

André Luiz Ramalho da Silveira

NATUREZA E FINITUDE EM HEIDEGGER

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.
Orientador: Prof.^a Dr.^a Cláudia Pellegrini Drucker

Florianópolis
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silveira, André Luiz Ramalho da
Natureza e finitude em Heidegger / André
Luiz Ramalho da Silveira ; orientadora, Claudia
Pellegrini Drucker, 2019.
248 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

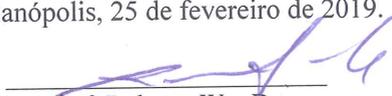
1. Filosofia. 2. Fenomenologia. 3. Heidegger.
4. Natureza. 5. Finitude. I. Drucker, Claudia Pellegrini. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
- III. Título.

André Luiz Ramalho da Silveira

“NATUREZA E FINITUDE EM HEIDEGGER”

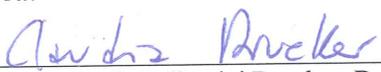
Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 25 de fevereiro de 2019.

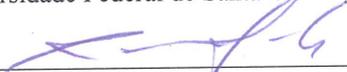


Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

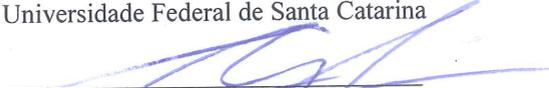
Banca Examinadora:



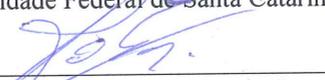
Prof.^a Claudia Pellegrini Drucker, Dr.^a
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Roberto Wu, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Celso Reni Braidá, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Róbson Ramos dos Reis, Dr.
Universidade Federal de Santa Maria

Ao Tempo.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Maria do Carmo Ramalho da Silveira, e ao meu pai, Lídio Kirsch da Silveira, sem os quais nada disso seria possível.

À minha irmã, Gabriele.

Às minhas avós, Dona Gabriela e Dona Zilda.

À Prof.^a Cláudia Drucker, pelo acolhimento impecável a um estrangeiro na ilha, pelas ótimas conversas filosóficas e pelo cuidado com que lidou com a minha pesquisa.

Aos professores e funcionários do Departamento de Filosofia da UFSC.

Um especial agradecimento ao Prof. Roberto Wu, pela solicitude e amizade ao longo destes anos, ao Prof. Celso Braidia pelas boas aulas e pela disponibilidade, e ao Prof. Róbson Ramos dos Reis, pela inspiração filosófica e pela minha formação.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

À minha querida namorada Caroline Araújo, companheira de anos de amizade e cumplicidade.

Aos meus amigos Rafael Padilha e Vitor Hugo, cujo privilégio é sem igual pela amizade que estende para além de uma década, nessa trincheira finita que é a existência.

À querida amiga Bárbara Harris.

Aos nobres amigos Cedric Steinlen, Leonardo Salles e Fernando Morschheiter, cuja amizade compensa a vida nestes tempos de cólera.

Aos demais amigos das sendas filosóficas: Allan Josué Vieira, Jean Herpich, Lucas Duarte Adorne, Grégori Czizeweski, Luan Corrêa, Ítalo Lins, Anderson Kaue Plebani e a todos os demais que, por algum motivo, não tenha me lembrado.

Aos filósofos e aos pobres de mundo.

Minha morte nasceu quando eu nasci
Despertou, balbuciou, cresceu comigo...
E dançamos de roda ao luar amigo
Na pequenina rua em que vivi.

Já não tem mais aquêlo jeito antigo
De rir e que, ai de mim, também perdi!
Mas inda agora a estou sentido aqui,
Grave e boa, a escutar o que lhe digo:

Tu que és a minha Prometida,
Nem sei quando serão as nossas bodas,
Se hoje mesmo... ou no fim de longa vida...

E as horas lá se vão, loucas ou tristes...
Mas é tão bom, em meio às horas tôdas,
Pensar em ti... saber que tu existes!

Mário Quintana – A Rua dos cataventos XIX

E assim o homem, enquanto transcendência existente sobrepujante de possibilidades, *é um ser da lonjura*. Só mediante distâncias primordiais, que na sua transcendência ele para si estabelece em relação a todo o ente, é que nele floresce a verdadeira proximidade às coisas. E somente o poder-ouvir na lonjura é que amadurece para o estar-aí enquanto si-mesmo o despertar da resposta da co-existência, no ser-com, com o qual pode sacrificar a eguidade a fim de se conquistar como autêntico si-mesmo. (HEIDEGGER, *A Essência do Fundamento*, p.127).

RESUMO

A proposta da presente tese consiste em mostrar que há um conceito de finitude evidenciado a partir da vinculação com o natural e que é mais profundo do que o conceito de finitude existencial, advindo do conceito de ser para a morte. Neste sentido, para realizar essa interpretação será preciso apresentar as implicações da abordagem ontológica da natureza e do sentido de ser da vida para a interpretação ontológica da finitude do ser e do ser-aí humano, na obra de Martin Heidegger. A presente tese terá como base duas obras de Heidegger, a saber: *Ser e Tempo* (1927) e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão* (1929/30). No período de tempo que compreende essas duas obras, já se insinua uma época de transição no pensamento de Heidegger. É possível ver essa mudança a partir de diversos temas pensados por Heidegger, tais como a transição da finitude de ser-aí para a finitude ser, de ser-no-mundo para formação de mundo, a mudança na compreensão da natureza e o seu sentido originário. Contudo, essa transição somente será possível de ser compreendida mediante o que pode ser chamado de hermenêutica da natureza e a partir da clarificação de outro fenômeno de extrema importância investigado por Heidegger na preleção de 1929/30, a saber: a questão da animalidade. Essa questão permite que se compreenda de um modo extremamente pungente não apenas a finitude do ser-aí humano, mas também da finitude de ser, pois o próprio fenômeno do mundo passa a ser problematizado. Neste sentido, a presente tese pressupõe algumas interpretações a serem apresentadas, como o fato de que nessa mesma transição está implicada a transição da finitude existencial para a finitude de ser, o conceito de ser-no-mundo para formação de mundo, o conceito transcendental de abertura para o conceito hermenêutico de acontecimento, e a destruição do conceito de natureza em diversos sentidos, cuja destruição possibilita a compreensão da natureza, da vida orgânica e dos círculos ambientais e a respectiva relação da natureza com ser-aí humano nos CFM. Por conseguinte, será preciso apresentar a ontologia fundamental, o conceito de finitude existencial, o conceito de natureza e vida orgânica, e a interpretação da articulação desses conceitos, sobretudo entre finitude existencial, natureza e finitude de ser. Ao mostrar o sentido originário da natureza, que aparece na relação entre o ser humano e os organismos vivos, como uma necessária retração na abertura de mundo do ser-aí humano, será possível investigar a caracterização heideggeriana de que o ser-aí humano é afetivamente em meio aos entes. Neste sentido, a natureza

enquanto tal torna-se possível de ser compreendida em seu sentido originário somente a partir do problema da vida. Essa retração própria à vida problematiza justamente o conceito existencial de mundo, pois a temporalidade originária se mostra incapaz de compreender o sentido de ser da vida. Por fim, após mostrar o sentido de retração da natureza, destacado pelo sentido de ser da vida, será evidenciado o nexu entre finitude da existência, finitude de ser e natureza.

Palavras-chave: Ontologia. Existência. Finitude. Natureza. Heidegger.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to show that there is a concept of finitude evidenced from the connection with the natural and that is deep than the concept of existential finitude, coming from the concept of being for death. In this sense, in order to carry out this interpretation, it is necessary to present the implications of the ontological approach of nature and the meaning of being of life to the ontological interpretation of the finitude of being and human being in Martin Heidegger's work. The present thesis will be based on two works by Heidegger, namely: *Being and Time* (1927) and *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (1929/30). In the period of time which comprises these two works, a time of transition in the thought of Heidegger is already insinuated. It is possible to see this change from several themes thought by Heidegger, such as the transition from the finitude of being-there to finitude being, from being-in-the-world to formation of the world, the change in the understanding of nature and its meaning originating. However, this transition can only be understood through what can be called the hermeneutics of nature and from the clarification of another phenomenon of extreme importance investigated by Heidegger in the 1929/30 lecture, namely: the question of animality. This question allows one to understand in an extremely penetrating way not only the finitude of the human being, but also the finitude of being, since the phenomenon of the world itself becomes problematized. In this sense, the present thesis presupposes some interpretations to be presented, such as the fact that in the same transition is implied the transition from existential finitude to finitude of being, the concept of being-in-the-world for the formation of the world, the transcendental concept of opening to the hermeneutic concept of event, and the destruction of the concept of nature in various senses, whose destruction makes possible the understanding of nature, organic life and environmental circles and the respective relationship of nature with human being in CFM. Therefore, it is necessary to present the fundamental ontology, the concept of existential finitude, the concept of nature and organic life, and the interpretation of the articulation of these concepts, especially between existential finitude, nature and finitude of being. By showing the original sense of nature that appears in the relationship between human beings and living organisms as a necessary retraction in the opening of the human being-there world, it will be possible to investigate the Heideggerian characterization that the human being is there affectively in the midst of the beings. In this sense, nature

as such becomes possible to be understood in its original sense only from the problem of life. This retraction proper to life problematizes precisely the existential concept of the world, because the original temporality proves incapable of understanding the meaning of being of life. Finally, after showing the sense of withdrawal of nature, highlighted by the sense of being of life, the nexus between finitude of existence, finitude of being and nature will be evidenced.

Keywords: Ontology. Existence. Finitude. Nature. Heidegger.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 ONTOLOGIA FUNDAMENTAL E POSSIBILIDADE EXISTENCIAL	25
1.1 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA	25
1.1.1 O pluralismo ontológico e a questão do ser	25
1.1.2 Fenomenologia	27
1.1.2.1 Fenômeno e o mostrar-se de algo.....	29
<i>1.1.2.1.1 Fenômeno em sentido vulgar e em sentido fenomenológico</i> .	<i>30</i>
1.1.2.2 Logos.....	32
1.1.2.3 Fenomenologia como ontologia: às coisas mesmas!.....	34
1.2 ANALÍTICA EXISTENCIAL	38
1.2.1 A delimitação da analítica	39
1.2.1.1 Ponto de partida: a cotidianidade mediana.....	41
1.2.2 Ser-no-mundo	42
1.2.2.1 Mundo	42
<i>1.2.2.1.1 - Comportamento ocupacional e significatividade</i>	<i>43</i>
<i>1.2.2.1.2 Lugar próprio e tematização</i>	<i>48</i>
1.2.2.2 “Quem” e impessoal.....	51
1.2.2.3 Ser-em	55
<i>1.2.2.3.1 Disposição Afetiva (Befindlichkeit) e a descoberta da facticidade</i>	<i>56</i>
<i>1.2.2.3.2 Compreensão (Verstehen), interpretação (Auslegung) e enunciado</i>	<i>59</i>
<i>1.2.2.3.3 Discurso (Rede)</i>	<i>63</i>
<i>1.2.2.3.4 Decair (Verfallen)</i>	<i>65</i>
1.3 POSSIBILIDADE EXISTENCIAL E CUIDADO	67
1.3.1 Compreensão e possibilidade existencial	67
1.3.1.1 Existência e intencionalidade.....	67
1.3.1.2 Possibilidade e projeto	70

1.3.2	Cuidado enquanto o ser do ser-aí (<i>Dasein</i>).....	76
1.3.2.1	Angústia	77
1.3.2.1	Cuidado (<i>Sorge</i>).....	80
2	SER PARA A MORTE E FINITUDE DA EXISTÊNCIA ..	83
2.1	MORRER, FALECER E PERECER.....	83
2.1.1	Tolstói e a morte a cotidianidade.....	88
2.1.2	A morte como “a possibilidade da impossibilidade da existência em geral”	93
2.2	VERDADE, DECISÃO ANTECIPATÓRIA E FINITUDE	96
2.2.1	O nexó entre decisão e antecipação	96
2.2.2	Verdade e finitude da existência	98
2.2.2.1	Decisão e indecisão: a diferença entre o estar-certo da decisão antecipatória e o estar-certo do impessoal	105
2.2.3	A temporalidade da decisão antecipatória.....	110
3	HERMENÊUTICA DA NATUREZA E POSSIBILIDADE ORGÂNICA	117
3.1	HERMENÊUTICA DA NATUREZA E INTERPRETAÇÃO PRIVATIVA	118
3.1.1	O encontro com o natural: natureza como caso limite ..	118
3.1.2	Situação hermenêutica	123
3.1.3	Interpretação privativa como fundamentação metodológica para a compreensão dos modos de ser.....	124
3.1.3.1	A via da privação	125
3.1.3.2	Privação e abstração.....	127
3.1.3.3	O ausentar-se da vida: physis, retração e vigência.....	130
3.2	NATUREZA E ORGANISMO	134
3.2.1	O problema do mundo e as três teses diretrizes	136
3.2.1.1	Transposição, pobreza e privação	138
3.2.2	A noção de organismo.....	141

3.2.2.1	Do conceito existencial de ciência para a abordagem circular	142
3.2.2.2	Distinção conceitual entre órgão e utensílio.....	145
3.2.3	Perturbação enquanto a essência da animalidade.....	148
3.2.3.1	Círculo de desinibição (abertura pulsional e posse do elemento desinibidor)	150
3.2.3.2	Comportamento pulsional e animal como um ser-apto.....	153
3.3	AVALIAÇÕES CRÍTICAS	156
3.3.1	Totalidade e meio ambiente.....	157
3.3.2	Mobilidade e morte	158
3.3.3	Qual pobreza? Qual mundo?	160
4	A METAFÍSICA DO ABISMO	167
4.1	TEMPORALIDADE: O HORIZONTE DA ONTOLOGIA	169
4.1.1	Os modos do tempo	170
4.1.2	Temporalidade finita	174
4.2	O PROBLEMA DA HISTÓRIA E A HISTORICIDADE COMO A ELOBOÇÃO MAIS CONCRETA DA TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA	177
4.2.1	Uma história conjurada pelo tempo	178
4.2.2	Historicidade e destino.....	182
4.2.3	A “força silenciosa do possível” entre a história e a natureza	188
4.3	NATUREZA E MUNDO.....	195
4.3.1	O acontecimento da abertura.....	197
4.3.1.1	O tédio.....	200
4.3.2	O homem existe em meio ao ente	206
4.4	A FORMAÇÃO DE MUNDO E A ABERTURA DO ENTE ENQUANTO TAL NO TODO	209
4.4.1	O <i>enquanto tal</i> e o <i>no todo</i>	209
4.4.2	A <i>formação de mundo</i>	214
4.4.3	Retração e Normatividade.....	219

4.5	NA METAFÍSICA DO ABISMO: FINITUDE DA EXISTÊNCIA, FINITUDE DE SER E NATUREZA	222
	CONCLUSÃO.....	229
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	241

INTRODUÇÃO

A proposta da presente tese consiste em mostrar que há um conceito de finitude evidenciado a partir da vinculação com o natural e que é mais amplo do que o conceito de finitude existencial, advindo do conceito de ser para a morte. Neste sentido, para realizar essa interpretação será preciso apresentar as implicações da abordagem ontológica da natureza e do sentido de ser da vida para a interpretação ontológica da finitude do ser e do ser-aí humano, na obra de Martin Heidegger. As principais obras a que se dedica a presente tese serão *Ser e Tempo* e a preleção de 1929/30, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Para justificar essa tese, será preciso um longo percurso, que em linhas gerais significa apresentar as continuidades e descontinuidades entre as duas obras, bem como mostrar que essa preleção não representa uma ruptura com a ontologia fundamental, mas sim a complementa.

Um dos conceitos centrais cuja problemática se desdobra é o conceito de mundo. Em *Ser e Tempo*, a estrutura *ser-no-mundo* determina o ser-aí enquanto um ente aberto aos distintos sentidos ou modos de ser, estruturados temporalmente no acontecer da historicidade do ser-aí. O conceito transcendental de *ser-no-mundo* presente em *Ser e Tempo* tem o pressuposto de que a abertura estruturada pela temporalidade originária possibilita a transcendência do ser-aí para o mundo. Neste sentido, em existir, o ser-aí é ser-no-mundo. Uma decisão livre possibilita, no máximo – o que não é pouco –, o ser-aí cindir-se da inautenticidade e decidir-se pela autenticidade. Isso ocorre porque na ontologia fundamental não há qualquer evento ou acontecimento que possa romper ou englobar a existência humana, tendo em vista que o máximo de abertura para o novo advém da niilidade da temporalidade finita, que singulariza a existência. A mudança dessa concepção para o CFM é grande, pois nessa preleção de 1929/30 o conceito de acontecimento terá uma centralidade segundo a qual a temporalidade histórica daria uma amplitude maior à própria noção de abertura. Tendo em vista o necessário envolvimento com os entes, Heidegger explicitamente insere na noção de abertura a vinculação da existência humana com entes viventes que escapam à compreensão projetiva. Na transcendência para um modo de ser que não se mostra por completo, a transcendência ocorre para o completo outro. Isso não apenas requer do ser humano uma atitude, como é um dos fundamentos para a formação da historicidade da existência.

Neste sentido, a presente tese pressupõe algumas interpretações a serem apresentadas, como o fato de que nessa mesma transição está implicada a transição da finitude existencial para a finitude de ser, o conceito de ser-no-mundo para formação de mundo, o conceito transcendental de abertura para o conceito hermenêutico de acontecimento, e a destruição do conceito de natureza em diversos sentidos, cuja destruição possibilita a compreensão da natureza, da vida orgânica e dos círculos ambientais e a respectiva relação da natureza com ser-aí humano nos CFM. Por conseguinte, será preciso apresentar a ontologia fundamental, o conceito de finitude existencial, o conceito de natureza e vida orgânica, e a interpretação da articulação desses conceitos, sobretudo entre finitude existencial, natureza e finitude de ser.

Por conseguinte, a presente tese será dividida em quatro capítulos. Não há como apresentar o conceito de finitude existencial sem antes apresentar a ontologia fundamental de Heidegger. Neste sentido, apresentarei a tese interpretativa, auxiliando-me em comentadores, de que a existência humana é possibilidade existencial. Para fazer isso, será preciso apresentar de fato toda a problemática da filosofia hermenêutica fenomenológica de Heidegger, o conceito de ser-no-mundo e o conceito de cuidado. Após isso, será possível apresentar a tese da morte existencial, que é o conceito central para poder compreender o conceito de finitude existencial. Nessa discussão está inserida toda a filosofia existencial de Heidegger, presente na segunda seção de *Ser e Tempo*. Tendo feito isso, para apresentar a tese central de como há um conceito de finitude que advenha da relação do ser humano com a natureza, será preciso apresentar toda a problemática – e a falta dela – em *Ser e Tempo*. Isso permite fazer a vinculação com a preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, na qual Heidegger elabora o conceito de natureza e formação de mundo. Deste modo, será preciso reconstruir como Heidegger elabora o conceito de vida orgânica para assim poder apresentar as implicações dessa abordagem ao conceito de existência humana. Neste caso também está em questão o debate entre história e natureza. Por fim, será possível apresentar os conceitos de historicidade e temporalidade, tendo em vista que o problema da natureza pode assim ser elucidado em sua completude. Por conseguinte, essa discussão conduz a distinção entre a finitude da existência e a finitude de ser, uma vez que a existência humana será entendida como tendo uma relação incompleta com a natureza e com os entes vivos.

Deste modo, no primeiro capítulo, será reconstruída a ontologia fundamental de Heidegger. Ao início, será apresentada a perspectiva hermenêutico-fenomenológica de Heidegger. Após isso, serão visadas às

noções de possibilidade existencial e ser-no-mundo, bem como apresentar a discussão entre os sentidos de ser da subsistência e da disponibilidade, trabalhados em *Ser e Tempo*. Tendo isso em vista, será possível apresentar o nexos ontológico entre possibilidade existencial e o conceito de cuidado. Ao reconstruir alguns pontos centrais da ontologia fundamental, será possível apresentar a interpretação da existência humana enquanto possibilidade existencial. Essa discussão será a base para que, no segundo capítulo da presente tese, seja apresentado o conceito de finitude existencial.

No segundo capítulo, será apresentado o conceito de finitude a partir dos conceitos de *ser para a morte* e de *decisão antecipatória*. Tendo em vista a característica projetiva da compreensão, Heidegger mostrará que a projeção em possibilidades está sempre sujeitada ao risco e ao fracasso, uma vez que o que mantém uma possibilidade como existencial é a projeção na mesma. Sendo assim, com a tese de que a morte é a *possibilidade da impossibilidade da existência em geral*, Heidegger elabora um conceito de morte existencial que possui independência do sentido comum e mundano de morte, apresentado mediante o conceito de *falecer*. A partir do radical *não estar em casa*, característica apresentada por Heidegger a partir do conceito de angústia, se revela de modo genuíno o nada e a niilidade que transpassa a nossa existência finita, mostrando assim a falta de fundamento da existência e a permanente inadequação entre o poder-ser e as possibilidades¹.

No terceiro capítulo terá o foco na abordagem de Heidegger sobre o sentido de ser da vida. Com base na reconstrução da analítica existencial, tendo em vista o envolvimento do ser-aí com o mundo, é possível visualizar como não houve em *Ser e Tempo* uma abordagem sistemática do fenômeno da vida. Neste sentido, este capítulo contará com três momentos. O primeiro deles terá o objetivo de abordar a relação do ser-aí com a natureza e mostrar como Heidegger elaborou os pressupostos para a interpretação da vida a partir de uma hermenêutica da natureza. Ele elaborou uma via interpretativa que possibilita uma interpretação da vida em termos não redutivos, denominada de interpretação privativa da vida. Em um segundo momento, será apresentado o subsequente passo dado por Heidegger concernente à abordagem ontológica da vida. Esse passo é dado na preleção de 1929/30, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude*,

¹ Neste ponto, seguimos inteiramente a elucidação realizada por Thomson (2013) e Reis (2014; 2016).

Solidão. Nessa preleção, o desenvolvimento das pesquisas de Heidegger se dá em conjunção com pesquisas biológicas e zoológicas. Dessa forma, ele dirá que todo vivente é organismo. O vivente é transpassado pelo que Heidegger chama de pulsionalidade. Ao tomar como exemplo o animal, Heidegger mostra que o animal comporta-se sempre dentro de um círculo de desinibição, que é justamente a estrutura relacional do animal e determina seu espaço de comportamento possível. Neste sentido, ao comportar-se dentro de um ambiente e de um modo autônomo, o vivente é entendido como um tipo peculiar de possibilidade que se comporta com algo que desinibe suas pulsões. O animal será visto, então, como absorvido dentro desse círculo de desinibição. A pulsão tem uma estrutura antecipatória que forma uma quase intencionalidade, a partir da qual Heidegger busca mostrar que o animal possui um comportamento perturbado. A partir disso, Heidegger apresenta a perturbação como a condição de possibilidade de comportamento do animal. Contudo, Heidegger mostra que somente será possível dizer que há uma privação no animal quando comparado ao ser humano. Após as considerações sobre o organismo, Heidegger diz que há incompletudes na abordagem ontológica da vida. Essas incompletudes são internas, isto é, concernem diretamente à noção de organismo. Elas dizem respeito ao não tratamento da vida enquanto mobilidade e na relação entre vida e morte. Ademais, Heidegger empreende uma forte objeção às suas considerações, algo que pode enfraquecer a elaboração do problema realizada por ele, mas, que elucida a relação entre os conceitos de perturbação e pobreza de mundo. Por conseguinte, levanta-se a questão de como seria a historicidade aí presente. Com a elucidação do sentido de ser da vida, é possível visualizar um sentido de finitude não concernente apenas à existência, mas sim uma finitude de ser e, conseqüentemente, dos modos de ser.

No quarto capítulo será apresentado o significado da inserção da temporalidade e da historicidade na analítica existencial e como a historicidade se desdobra na época da preleção de 1929/30, a partir da interação e retração da natureza. A historicidade é compreendida por Heidegger como o acontecer do ser-aí e é como se explica de modo mais adequado a temporalização da temporalidade. Heidegger mostra que o horizonte ao qual a projeção se realiza é estruturada pela temporalidade finita. Sendo assim, enquanto o cuidado unifica os aspectos ontológicos do ser-aí, é preciso ver esses aspectos como possibilitados pelo tempo. A primazia do futuro na temporalidade originária é pensada por Heidegger a partir da possibilidade existencial. Na medida em que a temporalidade originária temporaliza-se a partir do futuro e, esse é

entendido nos termos de possibilidade existencial, a temporalidade originária será concebida por Heidegger como finita. Esse é um elemento central no desenvolvimento da ontologia fundamental, mas também indica o movimento de transição no pensamento de Heidegger concernente à finitude. Se em *Ser e Tempo* Heidegger pensa a finitude quase que exclusivamente em relação ao ser-aí, com a mudança de perspectiva ao interpretar o mundo – de *ser-no-mundo* para *formação de mundo* –, a finitude será ampliada e pensada em relação ao próprio ser. Após isso, será apresentado o conceito de *formação de mundo* e o modo como a existência humana ocorre em meio aos entes, incluindo a natureza. Além disso, ao apresentar o tédio enquanto uma disposição afetiva fundamental que bane o ser-aí do ente na totalidade, se poderá compreender melhor o abismo entre existência e vida. Deste modo, se poderá mostrar que a força normativa dos sentidos de ser incorpora uma negatividade que somente a relação com os viventes torna possível. A natureza se recusa a mostrar-se à existência humana, mas requer da existência uma decisão, uma vez que a hermenêutica da natureza mostra que a existência humana já está transposta para os círculos ambientais dos animais. As implicações dessa recusa que requer uma decisão repercutem na própria formação de mundo, ao tornar a formação de mundo um acontecimento finito determinante para a existência humana. Por conseguinte, a relação com a natureza implica na possibilidade do ser humano assumir uma atitude com um tipo de finitude distinto do conceito de finitude advindo da possibilidade da morte.

Para finalizar e passar aos capítulos, é preciso fazer algumas considerações sobre as traduções utilizadas. A presente tese terá como base textual primária os livros *Ser e Tempo* e a preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. A utilização dessa preleção terá como base a tradução de Marco Antônio Casanova, publicada pela editora Forense Universitária no ano de 2006. A utilização de *Ser e Tempo* terá como base a versão original publicada nas Obras Completas (GA 2), amparada na tradução de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, publicada pelo Editorial Trotta no ano de 2009. Como tradução de apoio, será utilizada a tradução brasileira de Fausto Castilho, publicada pelas Editoras Unicamp e Vozes no ano de 2012. Seguem alguns dos termos mais utilizados na tradução: “compreensão” [para o termo alemão “*Verstehen*”], “existencial” [para o termo alemão “*existenzial*”], “existenciário” [para o termo alemão “*existenziell*”], “ser-lançado” [para o termo alemão “*Geworfenheit*”], “disposição afetiva” [para o termo alemão “*Befindlichkeit*”], “cuidado” [para o termo alemão “*Sorge*”], “mundo circundante” [para o termo alemão “*Umwelt*”],

“existência” [para o termo alemão “*Existenz*”], “disponibilidade” [para o termo alemão “*Zuhandenheit*”], “subsistência” [para o termo alemão “*Vorhandenheit*”], “possibilidade” [para o termo alemão “*Möglichkeit*”], “vida” [para o termo alemão “*Leben*”], “perturbação” [para o termo alemão “*Benommenheit*”] “decisão” [para o termo alemão “*Entschlossenheit*”], “natureza” [para o termo alemão “*Natur*”], “finitude” [para o termo alemão “*Endlichkeit*”. No caso das citações em que haja um tradução alternativa, os termos da tradução original serão mantidos, de modo a ser indicada entre parênteses a tradução alternativa.

1 ONTOLOGIA FUNDAMENTAL E POSSIBILIDADE EXISTENCIAL

Neste capítulo será reconstruída a ontologia fundamental de Heidegger. Ao início, será apresentada a perspectiva hermenêutico-fenomenológica de Heidegger. Após isso, serão visadas às noções de possibilidade existencial e ser-no-mundo, bem como apresentar a discussão entre os sentidos de ser da subsistência e da disponibilidade, trabalhados em *Ser e Tempo*. Tendo isso em vista, será possível apresentar o nexos ontológico entre possibilidade existencial e o conceito de cuidado. Ao reconstruir alguns pontos centrais da ontologia fundamental, será possível apresentar a interpretação da existência humana enquanto possibilidade existencial. Essa discussão será a base para que, no segundo capítulo da presente tese, seja apresentado o conceito de finitude existencial.

1.1 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

A ontologia fundamental elaborada por Heidegger em *Ser e Tempo* tem o objetivo de reelaborar e responder a questão sobre o ser. Para fazer isso, Heidegger busca apresentar uma interpretação formal sobre o sentido de ser. No entanto, a condição de base para que haja uma ontologia fundamental se dá na análise ontológica sobre o ente humano, interpretado como ser-aí, chamada por Heidegger de analítica existencial. Por outro lado, algo muito importante a ser considerado é que Heidegger não pretendeu elaborar uma ontologia geral, no sentido de que a partir de um significado geral de ser se obteria, a partir de uma dedução, o conteúdo presente nas demais regiões ontológicas. Esse aspecto é central para compreender a ontologia fundamental elaborada em *Ser e Tempo*, uma vez que contribuição adicional dessa ontologia é apresentar um pluralismo ontológico que mantenha distintos sentidos de ser como irredutíveis uns aos outros.

1.1.1 O pluralismo ontológico e a questão do ser

Quando há um pluralismo ontológico, surge, além do problema sobre se há, de fato, um conceito unitário de ser para dar conta da multiplicidade de sentidos de ser, também o problema sobre o que significa a irredutibilidade de um sentido de ser a outro, sobretudo para uma ontologia que se pretende fundamental. Em primeiro lugar, o problema sobre a unidade de uma compreensão de ser pode ser

elucidado a partir da análise sobre a verdade do ser, que ao menos em um primeiro momento se propõe como metaontológica. Em um segundo momento, a analítica existencial tem como uma das características centrais o fato de que todo ser é dependente de uma compreensão de ser. Essa definição hermenêutica é central para compreender a inserção hermenêutica na fenomenologia, elaborada por Heidegger. Nesse sentido, assim como não há um existente humano sem mundo, não há ser senão em uma compreensão de ser. Além disso, a análise formal do sentido de ser não dá primazia de conteúdo para nenhum sentido de ser, de modo que a primazia na análise do ser humano enquanto *existência* não outorga a esse sentido de ser a autoridade de fundamento aos demais sentidos de ser – sejam utensílios, ou a vida orgânica, ou o ser subsistente.

Por esta perspectiva fenomenológica, o que significa perguntar sobre o ser? Qual a relação intencional que ocorre no perguntar, ou, colocado de outro modo, qual a condição de possibilidade para o perguntar? Logo no início de ST (§1 e §2), Heidegger apresenta, contiguamente às razões para o esquecimento do ser – em função do diagnóstico de três preconceitos fundamentais² que levaram tanto ao esquecimento do ser quanto a pergunta pelo seu sentido –, a estrutura formal do perguntar em geral. Podemos dizer, grosso modo, que o ponto central da discussão concernente ao “perguntar em geral” apresenta duas características fundamentais da ontologia fundamental: 1) que toda pergunta pelo ser é sempre uma pergunta pelo ser do ente; 2) que toda compreensão e interpretação do ser humano partem de uma compreensão mediana das “coisas” e da “realidade”. Essas duas características perpassam a obra de Heidegger em diversos níveis, de modo que nesse momento basta ter presente o fato de que o ser humano é um ente que compreende ser. Neste sentido, ao reelaborar a questão do ser e ao estabelecer sua necessidade, Heidegger mostra que a elaboração da ontologia fundamental precisa partir da investigação de um ente exemplar, cuja compreensão de ser lhe torna privilegiado em relação a outros entes. Esse ente exemplar, obviamente, é o ser humano, que Heidegger irá sabidamente chamar de ser-aí (*Dasein*). Por conseguinte, em função do ser-aí humano possuir uma compreensão mediana de ser -

² A partir da afirmação de que “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição”, Heidegger identifica três preconceitos: 1 - O “ser” é o conceito mais “universal”; 2- o conceito de “ser” é indefinível; 3 – o “ser” é um conceito evidente por si mesmo (HEIDEGGER, 2009, p. 22-25/GA 2, p. 4-6).

o que não significa uma compreensão explícita e objetiva do ser do ente -, a pergunta pelo ser é a radicalização da tendência do ser-aí a compreender previamente o ser (HEIDEGGER, 2009, p. 35/GA 2, p. 19-20).

