem* desse ser-no-mundo (RICOEUR, 1998, p.226).

A hermenêutica, como interpretação, desoculta aquilo que tende a se ocultar, ou como neste caso, é um meio para revelar o eu que está esquecido. Apesar de ser muito próximo a nós, onticamente, o eu não tem um acesso ontológico fácil ou evidente. Entretanto, Ricoeur diz que, de acordo com Heidegger, o eu ou a questão do si permanece dissimulada mesmo no plano ôntico:

Essa dissimulação não implica um ceticismo quanto à questão do Si. Pelo contrário, o eu (*jê*) mantém-se uma característica essencial do ser-aí e, por essa razão, deve ser interpretado existencialmente. Como se sabe, esta parte de *Sein und Zeit* começa por uma inquirição sobre o encontro do outro e do ser com a cotidianidade. [...] não é possível avançar na questão do *quem* sem introduzir o problema da vida cotidiana, do conhecimento de Si, da relação com o outro - e finalmente a relação com a morte (RICOEUR, 1998, p. 227).

A necessidade de investigação do eu no plano ôntico, como Ricoeur disse, na vida cotidiana, no conhecimento de si e na relação com o outro, mostra também que ele não está evidenciado onticamente. Só a partir dessa análise ôntica poderia, então, haver algo para explorar numa análise ontológica e, assim, o *quem* poderia ser posto em questão com alguma direção ontológica mais elaborada. Ricoeur insiste, entretanto, no círculo vicioso que envolve uma característica de *ego* no modo da investigação hermenêutica, “isto é, a referência retrospectiva e antecipante entre o ser acerca do qual questionamos e o próprio questionamento enquanto modo de ser” (RICOEUR, 1998, p. 228). Eu investigo o ser, mas me antecipo na investigação sem deixar de ser enquanto não posso escapar de um modo de ser para realizar meu questionamento.

Em suma, a destruição do *cogito* diz respeito à destruição da concepção de que o eu seria suficiente para dar fundamento ao sujeito como base da realidade. Isto é, o sujeito diz tudo aquilo que é sob seu critério de verdade, tendo o eu como ponto de partida para se provar como sujeito da realidade. O ser só poderia ser descoberto a partir do eu. No caso da hermenêutica de Heidegger, como Ricoeur chama “hermenêutica do eu sou”, o eu só poderia

ser descoberto a partir do ser. Como Heidegger já havia dito, a analítica do *Dasein* era um projeto provisório. Mesmo sem ter alcançado seu objetivo, que é a ontologia fundamental,⁵⁹ e mesmo partindo para o desenvolvimento do seu projeto com uma noção vaga do ser, ele ainda pretendeu desvendar os modos de ser do *Dasein*. E, após uma interpretação apropriada do sentido do ser, Heidegger imaginava que, só então, poderia responder adequadamente a questão de *quem* é aquele que questiona o ser.

3.3. O problema da realidade, a perspectiva do sujeito versus a “coisa em si”

[...] não se pode discutir amplamente a variedade de tentativas de solucionar o “problema da realidade”, formada pelas diferentes espécies de realismo e idealismo e de suas mediações. Por mais que, em todas essas espécies, se possa encontrar um germe do questionamento autêntico, seria absurdo pretender solucionar o problema somando tudo o que é correto em cada um. Ao contrário, é preciso que se compreenda fundamentalmente que as diversas direções epistemológicas não são deficientes quanto à epistemologia, mas que elas não podem absolutamente conquistar o solo para uma problemática segura de suas bases. Esse solo também não pode ser conquistado através de melhorias fenomenológicas posteriores dos conceitos de sujeito e consciência (HEIDEGGER, 2001, p. 273).

Com essa afirmação de Heidegger, percebe-se que não pode haver, para ele, uma convergência entre idealismo e realismo que resolvesse o problema da realidade. O problema central, para Heidegger, tanto para o idealismo quanto para o realismo, seria o da falta de uma base segura que não pode ser respondida nos mesmos parâmetros em que eles se desenvolvem, mas com algo que anteceda a teoria ôntica. No caso do idealismo, segundo Heidegger, a verdade da realidade só poderia ser atribuída a partir das ideias e pensamentos, ela não deve ser comprometida pelas dúvidas que, os encontros com entes externos ao pensamento, proporcionam à segurança do meu acesso em primeira pessoa:

Quando o idealismo acentua que ser e realidade apenas se dão “na consciência”, exprime, com isso, a compreensão de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente. Na medida, porém, em que não se esclarece *o fato* de aqui se dar uma compreensão do ser e o *que* diz ontologicamente essa compreensão, isto é, como ela é possível e o

⁵⁹ Ao final da parte II de *Ser e Tempo*, Heidegger indaga a possibilidade de realização da ontologia geral sem tomar a região ôntica como ponto de partida para a investigação. “Pode-se fundamentar *ontologicamente* a ontologia ou será que ela também necessita de um fundamento *ôntico*? E que ente deve assumir a função fundamentadora?” (HEIDEGGER, 2005, p. 250). Entretanto, Heidegger assume que “por nem sequer ter sido desencadeado, o combate em torno da interpretação do ser não pode se dar por terminado (HEIDEGGER, 2005, p. 251). Portanto, *Ser e Tempo* não cumpriu sua meta inicial da ontologia fundamental, porque segue a mesma via da tradição – do ente para o ser –, e justamente por não haver interpretado o ser em geral, não pôde fundamentar ontologicamente a ontologia que pretendia ser fundamental.

fato de pertencer à constituição ontológica da pre-sença, o idealismo constrói no vazio a interpretação da realidade (HEIDEGGER, 2001, p.274).

No caso do idealismo, que primordialmente evita uma interpretação ontológica que envolva quaisquer elementos fora da consciência ou do pensamento, acaba por considerar, de acordo com Heidegger, que este ponto de partida (*res cogitans*) seria suficiente por si mesmo, e a questão do ser da *res cogitans* acaba sendo dispensada ou esquecida: “O fato de não se poder esclarecer o ser pelo ente e de a realidade só ser possível numa compreensão ontológica não dispensa um questionamento do ser da consciência, da própria *res cogitans*” (HEIDEGGER, 2001, p. 274). Heidegger considera que o ser só pode residir na compreensão do *Dasein*. Não há ser fora da compreensão do *Dasein*. E se a metafísica tem o propósito de esclarecer a realidade, e de tudo aquilo que é, então é preciso analisar o ser dessa compreensão do *Dasein*, ou como no caso das filosofias idealistas, o ser da *res cogitans*:

Somente porque o ser é “na consciência”, ou seja, é compreensível na pre-sença é que a pre-sença pode compreender caracteres ontológicos como independência, “em si”, realidade em geral, e conceituá-los. Apenas por isso o ente “independente” pode fazer-se acessível como algo intramundano, que vem ao encontro na circunvisão (HEIDEGGER, 2001, p. 274).