Deste modo, o objetivo da analítica existencial é interpretar, ontologicamente, o conjunto de estruturas do ente que existe sob a perspectiva do tempo. Ao começo da analítica, Heidegger aborda o ser-aí em sua cotidianidade mediana, o modo mais imediato do ser-aí compreender-se a si mesmo na existência. Todavia, isso não sugere que a interpretação desse estado ôntico revele a estrutura de ser que é constitutivo do ser-aí (MULHALL, 1997, p. 19), pois ele é apenas o ponto de partida da análise. Da mesma forma que ao elucidar a pergunta pelo ser Heidegger mostrou que há uma *pressuposição de ser* na própria pergunta, na interpretação da cotidianidade mediana não é diferente, pois há uma compreensão prévia de ser no âmbito pré-teórico. Além disso, Heidegger dirá que o tempo é o horizonte pelo qual o ser-aí se compreende, de modo que a temporalidade se mostrará como o sentido de ser do ser-aí e do ser em geral. Neste sentido, para analisar a existência estruturada temporalmente é preciso, além de um modo adequado de acesso ao ente, um método adequado pelo qual a ontologia deve operar. Esse método é a fenomenologia.

1.1.2 Fenomenologia

O surgimento da fenomenologia se dá em meados do séc. XX com Edmund Husserl, em especial com a publicação de *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)* entre 1900 e 1901, e ocorre em um contexto histórico no qual se debatem belicamente diversas reabilitações de antigos sistemas filosóficos, como neokantismo, neo-aristotelismo, fisicalismos e biologismos dos mais gerais, etc. Do ponto de vista histórico é extremamente importante levar em consideração o momento em que a fenomenologia se consolida, uma vez que contiguamente a ela há também, para deixar registrado apenas dois exemplos – ao menos concernente às investigações sobre os conceitos de sentido, consciência, verdade -, Gottlob Frege e a incursão da filosofia analítica, e Freud e a psicanálise. No entanto, os grandes debates da fenomenologia se dão, por um lado, com o psicologismo e, por outro lado, com a tentativa da maior parte das correntes de pensamento à época em esforçarem-se para abater a filosofia sob o jugo irrestrito da objetividade científica – debate que terá caráter dominante no decorrer do séc. XX.

Essa brevíssima contextualização busca situar melhor um dos conceitos centrais da fenomenologia, qual seja, o conceito de fenômeno. Um dos grandes empenhos da fenomenologia é o de tornar possível, novamente, falar dos fenômenos enquanto eles mesmos sem que, com isso, esteja pressuposto uma metafísica dogmática. É nesse sentido que a fenomenologia surge como uma concepção de ciência originária, que se entende como um método descritivo e visa transitar em todas as esferas do conhecimento, fundamentando a relação formal básica que cada uma delas teria com a consciência. Neste sentido, há o reconhecimento pela fenomenologia de um dar-se originário da vida e de seu sentido, de tal maneira que o visar fenomenológico busca descrever o *modo* que esse dar-se originário se dá para a consciência. Contudo, uma das grandes críticas da fenomenologia husserliana é a de que a permanente exigência científica e moderna da objetividade nubla e deforma o conhecimento do dar-se originário da vida. É preciso, segundo essa perspectiva, que nos voltemos aos fenômenos eles mesmos e não às teorias que, muitas vezes, apenas os deturpam. No entanto, assim como para Husserl a fenomenologia não consistia em uma descrição de fatos, mas, antes, enquanto uma ciência originária de essências, para Heidegger aquilo que a fenomenologia irá entender por fenômeno, obviamente, não serão fatos, embora também não sejam essências no sentido husserliano.

A concepção de que há um dado originário de sentido na vida fáctica orienta a pesquisa fenomenológica, em diversos graus. Concernente a Heidegger, essa discussão pode ser entendida como o cenário no qual se desdobra o projeto de ST (CONTRERAS, 2014, p.127). Neste sentido, é preciso perguntar: qual é o tema da análise? Qual é o objeto temático? Heidegger é bem claro nesse ponto: o tema da análise é o ser do ente, o ser em geral, bem como seu o sentido, e o objeto temático será o ente que compreende ser, uma vez que a tarefa da analítica existencial será vista como necessária para a elaboração da ontologia fundamental. Tendo em vista que o ser-aí humano possui uma compreensão mediana de ser, isto é, que os seres humanos orientam-se pré-ontologicamente no mundo, a pergunta sobre o ser não é uma pergunta vaga cujo ponto de partida seja o de uma completa incompreensão sobre o objeto a ser investigado. Neste ponto já podemos identificar uma característica central do pensamento de Heidegger: a diferença entre ser e ente, denominada por Heidegger de diferença ontológica³. Em decorrência dessa diferença, o que se apresenta é a

³ Heidegger não utiliza a expressão “diferença ontológica” em ST; no entanto, ela perpassa praticamente todas as épocas de seu pensamento. Além disso, ela

impossibilidade de se interpretar satisfatoriamente o ser com a utilização de conceitos aplicados na interpretação ôntica, isto é, dos entes. É preciso entender a proposta fenomenológica de Heidegger com esses pressupostos, uma vez que a fenomenologia é o método adequado para a investigação ontológica.

Tendo em vista que o objeto da análise ontológica será o ser do ente, bem como a impossibilidade de se compreender um discurso ontológico através de categorias utilizadas para interpretar os entes, Heidegger afirma que também é questionável assumir um método recorrendo a um legado ontológico elaborado pela tradição (HEIDEGGER, 2009, p. 47/GA 2, p.35). Além disso, Heidegger também não pretende que a fenomenologia seja simplesmente uma disciplina filosófica, referente apenas a um grupo de problemas específicos de certa área. Com a reformulação da pergunta pelo ser como pergunta pelo sentido de ser, Heidegger visa uma reabilitação de problemas fundamentais da filosofia.

Neste sentido, a fenomenologia não se restringe a um campo temático, caso isso seja entendido como uma “corrente” filosófica preocupada com o *quê* dos objetos, isto é, o conteúdo quiditativo deles, mas ela visa “*como*” são os objetos investigados (HEIDEGGER, 2009, p. 48/GA 2, p.36). Com essa caracterização formal, Heidegger repete o mote da fenomenologia husserliana ao dizer que ela expressa “*às coisas mesmas*”. Para explicitar melhor a concepção heideggeriana de fenomenologia, bem como a concepção de fenomenologia-hermenêutica, será reconstruído brevemente o §7 de ST, em que ao analisar o conceito de fenomenologia enquanto o método da ontologia, também se expõe os dois elementos semânticos que compõe o termo, a saber: fenômeno e logos.

1.1.2.1 Fenômeno e o mostrar-se de algo

A noção de fenômeno é central quando se trata de fenomenologia. Com essa noção se busca a possibilidade de novamente poder falar de algo em si mesmo sem que seja preciso utilizar a noção de “coisa em si”, uma vez que não há nada por trás dos fenômenos. Na medida em que todo comportamento é determinado pela compreensão

será utilizada explicitamente em outro livro de Heidegger chamado *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, também de 1927, obra que será entendida também como a terceira seção da primeira parte (única parte escrita e publicada) de ST.

de ser, todo ente com o qual o existente humano se comporta já é compreendido, ainda que de modo prévio e não temático. Nesse sentido, todo ente é fenômeno e pode mostrar-se em si mesmo, embora na maioria das vezes encontra-se encoberto, de modo que compreender um ente significa retirá-lo desse encobrimento. Sendo assim, fenômeno é *o que se mostra em si mesmo* (HEIDEGGER, 2009, p. 47/GA 2, p.35). No entanto, esse mostrar-se não precisa ser explícito.

Na medida em que ser é sempre ser de um ente e, por conseguinte, sempre é vinculado à compreensão de ser, Heidegger concebe o desvelamento de ser e o descobrimento dos entes somente possível porque o ser-aí é o ente que compreende ser. O mostrar-se de algo somente é possível porque pré-ontologicamente o ser-aí já se comporta com os entes. Nesse sentido, Heidegger identifica o conceito de *fenômeno* como aquilo que pode ser visto “*sob a luz do dia*”, no sentido de trazer algo para a luz e fazer esse algo ser visível em si mesmo (HEIDEGGER, 2009, p. 47/GA 2, p.35), algo como o que os gregos identificaram por *ta ontá*, os entes. Se por fenômeno, nessa perspectiva, não são os entes, mas sim o ser dos entes, então não se trata apenas daquilo que é visto sob a luz do dia. Como será visto mais à frente, a fenomenologia se ocupa justamente do que não se mostra, isto é, seguindo o exemplo de Heidegger sobre a luz, seria essa *luz* mesma o interesse da fenomenologia, segundo a qual o iluminado se daria a conhecer (CONTRERAS, 2014, p. 104). Todavia, é preciso sempre ter em mente que o ser-aí se orienta em meio a uma compreensão mediana de ser, de modo que a interpretação parte, habitualmente, de concepções comuns e desenraizadas. Nesse sentido, há o enorme esforço em entender o significado de uma compreensão originária do ser dos entes, em função dos entes se mostrarem de diversos modos. A fim de apresentar um sentido de fenômeno que não seja aquele utilizado para dar conta dos entes, Heidegger distingue entre duas noções de fenômeno, a vulgar e a fenomenológica.

1.1.2.1.1 Fenômeno em sentido vulgar e em sentido fenomenológico

Ainda que fenômeno (*Phänomen*) seja o que se mostra em si mesmo, para uma consideração rigorosa dessa noção é preciso ressaltar que os entes podem se mostrar de diversas formas. Sendo assim, Heidegger apresenta uma pluralidade de sentidos cuja acepção de fenômeno foi interpretada e a consequente confusão metodológica causada por essa pluralidade, tendo em vista que em grande parte desses sentidos orbita o sentido de fenômeno como “aquilo que se manifesta”.

Em um primeiro momento, há a distinção entre ilusão ou aparência (*Schein*) e manifestar/manifestação (*Erscheinung*) (HEIDEGGER, 2009, p. 49/GA 2, p. 39). Com essa distinção, se visa mostrar o fato de que somente porque algo pode mostrar-se, ou seja, somente porque algo pode ser fenômeno, algo pode tão somente parecer, no sentido de mostrar-se como aquilo que não é. Heidegger exemplifica esse ponto aludindo aos fenômenos patológicos, os quais consistem em manifestar algo que não se mostra, como os sintomas de uma doença (MULHALL, 1996, p. 24).

Neste sentido, o manifestar-se somente seria possível sobre a base do mostrar-se de algo (o fenômeno enquanto tal). Não obstante os entes regularmente mostrarem-se como o que eles não são, isto é, serem tomados por uma identidade ontológica que os encobre como o que eles são, isso não significa que haja algo “por trás” do fenômeno mesmo. Com o objetivo de explicitar a confusão causada pelos diversos sentidos em que o conceito de fenômeno pode ser entendido, são apresentados três significados pelos quais o termo manifestação (*Erscheinung*) é entendido. O primeiro deles é sobre algo poder manifestar-se como o que ele não é ou, em termos heideggerianos, um anunciar-se como um não mostrar-se. O segundo conteúdo sugerido seria o *manifestar* empregado para designar o sentido fenomenológico de fenômeno, isto é, como o mostrar-se genuíno de algo. O terceiro significado seria a *manifestação* no sentido empregado por Kant, em oposição à *coisa em si*. Na medida em que para Kant fenômenos são os objetos da intuição empírica, o que a partir dela é mostrado, fenômeno seria uma irradiação que anuncia algo oculto no fenômeno mesmo (HEIDEGGER, 2009, p. 51/GA 2, pp. 41-42).

Dada à multiplicidade de sentidos pelo qual o mostrar-se de algo é entendido, a confusão é inevitável. A solução de Heidegger é dizer que essa confusão somente pode ser desfeita caso se compreenda um sentido originário e determinado de fenômeno. Neste sentido, manifestação e aparência fundam-se em um dar-se originário das coisas, de modo que a confusão gerada pela multiplicidade das significações de “manifestar”, tais como aparência, fenômeno, manifestação, mera manifestação, somente pode ser resolvida caso se entenda fenômeno como *o mostrar-se em si mesmo* (HEIDEGGER, 2009, p. 51/GA 2, pp.41-42).

No entanto, caso fique indeterminado o ente de que se trata como fenômeno e fica em aberta a questão de se o que se mostra é um ente ou o caráter de ser do ente, o fenômeno enquanto “mostrar-se em si mesmo” será designado por Heidegger apenas com uma noção formal de fenômeno (HEIDEGGER, 2009, p. 51/GA 2, p. 42). Por outro lado,

aquilo que se mostra fenomenicamente, onticamente, será entendido por Heidegger como o significado vulgar de fenômeno. As noções de fenômeno em sentido vulgar e formal devem ser contempladas pela noção de fenômeno em sentido fenomenológico, tal como diz Heidegger:

No horizonte da problemática kantiana o que se entende fenomenologicamente por fenômeno pode ilustrar-se – *mutatis mutandis* – na seguinte forma: o que nos “fenômenos”, quer dizer, no fenômeno entendido em sentido vulgar, já sempre se mostra prévia e concomitantemente, ainda que de modo não temático, pode ser levado a uma mostração temática, e esse mostrar-se-em-si-mesmo (“formas da intuição”) são os fenômenos da fenomenologia. Porque evidentemente espaço e tempo devem poder mostrar-se dessa maneira, devem poder tornarem-se fenômenos, caso Kant pretenda formular um enunciado transcendental fundado nas coisas mesmas quando diz que o espaço é o “onde” *a priori* de uma ordem. (HEIDEGGER, 2009, p. 51/GA 2, p. 42).

Neste sentido, os fenômenos da fenomenologia são o que não aparecem, isto é, não significa o aparecimento e o aparecer de um ente. Fenômeno em sentido fenomenológico é o que se mostra em si mesmo, ou seja, é considerado fenômeno em sentido fenomenológico o ser dos entes, pois é o que torna possível a compreensão dos entes enquanto tais.

1.1.2.2 Logos

Se existe um termo com uma vasta multiplicidade de sentidos, esse termo é o “*logos*” (λόγος). A relevância hermenêutica em se explicitar a polissemia do logos repousa na centralidade em que seus diferentes sentidos orientaram o pensamento e, em grande medida, o horizonte interpretativo que moldou a história ocidental. A situação que Heidegger identifica é a multiplicidade de significados que, eventualmente, se mostram conflituosos entre si, mediante os pressupostos ontológicos e linguísticos que orientam esses significados mesmos. Significados esses que historicamente tiveram várias traduções e interpretações ao longo da história, advindas, sobretudo, de Platão e

Aristóteles, tais como “razão”, “conceito”, “definição”, “fundamento”. Contudo, nas palavras de Heidegger, esses significados não teriam sido conduzidos ao significado fundamental de logos enquanto *dizer (Rede)*, *falar*:

A história posterior do significado da palavra λόγος e, sobretudo, as múltiplas e arbitrárias interpretações da filosofia posterior, constantemente encobrem a genuína significação do dizer, que permanece suficientemente clara. Λόγος é “traduzido”, e isto significa sempre interpretado, como razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação. Mas, como pode o “dizer” modificar-se tanto que λόγος venha a significar todo o enumerado e isso precisamente no interior do uso científico da linguagem? (HEIDEGGER, 2009, p. 52/GA 2, p. 43).

Tendo em vista que Heidegger irá entender o falar ou dizer como o significado básico de logos, resta saber qual seria o sentido determinado desse falar. Conforme a exposição de Heidegger, a determinação de logos como falar tem a significação fundamental de, no falar mesmo, tornar manifesto aquilo sobre o que se “discorre” (HEIDEGGER, 2009, p. 52/GA 2, p. 43). Neste sentido, logos não significa primariamente juízo, mas sim tem o sentido de fazer ver algo. Heidegger está pensando que logos vem de λέγειν (*Légein*, falar) que significa, fundamentalmente, “fazer ver mediante a linguagem”. Logos significa, portanto, o dizer no sentido da linguagem; e assim logos é um δηλόν (dilún), um mostrar ou fazer ver.

Heidegger diz que essa função do falar enquanto um tornar manifesto é explicitado por Aristóteles como ἀποφαίησθαι (*apophainestai*), o que significa que logos faz ver algo (φαίησθαι) (HEIDEGGER, 2009, p. 52/GA 2, p. 43). Na medida em que o fazer ver do logos se dá mediante a fala, aquilo que se torna manifesto no discurso pode ser comunicado, pois aquilo sobre o que se discorre passa a ser acessível ao outro (HEIDEGGER, 2009, p. 53/GA 2, p. 44). O mais importante a respeito da comunicação é que, além de ser comunicação de algo para alguém, a comunicação versa sobre o tópico do discurso (MULHALL, 1996, p. 24), no sentido de que é revelado aquilo sobre o que se diz pela fala. Enquanto um fazer ver mostrativo de algo, o logos tem a forma estrutural de síntese (σύνθεσις) (HEIDEGGER, 2009, p. 53/GA 2, p. 44). Dessa forma, para que algo

possa ser tematizado esse algo mesmo já precisa ter sido descoberto. No entanto, apenas o logos apofântico tem a estrutura do fazer ver algo.

Tendo em vista que o significado de logos enquanto dizer denota um fazer ver mediante a linguagem, a possibilidade de o logos poder “mostrativamente” velar ou desvelar depende de que algo já esteja dado originariamente. Neste sentido, o logos não produz uma ligação com os entes ou com o ser, mas, antes, nos dá a possibilidade de mostrar mediante a linguagem, em diversos graus, isto que já está dado de algum modo – e estar dado de algum modo significa estar compreendido de algum modo. O sentido apofântico de logos, pelo qual está em questão a verdade ou a falsidade, significa tirar do ocultamento o ente sobre o que se fala. Assim sendo, nos diversos significados do logos apofântico está presente, sempre, essa função básica de fazer ver mediante a linguagem, tirando do ocultamento aquilo sobre o qual se fala. Deste modo, neste momento já é possível ver que, para Heidegger, a verdade enunciativa pressupõe uma dimensão mais originária, isto é, a verdade do ser.

1.1.2.3 Fenomenologia como ontologia: às coisas mesmas!

A despeito do forte idealismo que envolve a fenomenologia husserliana, a motivação quase cartesiana de Husserl na busca por uma ciência originária possibilitou à filosofia um raro retorno *às coisas mesmas* e uma tentativa de independência das ciências positivas. Com os conceitos de intencionalidade, vivência e consciência, Husserl operou um corte cirúrgico no modo como até então se entendia a relação do ser humano com os objetos. A gravidade de tal corte foi tal que não seria mais possível falar, a não ser metodologicamente, na separação entre uma vivência em geral e o colocar-se em uma vivência, na medida em que, por objeto intencional, já estaria implicada uma vivência do objeto intencional e o modo como este objeto intencional aparece para uma consciência determinada. Neste sentido, a vida originária poderia ser descrita pelo método fenomenológico com a suposta garantia de uma objetividade não deformadora, garantia que não seria possível através de qualquer outro método filosófico ou oriundo das ciências positivas.

No entanto, Heidegger não pensará a fenomenologia a partir dos conceitos de consciência e vivência, e buscará radicalizar a noção de intencionalidade. Esse tema ficará mais bem explicado ao longo da presente tese, quando será apresentado tanto o conceito de intencionalidade em conjunto com a noção de possibilidade existencial, quanto aos conceitos de compreensão e interpretação. Por agora deve bastar a conclusão da reconstrução da exposição de Heidegger sobre o

conceito de fenomenologia, a partir de três aspectos: a) a fenomenologia como método e não como técnica, b) a hermenêutica como o logos da fenomenologia⁴ e c) a fenomenologia como ontologia.

Antes de elucidar esses tópicos, é importante voltar aos aspectos formais da fenomenologia antes tratados. Com a reunião dos elementos “logos” e “fenômeno”, cuja composição forma a expressão “fenomenologia”, Heidegger oferece a seguinte definição formal de fenomenologia: “fazer ver desde si mesmo aquilo que se mostra tal como ele desde si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2009, p. 54/GA 2, p.45). Na medida em que *logos* designa o ato de mostrar algo, e *fenômeno* é o que se mostra em si mesmo, ele indica com essa expressão formal a máxima “às coisas mesmas”. É neste sentido que a fenomenologia terá como tarefa fazer ver aquilo que regularmente não se mostra, como diz Heidegger:

Que é que, por essência, deve *necessariamente* ser tema de uma mostração *explícita*? Evidentemente, aquilo que de início e na maioria das vezes precisamente *não* se mostra, aquilo que permanece *oculto* no que de início e na maioria das vezes se mostra, porém, ao mesmo tempo, é algo que pertence essencialmente ao que de início e na maioria das vezes se mostra, a tal ponto de constituir seu sentido e fundamento⁸. (nota a-“Verdade do ser”). (HEIDEGGER, 2009, p. 55/GA 2, p. 47).

No entanto, é preciso reiterar que a fenomenologia tanto não designa os objetos de sua investigação, quanto seu conteúdo de coisa, como ela também não se caracteriza por ser uma técnica (HEIDEGGER, 2009, p. 48). Neste sentido, a fenomenologia se distingue de disciplinas que tematizam entes particulares e que são comprometidas com um campo temático já aberto e delimitado. O foco da fenomenologia será o horizonte de possibilidade daquilo que pode se mostrar, sobretudo porque ela põe em foco o que está oculto, não desvelado (INWOOD, 2002, p. 66). De acordo com Reis:

⁴ Esse tema e a expressão “hermenêutica como logos da fenomenologia”, como serão mais bem detalhados, foram tratados exemplarmente por Contreras (2014).

Que a fenomenologia não seja um proceder técnico (GA 2, p. 37) é uma característica que deriva, inicialmente, da exigência de adequação entre método e objeto temático da investigação, objeto que, no âmbito filosófico, é absolutamente distinto dos domínios temáticos das ciências positivas. A implicação no nível metodológico e expressivo dessa diferença é a concepção segundo a qual os conceitos e enunciados filosóficos são de uma natureza própria, não podendo ser confundidos com aqueles com os quais se conceitualiza os domínios diferenciados de entes. Conceitos filosóficos não são objetivantes, mas operam em situações interpretativas. (REIS, 2014, p. 277).

Por operarem em uma situação interpretativa, os conceitos filosóficos se dão mediante pressupostos ontológicos que muitas vezes estão velados. Neste sentido, a tarefa fenomenológica será a de assegurar uma situação interpretativa e explicitar os seus pressupostos. Além disso, algo importante a ser dito é sobre a natureza dos conceitos filosóficos que, por não serem objetivantes, eles serão indicativos. É neste sentido que Heidegger dirá que os conceitos filosóficos são *indicações formais*⁵ (*formale Anzeigen*), pois o modo no qual a fenomenologia se refere aos problemas precisa garantir um modo de acesso através do qual o fenômeno a ser visado não seja desfigurado por algum contexto epistêmico tomado acriticamente. Tendo em vista que o ser-aí é possibilidade existencial finita, os conceitos filosóficos indicam um caminho a ser executado, na dependência de uma vinculação ou preenchimento significativo daquilo que se visa. Este aspecto metodológico da obra de Heidegger pode passar um tanto despercebido caso o enfoque seja apenas em uma primeira leitura de ST, uma vez que basicamente não aparece uma explicação sobre o que venha a ser *indicação formal*. No entanto, com a publicação das obras completas (*Gesamtausgabe*), sabe-se que para Heidegger todos os conceitos existenciais são trabalhados como indicações formais. A perspectiva de uma teologia secularizada, a fenomenologia da religião e a noção de possibilidade existencial não podem ser compreendidas se não forem como indicações formais. Neste sentido, o que é referido pela indicação

⁵ Cf. Dahlstrom (1994).

formal não é um objeto, mas sim a realização de um modo de ser por ela indicado (RODRÍGUEZ, 1997, p. 177).

A fenomenologia não é uma técnica e o método fenomenológico precisa consistir em ser um modo de acesso aos fenômenos, todavia, esse modo de acesso não pode ser por alguma ascese. Neste sentido, é pela inserção do elemento hermenêutico que Heidegger irá tornar a fenomenologia uma fenomenologia hermenêutica. A unificação dessas duas concepções foi fundamental para a filosofia de Heidegger, uma vez que isso representou a inserção da historicidade no método fenomenológico, e que pode ser lida no magistral livro *A transformação Hermenêutica da Fenomenologia*, de Ramón Rodríguez (1997). Assim sendo, o modo de acesso da fenomenologia parte de um estado interpretativo no qual o ser-aí já se encontra, o que também alude já à noção de círculo hermenêutico, algo que ficará mais bem explicado quando for apresentado o conceito de compreensão (*Verstehen*). Também podemos dizer, junto com Contreras (2014), que a hermenêutica é o logos da fenomenologia, na medida em que todo fenômeno, ou melhor, a “captação” dos fenômenos se dá apenas mediante a *interpretação* (*Auslegung*). Com isso, o logos comporta a conotação de hermenêutica, de modo que Heidegger irá caracterizar a fenomenologia do ser-aí como hermenêutica (HEIDEGGER, 2009, p. 57).

A dimensão hermenêutica comporta três sentidos. A designação da hermenêutica como um ofício da interpretação assinala o primeiro destes sentidos. O segundo repousa na “elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica” (HEIDEGGER, 2009, p. 57/GA 2, p. 49). Enquanto interpretação ontológica do ser-aí, a terceira significação visa “o sentido de uma analítica da existencialidade da existência” (HEIDEGGER, 2009, p. 58/GA 2, p. 50). Portanto, sobre a relação entre fenomenologia, hermenêutica e ontologia, Heidegger diz que:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes junto a outras disciplinas da filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o seu objeto e em seu modo de tratá-lo. A filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do Dasein, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta do fio condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele surge e no

qual, por sua vez, ele *repercut*e. (HEIDEGGER, 2009, p. 58, grifo do autor/GA 2, p. 51).

Por conseguinte, o sentido de uma concepção preliminar de fenomenologia fica bem indicado com essa passagem, pois ao longo de ST Heidegger irá retomar diversas vezes esses temas em camadas cada vez mais profundas de interpretação, com o objetivo de apresentar a temporalidade originária como o horizonte que, inclusive, condiciona a compreensão de ser. É também neste sentido que a ontologia somente será possível como fenomenologia, nas palavras de Heidegger:

A fenomenologia é o modo de acesso e de determinação demonstrativa do que deve constituir o tema da ontologia. *A ontologia somente é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como aquilo que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. (HEIDEGGER, 2009, p. 55, grifo do autor/GA 2, p. 48).

A partir da apresentação sobre a necessidade de se recolocar a questão sobre o sentido de ser e sobre o método hermenêutico-fenomenológico utilizado por Heidegger, será reconstruído a análise do ente exemplar denominado ser-aí. Heidegger mostra que a existência humana possui uma relação incontornável com o ser. Neste sentido, na analítica existencial será analisado justamente o existente humano enquanto um ente que compreende ser.

1.2 ANALÍTICA EXISTENCIAL

Ao apresentar a necessidade de se recolocar a questão sobre o sentido de ser, Heidegger expôs também a necessidade de se analisar o ente exemplar designado como ser-aí, pois a análise da existência humana será o requisito necessário para a ontologia fundamental. Esta é uma etapa preparatória da investigação, uma vez que Heidegger ainda não oferece a interpretação temporal dessas mesmas estruturas. Tendo isso em vista, na analítica existencial Heidegger apresenta a *existência* enquanto o modo de ser do ente chamado ser-aí, cuja característica central é a abertura compreensiva para distintos sentidos de ser. Disso decorre que o ser-aí se comporta compreensivamente tanto em relação a si mesmo quanto a outros entes diferentes dele. Por conseguinte, a

necessidade de se analisar o ser do ser-aí incide na condição de que o ser somente pode ser investigado a partir desse ente que compreende ser.

1.2.1 A delimitação da analítica

Ao início da exposição sobre o tema da analítica existencial, Heidegger diz que o ente cuja análise será realizada somos nós mesmos e a cada vez (HEIDEGGER, 2009, p. 63/GA 2, p. 56). É importante ter presente este ponto, uma vez que os conceitos existenciais são entendidos como indicação formal. Nesse sentido, a proposta de Heidegger é uma interpretação formal sobre o sentido de ser em geral, que precisa partir do modo de ser da existência, mas que, por sua vez, não pretende oferecer um conteúdo específico obrigatório para esse ente. Não obstante a estrutura formal das características existenciais, elas serão sempre referentes a um ser-aí em específico, em que a cada caso se determinará de uma forma diferente. A justificativa para isso é o fato de o ser-aí existir como possibilidade de ser. Tendo em vista que o ser-aí é possibilidade de ser, e é o ente segundo o qual o *seu ser mesmo está em jogo*, Heidegger exhibe duas seguintes características importantes sobre o ser-aí: o primado da existência sobre a “essência” e o ser-aí como “ser-cada-vez-meu”.

O primado da existência sobre a “essência” consiste em conceber o ente humano não a partir de determinação por propriedades. Para explicitar esse ponto, Heidegger distingue o “quê” do ente, enquanto sua *essentia*, de seu ser enquanto *existentia*. Tradicionalmente, não é possível pensar esses dois termos separadamente, na medida em que algo só existe, no sentido de *existentia*, em contraste com a essência, essa pensada como *essentia*. Pensado desse modo, o conceito de existência se aplicaria a todo ente dotado de propriedades e que existe no tempo. O ser humano foi definido ao longo da tradição por essa concepção de existência. Por outro lado, Heidegger irá pensar a existência a partir do termo *Existenz*, de forma a designar somente a existência humana como ter-que-ser, cuja facticidade lhe é incontornável.

Na medida em que a existência significa que para o ser-aí o seu ser está sempre em jogo, isso indica que o ser desse ente é *cada vez meu (Jemeinigkeit)* (HEIDEGGER, 2009, p. 64/GA 2, p. 57). Essa é uma condição básica da existência, uma vez que é essa relação incontornável consigo mesmo que é expressa no fato de ser sempre o ser de um ser-aí em específico que está em jogo na existência, na relação de si mesmo com seu próprio ser e suas possibilidades. Desta forma, por que o ser-aí

“é sempre meu”, o ser-aí pode ou perder-se ou assumir-se. Nas palavras de Heidegger: “Ambos os modos de ser, *propriedade* e da *impropriedade* (...) fundam-se em que o Dasein enquanto tal é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu” (HEIDEGGER, 2009, p. 64/GA 2, p. 57). Autenticidade e inautenticidade são modos do ser-aí estar em possibilidades. Então, dito de maneira breve, existir propriamente ou autenticamente consiste em decidir-se pelo próprio ser e agir nas possibilidades próprias de si mesmo, ao passo que existir impropriamente ou inautenticamente consiste em permanecer absorvido no mundo impessoal e das ocupações.

Para mostrar a originalidade da analítica existencial, Heidegger faz uma delimitação frente às disciplinas da antropologia, psicologia e biologia. Além disto, para exemplificar o propósito da analítica, Heidegger vê no *cogito sum* cartesiano o ponto de partida para o questionamento filosófico moderno. Assim, critica Descartes por investigar o *cogitare* do *ego* e não questionar o *sum*. Neste sentido, a pergunta ontológica pelo ser do *sum* é feita pela analítica (HEIDEGGER, 2009, p. 67/GA 2, p. 61). Desta forma, a crítica geral de Heidegger direcionada a todas as disciplinas acima elencadas concerne à falta de uma análise ontológica do ser-aí.

Em outras palavras, essas disciplinas tratam do objeto de sua análise, no caso o ser humano, nos termos de entes subsistentes e não como existência. Heidegger critica a psicologia, enquanto disciplina que estuda o ser humano através da noção de pessoa, por ela não considerar a pessoa sob o ponto de vista de seu ser. Nominalmente ele cita *Husserl* e *Max Scheler*, por eles considerarem o conceito de *pessoa* como um ser psíquico que executa atos intencionais ligados a uma unidade de sentido. Na medida em que *pessoa* só é através de seus atos e, além disso, é a *pessoa* quem executa esses atos, Heidegger critica o fato de o modo de ser do “executar” não ter sido investigado. A mesma questão se aplica quando Heidegger critica a noção de constituição de mundo na fenomenologia de *Husserl*, pois não poderia ser evitado o questionamento sobre o modo de ser daquele que constitui mundo (CROWELL, 2001, p. 180). Outra importante delimitação concerne à biologia como ciência da vida, pois Heidegger também sustenta que a “vida” não foi investigada enquanto um problema ontológico. Com a antropologia ocorre o mesmo, tanto em sua versão clássica quanto na sua versão teológica, visto que ambas consideram o ser do ser-aí a partir da categoria de ente subsistente. Com efeito, na antropologia clássica, a definição de homem como animal racional, o *zoon logon echon*, determina o homem como um animal que possui uma capacidade

superior chamada logos. Já na antropologia teológica cristã, o homem é concebido como um ente que é além de si mesmo, condicionado pela ideia de “transcendência” a Deus (HEIDEGGER, 2009, p.70/GA 2, p. 65).

Por conseguinte, a partir do esclarecimento quanto ao tema da analítica e a delimitação dela frente às disciplinas da antropologia, psicologia e biologia, conclui-se ser-aí não deve ser interpretado a partir de um comportamento especial. Neste sentido, o ponto de partida da interpretação do ser-aí é o da cotidianidade mediana, modo pelo qual o ser-aí existe indiferentemente e na maioria das vezes.

1.2.1.1 Ponto de partida: a cotidianidade mediana

A partir da definição do ente que constituirá o tema da analítica e da delimitação dela frente a outras ciências, torna-se clara a importância de assegurar-se de um ponto de partida para essa análise. Na medida em que, fenomenologicamente, o ente deve ser abordado em si mesmo e desde si mesmo, tal como explicitado na noção de fenômeno, “o Dasein não deve ser interpretado pelo que um determinado modo de existir tem de diferente, mas ser posto a descoberto no seu ser indiferenciado de início e na maioria das vezes” (HEIDEGGER, 2009, p. 65/GA 2, p. 59). Sendo assim, não se deve tomar como ponto de partida da análise algum comportamento específico ou especial do ser-aí, mas, justamente a mediania na qual a existência se dá, no mais das vezes.

Desta forma, Heidegger parte da indiferença cotidiana, pela qual o ser-aí é caracterizado como ele se dá de modo imediato na existência. Essa indiferença é denominada de medianidade e é apresentada como o contexto no qual o ser-aí existe de modo mais imediato, isto é, como cotidianamente o ser-aí se relaciona consigo mesmo e com o mundo. À primeira vista poderia parecer que, em função de o ser-aí existir na maioria das vezes de modo impróprio, deixando-se levar pelas regulações impessoalmente estabelecidas, à cotidianidade mediana seria atribuído o caráter de impropriedade. No entanto, nesse momento da análise, com a cotidianidade mediana Heidegger apresenta a indiferença na qual o ser-aí está inserido e ela revela o modo mais imediato da existência em relacionar-se com seu ser e com os outros entes. Assim, por sua característica de indiferença, a cotidianidade corresponde tanto à propriedade quanto a impropriedade, ainda que com o desenvolvimento da investigação Heidegger atribua a ela um estado de decaída e inautenticidade (INWOOD, 2002, p. 12). Heidegger pensa dois modos fundamentais para a determinação os entes. A noção de categoria, cuja

função é determinar os entes diferentes do ser-aí, é o primeiro destes modos. A outra possibilidade são os existenciais. Justamente por isso não se pergunta “o que é o ser-aí”, mas sim “quem é o ser-aí”.

1.2.2 Ser-no-mundo

Conforme a investigação de Heidegger, o ser-aí é um ente que compreende ser e, ademais, em virtude de existir ou de modo próprio ou de modo impróprio, sua identidade configura-se sempre em um desses modos. Nesse sentido, Heidegger diz o seguinte: “essas determinações de ser do Dasein devem ser vistas e compreendidas *a priori* sobre o fundamento da constituição de ser que nós denominamos ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 74, grifo do autor). Dessa forma, Heidegger concebe o ser-no-mundo como a constituição fundamental do ser-aí. Ainda que a estrutura ser-no-mundo não esgote a determinação do ser-aí de modo completo, ela é uma constituição do ser-aí necessária *a priori* (HEIDEGGER, 2009, p. 75/GA 2, p. 72). Neste mesmo sentido, não se pode apreender adequadamente a estrutura ser-no-mundo por meio de categorias ontológicas tradicionais, pois a crítica ao ponto de partida cartesiano do conhecimento do mundo mostra que é impossível conceber uma lida pré-teórica que tenha como base a ontologia dos entes subsistentes (MULHALL, 1996, p. 43).

A estrutura do ser-no-mundo é composta por três momentos que, por serem irredutíveis uns aos outros, devem ser vistos como um fenômeno unitário. Os momentos que compõe essa estrutura são: o *mundo*; o ente que existe no mundo, pelo qual se pergunta “*quem*” é o ente que existe na cotidianidade mediana; e o modo pelo qual se configura a abertura para mundo do ente que existe, o *ser-em*.

1.2.2.1 Mundo

Ao perguntar o que significa descrever o mundo enquanto fenômeno, Heidegger responde: significa “fazer ver o que se mostra como “ente” dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 85/GA 2, p. 85). Seria o mundo, então, uma região espacial ou um conjunto no qual estão contidos determinadas classes de entes? A abordagem hermenêutico-fenomenológica apresenta o conceito de mundo de um modo existencial e não a partir de categorias ônticas. Desta forma, ao pensar ser-aí enquanto ser-no-mundo, Heidegger intenta mostrar o sentido ontológico de mundo enquanto um momento que compõe a estrutura ser-no-mundo.

De acordo com Heidegger, a noção de “mundo” pode ser entendida em quatro significações. A primeira indica que mundo é usado como um conceito ôntico, cuja significação designa a totalidade dos entes subsistentes que podem ser encontrados no mundo. A segunda tem uma significação ontológica e se refere ao ser dos entes caracterizados na primeira significação, ou seja, o ser dos entes subsistentes presentes dentro do mundo. A terceira é novamente uma significação ôntica, mas diz respeito ao ser-aí; sendo assim, possui uma significação existenciária e pré-ontológica, a partir do qual mundo pode significar tanto o mundo “público” do “nós” quanto o mundo circundante “próprio” do ser-aí. Enquanto caracterização ontológica dessa terceira significação, o quarto sentido é o conceito existencial da *mundanidade*. Com esse sentido, Heidegger busca mostrar a mundanidade como um *a priori* que torna possível o mundo concebido de acordo com a terceira significação indicada (HEIDEGGER, 2009, p. 87/GA 2, pp. 87-88). Com efeito, Heidegger utiliza o conceito de mundo no terceiro sentido indicado. Ele usará, então, a expressão “*mundano*” para expressar um modo de ser do ser-aí. Neste sentido, os entes subsistentes passam a ser considerados como encontráveis e pertencentes ao “mundo”, ao passo que os entes com os quais o ser-aí se ocupa serão entendidos como *intramundanos* (HEIDEGGER, 2009, p. 87/GA 2, p. 88). O mundo, então, é um aspecto do ser do ser-aí, razão pela qual deve ser compreendido existencialmente e não mediante categorias (MULHALL, 1996, p. 47). Neste sentido, é preciso compreender como Heidegger concebe a relação do ser-aí com o mundo e, conseqüentemente, como se dá a interação do ser-aí com os entes que comparecem no mundo.

1.2.2.1.1 - *Comportamento ocupacional e significatividade*

Com o objetivo de mostrar fenomenologicamente o ser do ente que comparece no mundo, Heidegger tomará como ponto de partida o modo cotidiano do ser-no-mundo, pelo qual ele irá denominar de “trato *no mundo e com o ente intramundano*” (HEIDEGGER, 2009, p. 89, grifo do autor/GA 2, p. 91). Neste sentido, a investigação heideggeriana visa exibir a estrutura ontológica do modo de interação do ser-aí com os entes que comparecem no mundo, tendo em vista que o modo mais imediato de lidar no mundo não é determinado primeiramente por contextos epistêmicos. Assim sendo, a pergunta fenomenológica se dirige ao ente que comparece na ocupação. Enquanto ser-no-mundo, por conseguinte, o ser-aí cotidiano sempre tem a ocupação como um modo

de ser. Neste sentido, ao pressupor a ocupação cotidiana do ser-aí no mundo como condição interpretativa do ente intramundano, Heidegger afirma que:

Conquista-se o acesso fenomenológico ao ente que comparece desta maneira, ao contrário, repelindo as tendências interpretativas que se precipitam sobre nós e nos acompanham, as quais encobrem completamente o fenômeno de tal “ocupar-se” e, com maior razão também, ao ente *tal como* ele comparece desde ele mesmo na ocupação e para ela. (HEIDEGGER, 2009, p. 89, grifo do autor/GA 2, p. 91).

Tendo em vista o método fenomenológico da investigação, é preciso ver o fenômeno tal como ele se mostra em si mesmo, isto é, para interpretar fenomenologicamente o ente que comparece no mundo mediante a ocupação não se deve partir de concepções prévias sem uma avaliação crítica. Em função disto, Heidegger rejeita as noções de “coisa” ou “substância” para definir o ente intramundano (*Innerweltlich*) e denomina o ente que comparece na ocupação como utensílio (*Zeug*). Neste sentido, o utensílio deve ser visto em seu caráter pragmático e de utilidade, ou seja, a partir do que torna um utensílio algo útil, sua “utensiliaridade”. A lida com os utensílios é condicionada por um sentido de ser específico, o qual não é nem o da existência e nem o da subsistência.

O sentido de ser que permite compreender os entes que comparecem no mundo através da lida ocupacional é denominado como disponibilidade (*Zuhandenheit*). Para explicar esse modo de ser, Heidegger lança mão de seu conhecido exemplo sobre o martelo:

O trato ajustado ao utensílio, que é o único modo onde ele pode genuinamente mostrar-se em seu ser, por exemplo, o martelar com o martelo, não *aprende* tematicamente esse ente como uma coisa ocorrente, nem o empregar sabe algo assim como a estrutura pragmática enquanto tal. O martelar não tem um mero saber do caráter pragmático do martelo, senão que se apropriou utensílio do modo mais adequado possível. Em tal modo de lidar que é o uso, a ocupação subordina-se ao para-algo constitutivo do utensílio correspondente; quanto menos a coisa-martelo é somente contemplada, quanto melhor o martelo é

empunhado no seu uso, tanto mais originária será a relação com ele e mais desveladamente comparecerá como o que é, como utensílio. O martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo. O modo de ser do utensílio, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos a disponibilidade (*Zuhandenheit*). (HEIDEGGER, 2009, p. 91, grifo do autor/GA 2, p. 93).

O “martelar” é uma possibilidade do existente humano e o modo mais adequado de descobri-lo é, justamente, se ocupando com o utensílio “martelo”. Neste sentido, quando ocorre um comportamento temático para com o ente, ocorre o que Heidegger chama de desmundanização do mundo. Embora sejam modos de ser irreduzíveis, para que ocorra um comportamento epistêmico e que tematize os entes enquanto subsistentes é pressuposto um envolvimento intencional prático com o mundo. Todavia, isto não significa que o ente subsistente tenha o modo de ser da disponibilidade. Em verdade, apenas determina que a ocupação seja o comportamento mais básico. Assim, antes de encontrar entes naturais, o ser-aí tem na ocupação um modo de lidar mais básico com os entes no mundo, pois os entes são, primeiramente, descobertos a partir da significatividade de mundo.

Os utensílios apresentam-se sempre a partir de uma totalidade utensiliar e, além disso, apresentam uma relação de “algo para algo”. Neste sentido, Heidegger apresenta o sentido de ser da disponibilidade como uma estrutura relacional constituída por remissões. Essa estrutura confere ao utensílio uma trama de remissões pela qual ele nunca é somente um utensílio, mas está sempre em relação com outros utensílios. É importante destacar que o modo cotidiano de lidar com os utensílios possui um tipo próprio de orientação. Neste sentido, Heidegger chama de *circunvisão* o modo pelo qual o ser-aí se orienta no mundo, para mostrar que o ser-aí não age nem contemplativamente e nem instintivamente na lida cotidiana com os utensílios. A lida orientada pela circunvisão com os utensílios sempre está inserida na estrutura remissional do “para-algo”. Não há apenas uma possível relação espacial entre os utensílios, mas, como afirma Heidegger, “de acordo com seu caráter pragmático, um utensílio somente é *desde* a sua pertinência a outros utensílios: utensílio para escrever, escritório, escrivania, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto” (HEIDEGGER, 2009, p. 91/GA 2, p. 92). No entanto,

conforme o exemplo, o que advém de modo mais imediato não é cada utensílio em particular, os quais posteriormente somados uns aos outros formariam uma totalidade, mas, precisamente, a totalidade de significatividade compreendida, o que, nesse exemplo em específico, seria o quarto para morar. Em uma passagem muito elucidativa, da preleção chamada *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* – doravante PFF (GA 24), de mesmo ano da publicação de *Ser e Tempo* –, Heidegger diz:

Se levantarmos mais a questão acerca da condição de possibilidade da compreensão de ser, que pertence à lida com o ente que vem ao encontro, estaremos perguntando de início sobre a *condição de possibilidade do ser-no-mundo em geral*, que se baseia na *temporalidade*. Somente a partir da temporalidade do ser-no-mundo compreenderemos como é que o ser-no-mundo enquanto tal já é compreensão de ser. O ente que vem mais imediatamente ao nosso encontro, o ente com o qual temos de lidar, possui a constituição ontológica do utensílio. Esse ente não está simplesmente presente à vista [*Vorhandenheit*], mas, de acordo com seu caráter de utensílio, ele pertence a um *contexto* utensiliário, no interior do qual ele possui a sua função utensiliária específica, que constitui primariamente o seu ser. Utensílio, tomado nesse sentido ontológico, não é apenas um utensílio para a escrita (um lápis) e para a costura (uma agulha), por exemplo, mas tudo aquilo de que fazemos uso na vida doméstica tanto quanto na esfera pública. Utensílio neste sentido amplo são também pontes, ruas, instalações de iluminação etc. O todo desse ente é por nós denominado o *à mão* [*Zuhandenheit*]. Neste caso, não é essencial saber se o *à mão* se encontra ou não na mais imediata proximidade, mas apenas que ele está *à mão* no e para o uso cotidiano, que, visto inversamente, o ser-aí sempre está de alguma maneira harmonizado em seu ser-no-mundo fático com esse ente, de tal forma que ele compreende esse ente como sua própria obra. No uso do utensílio, porém, o ser-aí já é sempre a cada vez o ser com os outros, sendo que é completamente indiferente

se um outro se acha faticamente presente ou não. (HEIDEGGER, 2012, p. 424/GA 24, p. 414).

A partir desta passagem, pode-se ver claramente que os sentidos de ser que determinam a relação do ser humano com os entes são pensados por Heidegger a partir da *abertura* que constitui o ser humano. Em termos fenomenológicos, o ser-aí humano é pensado já na sua relação com os entes e com diversos sentidos de ser.

É a partir de uma totalidade de remissões e de significatividade descobertas que os utensílios são compreendidos como tais. Nesse sentido, aquilo que no contexto ocupacional aparece primeiramente não são os utensílios, mas, a obra a ser realizada. Com efeito, a obra sustenta a totalidade remissional, na qual o instrumento vem-de-encontro (HEIDEGGER, 2009, p. 92/GA 2, p. 94), de modo que a finalidade do utensílio é dada no interior da obra a ser realizada. Um utensílio, então, é compreendido como algo que tem uma função para algo, ou seja, algo relevante para alguma função. As remissões do utensílio não são apenas de um para outro, mas comportam tanto remissões para o material de que eles são feitos, como a natureza de seus componentes, quanto ao possível usuário, no caso o ser-aí. Por conseguinte, as remissões de significatividade do para-algo dos utensílios finalizam-se em possibilidades existenciais. Neste sentido, as relações de conformidade entre um utensílio e outro são relações de significatividade, nas quais o ser-aí cotidianamente está inserido e absorvido. A finalização em possibilidades existenciais é uma das conclusões mais importantes sobre o comportamento ocupacional do ser-aí, pois é em função de alguma possibilidade existencial concreta do ser-aí que contextos de remissões são determinados.

Neste sentido, os entes que assim aparecem ao mundo já possuem alguma significação e são compreendidos no que concerne às suas finalidades. Heidegger concebe a *conformidade* (*Bewandtnis*) como caráter de ser do disponível (HEIDEGGER, 2009, p. 105/GA 2, p. 112), de modo que as relações de conformidade formam uma totalidade. Além disso, os entes apresentam-se sempre “em virtude de” (*Worumwillen*) uma possibilidade existencial e as remissões enquanto tais são compreendidas como a ação de significar (*Be-deuten*) (HEIDEGGER, 2009, p. 108/GA 2, p. 116). O todo dessas remissões significativas é denominado de *significatividade* (*Bedeutsamkeit*). Heidegger afirma que:

O Dasein se remete já desde sempre e a cada vez a partir de um em-virtude-de à coisa que está em conformidade; isto é, na medida em que ele é, ele deixa já desde sempre e a cada vez que o ente compareça como disponível. *Aquilo no que* o Dasein se compreende previamente na modalidade do remeter-se é *aquilo em relação a quê* o ente é previamente deixado a comparecer. *O em-quê do compreender que se auto-remete, entendido como aquilo-em-relação-a-que se deixa comparecer aos entes que tenham o modo de ser da conformidade, é o fenômeno do mundo.* E a estrutura daquilo a que o Dasein se remete é o que constitui a *mundanidade* do mundo. (HEIDEGGER, 2009, p. 107-108, grifo do autor/GA 2, pp. 115-116).

Portanto, como ser-no-mundo, é a partir da significatividade de mundo que os entes são primeiramente descobertos, de modo que o existente humano está sempre imerso em uma totalidade de remissões de significatividade, a partir da qual compreende a si mesmo e compreende o mundo. Essa absorção na totalidade de remissões de significatividade também apresenta o caráter de familiaridade com o mundo, algo que é dado nessa imersão a contextos de finalidades e ainda de modo não temático. No entanto, como ocorre a passagem para uma abordagem temática dos entes?

1.2.2.1.2 Lugar próprio e tematização

É importante fazer uma consideração sobre a transformação de um encontro determinado por contextos de finalidades – isto é, das ocupações com o ente disponível a partir da conformidade significativa do mundo – para uma compreensão teórica dos entes – através da tematização inserida em contextos epistêmicos. Tendo em vista que esses encontros significativos são regulados pelos modos de ser correspondentes, a pergunta é como ocorre à transformação do modo de ser da disponibilidade para a subsistência.

Enquanto uma das mais importantes contribuições da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, o conceito de disponibilidade possibilita compreender que os entes disponíveis são todos os que são compreendidos a partir da conformidade significativa e submetidos às finalidades do poder-ser do existente humano. Neste

sentido, a mudança de uma atitude ocupacional para uma atitude teórica vai muito além de uma distinção teórica entre dois âmbitos ontológicos, mas acena muito mais para a discussão sobre o que significa uma possível práxis no comportamento teórico, e sobre o significado do comportamento pré-reflexivo não ser irracional.

Para reiterar, o conceito de *conformidade* (*Bewandtnis*) é o caráter de ser do disponível (HEIDEGGER, 2009, p. 105/GA 2, p. 112). A partir da conformidade é possível ver que os entes que assim aparecem ao mundo já possuem alguma significação e são compreendidos no que concerne às suas finalidades. É neste sentido que os comportamentos pré-reflexivos também são descobridores e possuem sentido. A circunvisão que orienta a lida prática-ocupacional responde a totalidade na qual a conformidade significativa ocorre. Heidegger explica o limite em que se dá entre a mobilidade ocupacional no contexto de remissões e conformidades significativas da relação utensiliar e a abordagem teórica dos entes sob o aspecto de suas propriedades. Em outra parte de *Ser e Tempo*, no capítulo em que são analisados os conceitos de temporalidade e historicidade, Heidegger se utiliza do conceito de reflexão deliberativa (*Überlegung*):

A reflexão é aproximação específica daquilo que é objeto da ocupação, que tem lugar na circunvisão interpretativa. O esquema “se – então”: se isto ou aquilo deve ser, por exemplo, produzido, usado ou evitado, então são necessários estes ou aqueles recursos, caminhos, circunstâncias, oportunidades. A reflexão circunvisiva ilumina a correspondente situação fáctica do *Dasein* no mundo circundante do qual se ocupa. (HEIDEGGER, 2009, p. 373/GA 2, p. 475)

O termo “reflexão”, utilizado nessa passagem, não diz respeito a uma visada teórica sobre as propriedades dos entes, tampouco à deliberação presente no juízo político ou moral, mas sim concerne à compreensão dos entes a partir da relevância deles para as finalidades das quais eles são remetidos. Nesse sentido, a lida pré-temática com os entes possui um significado descobridor, mas ainda não teórico. Além disso, o fato de não estar implicada uma visada temática na lida prática não significa que não haja alguma compreensão estrutural e pré-ontológica nesse caso. Ao contrário, de acordo com Heidegger, a visão conformativa precisa ser de algum modo compreendida para que haja ocupação e, mais além, “o esquema do “algo enquanto algo” já está

previamente delineado na estrutura do compreender ante-predicativo (HEIDEGGER, 2009, p. 374/GA 2, p. 475-476).

Quando se passa a compreender os entes não a partir do contexto de finalidades a que o ser-aí está submetido, mas a partir das propriedades⁶ que possuem esses entes, se passa a ter uma visada teórica e compreendê-los a partir do modo ser da subsistência. Um ponto central sobre essa questão se dá na gênese ontológica aí empregada. Para que se compreenda um ente a partir de suas propriedades, é preciso que a intencionalidade prática normatizada pela disponibilidade esteja retraída, para somente assim ser possível compreender os entes despidos dos contextos remissivos. Essa característica é central, por duas razões: essa gênese não outorga a primazia de um sentido de ser a outro, e ela somente pode ser realizada em um único sentido⁷. Isto é, a investigação que tenha como início a consideração dos entes enquanto propriedades não é suficiente para compreender, em um segundo momento, os entes a partir de suas finalidades, justamente porque na consideração que tematiza os entes está pressuposta uma intencionalidade prática retraída.

Em um nível mais profundo de análise, o que significa compreender os entes quando eles são independentes das finalidades e da totalidade de conformidade dos “para-quês”? Heidegger apresenta um importante conceito para mostrar que, com a desmundanização do mundo, ocorre justamente a supressão do próprio mundo circundante. Esse conceito é o de *lugar próprio* (*sein Platz*), e permite compreender o modo como os objetos intencionais pertinentes aos contextos epistêmicos não estão submetidos aos contextos de finalidades da disponibilidade, uma vez que o lugar próprio dos entes subsistentes torna-se indiferente. Como afirma Heidegger:

Na afirmação de caráter da “física” “o martelo é pesado”, não somente se *prescinde* do caráter de útil do ente que comparece, mas também aquilo que pertence a todo utensílio disponível: seu lugar próprio [*sein Platz*]. Este se torna indiferente. (...) A modificação da compreensão de ser leva consigo uma supressão dos limites do mundo circundante. Seguindo o fio da compreensão de ser como ser subsistente, que agora toma direção, a eliminação dos limites converte-se em uma

⁶ Cf. Brandom (1992).

⁷ Cf. Reis (2014, cap. 6)

delimitação da “região” do subsistente. (HEIDEGGER, 2009, p. 376/GA 2, p. 478)

Neste contexto, Heidegger elabora o conceito de tematização:

O projeto científico do ente que de algum modo já nos encontramos sempre, faz compreender explicitamente seu modo de ser, e desta forma tornam-se manifestas as possíveis vias para o puro descobrimento do ente intramundano. A totalidade desse projetar a que pertencem a articulação da compreensão de ser, a delimitação do âmbito de objetos, guiada por essa compreensão de ser e o prévio delineamento da conceituação adequada (medida) ao ente, é o que denominação *tematização*. A tematização busca deixar em liberdade o ente que comparece dentro do mundo, de tal forma que ele possa “lançar-se ao encontro” de um puro descobrir; quer dizer, possa tornar-se objeto. A tematização objetiva. Ela não “põe” o ente, mas o deixa de tal maneira em liberdade que ele se torna “objetivamente” interrogável e determinável. (HEIDEGGER, 2009, p. 377/GA 2, p. 480).

De acordo com Heidegger, a análise da mundanidade do mundo explicitou até o momento como se dá a interação do ser-aí com o utensílio intramundano, mas é preciso ir além, isto é, mostrar como o ser-aí é absorvido por seu mundo. Neste sentido, Heidegger irá perguntar quem é o ser-aí em sua cotidianidade mediana. Tendo em vista que mundo é sempre mundo compartilhado com outros, essa pergunta conduz Heidegger à explicitação de outras duas estruturas co-originais ao ser-no-mundo, quais sejam: ser-com e coexistência. Essas duas estruturas mostram que, cotidianamente, o ser-aí é sempre como os outros são, isto é, ninguém é si mesmo. Por conseguinte, Heidegger diz que o “sujeito” da cotidianidade é o impessoal (HEIDEGGER, 2009, p. 134/GA 2, p. 152).

1.2.2.2 “Quem” e impessoal

No segundo momento que compõe a estrutura do ser-no-mundo, Heidegger aborda quem é o ser-aí na cotidianidade. Esse momento do ser-no-mundo leva Heidegger a questionar não “o que” é o ser-aí, mas

sim “quem” é o ser-aí em sua cotidianidade. Para tal propósito, Heidegger irá caracterizar o ser-com e a coexistência como estruturas que são co-originárias ao ser-no-mundo. Além disso, com a noção de impessoal (*Das Man*), Heidegger apresenta como o ser-aí é cotidianamente absorvido pelo empenho nas ocupações em seu mundo. Neste sentido, o mundo público é caracterizado como uma estrutura impessoalmente constituída e normatizada, de modo que o ser-aí cotidianamente nunca é ele mesmo, ou seja, por ser jogado e disperso no impessoal o ser-aí sempre é como impessoalmente se é e como os outros são.

A partir da caracterização de ser-aí como existência e como ser-cada-vez-meu, a análise do quem parte do pressuposto de que “sou eu mesmo” quem existe. Isso é aparentemente óbvio, pois tradicionalmente o “quem” foi concebido como “eu” ou “sujeito” que se mantém no tempo, com algum grau de substancialidade e que está aí no mundo junto com outras coisas. No entanto, assim como foi preciso rejeitar concepções tradicionais e elaborar um ponto de partida adequado para abordar o mundo e o ser-aí, Heidegger também rejeita conceber a relação do ser-aí com os outros e com o mundo a partir dos pares conceituais sujeito e objeto, mundo exterior e consciência. Dessa forma, o ser-aí é ser-no-mundo, isto é, Heidegger mostra que não se pode pensar o ser-aí como se ele fosse possível existir sem mundo e isolado e, somente a partir disso, ganhar mundo e conviver com os outros (HEIDEGGER, 2009, p. 135/GA 2, p. 154).

De acordo com Heidegger, não se deve simplesmente abandonar qualquer noção de “eu” e, tampouco, desconsiderar a caracterização do ser-aí como *ser-cada-vez-meu*, mas sim que o “eu” somente deve ser entendido como *indicador formal* (HEIDEGGER, 2009, p. 136/GA 2, p. 155). O fato de o “eu” ser entendido a partir da *indicação formal* vai de encontro à caracterização da existência como possibilidade de ser, uma vez que a noção formal de “eu” terá como correlato a cada vez uma maneira diferente de ser realizada. Por outro lado, a caracterização do impessoal mostrará a existência a partir de uma indiferença, na medida em que o ser-aí é como os outros são, de modo que na maioria das vezes não é ele mesmo. O caso de o ser-aí não ser ele mesmo na maioria das vezes não vai contra a caracterização de ser-aí como ser-cada-vez-meu, pois somente é possível a dispersão no impessoal mediante a caracterização do ser-aí “ser-cada-vez-meu”, na medida em que ou se existe de modo próprio ou de modo impróprio, mas de qualquer forma sempre em um dos dois modos.

Além de compreender os entes que não são ele mesmo, obviamente o ser-aí compreende entes que também são ser-aí. Neste sentido, Heidegger cunha dois termos para mostrar a relação do ser-aí com os outros, a saber: ser-com (*Mitsein*) e coexistência (*Mitdasein*). O ser-com é a estrutura existencial do ser-aí que o designa como um ente que é com outros entes no mundo que também são ser-aí, na medida em que mundo já é sempre compartilhado com os outros (HEIDEGGER, 2009, p. 139/GA 2, p. 159). Ao passo que coexistência indica a existência dos outros na perspectiva já de uma “convivência” mundana, quer dizer, no sentido de como esses outros comparecem nesse mundo compartilhado, como diz Heidegger: “o ser-em-si intramundano desses últimos é a *coexistência* [*Mitdasein*] (HEIDEGGER, 2009, p. 139, grifo do autor/GA 2, p. 159). Cotidianamente o ser-aí se comporta com outro ser-aí a partir do contexto ocupacional, na medida em que uma das remissões dos utensílios se endereça justamente para outros usuários, isto é, para outro ser-no-mundo. Dessa forma, primeiramente os outros aparecem mediante o contexto ocupacional. A abertura de compreensão dos outros, possibilitada pela estrutura existencial do ser-com, integra também a constituição da significatividade, isto é, no sentido de que a mundanidade é o modo como a significatividade se consolida no em-virtude-de existencial (HEIDEGGER, 2009, p. 143/GA 2, p. 164). Ainda que na maioria das vezes o ser-aí compreenda os outros através do contexto ocupacional, não é possível ocupar-se com os outros.

Na medida em que o outro ao qual o ser-aí se comporta como ser-com tem o modo de ser do ser-aí, com esse outro o ser-aí é solícito (se preocupa) (*Fürsorge*), (HEIDEGGER, 2009, p. 143/GA 2, p. 164). Heidegger diagnostica duas possibilidades extremas da solicitude (*Fürsorge*), a saber: a imprópria e a própria. A imprópria consiste em substituir o outro em suas ocupações, de modo a torna-lo dependente; não é preciso que seja explícito, pois “essa solicitude substitutiva e aliviadora do “cuidado” determina amplamente o ser-um-com-o-outro, e afeta de modo geral a ocupação com o disponível” (HEIDEGGER, 2009, p. 142/GA 2, p. 163). A outra possibilidade é a própria, que consiste não em tomar o lugar do outro em sua ocupação, mas sim em tornar o outro transparente em sua existência, lhe devolvendo a autonomia e deixando-o livre para o seu próprio cuidado (HEIDEGGER, 2009, p. 142/GA 2, p. 163).