Com isso, Heidegger afirma que o *Dasein* só pode compreender ou conjecturar que houvesse algo fora da sua compreensão, ou da sua perspectiva da realidade, porque o ser é dado em sua compreensão: “De fato, apenas enquanto a pre-sença é, ou seja, a possibilidade ôntica da compreensão do ser, ‘dá-se’ ser. Se a pre-sença não existe, também nem ‘independência’ nem ‘em si’ podem ‘se’. Eles não seriam nem compreensíveis nem incompreensíveis” (HEIDEGGER, 2001, p. 279). Caso o ser não remetesse ao que é próprio da compreensão do *Dasein*, não seria possível pensar em algo para além ou aquém de sua compreensão da realidade. Como vimos no primeiro capítulo, o problema da realidade está diretamente relacionado com a questão do que é o ente. Na tradição metafísica, a forma em que se vê o ente ocorre sob um modo de apreensão fragmentada, desmundanizando o *Dasein*, numa observação que considera uma totalidade de coisas descontextualizadas, enquanto entes simplesmente dados:

Caso o título realidade signifique o ser dos entes intramundanos simplesmente dados (*res*) – e apenas isso – para a análise desse modo de ser isso significaria: que o ente *intramundano* só pode ser concebido ontologicamente mediante o esclarecimento do fenômeno da intramundanidade. Esta, por sua vez, funda-se no fenômeno do *mun-do*, o qual pertence à constituição fundamental da pre-sença enquanto momento essencial da estrutura ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 275-276).

A coisa no mundo (ou a totalidade das coisas) não pode ser convenientemente interpretada sem o esclarecimento do ser da sua subsistência, neste caso da intramundandade. Só pode haver qualquer concepção de intramundandade porque o *Dasein* tem um mundo, um modo de ser no qual se tem abertura para compreender as coisas sob uma totalidade de significância e, até mesmo por isso, pode compreender as coisas de um modo isolado e neutro. Para descobrir a intramundandade em seu ser é preciso uma interpretação da totalidade estrutural do *Dasein*. Essa interpretação responderia como o *Dasein* pode acessar o intramundano em seu ser. Heidegger descobre que o ser da totalidade estrutural do *Dasein* é, por sua vez, a cura. O esclarecimento da Cura possibilita uma análise mais exata da realidade.

Heidegger afirma que Descartes teve, como ponto de partida, o fato do pensamento e da dúvida (*cogitationes*), para então conferir existência ou ser a algo. Heidegger vê que a implicação para a verdade que atribuímos aos entes, ou à totalidade de entes, deve partir do ser, e se apresentar sob o princípio que o *Dasein* é ser-no-mundo. Por isso, a concepção do *cogito* de Descartes não serve para ponto de partida para uma analítica existencial do *Dasein*:

Caso o “*cogito sum*” deva servir como ponto de partida da analítica existencial da pre-sença, então é preciso não apenas revertê-lo mas reconfirmar, de modo ontológico-fenomenal, o seu conteúdo. A primeira proposição seria: “*sum*” no sentido de eu-sou-em-um-mundo. Sendo assim, “eu sou” na possibilidade de ser para diferentes atitudes (*cogitationes*) enquanto modos de ser junto ao ente intramundano. Descartes diz ao invés: *cogitationes* são simplesmente dadas e, nelas, também um ego como res cogitans desmundanizada é simplesmente dado (HEIDEGGER, 2001, p.278).

A consideração na filosofia moderna cartesiana, tem em vista que o ponto de partida para uma possibilidade de acesso à verdade da realidade é algo simplesmente dado no homem, assim como a totalidade de tudo o que está fora dele. Heidegger, por sua vez, parte da consideração de que o mundo não pode ser desprezado do ser daquele que cogita, e só há *cogitatione* porque o *Dasein* tem a abertura para possibilidades e modos de ser, e o *cogito* não passa de um desses modos. Com isso, o *cogito* é derivado de uma estrutura do *Dasein*, liberadora de diversas possibilidades. Portanto, não é adequado considerá-lo como ponto de partida para a verdade da realidade. Além disso, como vimos, o intramundano não é apenas algo simplesmente dado, como a tradição metafísica em grande parte considerou a realidade. Heidegger apresenta também outras possibilidades de modos de encontro do *Dasein* com os intramundanos, como a manualidade e a neutralidade do ente simplesmente dado. Ademais,

um ponto importante a considerar é que o ser simplesmente dado não se refere só a “algo simplesmente dado”:

Realidade como título ontológico remete ao ente intramundano. Se esse título servir para designar esse modo de ser, a manualidade e o ser simplesmente dado mostram-se como modos da realidade. Se, porém, essa palavra for mantida no significado legado pela tradição, ela exprime o ser no sentido de coisas simplesmente dadas. Contudo, nem todo ser simplesmente dado é coisa simplesmente dada (HEIDEGGER, 2001, p. 278).

Quando Heidegger fala que o ser simplesmente dado nem sempre é coisa simplesmente dada, ele está se referindo à natureza. Os entes naturais, ao que parece, não seriam simplesmente dados num sentido que Heidegger se refere como “coisidade da natureza”, ou como se ela fosse encarada apenas em sua materialidade ou propriedades físicas. Os entes naturais são intramundanos, mas não são coisas simplesmente dadas nem entes à mão, entretanto, são também subsistentes: “Entes ocorrentes [subsistentes] são revelados quando o *Dasein* toma uma atitude neutra em direção às coisas e as descontextualiza – nos termos de Heidegger, as desmundaniza” (DREYFUS, 1999, p. 256). Neste ponto, valeria ressaltar o sentido que Heidegger usa de algo como coisa, pois é nisso que está a diferença dos entes naturais em relação a algo que simplesmente se dá. Entretanto, nos domínios de *Ser e Tempo*, Heidegger não se demora no problema de qual o tipo de ser simplesmente dado é a natureza.

Dreyfus diz que é possível pensar em dois estágios de desmundanização das coisas, isto é, quando o *Dasein* as considera independentemente de suas determinações próprias ou das determinações da existência humana. O primeiro deles é ver as coisas como dados; neste caso as propriedades são tomadas sem contexto, observadas sem um para-quê, mas sempre dependendo da nossa perspectiva para determiná-las: “Nós então inventamos teorias nas quais os dados ocorrentes são tomados como evidências para quasars e quarks e outros entes que não podemos experienciar diretamente” (DREYFUS, 1999, 256).

A “natureza” que nos “envolve” é, na verdade, um ente intramundano que, no entanto, não apresenta o modo de ser do que está à mão nem de algo simplesmente dado no modo de “coisidade da natureza”. Qualquer que seja a maneira de interpretar esse ser da “natureza”, todos os modos de ser dos entes intramundanos fundam-se, ontologicamente, na mundanidade do mundo e, assim, no fenômeno do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 279).

Aqui, Heidegger afirma que, mesmo sem explorar qual seria esse tipo de ser simplesmente dado da natureza, o ser dela está fundado no *Dasein*, já que, como ele afirmou,

o modo de ser de quaisquer entes intramundanos depende do fenômeno da mundanidade. Entretanto, para Heidegger, a realidade não se remete ao intramundano, como é o caso da metafísica tradicional, mas à cura. Ao mesmo tempo, ele se desvia da consideração de que o *Dasein* seria o mediador da ocorrência de tudo aquilo que há, ao afirmar que o real e a realidade se diferem e que a realidade se funda no *Dasein* na medida em que o ser depende do *Dasein*, em contrapartida, o real é independente do *Dasein*.

Somente o *Dasein* toma o sentido das coisas. Então a inteligibilidade de cada domínio de coisas, ou o entendimento do modo de ser de cada um, incluindo das coisas naturais, dependem do *Dasein*. Mas a natureza enquanto um ente, ou um conjunto de entes, não depende de nós, por um lado o *Dasein* pode tomar o sentido das coisas – encontrá-las inteligivelmente – é como simplesmente dadas [subsistentes], i.e., como não relativo às nossas práticas cotidianas (DREYFUS, 1999, p. 256).