De modo cotidiano, o ser-aí não é ele mesmo, mas é sempre como os outros são. Ademais, o “quem” não é alguém definido, mas é qualquer um, de modo que cotidianamente os outros também não são algo definido. Dessa forma, o “quem” é concebido como o impessoal,

ou o “se” (das Man). Na medida em que os outros comparecem ao ser-aí primeiramente sempre a partir do mundo circundante, o conviver cotidiano possui a característica de distancialidade (*Abständigkeit*), pois o empenho do ser-aí nas ocupações sempre é mensurado comparativamente com os outros. Essa distancialidade pela qual o ser-aí mensura sua lida prática com os outros é fundada no que Heidegger denomina de mediania (*Durchschnittlichkeit*). Como um existencial do impessoal, a mediania designa justamente o cuidado cotidiano do ser-aí em não ser nem muito melhor e nem muito pior do que os outros (INWOOD, 2002, p. 96). Na medida em que essas convenções são impessoalmente normatizadas, o esforço em se manter mediano implica em silenciar qualquer grave distinção que destoe do padrão. Dessa forma, Heidegger afirma que “o cuidado da mediania revela uma nova e essencial tendência do Dasein, na qual chamaremos por o *nivelamento* de todas as possibilidades de ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 147, grifo do autor/GA 2, p. 169). Essas três características constituem a “publicidade”, que é justamente a regulação ordenadora do mundo publicamente estabelecido. Ela regula desde as normas ocupacionais, através da qual se julga alguém por martelar bem ou mal, até as escolhas que dizem respeito aos projetos individuais. Em uma das mais ilustrativas passagens de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma:

Sem chamar a atenção e sem que se possa constatar, o impessoal desenvolve uma autêntica ditadura. Entretemo-nos e nos divertimos como *se* faz; lemos, vemos e julgamos literatura e arte como *se* vê e julga; porém também nos apartamos da “multidão” como *se* deve fazer; achamos “irritante” o que *se* deve achar irritante. O impessoal, que não é nada determinado e que são todos (porém não como soma deles), prescreve o modo de ser da cotidianidade. (HEIDEGGER, 2009, p. 146/GA 2, p. 169).

Portanto, enquanto alguém que está disperso no impessoal, o si-mesmo cotidiano é o “quem” da cotidianidade. Como foi dito, o impessoal é neutro, ou seja, a princípio não é algo nem bom e nem ruim. Há uma diferença de estabilidade entre o si mesmo impessoal e o si mesmo próprio, pois o impessoal oferece o apoio estabilizado das normas públicas, enquanto que para o si mesmo próprio esse apoio entra em colapso. Justamente por essa diferença de estabilidade, mostrada pela característica do ser-aí ser-cada-vez-meu, e pelo fato de o ser-aí ser

considerado por modos e possibilidades de ser ao invés de propriedades e categorias, se pergunta quem é o ser-aí e não o “quê” ele é (INWOOD, 2002, p. 97). Conforme a investigação de Heidegger, a partir da análise da mundanidade do mundo e do ente que é na cotidianidade mediana, expresso pelo termo “quem”, é preciso investigar o momento estrutural ser-em, enquanto a abertura do ser-aí.

1.2.2.3 Ser-em

Assim como o *mundo* e o *quem*, o *ser-em* é um dos momentos que compõe a constituição do ser-no-mundo. Como constituição fundamental do ser-aí, Heidegger assume a estrutura ser-no-mundo como fio condutor para a analítica existencial em seu estágio preparatório (HEIDEGGER, 2009, p. 150/GA 2, p. 174). Para assegurar fenomenologicamente o fenômeno do ser-no-mundo como uma unidade, ele foi distinguido em três momentos irreduzíveis, de modo que cada um deles seja co-originário ao outro. Assim sendo, como um ente que compreende ser, “o *Dasein* é sua abertura” (*Erschlossenheit*) (HEIDEGGER, 2009, p. 152/GA 2, p. 177). Neste sentido, Heidegger irá expor que há diversas identidades ontológicas em relação às quais o ser-aí é aberto, de modo que esses distintos sentidos de ser mostram-se como o pressuposto ontológico que permitem e regulam o comportamento compreensivo do ser-aí para com os entes.

Quando Heidegger diz que o ser-aí é sua abertura, um aspecto central é que, ao considerar a multiplicidade de sentidos de ser e a irreduzibilidade de um sentido a outro, a ontologia heideggeriana torna possível compreender que há distintos comportamentos intencionais que são relativos a distintos modos de ser. Assim sendo, os sentidos de ser são entendidos por Heidegger como articulações de sentido estruturadas temporalmente, de modo que cada um desses sentidos de ser mostram-se como relativos a uma identidade ontológica que determinam sua respectiva fenomenalização. É neste sentido que o ser-aí é aberto para mundo, para si mesmo e para os outros entes que também são ser-aí. Heidegger usa a expressão metafórica “iluminação” para indicar que, como ser-no-mundo, o ser-aí é “iluminado” e somente por isso os entes podem ser compreendidos. A abertura da compreensão de ser é justamente o que “ilumina” o ser-aí como ser-no-mundo, de modo que somente assim os entes podem ou ser descobertos ou permanecerem encobertos (HEIDEGGER, 2009, p. 152/GA 2, p. 177).

O ser-aí não está no mundo como um ente subsistente, mas o seu modo de ser no mundo tem o sentido de habitar, o que lhe garante uma

familiaridade com o mundo. Ao considerar a abertura como o “aí” do ser-aí, Heidegger analisa primeiramente o ser-aí cotidiano no que diz respeito ao seu “aí”. A abertura é estruturada co-originariamente pelos existenciais da *disposição afetiva* e da *compreensão*, ambas articuladas pelo *discurso*. Esses três existenciais estruturam o *ser-em* enquanto abertura do ser-no-mundo. Após a reconstrução desses três existenciais, será considerado o caráter do decair do ser-aí. A partir dos resultados da análise da totalidade do ser-no-mundo, Heidegger busca apreender o ser do ser-aí, denominado de *cuidado* (Sorge).

1.2.2.3.1 *Disposição Afetiva (Befindlichkeit) e a descoberta da facticidade*

A estrutura da abertura através da qual o ser-aí é aberto para seu ser tem como um de seus aspectos existenciais o fato de o ser-aí encontrar-se sempre afinado afetivamente de alguma maneira. Com a investigação desse afinamento do ser-aí com os entes e consigo mesmo, Heidegger oferece uma interpretação não psicofísica dos humores e, além disso, reinsere na filosofia o importante papel que os humores podem desempenhar na caracterização do ser-aí humano. Nesse sentido, com a noção de disposição afetiva (*Befindlichkeit*, que literalmente significa *encontrar-se*), a analítica existencial mostra que em toda situação o ser-aí está afinado de alguma maneira, de modo a caracterizar o encontrar-se consigo mesmo do ser-aí. Enquanto a ligação fundamental que perfaz a abertura de mundo, ela também desvela o caráter ontológico da facticidade, nas palavras de Heidegger: “*a facticidade não é o caráter de fato do factum brutum de algo que subsiste (Vorhandenen), mas sim um caráter de ser do Dasein, assumido na existência, embora rejeitado de imediato*” (HEIDEGGER, 2009, p. 154, grifo do autor/GA 2, p. 180).

As disposições afetivas revelam tanto o modo em que as coisas se dão para alguém quanto o modo no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo, de tal modo que Heidegger diz que elas constituem o “*jeito fundamental como o ser-aí é enquanto o ser-aí é*” (HEIDEGGER, 2006, p. 81). Sendo o jeito fundamental no qual o ser-aí afetivamente se encontra, as disposições afetivas mostram-se como parte estrutural da *abertura* e revelam as situações específicas nas quais o encontrar-se se dá. Essa caracterização busca apresentar uma noção formal, uma disposição que possibilita qualquer humor possível (FOLTZ, 1995, p. 45). É neste sentido que a analítica existencial mostra que o onticamente mais conhecido e cotidiano são os estados de ânimo, os humores

(*Stimmung*). Por conseguinte, a disposição afetiva mostra o ser-aí como um ente facticamente afinado, designando assim o modo em que as coisas já são importantes para o ser-aí (BLATTNER, 1999, p. 52).

Na sua característica formal, Heidegger considera três aspectos determinantes da *Befindlichkeit*. A primeira delas consiste em mostrar o ser-aí como *ser-lançado* (*Geworfenheit*). Isso exhibe que toda determinação atribuída ao ser-aí depende de suas vinculações e de suas possibilidades existenciais, ou seja, o ser-aí é visto como um ente que é lançado no mundo e despido de qualquer característica existenciária específica prévia (INWOOD, 1999, p. 94). A disposição afetiva abre o ser-aí em sua condição de lançado, mas de uma maneira que nubla e dissimula aquilo que se abre. Neste sentido, o primeiro aspecto ontológico da disposição afetiva diz o seguinte: “*a disposição afetiva abre o Dasein em sua condição de lançado, e o faz de início e na maioria das vezes como um desviar-se que se esquiva*” (HEIDEGGER, 2009, p. 155/GA 2, p. 181). Os humores cotidianos geralmente encobrem a constatação do ser-aí como um ser-lançado, na medida em que cotidianamente os humores estabilizam qualquer estranheza. Contudo, importante ter presente que mesmo nessa situação de dissimulação e de esquiva perante aquilo que se abre, essa situação é também uma abertura, pois aí também há estados de ânimo no qual o ser-aí, como possibilidade existencial, projeta-se e compreende a si mesmo como ser-no-mundo, ainda que de modo não originário. Tendo isso em vista, Heidegger dirá que a condição de ser-lançado indica a *facticidade da entrega a si mesmo* do ser-aí. Nas palavras de Heidegger:

O ente do caráter de Dasein é seu aí de um modo tal que, explicitamente ou não, encontra-se a si mesmo em sua condição de lançado. Na disposição afetiva, o Dasein já sempre foi posto diante de si mesmo, já sempre se encontrou, não na forma de uma percepção de si mesmo, mas como um encontrar-se afetivamente disposto. Como um ente que está entregue a seu ser, o Dasein fica também entregue ao *factum* de já sempre ter sido encontrado – porém, em um encontrar-se que, ao invés de surgir de uma busca direta, origina-se em uma fuga. (HEIDEGGER, 2009, p. 155/GA 2, pp. 180-181)

Tendo em vista a impossibilidade de suspender a condição de lançado no mundo, a facticidade indica justamente o fato de que o ser-aí

não se lança ao mundo, mas é jogado em um contexto específico já instituído pelo qual ele se dispersa. Sendo assim, essa condição também mostra que não existe uma neutralidade afetiva, pois ainda que seja uma situação de privação, até mesmo uma situação de apatia precisa ser entendida a partir dessa perspectiva existencial. A *originariedade* do *ser-lançado* mostra que o ser-aí sempre já está vinculado a possibilidades e com elas deve conduzir sua existência. Ser lançado para possibilidades significa que em algum sentido essas possibilidades já são importantes para o ser-aí, servindo como solo para a projeção (BLATTNER, 1999, p. 51-52). Somente a partir da facticidade pela qual o ser-aí está entregue, ou seja, somente a partir das possibilidades oriundas do contexto em que ele se encontra afetivamente jogado, é possível o ser-aí projetar-se sobre novas possibilidades.

O segundo aspecto concerne à descoberta pela disposição afetiva do ser-no-mundo enquanto uma totalidade, a partir da qual o ser-aí pode dirigir-se para algo determinado (HEIDEGGER, 2009, p. 156/GA 2, p. 182). Todo o comportamento do ser-aí com algo em particular, seja com outro ser-aí, seja com entes naturais ou utensílios, apenas é possível porque a disposição afetiva descobre o ser-no-mundo em sua totalidade. Somente é possível importar-se com algo, com alguém ou consigo mesmo porque o ser-aí desde o princípio está envolvido com o mundo enquanto um todo.

Sendo assim, com a condição de poder envolver-se com o mundo, o terceiro aspecto diz respeito ao ser-aí poder também ser afetado pelo mundo. Isso implica que tudo pelo qual o ser-aí se interessa e se importa é possibilitado pela disposição afetiva (INWOOD, 2002, p. 94). Heidegger exemplifica essa característica de ser afetado pelo mundo quando exhibe uma situação de ameaça ou temor perante algo que comparece no mundo, pois isso somente é possível devido à disposição afetiva constituir existencialmente a abertura de mundo do ser-aí.

Além disso, Heidegger pensa que os humores são descobridores, pois eles revelam para o ser-aí o mundo de um modo específico (MULHALL, 1996, p. 77). Por outro lado, as disposições afetivas não revelam conhecimento sobre estados afetivos, mas sim o modo como o ser-aí se encontra consigo mesmo e com o mundo.

A disposição afetiva é um dos existenciais que perfazem a abertura do ser-aí, o descobrindo enquanto um ser-lançado. No entanto, o projetar do ser-aí sempre é a partir da condição de lançado. Neste sentido, há uma intrínseca conexão entre o encontrar-se afetivamente disposto consigo mesmo do ser-aí e uma compreensão. Portanto,

enquanto existenciais co-origenários, tanto há compreensão na disposição afetiva, quanto há afetividade na compreensão.

1.2.2.3.2 *Compreensão (Verstehen), interpretação (Auslegung) e enunciado*

O compreender (*Verstehen*) constitui co-origenariamente com a disposição afetiva o “aí” do ser-aí, ou seja, a estrutura da abertura do ser-aí. Essa co-origenariedade implica que uma disposição afetiva já está envolvida em todo compreender, assim como há uma compreensão em uma disposição afetiva. Neste sentido, o conceito de *compreensão* desenvolvido por Heidegger possui um sentido existencial, e significará algo como uma habilidade ou um “saber como” para desempenhar algo a partir da projeção para possibilidades finitas. A projeção para possibilidades, por sua vez, parte da abertura para diversos sentidos de ser que possibilitam o comportamento para com os entes. Nesse sentido, a compreensão não é temática, mas justamente é a condição hermenêutica para a tematização. Além disso, é pela noção de compreensão que Heidegger apresentará a existência humana como *poder-ser*, cuja característica expressa um dos aspectos centrais da existência humana, que é a noção de *possibilidade existencial*. No entanto, o conceito de compreensão será mais bem elucidado quando, na próxima seção, serão apresentados os conceitos de *possibilidade existencial* e *cuidado*. Por agora, deve bastar uma explicação sobre as condições hermenêuticas pelas quais o ser-aí compreende ser.

Assim como a disposição afetiva é a condição para o ser-aí encontrar-se a si mesmo (BLATTNER, 1999, p. 87), a compreensão é a condição para que o ser-aí seja em-virtude-de suas possibilidades. Não obstante a compreensão seja pré-proposicional, ela não é uma instância inconsciente ou pré-consciente⁸. Neste sentido, a compreensão caracteriza o ser-aí como possibilidade existencial, pois a compreensão é projeção para possibilidades, de modo que essas possibilidades compreendidas são apropriadas e elaboradas. Heidegger chama de interpretação (*Auslegung*) essa elaboração de possibilidades projetadas na compreensão (HEIDEGGER, 2009, p. 167/GA 2, p. 197). A interpretação é entendida como uma elaboração da compreensão, pois se funda existencialmente nela. No entanto, interpretar não é, ainda, ser consciente de um fato no mundo, nem mesmo ser possuidor de determinado conteúdo cognoscitivo através de uma proposição. O que a

⁸ Cf. Blattner (1999).

interpretação faz é se apropriar do que o ser-aí compreende por meio da significatividade e da conformidade.

É pertinente à interpretação o que Heidegger chama de estrutura-“como” (ou estrutura-“enquanto”), na medida em que ela explicita o que é aberto na compreensão, em que algo é interpretado enquanto algo. Além disso, enquanto desenvolvimento da compreensão, a interpretação envolve pressupostos, os quais são explicitados através da “estrutura prévia” da compreensão. O explicitado na compreensão possui a estrutura do algo enquanto algo. Todo o comportamento cotidiano do ser-aí é qualificado por essa estrutura. Concernente ao comportamento intencional referente ao contexto de finalidades da totalidade de significatividade, diz Heidegger:

O que a circunvisão explicita enquanto tal em seu para-quê, o *explicitamente* compreendido, tem a estrutura do *algo enquanto algo* [*Etwas als Etwas*]. À pergunta circunspectiva acerca do que seja este determinado ente disponível, a interpretação circunspectiva responde interpretando: isto é para... A indicação do para-quê não consiste apenas em nomear algo, mas o nominado é compreendido desta forma: o que está em questão deve ser considerado *como* tal. O aberto no compreender, o compreendido, já é sempre acessível de tal maneira que nele se pode explicitamente destacar o seu “enquanto quê”. O “enquanto” expressa a estrutura do ser-explicito do compreendido; é o constitutivo da interpretação. (HEIDEGGER, 2009, p. 168/GA 2, p. 198).

Enquanto a compreensão diz respeito à projeção em possibilidades, o apropriar-se de algum ente em particular enquanto apropriação de uma determinada possibilidade compreendida concerne à interpretação. Nesse sentido, é possível dizer que a interpretação é local, ao passo que a compreensão se dá em totalidade, é “global” (INWOOD, 2002, p. 99). Dessa forma, apropriar-se de um ente específico implica em elucidar sua estrutura remissional, ou seja, tanto se elucida a pertinência do utensílio a outros utensílios quanto se explicita as possibilidades em função das quais o ser-aí compreende a totalidade na qual está inserido (INWOOD, 2002, p. 99). Isso é devido ao fato de que todo comportamento do ser-aí é interpretativo. Todo algo é visto para

uma finalidade, assim como toda percepção de algo nunca é uma pura percepção, mas é compreendida na chave de algo para algo. Uma pura percepção desprovida da estrutura-‘enquanto’ é derivada do comportamento que tem essa qualificação. Além disso, a estrutura-‘enquanto’ antecede a estrutura proposicional. Quando se ouve algum barulho desconhecido, por exemplo, não se ouve primeiramente ruídos desconexos, pois ainda que esse algo percebido possa ser acolhido como repugnante, ou mesmo indiferente, será sempre já interpretado como algo.

Tendo isso em vista, Heidegger diz que a interpretação não lança significados no mundo, mas ela expõe a conformidade aberta na compreensão de mundo (HEIDEGGER, 2009, p. 168/GA 2, p. 198). Por conseguinte, além da estrutura-‘enquanto’ (*Als-Struktur*), a interpretação tem como pressuposto a situação hermenêutica ou estrutura prévia (*Vor-Struktur*) da compreensão. A estrutura prévia é composta de três elementos, a saber: uma posição prévia (ou um ter-prévio), uma visão prévia e uma concepção prévia. A posição prévia consiste na compreensão da totalidade de conformidade do ente a ser interpretado, ou seja, um asseguramento da posição do ente dentro de uma totalidade compreendida. A visão prévia consiste em “recortar” na posição prévia aquilo que para uma dada interpretação está sujeito (HEIDEGGER, 2009, p. 169/GA 2, p. 199), ou seja, a visão prévia focaliza um aspecto específico do que irá ser interpretado já aberto na compreensão pela posição prévia. A partir do “recorte” feito pela visão prévia mediante a compreensão da posição prévia, a concepção prévia consiste em o ser-áí lançar previamente uma concepção sobre o ente ou o aspecto que será interpretado. No entanto, não significa a conceitualização do que está para ser interpretado, mas sim em que algo já apareça enquanto algo para o ser-áí, ou seja, o ser-áí antecipa uma determinada significação sobre algo. A estrutura prévia também mostra que uma interpretação nunca é isenta de pressuposições.

Além disso, o compreender algo enquanto algo mostra que a compreensão projeta o ser do ser-áí sobre o seu em-virtude-de e sobre a significatividade do mundo (HEIDEGGER, 2009, p. 170/GA 2, p. 200). Neste sentido, os entes são compreendidos ao projetá-los sobre o ser e, o ser, é compreendido ao projetá-lo sobre o tempo (INWOOD, 2002, p. 152). A perspectiva ou horizonte sob o qual algo é projetado garante o sentido (*Sinn*) do que é compreendido. Dessa forma, Heidegger afirma que sentido é justamente o horizonte do projeto estruturado pela estrutura prévia, de modo que algo enquanto algo somente se torna compreensível em função desse horizonte. Sendo assim, a abertura do

compreender tem como estrutura existencial-formal o sentido. Consequentemente, no projetar da compreensão algo é compreendido em seu sentido. No entanto, somente o ser-aí pode ser provido ou desprovido de sentido, pois é ele quem confere sentido aos entes devido o projetar-se de sua compreensão (HEIDEGGER, 2009, p. 170/GA 2, p. 201). Em suma, um ente tem sentido quando for compreendido em seu ser (INWOOD, 2002, p. 173).

Tendo em vista que o sentido é o que se articula na interpretação, o enunciado também é fundado na compreensão, de modo que a enunciação é uma maneira derivada da interpretação e também possui sentido (HEIDEGGER, 2009, p. 172/GA 2, p. 203). A noção de *enunciado* desenvolvida por Heidegger concerne à sua concepção de linguagem e a conseqüente crítica ao logocentrismo. Essa crítica atinge diretamente a noção de verdade enquanto unicamente determinada pelo logos, pois essa concepção privilegiaria o enunciado como “o “lugar” primário e próprio da *verdade*” (Heidegger, 2009, p. 173/GA 2, p. 204). Por outro lado, a partir dessas considerações não se deve tomar apressadamente a concepção de Heidegger como irracionalista. O aspecto central dessa concepção é que, por linguagem, Heidegger não a interpreta como sendo primariamente uma estrutura sintática. A linguagem vigora na fala e no silêncio, na dimensionalidade da convivência interpessoal e na estrutura normativa que articula a interpretação. Nesse sentido, na medida em que os conceitos filosóficos são indicações formais, a linguagem diz respeito à abertura. Acerca da enunciação mesma, Heidegger apresenta três significações, a saber: a mostraçã, a predicaçã e a comunicaçã. Com essas três significações Heidegger define enunciação como “uma mostraçã determinante e que comunica” (HEIDEGGER, 2009, p. 173/GA 2, p. 204).

O discurso apofântico não perfaz a abertura do ser-aí, mas constitui a possibilidade de expressar o modo de ser do ente já aberto pela estrutura prévia já aberta, ou seja, só se pode exprimir um discurso proposicional quando já há abertura para os entes e, conseqüentemente, compreensão de ser. Neste sentido, Heidegger discrimina a estrutura-*‘enquanto’* de dois modos, a saber: o “enquanto” hermenêutico-existencial e o “enquanto” apofântico. O primeiro deles concerne ao “enquanto” originário da interpretação que compreende em uma circunvisão e, em contraste a esse, há o “enquanto” apofântico da enunciação (HEIDEGGER, 2009, p. 177/GA 2, p. 210).

Conforme Heidegger, a possibilidade de articular a compreensibilidade do compreender e da disposiçã afetiva é dada pelo existencial do discurso. Além disso, a explicitaçã da terceira

significação de enunciação como comunicação conduz ao conceito de dizer e, conseqüentemente, ao problema da linguagem (HEIDEGGER, 2009, p. 179/GA 2, pp. 212-213). Neste sentido, é preciso ver como os existenciais da abertura do ser-no-mundo se articulam em sua co-originariedade.

1.2.2.3.3 Discurso (*Rede*)

A abertura do ser-no-mundo é apresentada por Heidegger a partir de três existenciais fundamentais e igualmente originários. Esses existenciais são a compreensão, a disposição afetiva e o discurso. É curioso notar que o mesmo termo utilizado por Heidegger para se referir ao logos, no §7b de ST, é também utilizado aqui para se referir ao que é traduzido como *discurso*, que é o termo “*Rede*”. Lá, a acepção visava ao falar, ao dizer; aqui, por outro lado, o que se tem em vista é a articulação ontológica de sentido daquilo que se compreende e interpreta, cuja anterioridade fica à base de todo comportamento ôntico.

Assim sendo, a co-originariedade entre esses existenciais designa uma irreducibilidade entre eles, não havendo uma primazia ontológica de um sobre outro. Neste sentido, tanto a compreensão mantém a possibilidade de ser interpretada quanto à disposição afetiva mantém-se em uma compreensão. Colocando em outros termos, ao me sentir alegre já possuo uma compreensão prévia da minha situação no mundo e do que se passa comigo mesmo, embora na maioria das vezes isso não me seja completamente explícito de imediato. Neste sentido, à disposição afetiva corresponde também a possibilidade de ser interpretada – isto é, elaborada significativamente. Tendo isso em vista, não é um detalhe sem importância o caso de Heidegger apresentar brevemente a sua concepção de linguagem conjuntamente ao existencial do discurso. Ao mostrar a co-originariedade entre esses três existenciais, e o *discurso* como o existencial que articula o sentido daquilo que se compreende, Heidegger acaba por compreender a linguagem como algo prévio ao significado ôntico entendido como palavra, símbolo, etc., no sentido de que as palavras são utilizadas, no mais das vezes, como qualquer outro ente intramundano, sujeitas ao contexto de finalidades práticas do ser-no-mundo. Além disso, a significação de comunicação da enunciação como expressão verbal, diz Heidegger, conduziu aos conceitos de dizer e falar, de tal modo que: “o fato de que *somente agora* a linguagem seja tematizada deverá servir para indicar que este fenômeno tenha suas raízes na constituição existencial de abertura do Dasein. *O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso*” (HEIDEGGER,

2009, p. 179/GA 2, p. 213). Neste sentido, o discurso articula a compreensibilidade, mesmo na dimensão originária da totalidade significativa do ser-no-mundo.

A partir disso, tanto a interpretação quanto a enunciação revelam-se como fundamentadas no discurso, na medida em que discurso é a articulação da compreensibilidade. Contudo, como se chega do discurso hermenêutico à verbalização e ao enquanto-apofântico? Nas palavras de Heidegger:

O articulável na interpretação e, por isso mesmo, mais originariamente já no discurso, foi chamado de sentido. O articulado na articulação discursiva enquanto tal o denominamos de o todo de significações. Este pode decompor-se em significações. As significações, como o articulado do articulável, estão sempre providas de sentido. Se o discurso, como articulação da compreensibilidade do aí, é um existencial originário da abertura e, a abertura, por sua vez, está constituída primariamente pelo ser-no-mundo, o discurso deverá também ter um específico modo de ser *mundano*. A compreensibilidade afetivamente disposta do ser-no-mundo *se expressa como discurso*. O todo de significações da compreensibilidade *vem à palavra*. Das significações nascem as palavras, em vez de ser as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações. (HEIDEGGER, 2009, p. 179-180/GA 2, p. 214).

Nesta passagem, é possível ver bem explícito um pragmatismo em Heidegger. Por outro lado, também expressa bem a sua busca em pensar o conceito de discurso enquanto uma articulação de significação que é tão originária quanto à projeção em possibilidades afetivamente disposta, em cuja abertura do mundo ocorre. Nesta medida, o que pode ser articulado no discurso é justamente o sentido. Dada a originariedade do discurso, e que ser-no-mundo é também ser-com, o discurso determina também a convivência, ou seja, por articular a compreensibilidade do ser-no-mundo, o discurso articula também o coexistir. Neste sentido, a convivência é determinada pelo discurso. É neste sentido que Heidegger dirá que um dos aspectos centrais do discurso é o escutar compreensivo, pois as relações com o mundo,

conigo mesmo e com os outros somente são possíveis sobre a base de um escutar, característica que escapa a uma fala que nada diz.

Com essa apresentação do ser-em, se buscou mostrar que Heidegger compreende a abertura do ser-no-mundo enquanto configurada co-originariamente pelos existenciais da disposição afetiva, da compreensão e do discurso. A partir disso, é preciso ver como Heidegger concebe a abertura do ser-no-mundo quando o ser-aí se mantém no impessoal, isto é, o decair do ser-aí.

1.2.2.3.4 Decair (Verfallen)

O decair (*Verfallen*) é um caráter ontológico do ser-aí e, junto com os existenciais que constituem a abertura do “aí” do ser-aí, o decair perfaz o modo específico de abertura do ser-aí inautêntico e em sua cotidianidade mediana. O momento do decair caracteriza a dispersão e a absorção do ser-aí no mundo através de seu empenho nas ocupações impessoalmente normatizadas. Neste sentido, o ser-aí de início e na maioria das vezes encobre suas possibilidades originárias, interpretando a si mesmo e o mundo a partir da publicidade do impessoal. É a partir dessa absorção do ser-aí no mundo e na publicidade do impessoal que será caracterizada a impropriedade do ser-aí. Neste sentido, o decair não apenas é um aspecto ontológico do cuidado enquanto ser do ser-aí, como também constitui a abertura pertinente ao ser-aí impróprio, em meio à cotidianidade mediana.

Heidegger descreve o falatório (*Gerede*), a curiosidade e a ambiguidade como os três elementos que configuram a abertura cotidiana do ser-com. O falatório diz respeito ao discurso e exhibe justamente a inteligibilidade da comunicação na cotidianidade mediana. No entanto, é uma fala que não se enraíza nas coisas sobre o que se fala, pois o contato ostensivo com o objeto é perdido e a fala torna-se infundada (MULHALL, 1996, p. 106). A curiosidade diz respeito à visão, no sentido de que o ser-aí cotidianamente sempre está atento às novas informações e distrai-se com novas possibilidades. Contudo, a compreensão dessas novas possibilidades é superficial, porque nenhuma possibilidade nova satisfaz essa curiosidade e logo o interesse muda em função de outra possibilidade. O falatório e a curiosidade sustentam um estado interpretativo no qual sempre há novos acontecimentos importantes e chamativos e a compreensão banal é tida como profunda, ao passo que uma compreensão originária é desconsiderada (MULHALL, 1996, p. 106). Essa situação mostra justamente o estado

interpretativo público designado como ambiguidade, garantida pelo mundo público sustentado pelo falatório e a pela curiosidade.

Enquanto abertura do ser-no-mundo cotidiano, esses três existenciais constituem o decair do ser-aí. O decair é a estrutura ontológica que mostra o modo mais imediato de absorção do ser-aí no contexto ocupacional e no mundo público com os outros. A absorção implica que o ser-aí interprete tudo, inclusive a si mesmo, a partir de suas ocupações, permanecendo assim absorto no presente. Além disso, Heidegger caracteriza como *turbilhão* a mobilidade do decair, enquanto algo que constantemente arranca a propriedade do ser-aí. Neste sentido, ele diz o seguinte:

O *Dasein* precipita-se desde si mesmo e em si mesmo, na carência de fundamento e na niilidade da cotidianidade imprópria. No entanto, o estado interpretativo público oculta ao *Dasein* esta queda, interpretando-a como “progresso” e “vida concreta”. (...) O decair não determina tão apenas existencialmente o ser-no-mundo. O turbilhão põe de manifesto também o caráter de lançamento e de mobilidade da condição de lançado, condição que na disposição afetiva do *Dasein* pode impor-se a ele mesmo. A condição de lançado não apenas não é um “fato consumado”, senão que tampouco é um *factum* plenamente acabado. (...) A condição de lançado, na qual a facticidade deixa-se ver fenomenicamente, pertence a esse *Dasein* para o qual em seu ser está em jogo o seu ser ele mesmo. O *Dasein* existe facticamente (HEIDEGGER, 2009, p. 196-197/GA 2, p. 237).

A partir dessa passagem, é possível ver que tanto não é um mero detalhe o fato de o ser-aí absorver-se no impessoal, como ela não é uma característica eliminável da existência, uma vez que diz respeito à facticidade do ser-aí. Deste modo, com a consideração do mundo público como uma estrutura impessoalmente normatizada, guiada pelo falatório, curiosidade e ambiguidade, a absorção no impessoal mostra-se como uma posição padrão (MULHALL, 1996, p. 108), no sentido de uma circunstância normalizadora. A existência própria constitui-se como uma maneira modificada de se apreender a cotidianidade (HEIDEGGER, 2009, p. 197/GA 2, p. 238), no entanto de modo mais imediato o ser-aí se encontra inautêntico e disperso no impessoal.

1.3 POSSIBILIDADE EXISTENCIAL E CUIDADO

1.3.1 Compreensão e possibilidade existencial

A ontologia fundamental de Heidegger apresenta o ser humano como um ente determinado, o ser-aí (*Dasein*). O modo de ser deste ente, isto é, a individuação ontológica segundo a qual este ente é determinado, é a *existência* (*Existenz*). A existência do ser-aí acontece já em relação intencional consigo mesmo e com o mundo de modo geral. Deste modo, ao investigar ontologicamente a existência, Heidegger apresenta o conceito de ser-no-mundo enquanto a estrutura fundamental do ser-aí.

1.3.1.1 Existência e intencionalidade

A elaboração de uma ontologia que visa resguardar distintos sentidos de ser na qualidade de serem irredutíveis uns aos outros precisa dar conta de mostrar que para cada modo de ser há um modo específico de determinação e individuação. Essa busca por mostrar distintos sentidos de ser ocorre no interior da investigação mais geral da ontologia fundamental, cujo propósito é dar conta da reelaboração e da resposta à questão do sentido de ser em geral. Neste sentido, ela também mostra uma dinâmica de ocultamento e desocultamento na compreensão de ser, pois ao interpretar uma determinada individuação ontológica em que se tome como pressuposto uma determinada situação hermenêutica que seria adequada para compreender outro sentido de ser, o que ocorre é uma confusão ontológica. Como foi visto, para Heidegger os conceitos são indicações formais, de modo que eles indicam um caminho de sentido a ser executado. Assim sendo, quando se utiliza conceitos para interpretar outro sentido de ser, o que ocorre é uma transgressão categorial.

Concernente ao conceito de existência, Heidegger busca mostrar que, mesmo sendo possível⁹ abordar ontologicamente o ser-aí humano com o pressuposto ontológico utilizado para abordar os entes que são determinados por substratos de propriedades, esta interpretação mostra-

⁹ Na analítica existencial vemos que essa possibilidade é, em verdade, um aspecto normativo da interpretação mediana da cotidianidade. Em geral, a interpretação mediana compreende a pluralidade ontológica a partir de uma completa indiferença, de modo que comumente o ser-aí humano compreende a existência como vida ou utensílio, e assim por diante.

se como inadequada e injustificada ontologicamente. Neste sentido, em *Ser e Tempo* Heidegger apresenta os entes subsistentes (*Vorhandenheit*) enquanto determinados como substratos de propriedades, cuja modalidade determinante é a efetividade, de modo que ontologicamente os entes subsistentes são abordados através de categorias. Quanto à existência do ser-aí, a pergunta “o *que* é esse ente” não é adequada, pois a ontologia fundamental apresenta uma concepção de existência na qual uma abordagem que parta do pressuposto *essentia/existentia* não se sustenta. Neste sentido, a existência humana será pensada não a partir de um conjunto determinado por propriedades, mas sim como possibilidade de ser: o ser-aí humano se perfaz em modos de ser. Sobre isso, Heidegger diz:

Aquilo que existencialmente “se pode” no compreender não é uma coisa, mas sim o ser enquanto existir. No compreender reside existencialmente o modo de ser [*Seinsart*] do *Dasein* enquanto poder-ser [*Seinkönnen*]. O *Dasein* não é um ser subsistente e que possui, adicionalmente, a faculdade de poder algo, mas ele é primariamente um ser-possível [*Möglichsein*]. O *Dasein* é sempre o que pode ser e no modo de sua possibilidade. O essencial poder-ser do *Dasein* concerne aos modos já caracterizados do ocupar-se do “mundo”, da solicitude pelos outros e, em tudo isso e desde sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em-virtude-de si. (HEIDEGGER, 2009, p.162/GA 2, pp. 190-191).

Importante notar na passagem citada que a noção de possibilidade atribuída à existência não tem o sentido de possibilidade modal atribuída ao ser da subsistência (*Vorhandenheit*). Heidegger faz essa observação justamente na sequência dessa passagem, e observa que, enquanto para os entes subsistentes o possível é somente aquilo que não é real e que jamais é necessário, a possibilidade ontológica é a derradeira determinação ontológica do ser-aí humano: o primado do possível sobre o efetivo. A importância disso se dá na medida em que ao pensar o ser-aí como poder-ser, Heidegger mostra que o ser-aí está sempre lançado facticamente em possibilidades.

Ao pensar a existência a partir da estrutura ser-no-mundo, a existência humana é compreendida enquanto abertura (*Erschlossenheit*),

isto é, uma abertura compreensiva para os diversos sentidos de ser. Neste sentido, o comportamento intencional e significativo do ser-aí, tanto em-virtude-de si mesmo quanto em relação a outros entes distintos, ocorre na abertura de mundo. Por outro lado, na medida em que a abertura de mundo possui uma estrutura temporal, a intencionalidade terá como condição de possibilidade o caráter ekstático-horizontal da temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 389/GA 24, p. 379). Essas relações que o ser-aí possui constituem-se na verdade como a compreensão prévia que o ser-aí possui dos diversos entes determinados por distintos sentidos de ser.

Tendo em vista que o ser-aí é essencialmente compreensão de ser, todo seu comportamento constitui-se como um projetar-se estruturado temporalmente para possibilidades. Deste modo, na preleção *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger apresenta a intencionalidade como pertencente à existência (HEIDEGGER, 2012, p. 231/GA 24, p. 224). Com isto, Heidegger busca mostrar que o ser-aí já sempre se relaciona com o ente, sem que isso precise ser explicitado objetivamente. Em termos hermenêuticos, essa relação mostra que, embora haja sempre uma possível relação com o ente, ela depende da temporalidade ekstática que possibilita a compreensão de ser e, deste modo, o comportamento para com o ente. É neste sentido que o comportamento do ser-aí para com os entes é caracterizado por ser intencional, pois Heidegger apresenta a intencionalidade como aquele aspecto do “ser se comportando junto ao ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 231). Sobre o aspecto central da intencionalidade na fenomenologia, no *PFF* Heidegger diz o seguinte:

A intencionalidade – o estar-dirigido para algo e a co-pertinência que reside aí entre a *intentio* e o *intentum* – que é designada pura e simplesmente na fenomenologia como o fenômeno originário derradeiro, tem a condição de sua possibilidade na temporalidade e em seu caráter *ekstático-horizontal*. O ser-aí só é intencional porque ele é determinado em sua essência pela temporalidade. Do mesmo modo, está em conexão com o caráter ekstático-horizontal a determinação essencial do ser-aí, o fato de ele em si mesmo *transcender*. (Heidegger, 2012, p.389/GA 24, p. 379).

Na medida em que a intencionalidade é fundada na temporalidade, a compreensão é já intencional. Além disso, ao partir da

premissa que compreensão de ser é projetar-se para possibilidades, o comportamento para com os entes é intencionalmente significativo e estruturado temporalmente. Neste sentido, ao apresentar o modo de ser do ente ser-aí como *existência*, em uma indicação formal, isso quer dizer: o ser-aí é enquanto poder-ser compreensivo (*verstehendes Seinkönnen*) aquele ente que em tal ser está em jogo o seu próprio (HEIDEGGER, 2009, p.247/GA 2, p. 307). Esta definição intencional mostra a existência não enquanto definida de antemão pela efetividade, mas sim como poder-ser. Por conseguinte, essa característica expressa um dos pontos centrais do conceito de existência elaborado por Heidegger, qual seja, que existência é possibilidade existencial.

Neste sentido, a analítica existencial apresenta a *existência* enquanto o modo de ser do *ser-aí* e mostra que ela tem como característica fundamental a compreensão de ser. A noção de compreensão indica capacidades e habilidades, e mostra como o ser-aí é vinculado e se projeta para possibilidades, de modo que ela não é pensada como uma faculdade mental. É pela analítica existencial que se pode mostrar fenomenologicamente como se desdobra o campo de possibilidades do existente humano. Ao fazer isso, Heidegger apresenta o ser-aí como um ente caracterizado pela compreensão de ser e, deste modo, como essencialmente hermenêutico. O que isto quer dizer, afinal?

1.3.1.2 Possibilidade e projeto

As possibilidades excedem demasiadamente em quantidade a capacidade finita do ser-aí humano de se projetar nelas. Sempre há um contexto muito maior de possibilidades e, ao se projetar em uma delas, outras possibilidades acabam não possuindo uma vinculação com o ser-aí humano. Tendo isso vista, qual é a justificativa para a atribuição do qualificativo *existencial* ao conceito de possibilidade? Na ontologia existencial de Heidegger, uma possibilidade somente é existencial quando considerada a partir da vinculação do ser-aí para essa possibilidade em jogo. Neste sentido, compreender o ser-aí como poder-ser é considerá-lo como possibilidade existencial, uma vez que haverá sempre, pelo menos, uma projeção a ser.

Ademais, a análise de Heidegger mostra que antes de ser um ente determinado exclusivamente por comportamentos epistêmicos, o ser humano se comporta de um modo pré-teórico com os entes. Contudo, ele não pretende esboçar um modelo antropocêntrico de subjetividade,

algo como uma figura polarizada entre o ente que somos frente a uma barreira homogênea dos outros entes¹⁰.

Com a noção de compreensão, Heidegger aborda, a partir da fenomenologia-hermenêutica, o acontecer temporal do ser-aí humano de um modo finito. Parte das motivações fenomenológicas dessa abordagem de Heidegger repousa na sua profunda imersão na fenomenologia husserliana. Um exemplo bem elucidativo sobre essa questão é que, no começo dos anos de 1920, progressivamente ele deixará de abordar o acontecer fundamental da existência a partir do conceito de *vivência* em face do conceito de *comportamento* (*Verhalten*) (RODRIGUEZ, 1997, p. 49). Esse aspecto da discussão atinge diretamente a noção de compreensão apresentada na época de ST, na medida em que um dos aspectos centrais de ST é que ser é dependente da compreensão de ser. Em uma elucidativa passagem da preleção PFF, Heidegger diz o seguinte:

Como quer que venhamos a conceber o conhecimento, ele é, como aquilo que abarca conhecimento e compreensão na concepção habitual, um *comportamento em relação ao ente* – caso deixemos de lado uma vez o conhecimento filosófico como relação com o ente. Toda e qualquer lida com o ente, porém, também é um comportamento em relação ao ente. Mesmo no comportamento prático-técnico em relação ao ente, na medida em que lidamos em geral com o ente enquanto ente, reside compreensão de ser. Pois só sob a luz da compreensão de ser um ente pode vir ao nosso encontro *como* ente. (...) Se um *compreender* reside na *compreensão* de ser e se a compreensão de ser é constitutiva para a determinação ontológica do ser-aí, então vem à tona o seguinte: *compreender* é uma *determinação* originária da *existência do ser-aí*, abstraindo-se de se o ser-aí realiza ou não uma ciência explicativa

¹⁰ A situação não apenas não é essa, como é possível entender a posição de Heidegger como a de um pluralismo ontológico. Sobre a questão do *pluralismo ontológico* em Heidegger, cf. McDaniel (2009); McManus (2013). Sobre uma abordagem que parte da noção de modalidades na ontologia fundamental, em especial da noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica, cf. Reis (2014).

ou compreensiva. Mais ainda. Por fim, o compreender em geral não é primariamente um conhecer, mas, se é que o existir é mais do que um mero conhecer no sentido usual do contemplar e se esse conhecer pressupõe o compreender, ele é uma determinação fundamental da própria existência. É assim que precisamos de fato conceber o conceito de compreender. (HEIDEGGER, 2012, p. 400-401/GA 24, pp. 390-391).

Nessa passagem extremamente elucidativa, além de tangenciar diversos temas centrais da analítica existencial, Heidegger apresenta brevemente o conceito de compreensão. A característica central aí apresentada é o pressuposto de que toda relação com os entes depende da compreensão de ser¹¹. A abordagem fenomenológica mostra como a possibilidade existencial se funda na abertura do ser-aí e, especificamente, no fato de essa abertura significar que o ser-aí é essencialmente aberto para si mesmo e é aberto para si mesmo na maneira do *antecipar-se-a-si* mesmo. Na medida em que a compreensão não é uma faculdade do intelecto, mas ela revela o ser-aí como um ser possível que é lançado em possibilidades e, a partir delas, ele se projeta, a compreensão possui a estrutura do *projeto* (*Entwurf*). Devido a esse caráter de projeto da compreensão, Heidegger mostra que, aquilo que onticamente o ser-aí enquanto poder-ser ainda “não é”, ele é existencialmente (HEIDEGGER, 2009, p. 164/GA 2, p. 193). Enquanto poder-ser, no projetar-se para possibilidades o ser-aí é temporalmente esse “entre”, esse *aquilo que foi, aquilo que no presente é e aquilo que será*, mas é na unidade da temporalidade ekstática e *enquanto* possibilidade existencial, de modo que toda característica existencial precisa ser adequadamente entendida como modos de ser e não em termos de substrato de propriedades.

Compreender, diz Heidegger, é “*projetar-se para uma possibilidade, manter-se no projeto sempre a cada vez em uma possibilidade*” (HEIDEGGER, 2012, p. 402/GA 24, p. 392). Mas, o que afinal significa o conceito de *projeto* (*Entwurf*)? Projetar-se não é uma

¹¹ Neste sentido, pode-se compreender que as condições de possibilidade para a compreensão do ser dos entes são simultaneamente as condições de possibilidade do ser desses entes (ESCUADERO, 2010, p. 150, nota 50).

consequência racionalizada de um comportamento compreensivo e intencional, como a ação de planejar e esboçar projetos a serem executados. O caso é que, ao apresentar o conceito de compreensão enquanto um *projetar-se para uma possibilidade*, o compreender enquanto tal tem a estrutura existencial do projeto (HEIDEGGER, 2009, p.164, GA 2, p. 194). Deste modo, é possível dizer que, pelo fato de as possibilidades existenciais serem descobridoras, há um sentido alético nessas possibilidades.¹² Não é preciso entrar ainda no difícil problema do conceito heideggeriano de verdade, basta ter presente que verdade é desvelamento. Sendo assim, enquanto o ser-aí existir, haverá uma compreensão pré-ontológica de si mesmo e dos entes com os quais ele lida, ainda que isso não seja operado de modo explícito e objetivo. É importante ressaltar esse ponto porque ao explicar o conceito de projeto, Heidegger pretende mostrar o conceito de compreensão não apenas enquanto portador do sentido restrito de compreensão de ser, mas também visa o compreender no sentido de possibilidade existencial que constitui, a partir da temporalidade, o existir (HEIDEGGER, 2012, p. 403/GA 24, p. 394). Esse aspecto é central para elucidar o que está em jogo nos conceitos de *compreensão*, *possibilidade* e, como veremos mais à frente, *ser para a morte*, na medida em que é aquilo que permite Heidegger apresentar a radicalidade existenciária de toda compreensão existencial.

Heidegger diz: “o compreender como projetar-se é o modo fundamental do *acontecimento* do ser-aí. Ele é, como também podemos dizer, o sentido propriamente dito do agir. Por meio do compreender, o acontecimento do ser-aí é caracterizado: sua *historicidade*” (HEIDEGGER, 2012, p. 403/GA 24, pp. 394-395). Essa breve passagem descreve bem como o aspecto projetivo da compreensão caracteriza a existência do ser-aí, mostrando assim que a historicidade irrompe a partir de uma abertura para diversos sentidos de ser condicionados pela estrutura ekstático-horizontal da temporalidade. Além disso, nos

¹² Sobre isso, Reis (2014, p. 197) diz: “Em relação a este aspecto dos modos de ser como possibilitadores da fenomenalização dos entes, a possibilidade interna também pode ser chamada de alética. Não se trata, evidentemente, do sentido alético de possibilidade tal como é entendido em relação ao modo da verdade de um enunciado, proposição ou juízo descritivo, mas sim de uma possibilidade alética de acordo com o significado básico de verdade como condição do descobrimento de entes. Se os modos de ser possibilitam a fenomenalização dos entes, que eles estejam dados de maneira determinada, então as possibilidades internas são possibilitadoras da verdade”.

diversos níveis em que Heidegger opera para visualizar fenomenologicamente um fenômeno, há o permanente esforço tanto para apresentar a possibilidade existencial enquanto a raiz dos comportamentos existenciais, quanto à necessidade de encontrar um testemunho existenciário correlativo à estrutura existencial. Para explicitar esse aspecto, Heidegger pretende mostrar como o compreender, por concernir ao ser-aí mesmo, que é um ente, que esse compreender, por sua vez, é um compreender ôntico. Sendo assim, enquanto um compreender que diz respeito à existência, esse compreender é existenciário (HEIDEGGER, 2012, p. 406/GA 24, p. 395). No entanto, como o ente ser-aí passa a ser compreendido em seu sentido enquanto existência? Ele diz o seguinte:

Na medida, porém, em que, nesse compreender existenciário, o ser-aí é projetado enquanto ente para o seu poder-ser, o ser-aí é compreendido no sentido de existência. Em todo e qualquer compreender existenciário está incluída uma compreensão de ser da existência em geral. Uma vez que o ser-aí é, porém, ser-no-mundo, ou seja, uma vez que um *mundo* é co-originariamente *descerrado* com a sua facticidade, que *outro ser-aí* é *codescerrado* e o ente *intramundano* vem ao encontro, a existência de outro ser-aí e o ente *intramundano* são *co-originariamente compreendidos juntamente com a compreensão da existência*. (...) No compreender existenciário, no qual se torna intelectível e transparente o ser-no-mundo fáctico, já sempre reside a cada vez uma compreensão de ser, que não apenas diz respeito ao próprio ser-aí, mas também a todo ente que é fundamentalmente desvelado como ser-no-mundo. *Nele, encontra um compreender* que, *enquanto projeto*, não apenas compreende o ente a partir do ser, mas, na medida em que o ser mesmo é compreendido, também já sempre *projetou o ser como tal de algum modo*. (...) no *compreender existenciário*, o próprio ser-aí é de saída experimentado como ente, e, neste caso, o ser é compreendido. Se dissermos que, no compreender existenciário do ser-aí, o ser é compreendido, e se atentarmos para o fato de que o compreender é um projetar, então reside na *compreensão de ser*, por sua vez, um projeto: o ser só é compreendido na

medida em que ele *é*, por seu lado, *projetado com vistas a algo*. (HEIDEGGER, 2012, p. 406-407/GA 24, p. 396).

Nessa longa passagem, Heidegger elucida muito bem o pressuposto da compreensão pré-ontológica na compreensão existencial, e apresenta como em toda lida com os entes desempenhada pelo ser-á humano há algum grau de compreensão e interpretação. Ademais, é preciso ter presente que a noção de possibilidade é compreendida de modo conjugado com a noção de *ser lançado*. Deste modo, Heidegger diz que o ser-á humano *é possibilidade lançada (geworfene Möglichkeit)*:

A possibilidade enquanto existencial não significa um poder-ser flutuante, no sentido da “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*). O Dasein, enquanto afetivamente disposto, por essência já entrou sempre em determinadas possibilidades; por ser o poder-ser que *é*, ele deixa passar algumas possibilidades e renuncia constantemente a possibilidades de seu ser, tomando-as entre mãos ou deixando-as escapar. Porém, isto significa: o Dasein *é* um ser-possível entregue a si mesmo; *é*, de um extremo a outro, *possibilidade lançada*. O Dasein *é* a possibilidade de ser livre para o mais próprio [*eigenste*] poder-ser. O ser-possível *é* transparente para si mesmo em diversos modos e graus. (HEIDEGGER, 2009, p.163/GA 2, p. 191, grifo do autor).

Logo após essa passagem, Heidegger faz uma definição existencial do conceito de compreensão: “*compreender é o ser existencial do próprio [eigenen]¹³ poder-ser do Dasein mesmo, de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que passa consigo mesmo*” (HEIDEGGER, 2009, p.163/GA 2, p. 191). Com base nessas duas

¹³ É importante notar a nuance entre os termos *eigenes* e *eigetliches*. Ambos dizem algo como *próprio* e *exclusivo*, no entanto, no primeiro caso Heidegger utiliza no sentido daquilo que *é* próprio a cada ser-á, a *jemeinigkeit*; por outro lado, no segundo caso Heidegger faz valer o sentido de propriedade enquanto autenticidade, tendo em vista que a existência oscila entre dois modos fundamentais de se estar entre possibilidades: propriedade (ou autenticidade/*eigentlich*) e impropriedade (ou inautenticidade/*uneigentlich*).

passagens, torna-se muito claro que, por possibilidade, Heidegger não pensa uma mera possibilidade lógica. Compreender, no sentido mais amplo de ser a característica definitiva da existência humana, é compreender-se já enquanto lançado em possibilidades. Contudo, as possibilidades existenciais somente são existenciais enquanto são atemáticas, pois, devido ao caráter projetivo da compreensão, tematizar significa justamente privar ao projetado o caráter de possibilidade (HEIDEGGER, 2009, p.164/GA 2, p. 192). Agora, é preciso considerar duas características fundamentais na passagem citada: em primeiro lugar, que toda projeção ocorre a partir da facticidade, isto é, projeto é *projeto lançado*; em segundo lugar, dado que a finitude é a característica central da existência humana enquanto tal, aquilo para o qual o ser-aí se projeta é justamente para suas possibilidades e, dado que o ser-aí é individuado por modos de ser, essas possibilidades não são propriedades que podem estabilizar-se independentemente da projeção que as sustentam.

Concernente ao primeiro ponto, partir de uma facticidade lançada significa tanto que a projeção não ocorre a partir de uma situação hermenêutica que é completamente transparente, quanto significa que a projeção já parte de uma vinculação com possibilidades herdadas e que, eventualmente, mostram-se como constrangimentos na projeção (REIS, 2016, p. 5). Em um segundo momento, a abordagem fenomenológica mostra como a possibilidade existencial é estruturada pela temporalidade finita e se funda na abertura do ser-aí. Tendo em vista que o ser-aí projeta seu ser para possibilidades, liberando assim os entes para suas possibilidades específicas, pode-se dizer que as possibilidades existenciais não são atingíveis ou determinadas enquanto estratos objetivos, pois a projeção é, em última instância¹⁴, para o em-virtude-de. Este elemento da compreensão é importante, pois a noção de *sentido* é entendida como aquilo que se articula na abertura da compreensão e como aquilo que sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Mediante a característica de projeto da compreensão, o sentido é a perspectiva em função da qual o projeto se estrutura e, essa perspectiva e sentido emergente, possui sempre a possibilidade de entrar em colapso. Por fim, é preciso ver como Heidegger articula unitariamente essa multiplicidade de aspectos ontológicos da existência humana.

1.3.2 Cuidado enquanto o ser do ser-aí (*Dasein*)

¹⁴ Blattner (1999, p.82) formula isso como Tese da Inatingibilidade.

Ao fim da investigação preliminar da analítica existencial, Heidegger precisa dar conta de apresentar a totalidade dos aspectos ontológicos do ser-aí de um modo unitário e articulado. Neste sentido, é apresentado o conceito de cuidado enquanto o ser do ser-aí. A abordagem é feita a partir do humor privilegiado da angústia, pois ela revela o ser-aí em sua totalidade singularizada. O ponto unificador dessa totalidade revelada é justamente o cuidado, pois ele integra unificadamente todos os caracteres ontológicos desse ente, a saber: existencialidade, facticidade e decair.

1.3.2.1 Angústia

A compreensão e a disposição afetiva, articuladas pelo discurso, foram concebidas como os existenciais que compõe a abertura do ser-aí. No entanto, a estrutura do decair também mostrou os existenciais que abrem o ser-aí em sua inautenticidade. Heidegger então questiona se é possível que haja um humor específico que proporcione uma abertura originária desse ente. Dessa forma, enquanto disposição afetiva, a angústia satisfaz a exigência metodológica da abertura originária e simplificada do ser-aí (HEIDEGGER, 2009, p. 201/GA 2, p.242).

Por ser uma disposição afetiva, a angústia não possui um poder causal sobre o ser-aí humano, mas justamente revela como o ser-aí está em determinada situação a partir do afinamento deste com os entes e consigo mesmo. No entanto, Heidegger fala, evasivamente, da possibilidade de um disparo fisiológico que a angústia teria. Evasivamente porque é em um pequeno trecho no qual essa afirmação aparece, seguida da afirmação de que, mesmo sendo esse disparo fisiológico algo possível, somente será possível a partir da constituição ontológica do ser-aí. Nas palavras de Heidegger:

Muitas vezes a angústia está “fisiologicamente” condicionada. Este *factum* é, em sua facticidade mesma, um problema *ontológico* e não somente no que diz respeito a sua causa e à forma de seu processo ôntico. O desencadeamento fisiológico da angústia somente é possível porque o *Dasein* se angustia no fundo de seu ser. (HEIDEGGER, 2009, p. 208, grifo do autor/GA 2, p. 252)

Para mostrar como ocorre a abertura do ser-aí para si mesmo, Heidegger irá mostrar que a angústia retira o ser-aí da dispersão no

impessoal, tornando possível vê-lo de modo autêntico e singularizado. O decair foi visto como um movimento, através do qual o ser-aí se dispersa no impessoal. Esse movimento foi também caracterizado como fuga de si mesmo do ser-aí. Para explicitar esse movimento de fuga, Heidegger contrapõe o medo à angústia. Ambos apresentam-se como amedrontadores para o ser-aí enquanto ser-no-mundo. No entanto, a diferença não reside no objeto amedrontador. O medo, por sua vez, é uma resposta a algo no mundo (MULHALL, 1996, p. 108), pois o que se manifesta como potencialmente ameaçador é sempre um ente intramundano. Em contraste com isso, a angústia é caracterizada por não possuir qualquer objeto específico ameaçador. Dessa forma, se o temível no medo é um ente intramundano específico, na angústia o que ameaça é indefinido. Isso implica na impossibilidade de oferecer uma resposta determinada concernente ao diante-de-quê da angústia, pois há uma falta de objeto.

Em razão do ser-aí ter a constituição fundamental do ser-no-mundo, Heidegger diz que o diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo enquanto tal (HEIDEGGER, 2009, p. 205/GA 2, p. 248). Na medida em que a angústia não está em nenhum lugar específico e não é nenhum objeto determinado, a angústia faz o mundo perder toda significatividade; com isso, todo ente intramundano e toda vinculação com os entes deixa de fazer sentido. Dessa forma, não é uma específica totalidade da disponibilidade que oprime o ser-aí na angústia, mas sim a possibilidade de tal totalidade (MULHALL, 1996, p. 109). A angústia desestabiliza todo ordenamento do mundo impessoalmente instituído, de modo que todas as atividades humanas deixam de fazer sentido (BLATTNER, 1999, p. 80). Na medida em que é a auto-remissão do ser-aí para o em-virtude-de que deixa de fazer sentido (BLATTNER, 1999, p. 79), a angústia força o ser-aí a se reconhecer como ente lançado no mundo e, conseqüentemente, a perder a familiaridade com o mundo.

Por conseguinte, a angústia revela no ser-aí o ser para o mais próprio poder-ser, no sentido de que ela manifesta a possibilidade do ser-aí escolher-se a partir da ruptura com as possibilidades impróprias. Ela singulariza o ser-aí e o abre para o seu poder-ser de modo próprio. Como afirma Heidegger:

A identidade existencial do abrir e do aberto, de tal modo que nesse último o mundo fica aberto como mundo e o ser-em enquanto um poder-ser isolado, puro e lançado, põe em claro que, com o fenômeno da angústia, uma eminente disposição

afetiva tornou-se tema da interpretação. (HEIDEGGER, 2009, p. 206, grifo do autor/GA 2, p. 249).

Ademais, Heidegger destaca dois aspectos no fenômeno da angústia. Há um diante-de-quê da angústia, no qual consiste em o ser-aí angustiar-se com o ser-no-mundo lançado, e há o porquê da angústia, que consiste na angústia se angustiar pelo poder-ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2009, p. 209/GA 2, pp. 253-254). O ser-aí é angustiado sobre si mesmo, pois ela faz o ser-aí ver-se como um ser-possível, de modo que “a existência necessariamente envolve o projetar-se a si mesmo sobre uma possibilidade ou outra” (MULHALL, 1996, p. 110). Por reconhecer-se como um ser-lançado, o ser-aí se sente “fora de casa”, sua familiaridade com o mundo se esvai. Heidegger diz que o ser-aí sente uma “estranheza” (HEIDEGGER, 2009, p. 207/GA 2, p. 251), de modo que não haja nenhum mundo particular que o faça se sentir em casa (MULHALL, 1996, p. 110). Sendo assim, cotidianamente o ser-aí foge justamente dessa estranheza e cai no mundo cotidiano impessoalmente normatizado. Mas esse decair no mundo sólido e familiar só é possível porque esse “não estar em casa” precisa ser ontológico-existencialmente concebido como o fenômeno mais originário (HEIDEGGER, 2009, p. 207/GA 2, p. 251).

A partir do radical *não estar em casa*, a angústia revela de modo genuíno o nada e a niilidade que transpassa a nossa existência finita, mostrando assim a falta de fundamento da existência. Importante ter presente que é somente a partir desse fato que Heidegger diz ser possível existir autenticamente, pois é apenas com o colapso do mundo existencial que podemos *advir-a-si* mesmos de modo próprio e sair do mundo impessoal. Neste sentido, a possibilidade da autenticidade não depende tanto de uma posição teórica sobre a reavaliação de preconceitos e de postura no mundo – ou mesmo independe, tendo em vista que o colapso do mundo é também o colapso do discurso formado pelo falatório ambíguo da publicidade decadente e, portanto, os significados que guiariam o nosso comportamento impessoal seriam a base de conceitos e preconceitos não originários e vazios –, pois a condição é que esse humor fundamental aniquile com qualquer estabilidade na existência.

Por fim, enquanto uma disposição afetiva privilegiada a angústia leva o ser-aí à sua abertura originária. Ela mostra as bases da existência do ser-aí como projeção lançada que cai no mundo (MULHALL, 1996, p. 111). A multiplicidade de existenciais e caracteres ontológicos do ser-

aí conquistados na analítica existencial pode ser vista a partir do *cuidado* como um fenômeno unificado.

1.3.2.1 Cuidado (*Sorge*)

Antes de efetivamente apresentar o fenômeno da morte como a possibilidade primordial da existência, ao fim da primeira parte de ST Heidegger elabora o conceito de cuidado. Com este conceito, o que se pretende é visualizar fenomenologicamente o ser do ser-aí unitariamente enquanto um todo estrutural composto por distintos aspectos ontológicos, cujo sentido é a temporalidade. Assim sendo, além de se deparar com o problema da unidade dos aspectos ontológicos que compõe o conceito de cuidado, Heidegger também precisa dar conta de como elucidar uma situação hermenêutica adequada para que esses aspectos possam ser vistos em sua originariedade. Os distintos aspectos ontológicos que a analítica existencial elucidada propiciam apresentar o ser-aí como um ente facticamente existente em meio aos entes. Neste sentido, para que seja possível visualizar fenomenologicamente essa estrutura ontológica, é preciso que o ser-aí possa ser visualizado enquanto desnudo de todo possível encobrimento interpretativo. O fenômeno que permite essa visualização é aquele humor fundamental que Heidegger chama de *angústia*. A análise fenomenológica da angústia permite visualizar o ser-aí a partir de um completo estranhamento com o mundo e consigo mesmo, e isso enquanto uma totalidade singularizada e enquanto um fundamento nulo.