E, de acordo com Heidegger, a

[...] realidade não possui primazia no âmbito dos modos de ser dos entes intramundanos, assim como esse modo de ser não pode ser caracterizado adequadamente, do ponto de vista ontológico, como mundo ou pre-sença. [...] Na ordem dos nexos ontológicos fundamentais, das referências existenciais e categorias possíveis, realidade remete ao fenômeno da cura. O fato de a realidade se fundar ontologicamente no ser da pre-sença não pode significar que o real só poderá ser em si mesmo aquilo que é se e enquanto existir a pre-sença (HEIDEGGER, 2001, p. 279).

Esta questão que surge sobre a dependência ou não da realidade em relação ao *Dasein*, e até mesmo se o *Dasein* seria o “construtor” da realidade ou não é, de acordo com Heidegger, um problema que precisa de uma base para o modo como o *Dasein* acessa o real. É preciso saber o que significa essa transcendência do *Dasein* para outra esfera diferente, que seria a totalidade das coisas intramundanas. É preciso, para isso, tornar claro o ser daquilo que o *Dasein* transcende, o ser daquele que pode transcender, isto é, o ser do *Dasein*, e o ser da própria transcendência (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 268) O ser daquele que transcende e o modo de ser da transcendência são temas explorados por Heidegger na analítica existencial, na descoberta do ser-no-mundo como a estrutura existencial do *Dasein*. O fato de um ente estar oculto ou desvelado, de haver possibilidade de acesso à verdade deste ente, é algo que depende do *Dasein*. Isso porque ele é o ente que possui a compreensão do ser e tem a capacidade de desvelar o ser de algo, ou de ver algo sob os parâmetros da verdade: “Entes *são*, completamente independentes da experiência na qual eles são revelados, a familiaridade na qual eles são descobertos, e o alcance no qual a natureza deles é apurada” (DREYFUS,

1999, p. 255). O fato da compreensão do ser e do estabelecimento da verdade depender de nós não indica necessariamente que o real dependa de nós: “Parece que enquanto os entes naturais são independentes de nós, *o ser da natureza* depende de nós” (DREYFUS, 1999, p. 255) Os entes naturais remetem ao real, e o ser da natureza à realidade. O fato de a realidade se fundar ontologicamente no ser da pre-sença não pode significar que o real só poderá ser em si mesmo aquilo que é se e enquanto existir pre-sença (HEIDEGGER, 2001, p. 279). Para Heidegger, a compreensão de ser dada por nós não condiciona o real: “Nossa compreensão de ser estabelece o que pode contar como um fato em qualquer domínio, mas não determina o que os fatos são” (DREYFUS, 1999, p. 264). Independentemente de descobirmos ou não algo do real, ou de compreendermos o ser de algo, o real permanecerá. Contudo, Heidegger diz que não faz sentido conjecturar sobre o real como uma independência absoluta da nossa compreensão de ser, porque não se poderia dizer que o real seja de uma maneira ou de outra, porque não haveria o ser:

O ente intramundano também não poderia ser descoberto nem permanecer oculto. *Então* nem se poderia dizer que o ente é ou não é. *Agora* pode-se realmente dizer que, enquanto houver compreensão do ser e com isso compreensão do ser simplesmente dado, *então* o ente prosseguirá a ser. [...] A dependência caracterizada, não dos entes, mas do ser em relação à compreensão do ser, isto é, a dependência da realidade e não do real em relação à cura, assegura o prosseguimento da analítica da pre-sença de não resvalar numa interpretação não crítica que, guiada pela idéia (*sic*) de realidade, sempre de novo tenta se impor (HEIDEGGER, 2001, p. 279).

Portanto, para Heidegger, não é correto tomar um sentido de realidade totalmente indiferente de nós; para o *Dasein*, não faz sentido tentar interpretar o real de modo indiferente ao ser: “Somente a orientação pela existencialidade, [...] pode garantir que, no decorrer da análise da ‘consciência’ e da ‘vida’, não se tome por base algum sentido indiferente de realidade” (HEIDEGGER, 2001, p. 279). O sentido de que há uma “coisa em si,” que existe independente de nós, só faz sentido porque há o *Dasein* que proporciona esse sentido: “A possibilidade de uma pura alteridade (*otherness*) dos entes em si e independência do *Dasein*, para Heidegger, só é algo concebível porque o sentido (*meaning*) é dado pelo *Dasein*” (DREYFUS, 1999, p. 258). Quando não há mais *Dasein*, também não há nenhuma compreensão nem sentido de algo indiferente da realidade, justamente porque o sentido e a compreensão dependem do *Dasein*; estes também desaparecem quando o *Dasein* não é levado em conta na sua relação com o real: “[...] o ente como ente só é acessível se uma compreensão do ser se dá; a compreensão do ser como ente só é possível se o ente possui o modo de ser da pre-sença” (HEIDEGGER, 2001, p. 280) Portanto, não há compreensão alguma do ente se

não há *Dasein*, nem compreensão de como este ente seria ao ser considerado totalmente independente do *Dasein*:

É preciso afirmar que o ente enquanto um ente é “em si mesmo” e independente de qualquer apreensão dele; ainda assim, o ser do ente é encontrado apenas no encontro e pode ser explicado, ser compreensível, somente a partir da exibição fenomenal e interpretação da estrutura do encontro. [...] O ponto fundamental que Heidegger quer resolver – que a natureza é em si mesma e ainda assim é ilegítimo perguntar sobre o “ente” (*being*) em si mesmo – resume-se afinal em duas proposições paradoxais na palestra de um curso posterior: Seres são em si mesmos os tipos de seres que são, e no modo em que são, mesmo se [...] o *Dasein* não existir. (2) O ser não ‘é’, mas só há ser, desde que o *Dasein* exista (HEIDEGGER, HCT, 217 apud DREYFUS, 255MLF, 153 apud DREYFUS, p. 256-256).

Dreyfus problematiza essa consideração de Heidegger quando diz que a natureza é em si mesma mas que, ao mesmo tempo, tudo aquilo que é depende da existência do *Dasein*, já que o *Dasein* é o doador de sentido. Ademais, não faz sentido perguntar pelo ser de algo se ele é totalmente independente do encontro dele com o *Dasein*; entretanto, o *Dasein* poderia dizer que “há” coisas em si mesmas, ou em outras palavras, que a “coisa em si” é. Mas, se não faz sentido falar sobre o ser das coisas em si mesmas, como poderia fazer sentido conceber o ser de algo independente do encontro com o *Dasein*? Há ainda outro fator a ser considerado: se a natureza é totalmente independente do *Dasein*, também não faria sentido falar em tempo na natureza. Para Heidegger, o tempo se temporaliza enquanto o homem é. Então não faz sentido falar, de forma estrita, que havia tempo quando o homem não era. Quando se afirma que o tempo, seja ele pensado como uma sequência de agora ou qualquer concepção do tempo, é em si mesmo dependente do *Dasein*, esta seria uma consideração feita na mesma tendência do idealismo kantiano (Cf. DREYFUS, 1999, p. 258). Neste caso, o pensamento que sustenta essa posição tem como fundamento um modo, talvez científico, de apreensão que desmundaniza a natureza: “[...] mundanidade não pode ser entendida em termos de ocorrência (*occurrent*), mesmo se “recontextualizada” numa ciência bem sucedida da natureza, ela não pode fornecer os moldes fundamentais que estruturam a realidade” (DREYFUS, 1999, p. 260)

Heidegger sustenta que a natureza é independente do mundo e da temporalidade humana. A análise da ciência, que tenta falar sobre a realidade anterior ao homem, na hipótese de uma realidade absolutamente independente do homem, não consegue realizar uma análise adequada desta realidade. Isso porque esta análise se desenvolve sob os moldes da desmundanização dos entes, como se pudéssemos conceber os entes sem ter o fenômeno do mundo em meio a isso. “Quando o caráter mundano é despojado da mundanidade, então é possível pensar nesses modos destemporalizados, como a revelação de eventos naturais sob o

ponto de vista científico, que ocorrem seqüencialmente e por si mesmos” (DREYFUS, 1999, p.259). É neste sentido que Heidegger não toma partido do modo científico como o único certo para descobrir a realidade da natureza, justamente por ele ser desmundanizador. Segundo Dreyfus, Heidegger afirma que a natureza não deve ser pensada em si mesma, mas como cosmos: “Afiml, sabemos fatos sólidos sobre a natureza. Sabemos que os dinossauros existiram, que eles eram animais, que alguns eram vegetarianos, etc. É por isso que Heidegger chama a natureza de ‘cosmos’ e não de ‘X’ ou algo em si mesmo.” (DREYFUS, 1999, p. 260)

Segundo Conceição Gmeiner, o cosmos é entendido pelos gregos como uma organização “em que a ordem dos entes aparece muitas vezes como contradição e tensão” (GMEINER, 1998, p. 27). Essa indicação é suficiente para se notar que, partindo dessa noção de que há uma ordem acima de uma contradição, a natureza não é concebida de modo desmundanizado, mas que, mesmo quando se busca interpretá-la em sua realidade anterior ao homem, não podemos, enquanto homens, excluir o sentido que damos a ela. Não é possível também conceber a natureza nessas condições sem pensar num momento “anterior”, ou seja, sem pensar em termos temporais:

Os cientistas trabalham dentro de práticas sociais que nem eles nem os filósofos podem transcender, e então a ciência não pode justificar um realismo metafísico pretendendo ter um *argumento independente* de que a natureza tem a estrutura das descobertas da ciência e que a ciência está convergindo na única verdade por causa de sua realidade independente. Ademais, cientistas supõem que eles *podem* descobrir a verdade sobre a natureza como ela é, independente das práticas científicas, e assim o antirealismo na forma de idealismo metafísico ou de instrumentalismo é também inaceitável (DREYFUS, 1999, p. 254-255).

O que a ciência determina como fatos para suas descobertas e suas descrições não leva em conta a capacidade do *Dasein* de lidar com os entes e, caso pudesse dar conta da questão da realidade, seria necessário, por outro lado, tornar inteligível vários modos de ser do *Dasein*. Para a menor das exigências, seria necessário esclarecer, pelo menos, o modo próprio de ser do procedimento científico em que os entes são apresentados. Heidegger diz que é justamente por isso que a ciência não pode dar conta da questão da realidade última, já que ela não tem em vista investigar as condições de possibilidade do modo como o homem encontra esses fatos. E, caso a ciência tenha a pretensão de construir um argumento de descrição da realidade para alcançá-la em si mesma, completamente independente do *Dasein*, isso seria impossível. Isso porque é impossível transcender as condições dadas pelo *Dasein* para realizar essa descrição, para conceber algo independente ou para afirmar a verdade de tal consideração:

Heidegger, assim como Fine, quer manter a verdade do entendimento nas práticas do pano de fundo científico. Vamos chamar essa visão de realismo hermenêutico. O realista hermenêutico sustenta que o pano de fundo do realismo de uma ciência não pode ser usado para *justificar* a pretensão de que os objetos da ciência existem independentemente da atividade dos cientistas, nem pode esse entendimento ditar qual estrutura os objetos da ciência devem ter (DREYFUS, 1999, p. 254).

Heidegger não defende que só haveria uma única explicação que pudesse responder “a questão” da realidade última, pois diferentes tipos de questionamentos revelam diferentes aspectos da natureza. Não há uma só direção para descobrir algo na natureza ou só um caminho para determinar uma descoberta última da realidade. Não haveria apenas uma resposta correta para as causas físicas, mas muitas projeções diferentes que podem mostrar como a natureza é em si mesma. Narrar uma ampla variedade de fenômenos em lugar de prever e controlá-los, seria um modo possível de revelar as causas finais ao invés de um tipo de busca por forças causais, como as descobertas da física moderna. (Cf. DREYFUS, 1999, p. 281).

Heidegger tem a preocupação de mostrar que o vocabulário da ciência física moderna é objetivante, sendo usado para regiões determinadas de entes, cujo léxico está de acordo com essa concepção de que há um único caminho verdadeiro na ciência para descrever a natureza. Igualmente, isso está de acordo com o modo de buscar revelar os “objetos” desta região determinada, supondo que podem ser descobertos como eles são em si mesmos, mas sem ter a preocupação de esclarecer o modo de ser daquele que investiga.

Entretanto, Heidegger considera que a física moderna, assim consolidada, é uma deturpação da antiga noção de físis, que não deveria ser analisada primordialmente no aspecto material, mas revelada em si mesma, em seus movimentos próprios: “Por isso Heidegger nega que a física moderna tenha descoberto o vocabulário correto para descrever a natureza e que esse vocabulário poderia ser usado para a ontologia fundamental” (DREYFUS, 1999, p. 261).

Ou, ainda:

Onde a [questão] realidade última se ocupa, poderíamos chamar o Heidegger posterior de realista plural. Para um realista plural não há um ponto de vista no qual alguém pode perguntar e responder a questão metafísica a respeito de uma única natureza verdadeira para uma realidade última. Dada a dependência da inteligibilidade em todos os modos de ser no ser do Dasein, e a dependência do que conta como elemento da realidade sobre a nossa determinação, a questão não faz sentido (DREYFUS, 1999, p. 262).

Se a realidade fica relativa ao *Dasein* finito, poderia haver muitas respostas verdadeiras à pergunta pelo real, ou nenhuma resposta seria verdadeira. Isso porque, se estivermos em acordo com o pensamento idealista, de forma geral, entende-se que a verdade só é dada por meio do pensamento humano; a verdade ficaria relativa à perspectiva humana e a “coisa em si” não seria acessível, já que, de fato, o homem só teria acesso com segurança suas próprias ideias e ao seu perspectivismo. A decisão sobre a verdade ou falsidade das ideias geradas pela perspectiva do *Dasein* finito estariam, de todo modo, sob o critério do próprio *Dasein*, isto é, seriam relativas ao próprio *Dasein*. Dreyfus esclarece que Heidegger não cai no relativismo nem no idealismo. Só é possível pensarmos nessa direção se tomamos como princípio que há uma pergunta e uma resposta mais fundamental para resolver a questão da realidade:

Heidegger parece um idealista ou um relativista somente se pensarmos que só um único sistema de descrição corresponderia ao modo em que as coisas realmente são. Mas para Heidegger, diferentes compreensões do ser revelam diferentes tipos de entes, e já que nenhum modo de revelação é exclusivamente verdadeira, aceitar uma não significa rejeitar as outras (DREYFUS, 1999, p. 263).