A partir disso, Heidegger pode mostrar o cuidado enquanto o ser do ser-aí, em seus três aspectos ontológicos. O cuidado integra unificadamente a totalidade dos caracteres ontológicos desse ente: *existencialidade*, *facticidade* e *queda/decair*. O primeiro desses caracteres ontológicos apresentados é a existencialidade, e consiste em apresentar o ser-aí como antecipar-se-a-si; a característica do já-estar-em..., mostra a facticidade do ser-aí; e no ser-junto-ao-ente-intramundano se expressa o carácter ontológico da queda (ou decair).

A característica do *antecipar-se-a-si* revela o ser-aí fundamentalmente como possibilidade existencial. Neste sentido, Heidegger diz que aquilo que o ser-aí humano enquanto poder-ser “pode” na compreensão não é uma coisa ou uma possibilidade intramundana, mas sim o existir mesmo.

Por sua vez, a característica da facticidade mostra o ser-aí como ser-lançado no mundo. Em conexão com a mundanidade do mundo, enquanto totalidade de remissões da significatividade, Heidegger mostra

que em razão dela se ancorar no em-virtude-de, o antecipar-se a si é um “*antecipar-se-a-si-já-estando-em...*”. Dessa forma, Heidegger exhibe a existencialidade como determinada essencialmente pela facticidade (HEIDDEGER, 2009, p. 210/GA 2, p. 255). O ser-aí somente pode projetar-se para possibilidades a partir da situação segundo a qual ele já se encontra lançado em uma historicidade, isto é, a projeção é realizada a partir de uma situação específica, situação essa aberta também pelas disposições afetivas.

O terceiro componente ontológico mostrado por Heidegger diz respeito ao ser-aí encontrar-se caído no mundo. O momento do decair (*Verfallen*) caracteriza o modo de abertura imprópria do ser-aí, na qual se vê a dispersão e a absorção do ser-aí no mundo através de seu empenho nas ocupações impessoalmente normatizadas.

A definição de cuidado enquanto estrutura unificadora da totalidade do todo estrutural do ser-aí é a seguinte: “o ser do ser-aí é um antecipar-se-por-já-ser-em (no mundo) como estar em meio a (o ente que comparece dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 2009, p. 210/GA 2, p. 255). Na segunda parte de *Ser e Tempo*, Heidegger retoma a análise do conceito de cuidado, mas sob a luz do conceito de morte, para mostrar como a existência, a facticidade e o decair em sua unidade e totalidade caracterizam o ser-para-o-fim¹⁵ e são, por conseguinte, constitutivos do conceito existencial de morte. Neste sentido, de acordo com Heidegger, a possibilidade ontológica do morrer se funda no cuidado (HEIDEGGER, 2009, p. 268/GA 2, p. 335).

¹⁵ . Quando Heidegger investiga a historicidade da existência, a totalidade do acontecimento do ente que existe entre nascimento e morte, ele afirma que a investigação sobre o ser para a morte ficou um tanto unilateral, e afirma que morte é um “fim” do ser-aí, mas que há outro fim, o nascimento: “Porém a morte não é senão o “fim” do ser-aí e, em termos formais, somente um dos fins que englobam a totalidade do ser-aí. O outro “fim” é o “começo”, o “nascimento”. Só o ente que existe “entre” nascimento e morte exhibe o todo buscado.” (HEIDEGGER, 1986, p. 372-3/HEIDEGGER, 2009, p. 387). Sobre esse assunto, cf. Reis (2004a).

2 SER PARA A MORTE E FINITUDE DA EXISTÊNCIA

É possível dizer, não sem reservas, que a existência acontece em meio ao impossível, sobretudo quando se tem em vista a relação entre a existência e o fenômeno da morte. Essa afirmação busca indicar o fato de que a existência humana sempre ocorre na possibilidade da não existência. Deste modo, o problema da morte não consiste em tomá-la virtualmente como um acontecimento e tratá-la como uma possibilidade segundo a qual ela se efetivaria em algum dado momento na linearidade temporal. Em Heidegger, a perspectiva apresentada na ontologia fundamental lida com o difícil problema de compreender ontologicamente a morte a partir das dimensões ôntica e ontológica na qual o ser-aí humano lida com a *possibilidade* da sua morte. Deste modo, mesmo onticamente experimentamos a morte, mas continuamos vivos – seja na experiência de adoecer, seja na morte dos outros humanos e animais que nos circundam. A aparente obviedade dessa consideração não deve ofuscar o cerne da concepção heideggeriana de ser para a morte, qual seja, a de que a morte é entendida como *a possibilidade da impossibilidade da existência em geral*. Deste modo, o que significa pensar o conceito de morte enquanto possibilidade? Fenomenologicamente, a investigação precisa mostrar que tal experiência seja acessível facticamente. Ora, no caso de uma possibilidade extrema como a da morte, o que significa acessá-la enquanto fenômeno? Além disso, tomando aqui como exemplo sobre a morte o Paradoxo de Epicuro¹⁶, se caso entendermos a morte apenas no sentido do fim de um processo vital, como compreender o fenômeno da morte se eu não estaria mais aqui para compreendê-la, tendo em vista que já estaria morto?

2.1 MORRER, FALECER E PERECER

Para realizar uma abordagem existencial do fenômeno da morte em *ST*, o passo metodológico utilizado por Heidegger é o mesmo utilizado em outros momentos na abordagem de outros conceitos: a destruição hermenêutica. É preciso, diz Heidegger, distinguir os significados possíveis pelos quais o fenômeno da morte é compreendido e, isso, em suas distintas áreas. Deste modo, é crucial estabelecer uma

¹⁶ “Se eu estou, a morte não está, se a morte está, eu não estou”. Cf. Thomson (2013, p. 265).

adequada situação hermenêutica para compreender existencialmente a morte em seu sentido ontológico. Neste sentido, para uma abordagem existencial e ontológica, é preciso saber o que a interpretação sobre o fenômeno da morte *não* pode perguntar e não pode esperar saber (HEIDEGGER, 2009, p.263/GA 2, p. 327).

Uma das características centrais da existência humana é o fato de ela ser transpassada pelo nada, o que em termos ônticos significa que o ser-aí humano comporta-se com a falta e a ausência, em diversos níveis. Comportar-se com a falta, seja no âmbito existencial, seja no âmbito das relações existenciárias ou mesmo do desejo, denota justamente a falta de fundamento e a permanente inconcludência na existência humana. Essa inconcludência ocorre tanto no âmbito ôntico e mundano, nos projetos e nos afazeres a que cotidianamente estamos comprometidos, quanto a nível ontológico. Neste sentido, essa permanente inconcludência da existência se deve justamente à finitude da existência humana. Através das características do *poder-ser* e do *antecipar-se-a-si*, Heidegger constata que o ser-aí ao projetar-se para uma possibilidade, a ele é sempre pertinente um *ainda-não*. Em relação à morte, o que isso significa? Um dos conceitos centrais investigados no capítulo em que o fenômeno da morte é pensado é o conceito de *totalidade*. Neste sentido, pergunta Heidegger, é possível apreender ontologicamente o ser todo do ser-aí? Qual o sentido desse “todo” em questão?

É preciso discriminar dois aspectos presentes no uso do conceito de totalidade usado por Heidegger. Um deles é aquele utilizado para designar estruturas, tal como o *cuidado* é entendido enquanto a totalidade do todo estrutural do ser do ser-aí, ou o conceito de *ser-no-mundo*, cuja totalidade é composta por três momentos igualmente originários. Por outro lado, no caso da morte o que se tem vista é tanto o instante em que essa totalidade estrutural possa ser visada em sua verdade originária, quanto à possibilidade de se compreender a totalidade a partir da historicidade do acontecimento do ser-aí, esse ente que existe entre nascimento e morte. Deste modo, tendo em vista que é preciso compreender o ser-aí enquanto uma totalidade, como compreender a totalidade da existência quando essa totalidade passa a ser disponível apenas quando esse ente passa a não existir mais, isto é, quando esse ente passa a ser “finalizado”? Ou será que o conceito de possibilidade aí empregado não está suficientemente elucidado?

Para elucidar essas questões e, conseqüentemente, dar uma adequada resposta a elas, Heidegger precisa mostrar que, caso o conceito de totalidade seja pensado enquanto uma soma de partes ou momentos vividos do ente que existe, essa totalidade seria completada e

finalizada somente com a morte. Se a possibilidade da morte for entendida como a possibilidade de um utensílio, cuja realização de sua possibilidade significa a sua utilização de acordo com a finalidade no todo de remissões de significatividade, então a possibilidade da morte significaria de fato apenas o findar do ser-aí. Ora, mas deste modo seria impossível compreender a totalidade do ser-aí humano, a não ser através da experiência da morte de outro ser-aí. No entanto, a compreensão da morte de outro ser humano só elucidaria o problema da totalidade caso a morte fosse um fenômeno igual para cada ser-aí. O caso é que na antecipação para a morte ocorre a singularização do ser-aí, na medida em que ninguém pode morrer a morte de outra pessoa. Tanto no sentido do falecimento quanto no sentido existencial de morte, a analítica existencial mostra que mesmo que um ser-aí supostamente morra heroicamente por outro ser-aí, a rigor o que ocorre é que esse ser-aí morre por si mesmo *em função de um outro* ser-aí, pois é sempre a morte de si próprio que está em questão, justamente porque é a existência de um determinado ser-aí que está em questão. Heidegger é muito claro nesse ponto: somente eu posso morrer a minha morte, justamente porque somente eu posso existir a minha existência.

A pretensão de Heidegger é mostrar como ocorre o comportamento significativo do ser-aí humano com a possibilidade da sua morte, seja na cotidianidade imprópria, seja de modo autêntico. Neste sentido, ele pensa a possibilidade da morte contiguamente à possibilidade existencial, a fim de mostrar que há um tipo de comportamento com o nosso *fim* que não implica em uma morte fisiológica. Para elucidar esse ponto, Heidegger refere-se em um primeiro momento ao *ainda-não* que o ser-aí haverá de ser como sendo um *resto pendente*, isto é, aquele momento disponível que haverá ainda de ser completado em uma suposta linearidade temporal (HEIDEGGER, 2009, p. 258/GA 2, p. 322). No entanto, conclui Heidegger, não se pode tomar o *ainda-não* pertinente ao ser-aí como um *resto pendente*, pois deste modo se tomaria tanto o ser-aí como um ente disponível quanto à temporalidade a partir da linearidade temporal (HEIDEGGER, 2009, p. 261/GA 2, p. 324). É justamente a vinculação com a noção de possibilidade existencial que precisa ser pensada quando se visa esse *ainda-não* do ser-aí enquanto um aspecto existencial.

Deste modo, fenomenologicamente Heidegger pretende mostrar como algumas interpretações não existenciais aparecem para o ser-aí humano como fenômenos, discriminando assim distintos sentidos pelos quais a morte é compreendida. Este é um ponto central para a investigação, pois o presente capítulo visa mostrar como Heidegger, ao

pensar um conceito existencial de morte, apresenta um sentido para o conceito de morte cuja radicalidade permite abordá-lo não apenas como uma morte vital. O que está em jogo nesta importante discussão é a investigação da finitude do ser-aí humano e de como é possível pensar o fim da existência a partir da analítica existencial, de modo que somente a partir de uma situação extrema como a da *possibilidade* da morte é que será possível pensar a autenticidade. Por outro lado, não se trata de uma metáfora sobre a virtualidade do fim da existência, tampouco é uma abordagem que parta de um cenário ficcional. Assim sendo, para realizar essa investigação, Heidegger opera com uma distinção um tanto sutil em *ST*, que é a diferença entre os sentidos de ser da existência e da vida. Tendo em vista que a analítica existencial apresenta a *existência* enquanto modo de ser do ser-aí, uma interpretação do ser-aí que tome o modo de ser da vida como originário para interpretar o ente ser-aí acaba por não ser uma interpretação adequada.

Antes de ser impossível compreender a existência em termos ôntico-biológicos, o que Heidegger apresenta é justamente o contrário: é plenamente possível interpretar um modo de ser por outro, tanto o é que essa situação ocorre na maioria das vezes. A compreensão existencial pode ser imprópria, não autêntica, de modo a ocorrer transgressões categoriais. Concernente ao sentido de ser da vida, Heidegger apresenta de modo bem restrito em *ST* um método hermenêutico para que a vida possa ser interpretada originariamente, respeitando assim sua identidade ontológica irredutível. Esse método foi chamado de *interpretação privativa*¹⁷, que, tomado grosseiramente, consiste na destruição e visualização de pressupostos hermenêuticos e ontológicos na base da estrutura *ser-no-mundo*, e em uma operação de privação na interpretação que pode vir a encobrir esse fenômeno, sobretudo concernente às interpretações ônticas e científicas. Deste modo, com essa abordagem do modo de ser da vida, o que se visa é a possibilidade de se acessar hermeneuticamente o ser de animais e plantas, sem encobri-los.

Para a tese interpretativa do presente trabalho, a distinção entre vida e existência pode vir a ser de grande importância, pois, no caso do fenômeno da morte, Heidegger dirá que o *falecer* ou *deixar de viver*, isto é, a morte tal como é experimentada e compreendida cotidianamente, é um *fenômeno intermediário* e codeterminado existencialmente. Internamente ao desenvolvimento da analítica existencial, a possibilidade da morte mostra de modo singular a finitude do ser

¹⁷ Esse assunto será tratado no próximo capítulo. Sobre isso, cf. Buchanan (2008); Foltz (1995); Mcneill (2006); Reis e Silveira (2010); Silveira (2015).

humano como possibilidade de ser. Os distintos sentidos ontológicos circunscritos ao *ser para a morte*¹⁸ são distinguidos entre o *deixar de viver ou falecer (Ableben)*, *perecer (Verenden)* e *morrer (Sterben)*:

Por sua vez, no interior da ontologia do Dasein, *prévia* a uma ontologia da vida, a análise existencial da morte está *subordinada* a uma caracterização da constituição fundamental do Dasein. O terminar do vivente nós temos chamado de *perecer*. Na medida em que o Dasein também “tem” sua morte fisiológica, vital, ainda que não onticamente isolada, senão co-determinada pelo seu modo originário de ser, e na medida em que o Dasein pode terminar sem que propriamente morra, e que, por outro lado, como o Dasein não perece pura e simplesmente, nós designaremos este fenômeno intermediário com o termo *falecer*. Por sua vez, o termo *morrer* nós reservamos para o modo em que o Dasein está voltado para sua morte. Segundo isso, é preciso dizer: o Dasein nunca perece. (HEIDEGGER, 2009, p. 263-4/GA 2, p. 328)

Em um primeiro momento, interpretar existencialmente a morte significa compreendê-la a partir do ser-aí enquanto poder-ser, isto é, a partir do ser-aí humano enquanto projeção lançada, enquanto um ente que se projeta para possibilidades. Tendo em vista que o ser-aí é

¹⁸ Ian Thomson (2013) pontua de maneira excelente essa discussão, ao distinguir basicamente duas vertentes antagônicas de posições acerca desse problema. De um lado mais amplo, diz Thomson (2013, p. 263), estariam os intérpretes mais tradicionais, como Mulhall (2005a) e Hoffman (1993), que entenderiam a morte como mortalidade e falecimento, não elaborando uma distinção muito precisa entre a morte vital e existencial. De outro lado, estaria um grupo bem menor, dos quais ele se refere à Blattner (1994), Haugeland (2000) e White (2005), que pensariam o conceito de morte como um colapso de significatividade ou de compreensibilidade. Thomson assumirá em boa parte a interpretação de Blattner e entenderá a morte a partir da noção de possibilidade – a possibilidade mais extrema e intransferível, mas ainda assim possibilidade –, de modo que ele dirá que para Heidegger a morte é algo que eu posso viver através dela (THOMSON, 2013, p. 272). Em outros termos, a morte será um colapso de mundo, através do qual todos meus projetos existenciários (papéis sociais, projetos pessoais, etc.) entram em colapso, restando apenas um projeto primordial de ser.

essencialmente compreensão de ser, todo seu comportamento constitui-se como um projetar-se estruturado temporalmente para possibilidades. Neste sentido, ao entender a morte como uma possibilidade primordial e ao compreender o ser-aí a partir da transcendência para possibilidades, a morte vital e fisiológica do ser humano ocorre de um modo já interpretado. Assim sendo, o *morrer* é interpretado por Heidegger a partir de um sentido existencial, recaindo diretamente sobre a noção de possibilidade existencial. Por sua vez, esse sentido de *morrer* significa algo como a experiência do colapso existencial do mundo, a partir da qual a angústia revelaria o nada e a falta de fundamento da existência (THOMSON, 2013, p. 274). A morte vital e fisiológica do ser humano tem o sentido do *falecer*, significando assim o modo corrente e cotidiano no qual a morte é interpretada. O fato de já ser um fenômeno interpretado significa que o fenômeno do falecer é co-determinado ontologicamente pelo ser do ser-aí. Neste sentido, a analítica existencial mostra que a morte existencial precede o fim das funções vitais, ainda que um ser humano possa falecer sem propriamente morrer (HEIDEGGER, 2009, p. 264/GA 2, p. 328-329). Concernente ao *perecer*, Heidegger reserva esse sentido de findar para os entes que são determinados pelo sentido de ser da vida (reino animal e vegetal). Deste modo, o ser-aí humano nunca pode ser entendido como um puro perecer.

É comum Heidegger investigar os conceitos filosóficos a partir da sedimentação histórica segundo a qual esses conceitos são disseminados na cotidianidade do ser-aí, pois é na riqueza da multiplicidade cotidiana em que é possível visualizar o comportamento não teórico da existência. Neste sentido é que urge a pergunta: como o ser-aí compreende impessoalmente a possibilidade do seu fim?

2.1.1 Tolstói e a morte a cotidianidade

No início do parágrafo no qual se discute sobre o ser para a morte na cotidianidade do ser-aí, Heidegger diz o seguinte:

No ser para a morte o *Dasein* comporta-se *em relação a si mesmo* enquanto eminente poder-ser. Mas o si mesmo da cotidianidade é o impessoal [*das Man*], o qual é constituído no estado interpretativo público que se expressa no falatório. Este último, por conseguinte, é o que deve tornar manifesto o modo como o *Dasein* cotidiano

interpreta para si mesmo seu ser para a morte. (HEIDEGGER, 2009, p. 269/GA 2, p. 339).

A discussão que Heidegger inicia tem o objetivo de mostrar que essa “relação a si mesmo” não se dá apenas de um modo, isto é, ela pode ocorrer de modo autêntico ou inautêntico. Não é demais lembrar que, na segunda parte de *Ser e Tempo*, as estruturas ontológicas elucidadas na primeira parte da obra são reinterpretadas, agora a partir do horizonte temporal e finito da existência. Neste sentido, a investigação precisa dar conta de como se estrutura a relação cotidiana que o ser-aí tem com a possibilidade da morte. Ao mostrar que é a partir do falatório que o ser-aí interpreta cotidianamente a possibilidade de sua morte, Heidegger reitera que toda interpretação possui como fundamento uma compreensão e, co-originariamente à compreensão há uma disposição afetiva. Deste modo, a pergunta sobre como se abre a possibilidade da morte no impessoal fica mais complexa.

Uma característica central pertinente ao estado interpretativo público cujo conviver cotidiano ocorre é o nivelamento das possibilidades de ser. Essa característica mostra que os eventos cotidianos são dotados de uma falta de notoriedade, em que algo facilmente passa a ser substituído com grande velocidade e interpretado de modo raso. Deste modo, ao ser absorvido no comportamento impessoal, o discurso público encobre o sentido existencial de morte. Isso significa que a morte enquanto possibilidade é velada, restando assim um tipo específico de certeza com relação à possibilidade da morte, isto é, uma certeza da morte que acontece apenas com os outros, nunca consigo próprio. A morte passa a ser um evento público, em que a interpretação impessoal contabiliza esse fenômeno e o vê apenas de um modo ambíguo e externo, isto é, apenas “o outro é que morre”.

Quando se diz “alguém morre”¹⁹, ou “se morre”, ou “pessoas morrem”, queremos dizer (para usar uma expressão heideggeriana) no mais das vezes que outras pessoas morrem, mas eu e meu mundo, de algum modo, continuam aqui. Neste sentido, o intento da análise de

¹⁹ “Das Man” quer dizer impessoal, mas muitas vezes ocorrem variações na tradução. Fausto Castilho traduz por “a gente”; Jorge Rivera traduz por algo como “se”, no sentido de “se faz algo”. Tenho preferido traduzir pela palavra “impessoal” e, quando é o caso, qualificar com outros termos o sentido da frase. No caso específico, poderia ser bem adequado utilizar a expressão “quando se morre”, uma vez que esse “se” diz respeito ao sujeito do impessoal, que é ninguém.

Heidegger é compreender quem é esse “sujeito” e como se estrutura a compreensão – e, conseqüentemente, a abertura de mundo - dele no que diz respeito a sua possibilidade mais própria. Por um lado, o si mesmo impessoal resguarda-se na mais potente segurança e solidez que o estado interpretativo público proporciona. Por outro lado, já vimos que, a rigor, essa segurança e estabilidade possuem uma dinâmica que mantém esse si mesmo impessoal distante de si mesmo (distantes das possibilidades próprias desse si mesmo) e dos entes com que se relaciona.

No capítulo anterior vimos que a abertura de mundo é configurada a partir dos existenciais da compreensão, disposição afetiva e discurso. Cabe ao discurso articular o sentido e a compreensibilidade do ser-no-mundo; ao fazer isso, o discurso também articula a convivência do ser-aí. Por outro lado, também vimos que há uma configuração específica para abertura de mundo impessoal, através dos existenciais do falatório, curiosidade e ambigüidade. É no falatório que se articula a inteligibilidade do estado interpretativo público. Neste sentido, ao falar e interpretar a morte como a possibilidade mais própria do poder-ser, cotidianamente essa interpretação turva e encobre justamente o caráter de possibilidade da morte. O ponto central é o seguinte: tendo em vista que o si mesmo impessoal é um “ninguém” específico, ao interpretar a morte como algo que acontece a todos, esse “todos” é também ninguém em específico, inclusive esse si mesmo passa a ser entendido como ninguém. Deste modo, quando “se morre”, eu ainda permaneço aqui. Nas palavras de Heidegger:

A análise deste “morre-se” revela, inequivocamente, o modo cotidiano ser para a morte. [...] O “morre-se” difunde a convicção de que a morte atinge, por assim dizer, o impessoal. A interpretação pública do *Dasein* diz: “morre-se”, porque dessa maneira qualquer um outro e o próprio impessoal pode dizer com convicção: mas eu não; pois esse impessoal é o *ninguém*. O “morrer” é nivelado à condição de um incidente que, não obstante atinja ao *Dasein*, não pertence propriamente a ninguém. Se alguma vez a ambigüidade é própria do falatório, ela é nesse dizer sobre a morte. (HEIDEGGER, 2009, p.269/GA 2, p. 336).

Se a disposição afetiva é co-originária à compreensão e ao discurso, também é pertinente ao estado interpretativo público uma

disposição de humor. Heidegger irá dizer que, em função da interpretação cotidiana encobrir o fenômeno da morte, esse encobrir é também um esquivar-se da morte. Deste modo, a segurança e tranquilidade articuladas no impessoal mostram que, no fundo, há um medo da morte. Esse medo toma a morte como algo real, mas que não acontece nunca consigo mesmo. Em contraponto a esse medo estaria à angústia, esta sim como uma disposição afetiva que abriria de modo próprio essa possibilidade mais própria do ser-aí. A imposição da norma pública em tranquilizar o fato de que “a morte acontece menos comigo”, acaba por levar o ser-aí a projetar-se em possibilidades que não são as suas, e a temer a sua morte ao invés de compreendê-la como a sua possibilidade mais própria.

Para exemplificar esse ponto, sacrifico aqui a criatividade e acato uma referência feita por Heidegger em *Ser e Tempo* sobre uma obra de *Lev Tolstói*. Heidegger faz uma referência à novela *A morte de Ivan Ilitch*, de *Tolstói*, no momento em que se tenta dar conta do que significa a morte na alteridade, isto é, como na convivência impessoal o ser-aí lida com aquele que está falecendo. De acordo com Heidegger, o que Tolstói faz é apresentar de um modo exemplar os fenômenos da comoção e do colapso impessoalmente entendidas. A novela tem como personagem central o juiz Ivan Ilitch, ora inteligente e agradável, ora frio e pedante, com uma vida dominada pela sua ocupação, determinado pela firmeza da estabilidade que a vida social burocrata proporciona. Ao começo da novela, ficamos sabendo da doença deste personagem conjuntamente aos comentários de seus colegas de trabalho, comentários estes que orbitam apenas no nível de interesses e finalidades sobre seu cargo e seus bens. Mesmo no âmbito de sua família, os interesses concernem à posição que Ivan ocupa na família. Deste modo, sua morte e doença passam a ser também vulgares. Quando a doença lhe acomete, Ivan é como que excluído do mundo dos vivos, isto é, do mundo social, público e familiar, das interações interpessoais e perdendo também sua autonomia prática devido à doença. Ivan que viveu na dissimulação, sempre absorvido em escolhas e responsabilidades que não eram as suas, de modo que se pode dizer que nada teve realmente de seu, é relegado a uma extrema solidão por aqueles que julgava serem de sua confiança.

Em meio à doença e à experiência do próprio falecimento que se arrasta em uma agonia, Ivan perde sua relação com o mundo que havia participado, perde a relação com o que havia de humanidade. Por outro lado, acaba por despertar e manter uma relação de amizade com o seu criado, com o qual até então mal havia notado a existência. Em meio a

essa agonia do chegar ao fim, em meio às constantes mentiras do médico e da família, Ivan olha retrospectivamente sua vida e a toma de imediato em uma ressignificação, ainda que Tolstói discorra sobre isso com uma sutileza ímpar. Essa clareza que até o mais torpe dos seres humanos pode ter adviria justamente da compreensão da própria finitude. O exemplo de Heidegger decorre no sentido de mostrar como o impessoal busca uma tranquilização perante a morte, uma comoção pública dissimulada que a encobre completamente. No entanto, essa compreensão da própria finitude, do colapso total da identidade que julgamos ter, poderia servir como exemplo para o sentido de morte existencial, na medida em que se pode morrer existencialmente sem que seja preciso falecer.

A interpretação da possibilidade da morte como um “caso de morte” não diz respeito a uma abordagem sociológica sobre esse fenômeno, embora essa análise ontológica ofereça pressupostos que, certamente, ajudariam a elucidar uma análise desse tipo. Ao fazer essa abordagem, Heidegger também busca mostrar que essa interpretação pressupõe uma noção de realidade muito distinta da noção de possibilidade existencial por ele elaborada.

Como habilmente explica Thomson (2013, p. 264), ao encobrir a morte como possibilidade existencial, na cotidianidade a morte é compreendida enquanto falecimento; neste sentido, o falecimento é entendido como o aparente fim dos projetos mundanos, o fim daquilo que medianamente se considera como existência (as relações pessoais, o colapso dos meus projetos pessoais) e, em muitos casos, esse colapso é acompanhado da experiência da morte fisiológica. Importante ter presente, também nesse ponto, a interpretação de Thomson, pois ele entende que o fenômeno da morte existencial não deve ser interpretado como cindido do sentido de falecer. O fato de ser possível morrer – no sentido existencial, isto é, ter globalmente os projetos nulificados e ser transpassado pela estranheza do mundo – sem falecer, significa justamente que não é preciso experimentar a morte fisiológica para que o colapso existencial ocorra. O contrário também é válido, isto é, é plenamente plausível a possibilidade de se ter a experiência da morte fisiológica e tudo que ela implica (o temor e o medo pela perda dos meus projetos mundanos, sofrimento, etc.) sem que haja a morte existencial. Além disso, também é possível falecer sem ter essa experiência, como no caso de um falecimento repentino, seja por acidente ou doença. O importante nesse caso é que o fenômeno do falecer é entendido por Heidegger como um fenômeno intermediário,

pois ela é co-determinada pelo modo de ser originário do ser-aí (HEIDEGGER, 2009, p. 263/GA 2, p. 328).

2.1.2 A morte como “a possibilidade da impossibilidade da existência em geral”

O fenômeno da morte precisa ser compreendido em uma vinculação originária com a noção de possibilidade existencial. A morte é aquela possibilidade que abre o ser-aí humano para a sua futuridade (para o seu *advir*) e para a possibilidade de existir propriamente, no sentido específico da abertura *qua* verdade originária. Essa condição fica evidenciada quando temos presente que a angústia diante da morte constitui-se como a abertura para o fato de que o ser-aí existe como ser-lançado para seu fim (HEIDEGGER, 2009, p. 268/GA 2, p. 334). Isso significa que é preciso compreender a morte a partir do poder-ser que é o ser-aí. É com este pressuposto que Heidegger pensa a morte como a “possibilidade da impossibilidade da existência em geral”. Quando, na condição extrema, o ser-aí mostra-se desvelado na niilidade de ser um puro poder-ser desvinculado de possibilidades existenciais, ainda há a compreensão projetiva, mas para modos de ser que deixam de estar vigentes, numa inadequação entre poder-ser e as possibilidades. Heidegger diz o seguinte:

Quanto mais patente se compreenda esta possibilidade, tanto mais puramente penetrará o compreender na possibilidade enquanto possibilidade da impossibilidade da existência em geral. A morte, como possibilidade, não oferece ao *Dasein* nada que ele possa “realizar efetivamente” e nada que ele mesmo possa *ser* enquanto efetivamente real. A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportamento para..., de todo existir. [...] O ser para a morte, enquanto adiantar-se para essa possibilidade, *possibilita* pela primeira vez esta possibilidade e a deixa livre enquanto tal. (HEIDEGGER, 2009, p. 278/ GA2, p.262)

É importante reiterar o significado do conceito de possibilidade existencial. Investigar o caráter existencial da possibilidade significa compreender a possibilidade enquanto compreensão projetiva. Neste sentido, para Heidegger uma possibilidade somente é existencial

enquanto ela não for tematizada²⁰, pois tematizar é privar o caráter de possibilidade do projeto (HEIDEGGER, 2009, p.164/GA 2, p. 192). Neste sentido, ao investigar a morte enquanto possibilidade o que se visa é desvelar essa possibilidade em uma dimensão mais originária e prévia a sua objetivação, isto é, investigar o fenômeno da morte a partir do comportamento e projeção existencial do ser-aí antes de um comportamento que tome esta possibilidade enquanto objeto de consideração.

Sendo assim, com a tese de que a morte é a *possibilidade da impossibilidade da existência em geral*, Heidegger elabora um conceito de morte existencial que possui independência do sentido comum e mundano de morte, apresentado mediante o conceito de *falecer*. Tal como foi abordado, não obstante sejam sentidos independentes, eles se relacionam. Portanto, o *falecer*, enquanto o modo como ôntica e mundanamente encaramos a possibilidade do nosso fim, depende ontologicamente dessa radicalidade da existência enquanto possibilidade finita de ser. A morte é entendida como “impossibilidade” não pela aniquilação fisiológica do ser-aí humano, mas porque, como afirma Reis: “o conceito existencial de morte designa uma condição de completa desvinculação de todas as possibilidades existenciais” (2016, p. 7). No entanto, esse ponto precisa ser compreendido conjuntamente ao conceito de angústia.