Em *Problemas Básicos*, Heidegger considera que vários léxicos incompatíveis podem revelar como as coisas são em si mesmas e, com isso, podem ser, simultaneamente, considerados verdadeiros. Isso quer dizer que pode haver muitas realidades diferentes, mas que só há um real (Cf. DREYFUS, 1999, p. 279). Dreyfus faz uma referência em relação a uma concepção de Kuhn, que estaria em acordo com o ponto de vista tradicional, mesmo que implicitamente. Isso porque ele parte do princípio de que só haveria um léxico capaz de corresponder às classes da natureza e responder à questão do que é real. Entretanto, como há várias teorias sobre a realidade incompatíveis entre si, se pensarmos como Kuhn, faz sentido concluir que não é possível acessar as coisas em si mesmas, justamente pelo pressuposto de que haveria só uma teoria para revelar a realidade última. Como é o caso de, aparentemente, haver muitas teorias “verdadeiras” sobre a realidade, então Kuhn conclui que o real em si não é acessível. Entretanto, para Heidegger, não faz sentido falar em realidade última. Apesar de o real ser apenas um, dele podemos abstrair muitas perspectivas. Em *Ser e Tempo*, Heidegger já havia afirmado que a realidade depende da cura, mas não o real. O ser depende do *Dasein*, mas o real não depende do ser. Como a realidade está sempre carregada do sentido dado pelo *Dasein*, com o propósito de descrevê-la, “[...] mesmo se um sistema não tem êxito em indicar as coisas como elas são, isso não mostra que as qualidades que ele descobre sejam a base última da realidade. A realidade pode ser revelada de várias maneiras e nenhuma é

metafisicamente a fundamental” (DREYFUS, 1999, p. 280). Quando Heidegger afirma que o real não depende do ser e que a realidade pode ter diversas incongruências de teorias verdadeiras entre si, isso quer dizer que o *Dasein* determina o que é uma realidade porque: (1) o ser do ente daquela realidade e (2) o modo de ser do *Dasein* determinante desta realidade envolvem a descrição desta realidade, isto é, por causa do modo de ser do *Dasein* e porque o *Dasein* está aberto e na sintonia com o ser que é possível dizer o que algo é. Entretanto, o real não depende do ser nem do *Dasein*, mas com isso, poderíamos afirmar que não podemos dizer o que o real é?

Heidegger mantém, então, uma posição sutil e plausível que foge do realismo e anti-realismo metafísico. A *natureza* é, seja lá o que ela for, e possui, suas propriedades causais, sejam elas quais forem, ela é independente de nós. [...] Diferentes interpretações culturais da realidade revelam diferentes aspectos do real também. Mas não há resposta correta para a questão, “O que é a realidade última em termos do que tudo mais se torna inteligível?” A única resposta para essa questão metafísica é que o *Dasein*, o ente cujo ser é um problema para ele, é o ente em termos de quais práticas todos aspectos do real se mostram, porque ele é a fonte do sentido, i.e., da compreensão do ser e da realidade (DREYFUS, 1999, p. 264).

Não faz sentido, para Heidegger, pensar numa descrição que estaria à parte de qualquer modo particular ou de interpretações finitas, a qual pudesse ir além delas e descrever acima de toda particularidade concebida pelo *Dasein* para responder o que é a realidade última. Essa conclusão só é possível em vista do resultado do que se compreendeu sobre a compreensão do ser do *Dasein*: “Para recapitular, tanto no caso do ser (que depende do *Dasein*) como o da natureza (que não depende), a verdade, como revelação do que resulta do uso de asserções para indicar coisas, depende do *Dasein*” (DREYFUS, 1999, p. 278-279).

Em outras palavras, nós podemos falar sobre o real mas, a partir do momento em que falamos dele, a realidade então abstraída é sempre dependente de como nossos modos de ser determinam o encontro, para qualquer apreensão do real. Com isso, Heidegger se difere da concepção moderna, como em Kant, de que não podemos falar sobre a “coisa em si”, ou que ela não é acessível. O real não depende do ser nem do *Dasein*, mas o *Dasein* pode acessá-lo e atribuir ser a ele, e é assim que o *Dasein* atribui a realidade. Em razão disso, a realidade sempre depende do *Dasein*, mas como o real ou a natureza não depende desta forma, Heidegger mostra uma saída para o problema da dependência ou não da realidade em relação a um sujeito humano. Então, o homem não deve ser compreendido como sujeito do real ou da realidade. Primeiro porque, no caso do real, o homem não subjaz à “ocorrência” dele. Segundo, porque não faz sentido pensar em realidade sem mundo, já que somente enquanto ser-no-mundo o *Dasein* pode se envolver numa rede de significação que contextualiza os

entes e o libera para conceber a realidade como um todo, ou mesmo o real. A compreensão de que o homem é sujeito da realidade deturpa o modo de ser do homem no acesso ao real e à verdade da realidade. Isso porque o homem, enquanto sujeito, é isolável do “mundo”, e apenas quando é isolado do mundo faz sentido dizer que ele é sujeito, isto é, somente o homem subjaz naquilo que determina o que a realidade é. O sujeito, como no caso da filosofia de Descartes, considerado sem mundo e sem a devida investigação do modo de ser do homem é, neste sentido, um meio para se pensar uma realidade – enquanto totalidade de entes (natureza) – totalmente independente do homem. A realidade nesses parâmetros foi pensada como algo inacessível e, por isso, indefinível de tal maneira que não deveríamos proferir nada a seu respeito. Entretanto, Heidegger se esforça para defender e mostrar uma posição diferente, de que podemos acessar e falar sobre o real e dele extrair várias realidades verdadeiras, mesmo que sejam incompatíveis entre si.

Conclusões

Os problemas da metafísica sobre as questões do ente, do ser e da realidade são questões que, como vimos, dependem do que se entende sobre o ser do homem e sobre o ser do mundo. Também, não se deve perder de vista a articulação entre eles, isto é, o modo de encontro do *Dasein* com os outros entes. Saber como o *Dasein* interage com os outros entes depende do esclarecimento da compreensão do ser dada no homem. A via descoberta, por Heidegger, para transparecer o sentido do ser é a analítica do *Dasein*. Isso porque a analítica existencial permitiria esclarecer como o homem compreende o ser; dado que o sentido do ser é sempre dado na compreensão humana, é necessário investigar como é a compreensão humana para, então, responder a questão sobre o ser. A analítica nada mais é do que uma investigação dos modos de ser do homem, tendo em vista seus momentos estruturais, com os quais seria possível esclarecer como o *Dasein* compreende que algo é.