A morte²¹ é a possibilidade primordial do ser-aí, e é uma possibilidade de ser. Essa formulação visa descrever fenomenologicamente a experiência que singulariza o ser-aí. A singularização da existência, por sua vez, é decorrente da abertura privilegiada que a angústia possibilita. É preciso ter presente que as disposições afetivas mostram como o ser-aí está (“a quantas anda seu ser”), pois no mundo público do impessoal os humores tendem a ser estáveis e normalizados na compreensão mediana. Neste sentido, importante reiterar que a cotidianidade mediana é descrita como uma aparente tranquilidade e segurança, em que nos familiarizamos e habitamos o mundo como um “estar em casa” (HEIDEGGER, 2009, p. 207/GA 2, p. 247). Por outro lado, a angústia desestabiliza completamente essa segurança e estabilidade, de modo que o ser-aí é acometido por uma *estranheza* que o faz sentir-se um completo

²⁰ Este assunto foi tratado no subcapítulo 3.1.2 do primeiro capítulo da presente tese.

²¹ A despeito da imensa variedade literária em que esse assunto é tema, um dos mais notáveis é o ensaio filosófico *O Mito de Sísifo*, de Albert Camus (2008).

estrangeiro no mundo. Como diz Heidegger: “Na angústia ele sente-se “*estranho*”. Com isso, se expressa, em primeiro lugar, a peculiar indeterminação do “nada e em parte alguma” no qual o *Dasein* se encontra enquanto se angustia” (HEIDEGGER, 2009, p. 207/GA 2, p. 250, grifo do autor). Tendo em vista que na cotidianidade o ser-aí se movimenta em uma familiaridade com o mundo, sentindo-se em casa, a estranheza (*Umheimlichkeit*) a que o ser-aí é submetido visa um “não estar em casa”. Esse colapso existencial do mundo revelado pela angústia retira o ser-aí de sua absorção decadente no “mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 207/GA 2, p. 251), quebrando com toda familiaridade e vinculação vigente. Neste sentido, Heidegger diz: “o tranquilo e familiar ser-no-mundo é um modo da estranheza do *Dasein*, e não o contrário. *O não-estar em casa deve ser concebido ontológico-existencialmente como o fenômeno mais originário*” (HEIDEGGER, 2009, p. 208/GA 2, p. 252, grifo do autor).

Deste modo, a angústia é justamente o afinamento do ser-aí com o colapso e, este, por sua vez, será interpretado aqui com Blatter²², cujo fenômeno do colapso será entendido enquanto a absoluta incapacidade para o ser-aí projetar-se nos seus projetos existenciários e compreender-se a partir deles. O elemento que é desfeito na angústia é a significação, de modo que o ser-aí não se desintegra, nem os utensílios deixam de ter suas respectivas remissões a outros utensílios, mas o que ocorre é que para o ser-aí há uma assignificatividade global, de modo que as possibilidades perdem completamente sua força de vinculação. Contudo, mesmo que o ser-aí humano não se reconheça em qualquer identidade prática, isto é, mesmo que a totalidade dos projetos a que o ser-aí esteja vinculado entre em colapso, ainda assim o ser-aí é possibilidade existencial, pois haverá a relação ao ser e ao projeto primordial de compreensão de ser. Neste sentido, o ser humano ainda se compreenderá como um puro projetar-se²³. Neste sentido, sobre o caráter de possibilidade da morte, Heidegger diz o seguinte:

²² Essa é a leitura de Blattner (1999), na qual também coadunamos, pois ela permite compreender os fenômenos da morte e da angústia em uma grande proximidade com o pensamento de Heidegger concernente a possibilidade existencial.

²³ Blattner (1994 e 1999) fala no sentido fino e espesso do conceito de existência. O ser humano despido de projetos existenciários (incapaz de se reconhecer em papéis sociais, em habilidades, por ex., incapaz de se reconhecer como ser um professor, um ciclista, um comunista, um neoliberal ou mesmo um cientista, justamente porque não pode mais se compreender e porque nada disso tem a menor importância) ainda se relacionaria com o ser, pois ainda haverá a

[...] o ser-para-a-morte – suposto que este deva abrir compreensivamente a possibilidade já caracterizada e abri-la como tal – esta deve ser compreendida em toda sua força como possibilidade, interpretada como possibilidade e, no comportamento relativo a ela, tem de ser suportada como possibilidade. (HEIDEGGER, 2009, p. 277-278/GA 2, p. 347).

O ser-para-a-morte, como a possibilidade mais própria do poder-ser que é o ser-aí, é um modo de ser em que o ser-aí é para sua morte. Neste sentido, Heidegger dirá que o comportamento próprio e autêntico para a possibilidade da morte é o do “adiantar-se para a possibilidade” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) da morte e define do seguinte modo o conceito ontológico-existencial pleno da morte: “*a morte, como fim do Dasein, é a possibilidade mais própria, não-relacional, certa e, como tal, indeterminada e insuperável do Dasein*” (HEIDEGGER, 2009, p. 275/GA 2, p. 243-344, grifo do autor). A morte é a possibilidade mais própria, pois somente adiantando-se para esta possibilidade pode o ser-aí romper com o impessoal; ela é não-relacional, pois ela singulariza o ser-aí ao isolá-lo do impessoal, trazendo-o de volta ao ser-cada-vez-meu próprio a cada ser-aí; é certa empírica e ontologicamente; é indeterminada enquanto ao seu “quando”, de modo que sempre se está sob a ameaça da morte; é insuperável, pois no caso da morte existencial, só se pode existir através do que a morte desvela e, do ponto de vista do falecer, não se pode afirmar que há algo para além desse fim.

2.2 VERDADE, DECISÃO ANTECIPATÓRIA E FINITUDE

2.2.1 O nexó entre decisão e antecipação

Após elaborar e apresentar o conceito ontológico existencial de morte, Heidegger finaliza o capítulo em questão dizendo (HEIDEGGER, 2009, p. 282/GA 2, p. 353) que de nada significa a possibilidade ontológica de *poder-ser um todo* do *ser-aí* se não se conseguir visualizar o correspondente poder-ser ôntico desde o *ser-aí*

pergunta “quem sou eu?”. Heidegger (HEIDEGGER, 2009, p. 340/GA 2, p. 430) apresenta o projeto existencial e primordial de compreensão de ser como condição de possibilidade do ser-aí compreender-se nos seus projetos existenciários ou mundanos.

mesmo. Para isso, Heidegger analisa o existencial da consciência, explicitando assim a noção de *querer-ter-consciência* a partir do chamado da consciência e a niilidade existencial a partir do conceito de *culpa* (ou *débito*). No testemunho existenciário da consciência, o poder-ser próprio do ser-aí foi interpretado existencialmente por Heidegger como *decisão*, ao passo que o *ser para a morte* em modo *próprio* foi interpretado como *antecipar-se* (HEIDEGGER, 2009, p. 318/GA 2, p. 400). Essas duas noções conjugadas são centrais para a ontologia fundamental, uma vez que não apenas apresentam o nexos dos diversos aspectos ontológicos do ser-aí a partir da abertura privilegiada da *decisão antecipadora*, mas também o ser-aí pode ser visado fenomenicamente a partir da possibilidade de sua propriedade e totalidade (HEIDEGGER, 2009, p. 326/GA 2, p. 411).

Por outro lado, é importante ter presente que o conceito de *decisão* (*Entschlossenheit*) não concerne apenas à liberdade de escolha de um ser-aí específico, mas também implica uma espécie de cisão e oposição em relação à situação na qual se decide. Além disso, uma característica central é que, ao conceito de *decisão*, Heidegger associa o conceito de *abertura* (*Erschlossenheit*), de modo que é na *decisão* antecipatória que ocorre uma abertura privilegiada na qual o ser-aí pode decidir-se por si mesmo na totalidade de sua existência, rompendo assim com a absorção decadente no mundo impessoal (INWOOD, p. 33, 2002). Concernente aos existenciais de *culpa* e *consciência*, o chamado da consciência pode ser entendido como uma abertura para o espaço normativo do ser-aí, na medida em que Heidegger entende o *querer-ter-consciência* enquanto uma disponibilidade para a chamada ao ser-culpável em um modo próprio (HEIDEGGER, 2009, p. 323/GA 2, p. 406). Ser ou não culpado facticamente é secundário nesta perspectiva existencial, pois com o ser-culpável o que é visado é a permanente culpabilidade da existência humana, isto é, “a *possibilidade existenciária* de ser culpável em forma própria ou imprópria” (HEIDEGGER, 2009, p.322/GA 2, p. 405), cuja radicalidade revela a niilidade que transpassa a existência de um extremo a outro.

Neste sentido, podemos pensar com *Crowell* (2008), que entende o chamado da consciência enquanto um *evento-de-sentido*, a partir do qual a experiência humana se desdobra justamente porque a consciência abrirá o ser-aí para o normativo enquanto tal. Quando ocorre a quebra de sentido, isto é, quando todo engajamento prático no mundo é rompido, nossa identidade prática de algum modo também entra em colapso. Sendo assim, nesta leitura de *Crowell*, a consciência é o modo como o si e o mundo são desvelados na situação em que o sentido se retira. No

caso da consciência, o conceito ontológico que Heidegger elabora para compreender o fenômeno da culpa mostraria a consciência como uma abertura para o normativo, pois na culpa o ser-aí reconhece o “eu sou” como *responsividade para um chamado* e como “ser-responsível”, enquanto a demanda de que eu responda por mim mesmo. Tendo isso em vista, Heidegger diz o seguinte:

Por conseguinte, a decisão somente *enquanto antecipatória* chega a ser um originário ser para o poder-ser mais próprio do *Dasein*. A decisão somente compreende o “poder” do poder-ser-culpável quando se “qualifica” como um ser para a morte. (HEIDEGGER, 2009, p. 322/GA 2, p. 405).

Neste sentido, ao articular as noções existenciais de *decisão* e *antecipação*, a investigação heideggeriana pretende mostrar que a interpretação existencial da possibilidade da morte parte justamente do testemunho de uma possibilidade existenciária. É importante ter presente que o empenho de Heidegger é mostrar que há um poder-ser próprio no ser-aí que pode ser comprovado em uma possibilidade existenciária. De outro modo, se trataria de algo como uma estrutura ontológica vazia, um mero artifício teórico que nada diria sobre a existência. Assim sendo, é na situação extrema do ser para a morte de um modo próprio, interpretada existencialmente como o adiantar-se para essa possibilidade, que pode ocorrer à atestação dessa possibilidade existenciária, interpretada existencialmente como decisão.

2.2.2 Verdade e finitude da existência

O conceito de verdade²⁴ em Heidegger é demasiadamente complexo e perpassa, de diferentes modos, a maioria dos seus escritos. Tendo em vista que a noção de verdade correlaciona-se diretamente às noções de ser e de existência do ser-aí humano, é comum que o conceito de verdade seja discutido em conjunção ao conceito de logos. Isso ocorre porque Heidegger opera conceitualmente, no mínimo, com a

²⁴ Sobre o nexos conceitual entre verdade e finitude, conferir o importante escrito de Haugeland (2000), *Truth and Finitude*. Sobre a relação entre os conceitos de verdade e liberdade na fenomenologia de Heidegger, cf. Figal (2005).

distinção entre uma dimensão apofântica e uma hermenêutica²⁵. É importante ter esse fato presente em função de que ao abordar a noção de verdade, Heidegger apresenta uma gênese metodológica de derivação dos modos de ser, que parte do comportamento significativo regulado pelos sentidos de ser que o ser-aí tem para com os diferentes entes. Além disso, essa gênese possui um resultado crítico. Essa gênese é aquela que parte do estrato mais imediato com o qual o ser-aí se comporta no mundo, isto é, através da ocupação com os entes intramundanos, para mostrar que os comportamentos intencionais e que possuem um modo temático para com os entes é derivada desse modo prático-operativo de lidar com os entes²⁶.

O elemento crítico dessa gênese se dá justamente quando se faz a pergunta sobre qual noção de verdade que se estaria usando em cada caso. A crítica aí é dupla, pois ela tanto mostra que uma noção de verdade que parta do pressuposto apofântico de verdade como adequação restringe o conceito de verdade apenas aos atos referenciais e aos juízos, quanto mostra que mesmo uma noção pragmática de verdade que não leve em consideração uma dimensão mais básica de abertura significativa não explica satisfatoriamente o conceito de possibilidade existencial. No entanto, é preciso reiterar algo muito importante: com uma concepção de pluralidade dos sentidos de ser, Heidegger não pretende elaborar uma hierarquia ontológica. Neste sentido, a noção de verdade proposicional não é “menos verdade” do que uma verdade que tenha como base os comportamentos descobridores na lida prático-operativa. A pressuposição é metodológica, uma vez que os comportamentos mais imediatos do ser-no-mundo são pré-reflexivos. Além disso, a questão central é que tanto uma quanto a outra pressupõem uma dimensão mais básica, que é a abertura do ser-aí. Essas considerações são de extrema importância para o presente tema, uma

²⁵ “O enunciado e a estrutura do enunciado, vale dizer, o “enquanto” apofântico, estão fundados na interpretação e na estrutura da interpretação, isto é, no “enquanto” hermenêutico e, ainda mais originariamente, no compreender e na abertura do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2009, p. 239/GA 2, p. 295).

²⁶ Assim como a individuação ontológica dos entes determinados pela *Zuhandenheit* (a disponibilidade) são entendidos como relacionais, dependentes da totalidade conformativa de seus “para-quês”, e os entes determinados pela *Vorhandenheit* (os entes subsistentes) possuem uma independência de finalidades do ser-aí, o si mesmo do ser-aí é de tal modo que o ente ser-aí é já em um mundo. Sobre a derivação de um modo de ser a outro e a gênese ontológica, cf. Reis (2014, cap. 6).

vez que a noção de verdade originária desvela-se na existência do ser-aí humano na decisão antecipatória.

Neste ponto específico, o objetivo é apresentar o conceito de finitude a partir do nexa entre decisão antecipatória e verdade originária. Neste sentido, é preciso apresentar brevemente a concepção heideggeriana de verdade originária a partir do contraste entre as dimensões apofântica e hermenêutica, elaborada no §44 de *Ser e Tempo*. Tendo em vista que os conceitos de logos e discurso já foram apresentados no primeiro capítulo, nesse momento apenas retomaremos as definições para discutir dois aspectos centrais do conceito de verdade: *desvelamento e descobrimento*²⁷.

Na perspectiva fenomenológica, tanto a relação teórica quanto a prático-operativa com os entes são vistas a partir de um comportamento intencional. No caso de Heidegger, isso significa que a verdade se dá de distintos modos, porque a justificação dependerá da adequação do ente ao sentido de ser específico que o regula. É neste sentido que Heidegger dirá que o conceito tradicional de verdade possui um caráter derivado, em contraposição ao fenômeno originário de verdade. Ao entender o conceito de logos como *um fazer ver mostrativo de algo*, Heidegger mostra que há uma dimensão prévia ao âmbito do temático, e que somente é possível fazer ver algo mediante o logos a partir dessa abertura prévia. A crítica ao conceito tradicional de verdade mostra que o conceito de verdade foi compreendido na tradição filosófica unicamente a partir da enunciação.

O conceito de verdade originária enquanto *alétheia* será pensado em conexão ao conceito de cuidado. Neste sentido, a analítica existencial apresenta, a partir dos existenciais que configuram a abertura de mundo, a verdade enquanto abertura. Deste modo, com o conceito de ser-no-mundo Heidegger investiga as condições ontológicas da compreensão dos entes. Concernente ao conceito de verdade, como resultado dessa análise Heidegger distingue entre a descoberta dos entes (o ser-descoberto – *Entdecktheit*) e o desvelamento do modo de ser correspondente (a abertura – *Erschlossenheit*). Neste sentido, tanto a verdade que tem como pressuposto o enunciado quanto à experiência pré-reflexiva das ocupações mundanas, possuem o sentido de ser-descobridor. Ambos os modos pressupõem a abertura do ser-aí e a estrutura do cuidado.

O conceito de abertura mostra o ser-aí enquanto um ente ekstático e aberto a ser. Por ser ekstático, o ser-aí é originariamente fora-de-si.

²⁷ Cf. Alejandro Vigo, *Arqueología y Aleteiología* (VIGO, 2008, p. 150-155).

Neste sentido, a abertura implica ao ser-aí que ele também seja descobridor, uma vez que é um erro pensar o conceito de ser-aí sem a estrutura de ser-no-mundo. Neste sentido, na medida em que o ser-aí existe, ele existe já em meio a entes intramundanos, em relação a si mesmo e a outros seres humanos.

Neste momento, é preciso apresentar uma distinção fundamental elaborada por Heidegger, de que *o ser-aí é na verdade e é na não-verdade*²⁸, uma vez que essa distinção repercute diretamente nos conceitos de *decisão* e *indecisão*. Heidegger retoma os aspectos ontológicos do conceito de cuidado para explicar a proposição “*o ser-aí é na verdade*” a partir de quatro pontos, que seguem aqui resumidos (HEIDEGGER, 2009, p. 237-238/GA 2, p. 293-294): 1- A *abertura em geral* pertence de modo essencial à constituição do ser do ser-aí (cuidado); deste modo, é co-originária à abertura do ser-aí o ser-descoberto dos entes intramundanos. 2 – Ao pertencer à constituição do cuidado o *ser-lançado*, a abertura é essencialmente fáctica; 3 – O *projeto* pertence à constituição do ser-aí, de modo que o ser-aí é aberto para o seu poder-ser; diz Heidegger: “a abertura mais originária, vale dizer, a mais própria, na qual o *Dasein* pode ser enquanto poder-ser, é a *verdade da existência*” (HEIDEGGER, 2009, p. 237-238/GA 2, p. 293-294). 4 – o aspecto do *decair* mostra que o ser-aí imediata e regularmente está perdido e absorvido em seu “mundo”; essa perspectiva elementar da verdade também diz que o ser-aí é *na não-verdade*, pois devido à constituição ontológica da existência ser pertinente o aspecto ontológico do *decair*, o ente sempre retorna ao ocultamento e o ente volta a aparecer como dissimulado, isto é, seu sentido passa a ser extraviado. Como resultado dessa análise, Heidegger diz:

A condição ontológico-existencial de que o ser-no-mundo é determinado pela verdade e pela não-verdade encontra-se *na* constituição de ser do *Dasein* que temos caracterizado como o *projeto lançado*. Ela é um momento constitutivo da estrutura do cuidado. O resultado da interpretação

²⁸ “A *verdade originária* tem, justamente, este caráter de negação de absolutidade, enquanto nela se dá verdade e não-verdade como contrapontos que se completam. E a não-verdade é introduzida no caráter transcendental da verdade justamente para não nos perdermos na ideia de que apenas verdade se constitui em fundamento de toda a verdade, de transparência, de apoditicidade, de absolutidade, etc” (STEIN, 2006, p. 175).

ontológico-existencial foi: 1. Verdade, no sentido mais originário, é a abertura do *Dasein*, abertura à qual pertence também o ser-descoberto dos entes intramundanos. 2. O *Dasein* é co-originariamente na verdade e na não-verdade. (HEIDEGGER, 2009, p. 239/GA 2, p. 295).

Deste modo, agora é possível deixar mais claro o conceito de decisão antecipatória e de como se estabelece o nexo fundamental dela com a verdade originária. Na decisão antecipatória, o ser-aí assume a si mesmo da maneira mais própria, compreendendo-se enquanto puro poder-ser desvinculado de toda ligação fáctica com o mundo em cuja absorção o mantém. Neste sentido, o que o fenômeno da *decisão* permite é levar o ser-aí perante a verdade originária da existência, isto é, perante a transparência entre o ser desvelado e o desvelar (HEIDEGGER, 2009, p. 324/GA 2, p. 408), na medida em que a decisão parte de um colapso global das possibilidades existenciais. Desvelamento esse, vale notar, que mostra a finitude do ser-aí, isto é, na condição de um poder-ser desvinculado de possibilidades existenciais, pois a niilidade na existência é desvelada pelo nada e, este, por sua vez, propiciado pela angústia. Heidegger resume essa questão do seguinte modo:

Quando decidido, o *Dasein* assume propriamente na sua existência o fato de que ele é o fundamento negativo de sua niilidade. (...) O *Dasein* é, enquanto cuidado, o fundamento lançado (quer dizer, negativo) de sua morte. A niilidade que atravessa originariamente – de um extremo a outro, dominando-o - o ser do *Dasein* se revela no ser para a morte próprio. (HEIDEGGER, 2009, p. 322/GA 2, p. 406).

O momento em que o ser-aí tem a possibilidade de assumir a si mesmo antecipando a possibilidade de sua morte, enquanto uma existência finita e livre, pode ajudar a compreender o que Heidegger pensa com a tese de que a morte é a possibilidade da impossibilidade da existência em geral. Essa tese precisa ser interpretada a partir da finitude da possibilidade existencial.

Neste sentido, a morte, como possibilidade primordial da existência, impossibilita a vinculação e projeção para possibilidades,

pois o poder-ser é fechado pelo caráter ekstático do futuro originário²⁹, na medida em que deixa de haver a correlação da projeção para a possibilidade fáctica. Neste sentido, o momento da decisão antecipatória é de plena liberdade, em que o ser-aí, livre da absorção no impessoal, assume a si mesmo e repete-se enquanto uma existência finita, retrazando sua existência a partir das suas possibilidades herdadas.

Neste sentido, é preciso pensar conjuntamente os conceitos de verdade e finitude e retomar duas características centrais abordadas anteriormente: ser-aí é *possibilidade lançada* e a *finitude* da existência. Quando na situação extrema da morte o ser-aí é um puro poder-ser desvinculado de possibilidades³⁰, tendo em vista o colapso global de suas possibilidades, o ser-aí é acometido àquele estranhamento originário da existência. Como diz Reis (2016, p. 7): “a atmosfera da angústia é reveladora do originário estranhamento da existência, pois toda possibilidade em que acontece uma projeção é inadequada em relação ao poder-se na existência”. A razão disso é que não há uma possibilidade existencial inscrita no poder-ser que servisse de fundamento ao ser-aí, isto é, não há uma possibilidade que fosse necessária à existência, tendo em vista que o ser-aí é atravessado pela niilidade de um extremo a outro. Uma vez que a morte é a possibilidade que impossibilita a existência em geral, o ser-aí ainda permanece um puro poder-ser. Deste modo, ao antecipar-se para esta possibilidade, o ser-aí pode decidir-se entre assumir a si mesmo como uma existência finita, e repetir-se para vincular-se novamente a possibilidades, a partir das possibilidades herdadas facticamente.

Neste sentido, podemos compreender o conceito de finitude a partir da leitura de Reis (2014, p. 242-245), em que ele parte da dinâmica da angústia para identificar duas características principais: 1- a determinidade de ser; 2- a falta de fundamentos dos modos de ser. Quanto à primeira, se visa à característica de que na assignificação, em decorrência da angústia, ainda há a diferença entre algo e o seu contrário determinado. Quanto à segunda, é justamente a característica de que os

²⁹ Sobre o futuro originário Heidegger diz o seguinte: “O futuro originário e próprio é o para-si, para esse *si* que existe como a possibilidade insuperável da niilidade. O caráter ekstático do futuro originário consiste precisamente em que ele fecha o poder-ser, quer dizer, que ele mesmo está fechado e, enquanto tal, torna possível o compreender existenciário resolutivo da niilidade. O modo originário e próprio do vir-a-si é o sentido do existir na niilidade mais própria.” (HEIDEGGER, 2009, p.345/GA 2, p. 436).

³⁰ Seguimos a interpretação de Reis (2014, 2016).

sentidos de ser não possuem fundamentos, de modo que eles podem perder força de vinculação e, em decorrência disso, perder determinação e fenomenalização. Deste modo, Reis diz o seguinte:

Neste caso, finitude significa que os modos de ser não possuem fundamentos, causas, motivos ou razões, mas apenas vigoram independentemente. Na medida em que vigoram, há vinculação dos entes que são ser-aí aos modos de ser desvelados, mas essa vinculação é sempre desde uma dimensão de possível desvinculação. Precisamente, porque o sentido é o abismo da falta de sentido (*Abgrund der Sinnlosigkeit*, HEIDEGGER, 1986, p. 202), os sentidos de ser podem ser vinculantes, os modos de ser podem ser vinculantes e normativos na determinação e fenomenalização dos entes (REIS, 2014, p. 244).

É nessa mesma dinâmica de apropriação e fuga que Heidegger pensará a modificação básica (HEIDEGGER, 2009, p. 165/GA 2, p. 194) que ocorre na projeção para possibilidades, segundo a qual ele elucidará através da diferença entre a autenticidade (ou propriedade) e a inautenticidade (ou impropriedade). Ao ser-aí pertence uma abertura em geral, de modo que possui uma abertura para o seu poder-ser, mas sempre a partir uma abertura fáctica, devido à condição de lançado no mundo, e que de início e na maioria das vezes é uma abertura que parte da inconstância e da absorção no “mundo”, no qual o estado interpretativo público impera (HEIDEGGER, 1986, p.221-222/HEIDEGGER, 2009, p.237-238). Essa inconstância caracteriza o existir inautêntico e irresoluto, uma vez que é pela decisão antecipatória que ocorre a formação da individuação e singularização da existência, cuja caracterização é a de uma *constância do si-mesmo (Selbstständigkeit)*. Neste sentido, a verdade enquanto abertura originária mostra a existência humana enquanto aquilo que é “na verdade”. No entanto, Heidegger diz que a proposição “o ser-aí é na verdade” implica cooriginariamente a proposição “o ser-aí é na não-verdade”, e a razão disso é justamente o fato de que na abertura alética para os sentidos de ser há sempre a possibilidade de encobrimento e obstrução na compreensão. É também deste modo que a dimensão apofântica – segundo a qual atribui aos enunciados um tipo específico de verdade – não produz algo como a ligação com os entes, pois ela pressupõe uma dimensão originária de compreensão e abertura para ser.

Deste modo, a partir da analítica existencial, pensar a verdade originária da existência significa pensar o ser-aí a partir do ser para o poder-ser de um modo próprio. Tal como foi visto, essa situação é justamente a que ocorre na decisão antecipatória, na medida em que o ser-aí se compreende enquanto uma existência finita e sem fundamento e, nesse momento, a singularidade formada revela uma verdade incontornável de si mesmo. Heidegger diz o seguinte: “com o fenômeno da decisão fomos levados ante a verdade *originária* da existência. Ao ser decidido, o ser-aí desvela-se para ele mesmo em seu cada vez fático poder-ser e, desta maneira, ele é em si mesmo este desvelar e ficar desvelado” (HEIDEGGER, 2009, p. 323/GA 2, p. 407). Por conseguinte, a verdade originária é aberta pela decisão antecipatória, pois é na condição extrema da possibilidade primordial da morte que o ser-aí pode ser levado a si mesmo de forma própria enquanto uma existência finita.

2.2.2.1 Decisão e indecisão: a diferença entre o estar-certo da decisão antecipatória e o estar-certo do impessoal

A discussão sobre o conceito de verdade é fundamental para se compreender o conceito de decisão antecipatória. Uma das razões disso é o fato de que, na decisão, está em jogo para o ser-aí o poder assumir-se de modo próprio, o lócus da verdade originária aberta na existência. Tal como foi visto, assumir-se de modo próprio significa assumir o próprio poder-ser que o ser-aí é, o que implica em uma cisão com um estado de indecisão/irresolução a partir da antecipação para a possibilidade da morte. Essas duas dimensões, de decisão e indecisão, mostram-se como aquilo que possibilita as duas possibilidades existenciárias fundamentais da existência, que é existir autenticamente ou inautenticamente. Tanto uma possibilidade quanto a outra contém um modo específico de verdade, ou melhor, é pertinente a essas duas possibilidades um tipo específico de apreensão da verdade.

Assim como a grande maioria dos conceitos elaborados por Heidegger, os conceitos que visam fenômenos não originários mostram-se como derivados dos fenômenos originários. No caso do conceito de verdade, quando concernente à impropriedade, ela é vista como modalizada e derivada da verdade em modo próprio. É preciso retomar ao conceito de morte, uma vez que é essa possibilidade a condição para o ser-aí poder decidir-se autenticamente. Como vimos, a morte é a possibilidade mais própria do ser-aí, e ela é certa. No entanto, há também um modo de estar certo sobre este fato que, antes de permitir à

assunção das próprias possibilidades, as encobre. Na cotidianidade mediana, há uma certeza da morte, mas uma certeza de que ela ocorre com os outros, nunca consigo próprio. A razão disso é a determinação do si próprio impessoal enquanto um *ninguém*, de modo que abstermos de nós mesmos ao estar certo de algo que, a rigor, apenas afasta aquilo que poderia surgir como ruptura em favor de uma estabilidade confortável no mundo público. A questão levantada por Heidegger concerne a qual tipo de certeza estaria em jogo nesses dois casos. Ele diz o seguinte:

Estar-certo de um ente significa: *tê-lo* por verdadeiro enquanto verdadeiro. Verdade, no entanto, significa o ser-descoberto do ente. Porém, todo ser-descoberto funda-se ontologicamente na verdade mais originária, na abertura do *Dasein*. O *Dasein*, enquanto aberto-abridor e descobridor, é essencialmente “na verdade”. *A certeza, no entanto, funda-se na verdade ou a ela pertence co-originariamente.* A expressão “certeza” tem, assim como o termo “verdade”, uma dupla significação. Em seu sentido originário, verdade se refere ao ser-que-abre do *Dasein*, isto é, enquanto um comportamento seu [*als Verhaltung des Daseins*]. A significação derivada dessa primeira visa o ser-descoberto do ente. De modo correspondente, a certeza em sentido originário refere-se ao estar-certo como modo de ser do *Dasein*. Porém, em significação derivada, também é chamado “certo” o ente mesmo do qual o *Dasein* pode estar certo. (HEIDEGGER, 2009, p. 272/GA 2, p. 340).

A fim de explicitar o sentido presente na expressão “estar-certo” de algo, é interessante ter em mente o conceito de *fenômeno* desenvolvido por Heidegger. Em sentido fenomenológico, fenômeno é o que na maioria das vezes está oculto, uma vez que o visado aí é o ser do ente. Nessa discussão estão em jogo os possíveis tipos de encobrimento do ente, que podem ser diversos. Independente de como eles se dão, uma característica central é a seguinte: quando algo está encoberto, na grande maioria das vezes não significa que esse algo em questão esteja por completo em um limbo à espera da luz da verdade. O que ocorre é que, quando algo está encoberto, esse algo se mostra de um modo diferente e “dissimulado” do que de fato é, uma vez que no estar

encoberto de algo já se pressupõe uma abertura para algo e para o modo de ser correspondente desse algo. Na perspectiva de Heidegger, algo somente pode se mostrar como o que não é sob a base daquilo que é, independe de estar ou não explícito. Deste modo, o grande problema do encobrimento não diz respeito apenas aos encobrimientos cotidianos, sobretudo nas relações utensiliares. O problema central do encobrimento é que ele consiste em uma interpretação que insere uma camada de sentido no fenômeno o tornando supostamente algo que ele não é. Assim se dá com a problemática do esquecimento de ser, uma vez que são conceitos elaborados e sedimentados historicamente que, articulados, geram posições, visões de mundo e perspectivas segundo as quais muitas vezes já não dizem mais respeito nem mesmo ao fenômeno em questão. A razão desse tipo de encobrimento é a estrutura existencial do ser-aí humano, isto é, não é algo que simplesmente se possa superar em definitivo; a consequência disso é o permanente erro a que todos podemos cometer em situações cruciais ao estarmos certos de algo que, a rigor, diz mais respeito às conspirações e dogmas do que ao fenômeno em questão³¹.