Quando Heidegger mostra que o *Dasein* é, em sua estrutura, ser-no-mundo e que o mundo é um espaço de significação em que o *Dasein* se lança e se projeta para suas possibilidades de ser, temos aí uma nova interpretação sobre o modo como o homem é. A analítica do *Dasein* fornece ainda outra novidade, já que é possível encontrar um tipo de estrutura articuladora dos modos de ser do *Dasein*, qual seja, a cura (*Sorge*). Ela é uma raiz comum, como uma unidade, para todos os modos de ser do *Dasein*. Com essas considerações, Heidegger também se posiciona contra a tradição, como a referência que ele faz a Descartes,

para mostrar que noções muito básicas para a metafísica, como as de sujeito e mundo, estão mal fundamentadas e seguiram uma direção problemática de interpretação. No caso específico de Descartes, abordamos como Heidegger entende a negligência dele a respeito da interpretação do ser do homem. Para Heidegger, Descartes errou ao considerar o ser da substância pensante como substancialidade, a qual, por sua vez, funciona tanto no sentido ôntico como no sentido ontológico, confirmando sua herança confusa da falta de discernimento entre ser e ente, muito comum na tradição metafísica. Heidegger também considera que a substancialidade é apreendida pelo *Dasein* como um ser simplesmente dado e, por isso, quando Descartes menciona a *res*, tanto a extensa quanto a pensante, compreendeu-se que são vistas como simplesmente dadas. Isso, para Heidegger, deturpa o modo autêntico de ser do *Dasein*, assim como do mundo, que nunca poderiam ser considerados simplesmente dados. O *Dasein* deve ser visto como o ente que sempre tem em jogo seu próprio ser, que se projeta para suas possibilidades enquanto é lançado no mundo. Por sua vez, o mundo deve ser visto em sua mundanidade, ou seja, como o contexto no qual encontramos os entes e a nós mesmos, e a partir desse encontro, tem-se a determinação do que os entes são para nossa compreensão.

Portanto, o ser de algum ente é compreendido por nós no encontro nosso com esse ente. Esse encontro se dá com as referências significativas que se articulam em padrões de sentido, nos quais somos lançados. Entretanto, como abordamos no terceiro capítulo com os comentários de Dostal, o ser da natureza não é conhecido para Heidegger, pelo menos em *Ser e Tempo*. E nisso entra a questão do real, ou da natureza em si mesma, de como o *Dasein* apreenderia a natureza e se ela pode, de fato, ser considerada completamente independente do *Dasein*. A independência ou não de algo em relação ao *Dasein* diz respeito à dependência do envolvimento da mundanidade do *Dasein* para compreender o ser de determinado ente. Para isso, também é necessário considerar a referência de um determinado modo de ser em que o *Dasein* se encontra numa dada ocasião, assim como o ser do ente que vem ao encontro dele no mundo. Entretanto, o sentido ser, seja em relação ao ser de outro ente, seja o modo de ser do *Dasein*, é sempre dependente da compreensão do *Dasein*. Isso, porém, não significa que o ser dos entes seja algo meramente subjetivo ao *Dasein*. Como vimos, Heidegger diz que a realidade depende da compreensão de ser do *Dasein*, mas o real é independente do ser.

Para Heidegger, a realidade está relacionada à noção de modo de ser. A palavra modo de ser corresponde a tipos de ser e certas classes de coisas, em que cada entidade pode ter um tipo de ser. Tanto os tipos quanto os modos em que os entes são, tem relação com diferenciações básicas que existem entre as entidades. E essas diferenciações estão

relacionadas a padrões de sentido que determinam o que e como é uma entidade. Heidegger estabelece o sentido do ser como um padrão de determinação, isto é, por ser aquilo que determina o tipo (o como algo é) e as propriedades (categoria, classe, atributo) de um ente. Essa noção de modo de ser implica no “como” e no “que” de algo.

O modo de ser do *Dasein* como existência é uma projeção em habilidades e comportamentos que não devem ser vistos como propriedades. As habilidades e comportamentos são modos de ser, dizem respeito aos existenciais. O *Dasein* não se compreende a partir de suas propriedades, mas de suas habilidades e tipos de comportamento que são determinados nele, seus padrões de sentido. O *Dasein* se engaja em padrões de sentido que se delineiam em certos contextos. É a isso que Heidegger se refere quando fala em mundo. O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, sempre está engajado, lançado em padrões de sentido que se articulam e emergem uma situação. Como vimos, Heidegger afirma que o *Dasein* tem mundo porque ele está aberto a um acordo entre referências e modos significativos de lidar ou coexistir com os entes. O sentido refere-se às formas pelas quais encontramos os entes de determinadas maneiras, anterior ao nível dos enunciados e predicacões.

Para Heidegger, o nosso encontro com os entes é dado, em primeiro lugar, de acordo com a utilidade que possam ter para nós. Na maioria das vezes, as qualidades e propriedades dos intramundanos são vistas por nós não como objetos de análise. Nosso encontro com eles quase sempre tem algo em vista, de modo que possamos nos conduzir no uso deles para uma serventia, e é assim que, primordialmente, segundo Heidegger, encontramos os entes na cotidianidade. Entretanto, para Descartes, e no caso também de boa parte da modernidade, os entes são analisados primordialmente tomando como princípio o modo objetivante e neutro, típico dos filósofos cientistas, encarando os entes como simplesmente dados. Heidegger afirma, por outro lado, que não encontramos os entes como objetos, tendo em vista demarcar suas propriedades e qualidades, mas para fazer uso das propriedades e qualidades que já conhecemos neles. Por exemplo, quando olhamos uma cadeira sob as circunstâncias da cotidianidade, olhamos este ente com o intuito de nos sentar. Não temos em vista observar o material, contar quantas pernas ela tem ou determinar uma propriedade qualquer dela. O nosso interesse em sentar numa cadeira, ou o fato de sabermos que uma cadeira serve para sentar quando olhamos uma cadeira e compreendemos que ela é para sentar, é uma compreensão delineada por um padrão de sentido. Isso não é algo que um *Dasein* singular possa determinar ou criar, mas é algo dado no modo como habitamos o mundo, sob contextos

que nos envolvem e abrem as possibilidades para nos comportarmos e nos direcionarmos em determinadas atividades.

Em relação às considerações do capítulo final, abordamos o questionamento de Dostal sobre o papel da indiferença na fenomenologia em relação à diversidade de temas que podem ser tratados sob sua atitude, bem como sobre o modo de orientação objetivante que a atitude da fenomenologia pode proporcionar, e que poderia ser considerado um problema. Como vimos, Heidegger critica o modo objetivante cientificista, tão comum na abordagem filosófica da modernidade porque, basicamente, esse tipo de atitude poderia descaracterizar o modo de ser próprio daquilo que se investiga. Como vimos, o posicionamento neutro e desmundanizador do tratamento científico que se prende, em geral, às definições das propriedades dos entes, retira os entes do contexto no qual eles fazem sentido ao *Dasein*. Entretanto, entendemos que a fenomenologia em Heidegger é hermenêutica. Isso quer dizer que, com a interpretação hermenêutica é possível alcançar as estruturas fundamentais do *Dasein*, assim como as condições de possibilidade da própria investigação de modo pré-objetivo. A compreensão do que seja uma atitude objetivante seria aquela que não pergunta pela constituição do ente, mas só se preocupa em atribuir predicados a ele, e definir suas propriedades. Com isso, Heidegger aborda o *Dasein* na cotidianidade, procurando ser fiel aos momentos constitutivos deste ente tendo em vista o *ser-em* e o *ser-com*, assim como os existenciais liberados pela compreensão, ou pela disposição e discurso, aprofundando, assim, o nexos estrutural do projetar do *Dasein* no mundo. Apesar disso, o que Dostal talvez esteja se referindo é a atitude fenomenológica em si mesma. Uma coisa é conseguir falar sobre o fenômeno ser-no-mundo enquanto fenômeno, sob a demonstração da fenomenologia; outra coisa é a demonstração fenomenológica do *Dasein* enquanto fenomenólogo que não cai no modo objetivante de investigação. Como vimos, a fenomenologia tem que ser anterior àquilo sobre o que ela aborda. Haveria aí uma certa neutralidade e indiferença do fenomenólogo na abordagem do assunto visado por ele? Em acordo com o que Dostal disse, como a fenomenologia precisa ser anterior ao que é tratado por ela, podemos pensar nessa condição como um modo de posicionamento neutro, pelo próprio princípio da investigação. Mesmo que a interpretação que se faz daquilo que é investigado busque abarcar as situações e condições de sentido envolvidas, o posicionamento do fenomenólogo precisa estar acima dessas circunstâncias que se encerram no que é investigado. Até que ponto essa neutralidade e indiferença, que sob o ponto de vista da hermenêutica são pré-objetivas, não seriam objetivantes? Para isso, seria preciso compreender o modo de ser da objetividade, sobre o qual não consegui encontrar referências muito elaboradas. Esse problema se inclui também, como

vimos, na possibilidade da ontologia fundamental, no que diz respeito à maneira pela qual poderíamos buscar pelo ser por meio da fenomenologia. Neste caso, deveríamos usar “ferramentas” metodológicas diferentes do ser para falar sobre o ser. Assim, surgiu-nos a as questões: como poderíamos sair da região do ser para fazer fenomenologia sobre o ser? Com isso, podemos pensar na fenomenologia como um método inadequado para a busca pelo sentido do ser?

Além disso, Dostal aborda a falta de determinação do tipo de ser da natureza por Heidegger. A natureza certamente seria um intramundano subsistente, entretanto, como já sabemos, os intramundanos não são mundanos, mas estão dentro do mundo. Isso significa, a princípio, que os intramundanos não são históricos, porque a história só se desenvolve a partir do mundo. O *Dasein* é o ente histórico por excelência, porque existe e é mundano, porque o tempo é o horizonte da sua compreensão de ser e a história só acontece no “decorrer” do tempo. Se a natureza for considerada fora do tempo, não histórica e não mundana, desde que Heidegger afirma que ainda há natureza quando o *Dasein* não existe; a questão é, como a natureza vem ao encontro do *Dasein*? Heidegger também teve a preocupação de não deixar o *Dasein* no mesmo patamar dos entes naturais. E, se admitirmos modos de ser tão radicalmente diferentes entre o *Dasein* e a natureza, como se houvesse uma independência absoluta entre eles? Como, então, resolver a questão da realidade da natureza em nossa compreensão? Voltaremos a este ponto, seguindo com o mesmo trajeto feito no desenvolvimento da dissertação, quando abordarmos, ao final, a questão da realidade.

Outro assunto importante para nosso tema foi a questão levantada por Ricoeur sobre a possibilidade de um modo de ser do *ego* vigorar no *Dasein*, no que diz respeito ao primado ôntico-ontológico dele na pergunta pelo sentido do ser. Afirmar que o *Dasein* possa ter o modo de ser do *ego* é desestruturar a crítica de Heidegger à filosofia do *ego* na modernidade. De acordo com o que comentamos, Heidegger não vê com bons olhos a noção de sujeito e *ego*, pois são vias de interpretação que desmundanizam o *Dasein* e deturpam o modo como ele vê a si mesmo, assim como seu modo de encontro com os outros entes. Em relação à noção de *ego*, Heidegger recusa a ideia de que o modo mais confiável de compreendermos nossa subjetividade é mantermos nossas reflexões sobre nós mesmos somente a partir dos nossos próprios meios subjetivos. Isso quer dizer que, de acordo com a noção moderna de *ego*, nossa reflexão deve recair sobre nós numa exploração de nós mesmos, sempre num voltar-se para si, como uma concha. E, o aspecto que Ricoeur compreende estar presente no *Dasein*, em conformidade com essa ideia de *ego*, é quando Heidegger se prende num suposto círculo vicioso, que diz respeito ao questionamento do sentido do ser como algo preso à

necessidade de uma solução prévia sobre o sentido do ser. Além disso, esse círculo recai sobre aquele que questiona o ser, pois é ele quem compreende o ser, e que, por sua vez, precisa esclarecer o sentido do ser dado na sua compreensão. Com isso o *Dasein*, que é o questionador, precisa investigar a si mesmo em sua compreensão de ser, mas sem ter ainda compreendido o sentido do ser e, ao mesmo tempo, tendo que interpretar a si mesmo sob o ponto de vista ontológico. É uma circularidade que, no questionamento, busca pelo ser, mas precisa voltar ao *Dasein* para investigar sua compreensão de ser, a qual, também, precisa ser dada num tipo de questionamento do ente em seu ser. Essa volta sobre si é, para Ricoeur, um modo de atitude característica de um *ego*. Heidegger, por sua vez, afirma que podemos dar início à investigação ontológica, isto é, tendo em vista o ser do ente, a partir da compreensão mediana que temos do ser. Ele afirma que foi com essa compreensão mal compreendida que a metafísica tradicional pôde fazer, até então, ontologia na história da filosofia. Se o ponto de partida é uma noção provisória do ser e, em seguida, ao realizar de modo apropriado uma investigação dos modos de ser do *Dasein* na cotidianidade, seria possível, após a análise do sentido e da compreensão oriundos do *Dasein*, ter um saldo positivo em relação ao ser em geral. De todo modo, lembremos que o sentido do ser depende do *Dasein*, tanto para a investigação e questionamento dele quanto para a própria ocorrência do ser. Em suma, só há ser quando há *Dasein*, só há investigação do ser quando o *Dasein* se propõe a isso, só há resposta para a questão do sentido do ser se o *Dasein* investiga a si mesmo em sua própria compreensão do ser. Partir de uma compreensão mediana do ser para uma compreensão mais elaborada do ser depende, exclusivamente, da compreensão do *Dasein*. O fato de o *Dasein* ser, em sua estrutura, ser-no-mundo, não retira a volta sobre si mesmo na investigação. Se a noção de *ego* for considerada fiel e fechada à noção de um sujeito isolado do mundo, que só analisa a repercussão da sua subjetividade com referência ao seu “si mesmo”, como uma cápsula fechada que se remete só a si, não podemos colocar Heidegger no mesmo tipo de cenário. Mas, se considerarmos que a repercussão e percussão circular do ser no homem, levando em conta que o modo de encontro do *Dasein* com os entes revela o mundo e o próprio ser do *Dasein*, observar-se que a análise do sentido do ser depende da compreensão do *Dasein* como ser-no-mundo. Igualmente, a analítica autêntica do *Dasein* depende da solução da questão do sentido do ser em geral. Se pensarmos no *ego* no sentido de uma volta do *Dasein* mundano sobre sua própria mundanidade tomando o ser como princípio de investigação e, ao mesmo tempo, ele mesmo “sendo” e buscando repercutir algo sobre seu ser, podemos dar vazão para algo parecido a um *ego*, desde que o *ego* não seja considerado no sentido estritamente moderno, vinculado ao sujeito.

Voltando à questão da diferença entre natureza e história, que equivale, respectivamente, à diferença entre o subsistente e o *Dasein*, podemos nos remeter ao problema da realidade que, na tradição, foi compreendido como o problema da corroboração da totalidade dos entes simplesmente dados. Como um primeiro aspecto desse problema, podemos dizer que há uma dificuldade em saber como podemos acessar e falar sobre essa totalidade de entes que, radicalmente, se difere do nosso modo de ser. A questão é, como nós, entes não naturais, isto é, históricos, compreendemos os entes naturais? Em outras palavras, como o ente existente pode ter acesso ao ser dos entes subsistentes ou intramundanos? Heidegger responde essa questão dizendo que na medida em que os subsistentes são intramundanos, o modo como nossa mundanidade se abre a eles permite que esses entes sejam compreendidos por nós. O fato de um ente ser intramundano, mesmo que ele, em si mesmo, não seja mundano nem histórico, faz com que ele seja histórico e mundano em “segunda ordem”, na medida em que o *Dasein* os “mundaniza”. O *Dasein* traz os entes naturais para seu mundo de significações. Esses entes podem ser tomados pelo *Dasein* instrumentalmente, por um sentimento afetivo, como o sublime ou o sentimento de paisagem; como referido pelo Heidegger posterior, podem também ser tomados num contexto histórico, ou quaisquer acontecimentos marcantes para o *Dasein* etc. Entretanto, Heidegger, em *Ser e Tempo*, não explora o ser da natureza. Se a natureza não depende do ser dado na compreensão do *Dasein*, já que havia natureza antes do *Dasein* existir, como falar da natureza em si mesma? Aqui se mostra outro aspecto do problema da realidade. Poderíamos descrever como é a natureza em si mesma? Em outras palavras, podemos falar sobre “as coisas em si mesmas”, desconsiderando o mundo de significações e o sentido do ser do *Dasein*? Heidegger diz, então, que não faz sentido cogitar uma realidade absolutamente independente do *Dasein*. Pensar que seria possível uma realidade totalmente independente de mim, ou que seja necessário provar “a realidade das coisas fora de mim,” é pensar ainda em termos de sujeito e objeto. Isso porque essas noções tomam por base, tanto no caso do sujeito quanto do objeto, uma atitude que desmundaniza esses entes. Isso implica que são considerados seres simplesmente dados, ou seja, são analisados a partir de referências neutras e descontextualizadas. Por outro lado, segundo Heidegger, e de acordo com o que já dissemos, não faz sentido pensar em realidade sem mundo, pois, só enquanto ser-no-mundo o *Dasein* se envolve nos padrões de sentido que contextualizam os entes e, só assim, ele pode chegar a conceber a realidade como um todo, ou mesmo o real. Conceber o real independente de mim só é algo que ocorre dentro das minhas próprias possibilidades de ter concepções, ou seja, não posso sair dos limites impostos pelos padrões de sentido que me determinam. A compreensão

de que o homem é sujeito da realidade deturpa o modo de ser do homem no acesso ao real e a verdade da realidade. A solução de Heidegger está, basicamente, em afirmar que o real independe do ser e do *Dasein*, mas não é por isso que o *Dasein* não consiga falar sobre ele. O *Dasein* pode interpretá-lo e dizer que há algo verdadeiro sobre o real porque o *Dasein* pode “mundanizá-lo”. Com isso, compete ao *Dasein* falar sobre o ser da realidade, porque a realidade é o modo em que o *Dasein* deriva algo sobre o real. A partir do sentido do ser dado no próprio *Dasein*, ele pode considerar o ser dos entes subsistentes. Isso significa que o real fica resguardado, assim como a verdade extraída do nosso encontro com ele, a realidade.

Referências Bibliográficas

AQUINO, T. **Suma Teológica**. Livraria Sulina Editora, 1980.

BLANC, M. F. **O Fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.

CARMAN, T. The principle of phenomenology. In: **The Cambridge Companion to Heidegger**. Editado por Charles B. Guignhon. p.97-119. New York: Cambridge University Press, 2006.

COURTINE, J. F. **Heidegger et la Phénoménologie**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

DESCARTES, R. Meditações. In: **Obra Escolhida**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. **Ouvres Philosophiques**. Tome I, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris : Éditions Garnier Frères, 1963.

_____. **Princípios da Filosofia**. Trad. Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores LDA, 1989.

DREYFUS, H. J. **Being-in-the-world**. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1999.

DOSTAL, R. J. Time and phenomenology in Husserl and Heidegger. In: **The Cambridge Companion to Heidegger**. Editado por Charles B. Guignhon. p.120-148. New York: Cambridge University Press, 2006.

FREDE, D. The question of being: Heidegger's project. In: **The Cambridge Companion to Heidegger**. Editado por Charles B. Guignhon. p.42-69. New York: Cambridge University Press, 2006.

GILES, T. R. **História do Existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

GILSON, E. **L'Être et L'Essence**. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 1972.

GMEINER, C. N. **A Morada do Ser**. Uma abordagem filosófica da linguagem na leitura de Martin Heidegger. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GOMES, A. A. **A Substância Divina e a Subjetividade em Descartes**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

GUEROULT, M. **Descartes Selon L'ordre des Raisons**. II L'Ame et Le Corps. Paris : Aubier Editions Montaigne, 1968.

HEIDEGGER, M. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Trad. e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Identidade e Diferença**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971a.

_____. **Introdução à Metafísica**. Trad. Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **La Época de la Imagen Del Mundo**. Versión castellana de Hele Cortés y Arturo Leyte, In: Heidegger, M., Caminos de bosque. Madrid: Alianza, 1996.

_____. **Nietzsche**. Trad. Pierre Klossowski. Éditions Gallimard, 1971b.

_____. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001.

_____. **Ser e Tempo**. Parte II. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.

_____. **Superación de la Metafísica**. Traducción de Eustaquio Barjau, In: Heidegger, M., Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

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

NUNES, B. **Passagem para o Poético**. Filosofia e Poesia em Heidegger. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MARKIE, P. The Cogito and its importance. In: **The Cambridge Companion to Descartes**. Editado por John Cottingham. New York: Cambridge University Press, 2005.

MARQUES, Jordino. **Intersubjetividade e comunicação em Martin Heidegger**. In: Brito, A.N. Interação Comunicativa: aproximações filosófico-linguísticas. Goiânia: Editora UFG, 2000.

PASQUA, H. **Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Pensamento e Filosofia, 1993.

PAISANA, J. **Fenomenologia e Hermenêutica**. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PAIVA, M. A. **A Liberdade como Horizonte da Verdade segundo M. Heidegger**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.

PAVÃO, A. A substância no Livro Z da Metafísica de Aristóteles. In: **Crítica**. Londrina, v.3, n.10, p.173-196, jan./mar.1998.

REIS, R. R. Heidegger: Origem e Finitude do Tempo. In: **Dois Pontos**. Santa Maria, p.99-127, 2004.

_____. Elementos de uma Interpretação Fenomenológica da Negação. In: O Que nos Faz Pensar, Rio de Janeiro, v.17, n. dez, p. 73-98, 2003.

RICOEUR, P. Heidegger e a Questão do Sujeito. In: **O Conflito das Interpretações**. Porto: Rés-Editora, 1998.

_____. **O Si-Mesmo Como Um Outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papyrus Editora, 1991.

STEIN, E. **A questão do método na filosofia**. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

_____. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988.

_____. **Compreensão e finitude**. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 2001.

ZARADER, M. **Heidegger e as Palavras de Origem**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.