Heidegger dirá que um modo da certeza é a convicção (*Überzeugung*)³². Estar-certo de algo significa compreender o ente descoberto e ater-se ao testemunho da coisa descoberta. Neste sentido, ter algo por verdadeiro pressupõe uma adequação ao ente mesmo descoberto. Por outro lado, o que significa ter algo por verdadeiro, quando a adequação a esse algo não se dá, ou melhor, quando há uma certeza, mas sob uma inadequação? A resposta de Heidegger é que sem dúvidas há uma certeza, contudo, uma certeza inadequada:

O *Dasein* cotidiano encobre na maioria das vezes a possibilidade mais própria, não-relacional e insuperável de seu ser. Essa fática tendência para o encobrimento confirma a tese de que, enquanto fático, o *Dasein* é na “não-verdade”. Segundo isto, a certeza inerente a esse encobrimento do ser para a morte deve ser uma forma inadequada de ter-por-verdadeiro e não uma incerteza no sentido da dúvida. A certeza inadequada mantém no encobrimento aquilo de que se está certa. Se o “impessoal” compreende a morte como um evento que tem lugar no mundo circundante, então a

³¹ Basta observar a execrável relação de Heidegger com o nazismo.

³² (HEIDEGGER, 2009, p. 272/GA 2, p. 340).

certeza a ela relativa não alcança o ser para o fim. (HEIDEGGER, 2009, p. 273/GA 2, p. 341).

A antecipação para a possibilidade da morte é um dos termos que compõe a *decisão antecipatória*. Somente quando ocorre a antecipação para essa possibilidade, isto é, apenas quando o ser-aí se reconhece como finito é que ele pode escolher por si mesmo, decidir-se. É importante retomar isso em função de evitar a compreensão de que bastaria a possibilidade da morte surgir que o ser-aí já se tornaria autêntico. A decisão implica em um evento de sentido advinda da compreensão do poder-ser-culpável, propiciada pela consciência enquanto uma abertura para o normativo na qualificação de que o ser-aí, enquanto o ente que eu sou, assume a demanda de responder por si mesmo. Dito isso, a decisão antecipatória foi vista como aquilo que leva o ser-aí perante a verdade originária da existência. Isso significa que, mediante a decisão, abre-se para o ser-aí a possibilidade de compreender a verdade originária de sua existência. Sempre importante reiterar: o conceito de verdade originária não implica em um conteúdo específico que legislaria sobre o comportamento ôntico, isto é, na decisão o que se abre é a possibilidade de escolher as possibilidades “que são as minhas”, e a cada caso de modo distinto. Como ocorre, então, a relação entre essa verdade originária da existência e a respectiva certeza a essa decisão? Quando uma certeza é inadequada, ela é a base para se manter na indecisão? Além disso, e não menos importante, a decisão é incontornável? Isto é, ao decidir-se, o ser-aí passa a ser imune ao fenômeno do decair? Em uma longa passagem, Heidegger diz o seguinte:

[1] Com o fenômeno da decisão fomos conduzidos ante a *verdade* originária da existência. Ao ser decidido, o *Dasein* fica desvelado para ele mesmo poder-ser cada vez fáctico e, deste modo, ele é em si mesmo esse desvelar e ficar desvelado. À verdade lhe pertence sempre sua respectiva certeza. A apropriação explícita do aberto ou descoberto é o *estar-certo*. A verdade originária da existência exige um igualmente originário estar-certo, enquanto um manter-se naquilo que a decisão abre. Ela *se dá* a si mesma a correspondente situação fáctica e nela *se põe*. [2] A situação não se deixa calcular previamente nem ser tratada como um ser

subsistente que aguarda sua apreensão. Somente é aberta em um livre resolver-se, de início indeterminado, mas aberto à determinabilidade. *Que significa, então, a certeza própria de tal decisão?* Ela deve manter-se no que foi aberto pela decisão. No entanto, isto quer dizer que ela não deve justamente se *obstinar* na situação, mas deve compreender que, por seu próprio sentido de abertura, a decisão tem que *manter-se* livre e *aberta* para a correspondente possibilidade fáctica. [3] A certeza da decisão significa: *manter-se livre para* sua possível e cada vez facticamente necessária retomada. Semelhante ter-por-verdadeiro da decisão (como verdade da existência) não deixa, porém, de modo algum recair de novo na indecisão. Ao contrário: este ter-por-verdadeiro enquanto é um decidido manter-se livre para a retomada, é o *modo próprio do ser-decidido para a repetição de si mesmo*. (HEIDEGGER, 2009, p. 323-324/GA 2, p. 407-408).

Nesta longa passagem, Heidegger sintetiza boa parte da discussão aqui presente, a partir da qual seleciono três tópicos da citação para comentar. Em [1], se explica aquilo que anteriormente foi tratado acerca do conceito de verdade. Na medida em que a possibilidade da morte é não-relacional, ela permite ao ser-aí libertar-se do mundo impessoal, oferecendo uma mínima clareza quanto às suas possibilidades, de modo que ao ficar desvelado para si mesmo, é possível para o existente humano compreender as suas próprias possibilidades - e quais não são. Em [2], pode-se visualizar o aspecto do colapso existencial oriundo da possibilidade da morte, em que eu somente poderei vincular-me novamente às minhas possibilidades existenciais a partir da aniquilação de todas as possibilidades fortuitas, pois há sempre muito mais possibilidades do que as que já se está vinculado. É neste sentido que a niilidade se mostra na existencialidade e no projeto, de modo que ao dizer que os projetos mesmos são negativos (Heidegger, 2009, p. 301/GA 2, p. 378), Heidegger nos mostra que escolher possibilidades é também negar outras possibilidades³³. A liberdade da decisão tem como

³³ Reis (2014, p. 222-227; 2016) analisa o que ele chama de estrutura disjuntivo-conectiva da projeção lançada: “Todo projetar-se em possibilidades é a exclusão

consequência que ao fazer uma escolha, o ser-áí humano escolhe sempre a partir de uma determinada perspectiva, e assume nessa escolha o fato de não haver escolhido várias outras possibilidades (Heidegger, 2009, p. 301/GA 2, p. 378). Deste modo, nunca haverá uma escolha indubitavelmente “certa” e, além disso, o fato de uma escolha ser mais ou menos adequada não é dado de antemão, mas apenas no momento mesmo da decisão. É neste sentido que a re-vinculação ocorre em função das possibilidades fácticas na qual herdamos. Isso pode ser visualizado quando Heidegger diz que o poder-ser é fechado, pois somente a partir da aniquilação de toda as possíveis vinculações é que o ser-áí pode ser decidido e assumir sua existência finita. Por fim, em [3] mostra-se que retomar a si mesmo significa retomar possibilidades herdadas a partir de uma sempre nova possibilidade fáctica. Estar-certo é sempre estar certo a partir de uma perspectiva, pois está sempre implicada a historicidade de um ser-áí humano fáctico. Neste sentido, estar “indeciso”, neste sentido técnico do contra-conceito de decisão, não significa estar em dúvidas, mas estar-certo a partir de um estado interpretativo que desfigura as próprias possibilidades e, para reiterar, esse estar-certo do impessoal sempre possui a aparência de uma certeza indubitável sobre si mesmo e sobre as coisas, ancoradas na estabilidade normalizadora.

2.2.3 A temporalidade da decisão antecipatória

Com a decisão antecipatória tornou-se possível visualizar o modo próprio da abertura do ser-áí. A partir dos conceitos de verdade, certeza, projeto e possibilidade existencial, chegou-se ao nexos entre a antecipação da possibilidade da morte e o conceito de decisão. Este é o ponto da ontologia fundamental cuja problemática se concentra de modo completo, pois todos os conceitos centrais começam a ser explicitados em seus nexos existenciais. Tendo em vista que o problema da temporalidade transpassa todo o texto de *Ser e Tempo*, esteve implícito o caráter temporal dos aspectos existenciais em muitos momentos. Na segunda parte da obra aqui tratada, Heidegger busca fazer uma reinterpretação das estruturas formais-existenciais elucidadas na primeira parte da analítica existencial a partir da temporalidade. Na medida em que nesse ponto concentra-se toda a problemática a ontologia fundamental, é imprescindível realizar o ofício do filósofo e

de possibilidades, mas também uma conjunção com outras possibilidades que estão presentes na facticidade” (REIS, 2016, p. 5).

distinguir os problemas por partes, para não correr o risco de encobrir aquilo que se visa explicitar. Neste sentido, na última subseção deste capítulo se buscará compreender o conceito de temporalidade originária explicitada no §65 de *Ser e Tempo*, a partir de algumas questões específicas elucidadas por Heidegger. Em um primeiro momento, apresentar quais os elementos que envolvem o conceito de sentido, uma vez que é preciso elucidar a tese de que a temporalidade é o sentido do cuidado. Após isso, compreender os elementos temporais determinantes do conceito de cuidado e da decisão antecipatória.

Como visto em outros momentos, para Heidegger o conceito de sentido visa o horizonte a partir do qual algo pode ser compreendido. Deste modo, não está em questão o aspecto valorativo segundo o qual o *sentido* seria o portador de um valor de verdade (REIS, 2004, p. 106). Tendo isso em vista, é preciso compreender como ocorre o nexo estrutural entre o conceito de projeção e o conceito de sentido. Ao vincular o conceito de projeção ao conceito de sentido, a rigor a analítica existencial vincula o conceito de possibilidade existencial ao conceito de temporalidade. Para explicar esse ponto, é preciso lembrar que a ontologia fundamental mostra um nexo inseparável entre ser e compreensão de ser. Uma vez que o fenômeno da compreensão é entendido como *projeção lançada* e ser se dá apenas nessa compreensão, Heidegger diz que o ser somente é compreendido quando ele é projetado com vistas a algo (HEIDEGGER, 2012, p. 406-407/GA 24, p. 396). Deste modo, em termos formais ocorre o seguinte: o ente é projetado para a sua individuação ontológica, isto é, para o seu modo de ser, e o ser é compreendido somente quando projetado sobre a perspectiva do tempo. No entanto, é de suma importância reiterar que a discussão sobre a temporalidade se segue como uma resposta à questão sobre como compreender o ser do ser-aí enquanto uma unidade na totalidade de suas estruturas existenciais. Mais especificamente, a questão é sobre o que torna possível a totalidade das estruturas existenciais do cuidado na unidade que ocorre a partir de sua articulação. Heidegger diz o seguinte:

Sentido significa o horizonte sobre o qual se dá o projeto primário, horizonte a partir do qual pode conceber-se a possibilidade de que algo seja aquilo que é. Com efeito, o projetar abre possibilidades, isto é, abre aquilo que torna possível algo. [...] Estritamente falando, sentido significa o horizonte sobre o qual se dá o projeto

primário da compreensão de ser. O ser-no-mundo, aberto a si mesmo, compreende co-originariamente com o ser do ente que ele mesmo é ele mesmo, o ser do ente intramundado, porém o compreende de forma não temática e ainda indiferenciada em seus modos de existência e realidade. Toda experiência ôntica do ente, seja o cálculo circunspectivo quanto o conhecimento científico positivo do subsistente, se funda em projetos mais ou menos transparentes do ser do respectivo ente. Porém, estes projetos guardam em si o horizonte no qual, de certo modo, se nutre a compreensão de ser. (HEIDEGGER, 2009, p. 339-340/GA 2, p. 429).

Heidegger diz que pôr em liberdade o horizonte sobre o qual se projeta significa examinar o projeto que fundamenta uma interpretação (*Auslegung*), aquilo que torna manifesto e apreensível o horizonte de projeção do projetado no projetar, isto é, para que o projetado no projetar se abra e fique acessível. Em outros termos, ao dizer que o tempo é o sentido do cuidado, quando se tem explícito o conceito de tempo obtém-se também uma explicitação do conceito de cuidado, uma vez que o tempo é o horizonte a partir do qual o cuidado é projetado. Deste modo, diz Heidegger, pôr de manifesto o sentido do cuidado significa justamente examinar o projeto que fundamenta e guia a interpretação existencial do ser-aí, de tal modo que no projetado por ele se torne visível o horizonte de projeção, isto é, o horizonte a partir do qual se projeta (HEIDEGGER, 2009, p. 339/GA 2, p. 429). Se o tempo é o horizonte de projeção que possibilita o compreender não apenas da existência, mas também do sentido de ser em geral, a totalidade estrutural do ser-aí será compreendida como uma estrutura temporal. Tendo em vista que o projetado é o ser do ser-aí, examinar o horizonte a partir do qual se dá essa projeção significa explicitar os modos como o ser-aí é aberto para si mesmo – de modo próprio e impróprio.

A individuação própria do existente humano se dá por possibilidades existenciais e, de modo próprio, a partir da decisão antecipadora. Ao radicar a individuação do ser-aí nas possibilidades existenciais, compreende-se que a existência não é determinada por estados que podem ser permanentemente estabilizados, mas sempre dependem da projeção em possibilidades. Além disso, a finitude na existência mostra que as projeções se completam apenas em possibilidades, isto é, elas nunca se finalizam como algo acabado. Deste

modo, o ser-aí chega a si mesmo apenas nas projeções existenciais, no entanto, chega a si mesmo enquanto possibilidade existencial. Essa formação de individualidade ocorre a partir de modos de estar em possibilidades, pois ao ser possibilidade existencial o existente humano singulariza-se somente a partir da decisão antecipatória, tomando as suas possibilidades de fato como suas possibilidades. É neste sentido que a ontologia fundamental apresenta o conceito de futuro originário, isto é, não enquanto algo que ainda não ocorreu, mas sim como *porvir*, como um chegar a si mesmo a partir das projeções existenciais. Ademais, tendo em vista que a possibilidade da morte é a possibilidade primordial da existência, é a partir desta possibilidade que a “futuridade” desvela-se de modo originário pela primeira vez, na medida em que é pela possibilidade da morte que se compreende o limite máximo da existência, a não efetivação das possibilidades existenciais. O mesmo ocorre com a noção de passado, pois ela será pensada a partir da *facticidade*, característica expressa no fato de toda projeção ser *projeção lançada*. Com a dimensão do presente próprio (o *instante*) ocorre o mesmo, uma vez que a *presentificação* de algo se dá a partir da projeção lançada.

Não é um acaso o conceito de temporalidade ser abordado a partir da consideração do futuro, pois a temporalidade mostra que é a partir do futuro que as outras dimensões temporais são temporalizadas. No entanto, antes de elucidar este ponto, é importante ter presente que a principal – e certamente a mais controversa – característica da interpretação desenvolvida por Heidegger sobre a temporalidade reside em não concebê-la como uma estrutura sequencial. Dessa forma, com o objetivo de oferecer uma interpretação especial da estrutura temporal do ser-aí (BLATTNER, 1999, p. 89), Heidegger explicita sua concepção da temporalidade originária como uma multiplicidade não sucessiva de futuro, presente e passado. Neste sentido, Blattner (1999, p. 90) afirma que Heidegger não pensa a temporalidade e as estruturas temporais como se elas fossem simplesmente dadas em uma visada não interpretada. Blattner (1999, p. 90) diz que Heidegger concebe o tempo avançando para uma “significatividade ontológico-temporal”, pois a temporalidade e as estruturas temporais de um fenômeno são visadas de uma forma já interpretada. Sendo assim, a interpretação de Heidegger é, enquanto fenomenológica, violenta, pois tenciona retirar as tendências interpretativas que obscurecem uma interpretação originária.

Na medida em que a temporalidade torna possível o cuidado articular unitariamente a *existencialidade*, a *facticidade* e o *decair*, ela não é uma estrutura adicional ou externa ao ser-aí. Nesse sentido, nem

os momentos que compõe o cuidado são somados uns aos outros, nem os momentos da temporalidade se constituem isoladamente uns dos outros para posteriormente serem somados em uma unidade. Não são dimensões distintas nem metafisicamente e nem logicamente (MULHALL, 1996, p. 146). Como horizonte da compreensão de ser, a temporalidade não pode ser considerada nem um ente e nem um modo de ser. Além disso, pelo fato de o ser-aí existir temporalmente, o ser-aí não existe “no tempo”, no sentido de transcorrer no tempo como algo subsistente. Dessa forma, como um fenômeno unitário e integrado, Heidegger afirma que a temporalidade não é nenhum ente, mas ela se temporaliza:

Futuro, ser-sido/vigor-de-ter-sido, presente, mostram os caracteres fenomênicos do “para-si” [“*Auf-sich-zu*”], do “de volta-a” [“*Zurück auf*”] e do “fazer-comparecer-algo” [“*begegnenlassen von*”]. Os fenômenos do “para...”, do “a...”, do “em meio de...” manifestam a temporalidade como o *ekstatikos* por excelência. *Temporalidade é o originário “fora de si”, em e por si mesmo.* [...]“A temporalidade originária e própria temporaliza-se desde o futuro próprio, de tal modo que, somente por ser adveniente/vindouramente sido ela desperta o presente. *O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o futuro.* (HEIDEGGER, 2009, p. 344/GA 2, p. 435).

Apesar das ekstases articularem-se co-originariamente em uma unidade, o futuro mantém uma primazia na unidade das ekstases. Possuir uma primazia não significa ignorar as outras ekstases em função da ekstase vigente, pois é sempre inevitável considerar as outras duas. Quando a temporalidade se temporaliza, a unidade das três ekstases varia segundo o ponto de partida da temporalização (REIS, 2004, p. 110), isto é, o ponto de partida da temporalização é denominado esquema, pois é o direcionamento gerado a partir da compreensão das ekstases. Devido a esse esquema horizontal da temporalidade, ela precisa ser concebida como um processo auto-gerativo e auto-transcendente, um processo estático (MULHALL, 1996, p. 146).

A primazia do futuro está ligada essencialmente à possibilidade existencial, pois no projetar-se para possibilidades o ser-aí não pode projetar-se para o passado ou para o presente. Na medida em que a facticidade é o modo no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo, isto é,

se encontra como ele é, o ser-aí não pode projetar-se para isso, somente pode projetar-se para o seu em-virtude-de. Não se pode ser em-virtude-de algum presente ou passado, somente para o futuro. No entanto, não para um futuro que suceda um presente, pois se trata de uma multiplicidade unificada e co-originária, ou seja, sempre se é passado, presente e futuro, de modo que a primazia do futuro concerne ao âmbito existencial da projeção. Portanto, a primazia do futuro designa um “chegar à si mesmo” do ser-aí (REIS, 2004, 110).

Como foi anteriormente exposto, a estrutura do cuidado reúne os três caracteres ontológicos do ser-aí: existencialidade, facticidade e decair. Sendo assim, a totalidade unificada do cuidado foi definida como “ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-entendo-interior-do-mundo que vem-de-encontro)”. Na medida em que a temporalidade unifica a estrutura do cuidado, os caracteres ontológicos que compõem o ser do ser-aí são articulações temporais. Nesse sentido, o “ser-adiantado-em-relação-a-si” pressupõe uma abertura para o futuro, o “já-ser-em” pressupõe uma abertura ao passado e o “ser-junto-a” pressupõe uma abertura ao presente. Por conseguinte, como é pensada a temporalidade da decisão antecipadora e o seu nexos com a finitude da existência?

A decisão antecipadora mostrou-se como a abertura do ser-aí em um modo eminente, na medida em que abertura é concebida como verdade originária. Como o projetado é o ser do ser-aí e o projeto primário é o da compreensão de ser, a decisão antecipadora revelou-se como o projetado no projeto existencial originário da existência. Além disso, a “projeção autêntica requer apreender o ser-aí como a base para essa projeção, que significa apreendê-lo como nulidade – como essencialmente ser-culpado” (MULHALL, 1996, p. 144). Apreender o ser-aí como base da projeção é trazer à luz novamente a co-originariedade entre facticidade e existencialidade, ou seja, mostrar que o ser-aí se reconhece por ter sido, pois o passado torna-se presente. Igualmente, através do ser decidido o presente torna-se vigente mediante o contexto fáctico de ações e ocupações. Dessa forma, a decisão antecipadora implica uma abertura para o passado, presente e futuro, mas com uma prioridade do futuro. O ser-aí conduz sua existência tendo como base as possibilidades existenciárias garantidas pelo passado e presente, de modo a assumi-las na sua projeção para o futuro. Tendo em vista que a antecipação da possibilidade da morte é o que garante a decisão ser uma decisão *antecipatória*, Heidegger diz que o cuidado enquanto tal é ser para a morte e a temporalidade é finita:

O cuidado é ser para a morte. A decisão antecipadora foi definida como o ser próprio para possibilidade da absoluta impossibilidade do *Dasein*, tal como foi caracterizada. Em tal ser para o fim, o *Dasein* existe em forma própria e em sua totalidade como aquele ente que ele – “lançado na morte” – pode ser. O *Dasein* não tem um fim no qual ele somente termine, mas ele *existe de modo finito*. O futuro próprio, temporalizado primeiramente pela temporalidade que constitui a decisão antecipadora, revela-se assim, também ele, *como finito*. (HEIDEGGER, 2009, p. 344/GA 2, p. 436).

À facticidade, por sua vez, foi atribuído o sentido técnico de “já-ser-em” e, por isso, é vinculada ao passado. Sendo assim, ela foi entendida como o modo no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo. Ela não é compreendida de forma sequencial em função de que ela não surge antes do presente ou futuro. A determinidade do ser-aí e seu encontrar-se consigo mesmo mostram que o ser-aí já é, de tal modo que ele não pode controlar essa sua determinação (BLATTNER, 1999, p. 115). Enquanto um aspecto ontológico do cuidado, a facticidade é de onde parte o em-virtude-de compreendido na existencialidade. A partir disso, Heidegger mostra que o ser-aí já decaiu no mundo e está absorvido no presente e disperso nas práticas públicas impessoalmente normatizadas, de modo que ele já “está junto” à utensiliaridade e a ocupação.

Portanto, a temporalidade torna possível a unidade da existencialidade, facticidade e decair. A temporalidade não só é o sentido do cuidado próprio, mas “*a unidade originária da estrutura do cuidado é a temporalidade*” (HEIDEGGER, 2009, p. 342/GA 2, p. 433). Heidegger não visa acoplar a estrutura do cuidado à temporalidade, o que ele faz é mostrar o cuidado como internamente temporal (BLATTNER, 1999, p. 124). Com a condição de que o ser-aí se relaciona com o ser de modo essencial, a pergunta pelo sentido de ser torna o ser-aí inevitavelmente relacionado com o tempo (MULHALL, 1996, p. 145).

3 HERMENÊUTICA DA NATUREZA E POSSIBILIDADE ORGÂNICA

O terceiro capítulo terá o objetivo reconstruir a abordagem de Heidegger sobre o sentido de ser da vida. Com base na reconstrução da analítica existencial, tendo em vista o envolvimento do ser-aí com o mundo, é possível visualizar como não houve em *Ser e Tempo* uma abordagem sistemática dessa noção. Neste sentido, este capítulo contará com três momentos. O primeiro deles terá o objetivo de abordar a relação do ser-aí com a natureza e mostrar como Heidegger elaborou os pressupostos para a interpretação da vida a partir de uma hermenêutica da natureza³⁴. Ele elaborou uma via interpretativa que possibilita uma interpretação da vida em termos não redutivos, denominada de interpretação privativa da vida. Em um segundo momento, será apresentado o subsequente passo dado por Heidegger concernente à abordagem ontológica da vida. Esse passo é dado na preleção de 1929/30, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Nessa preleção, o desenvolvimento das pesquisas de Heidegger se dá em conjunção com pesquisas biológicas e zoológicas. Dessa forma, ele dirá que todo vivente é organismo. O vivente é transpassado pelo que Heidegger chama de pulsionalidade. Ao tomar como exemplo o animal, Heidegger mostra que o animal comporta-se sempre dentro de um círculo de desinibição, que é justamente a estrutura relacional do animal e determina seu espaço de comportamento possível. O animal será visto, então, como absorvido dentro desse círculo de desinibição. A pulsão tem uma estrutura antecipatória que forma uma quase intencionalidade, a partir da qual Heidegger busca mostrar que o animal possui um comportamento perturbado. A partir disso, Heidegger apresenta a perturbação como a condição de possibilidade de comportamento do animal. Contudo, Heidegger mostra que somente será possível dizer que há uma privação no animal quando comparado ao ser humano. Após as considerações sobre o organismo, Heidegger diz que há incompletudes na abordagem ontológica da vida. Essas incompletudes são internas, isto é, concernem diretamente à noção de organismo. Elas dizem respeito ao não tratamento da vida enquanto mobilidade e na relação entre vida e morte. Ademais, Heidegger empreende uma forte objeção às suas considerações, algo que pode enfraquecer a elaboração do problema realizada por ele, mas, que elucida a relação entre os conceitos de perturbação e pobreza de mundo.

³⁴ Cf. Reis (2007; 2010a).

Por conseguinte, levanta-se a questão de como seria a historicidade aí presente. Com a elucidação do sentido de ser da vida, é possível visualizar um sentido de finitude não concernente apenas à existência, mas sim uma finitude de ser e, conseqüentemente, dos modos de ser.

3.1 HERMENÊUTICA DA NATUREZA E INTERPRETAÇÃO PRIVATIVA

A partir do pressuposto que há um sentido de ser do natural, em *Ser e Tempo* Heidegger concebe diversos modos de encontro do ser humano com o natural. A formulação e elaboração do problema da natureza tem como pressuposto a analítica da existência e o conceito de cuidado. Nesse sentido, o problema da natureza é abordado nos termos de uma hermenêutica da natureza, uma vez que há uma relação direta entre a facticidade do ser-aí e a facticidade da natureza³⁵. Com a investigação desses diversos encontros que são regulados por distintos sentidos de ser, é possível apresentar a indicação de Heidegger no que diz respeito a um sentido originário da natureza. A abordagem originária da natureza requer um método específico de interpretação. Como será visto, ainda que a natureza em sentido originário apareça desvelada no ser-aí, há uma retração que é pertinente à natureza em sentido originário. Neste sentido, Heidegger apresenta o que ele chama de interpretação privativa da vida, cuja função é impedir uma transgressão categorial na interpretação da vida. Ou seja, Heidegger busca apresentar a vida como um sentido de ser irreduzível a outros sentidos de ser, para que assim seja possível compreender a vida em seu ocultamento. Dessa forma, antes de explicitar pontualmente a via interpretativa que Heidegger elabora para abordar a vida, é preciso mostrar em que medida é possível uma abordagem hermenêutica da natureza em *Ser e Tempo*.

3.1.1 O encontro com o natural: natureza como caso limite

Uma crítica central à *Ser e Tempo* foi alegação do esvaziamento de todo e qualquer elemento natural no comportamento intencional do existente humano. Tendo em consideração o conceito de *ser-no-mundo*, nota-se facilmente a grande atenção dedicada por Heidegger aos sentidos ou modos de ser da *disponibilidade* e da *subsistência*, além da abordagem existencial do ser-aí humano. Neste sentido, o que significa perguntar pelo natural no contexto da ontologia fundamental? Haveria

³⁵ Cf. Padui (2013).

vários sentidos do natural subdeterminados por distintos modos de ser? O ser-aí humano, na perspectiva heideggeriana, seria um ente estrangeiro no mundo natural? Para responder a essas questões, será preciso fazer mais algumas considerações sobre os modos de ser tratados em *Ser e Tempo*, sobretudo aos modos da disponibilidade e da subsistência, com o objetivo específico de mostrar como em cada um deles está pressuposto algum encontro com o natural, mas em nenhum deles há um encontro originário com a natureza.

O comportamento do ser-aí com a natureza ocorre de diversos modos, tendo em vista que o encontro com a natureza se dá tanto a partir do contexto operacional da ocupação, quanto a partir de um contexto epistêmico, em que há uma abordagem temática da natureza. Sendo assim, seja a natureza considerada em termos de objetividade científica, seja a natureza considerada como algo para ser utilizado, aparentemente seu sentido sempre será dependente do contexto operacional do ser-no-mundo. Por outro lado, enquanto uma abordagem ontológica, a natureza deverá ser interpretada fenomenológica e hermeneuticamente, e não mediante algum procedimento dedutivo, pois essa abordagem tem por base a analítica existencial e o cuidado³⁶.

Assim sendo, nos anos que antecedem à publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger investigava a existência humana a partir do conceito de vida fáctica. Com o objetivo de compreender a mobilidade da vida humana a partir da historicidade e da temporalidade, aos poucos o conceito de vida fáctica foi se modificando. É em *Ser e Tempo* que o conceito de vida fáctica passa a ser entendido enquanto existência, para designar o modo de ser dos entes que nós somos. Nesse sentido, com a elaboração da ontologia fundamental o conceito de vida passa a ser restrita à abordagem das ciências biológicas, de modo que o conceito de vida será utilizado para se pensar os organismos vivos, sejam animais ou plantas. Tendo isso em vista, o que significa perguntar pelo conceito de natureza?

A partir da ontologia fundamental elaborada em *Ser e Tempo*, a natureza é entendida a enquanto uma região específica de entes e, de modo geral, advoga-se que há duas maneiras de interpretar a natureza, determinados por dois modos de ser específicos. O primeiro deles seria a natureza a partir da mundanidade do mundo, determinado a partir do modo de ser da disponibilidade. O segundo, a partir da tematização científica da natureza, determinado a partir do modo de ser da subsistência. Neste caso, é preciso mostrar como a natureza comparece

³⁶ Cf. Reis, & Silveira, 2010, p. 244.

no mundo a partir dessas duas perspectivas, para, na sequência, apresentar os aspectos críticos à interpretação que restringe o encontro com o natural somente a esses encontros mediados.

Como é compreendido o encontro com o natural a partir do contexto operacional e da lida prática do ser-no-mundo? Se a natureza aparece sempre mediada pelo contexto da conformidade significativa da mundanidade, é preciso compreender como isso ocorre. É importante reiterar que o ser de um utensílio repousa na relacionalidade e nas suas remissões. Neste sentido, se considerarmos um utensílio rudimentar, o martelo, por exemplo, veremos que nele há uma remissão ao material a partir do qual ele é forjado. A produção do couro, por exemplo, mostra uma remissão à criação de animais e, em grande escala, à pecuária. Até mesmo o componente natural no qual se dá a feitura do vestuário possui uma vasta cadeia de remissões, cuja finalização se dá nas possibilidades humanas e na maioria das vezes possui a finalidade de proteção contra o frio, sem entrar ainda em questões culturais e estéticas. Se lembrarmos de que os utensílios apenas fazem sentido no interior de uma totalidade, sustentada pelo que Heidegger chama de obra, a natureza enquanto material utilizado para confecção dos utensílios aparece sempre mediada pela sua remissão a alguma finalidade presente nas possibilidades existenciais. Nesse sentido, a obra a ser realizada remete-se por fim ao portador e usuário. A discussão sobre a mundanidade do mundo e a distinção entre os modos de ser da disponibilidade e subsistência é central para compreender esse aspecto do conceito de natureza, uma vez que na leitura de Heidegger a natureza se mostra como um caso limite do ser do possível entre intramundano:

Um olhar na ontologia usual mostra que, junto com haver errado a constituição do *Dasein* que é ser-no-mundo, *salta por sobre* o fenômeno da mundanidade. Em lugar disso, procura-se interpretar o mundo a partir do ser do ente subsistente intramundano e que, além disso, de modo algum é descoberto de imediato, a saber, a partir da natureza (nota *b*- “Natureza”, entendida aqui kantianamente, no sentido da física moderna). A natureza - compreendida em sentido ontológico-categorial – é um caso limite do ser do possível ente intramundano. O *Dasein* somente pode descobrir o ente como natureza, neste sentido, em um modo determinado de seu ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 2009, p. 87/GA 2, p. 88).

A natureza mostra-se como um caso limite do possível ente intramundano justamente porque a intramundanidade depende da existência do ser-aí. Neste sentido, se o mundo e a existência não são necessários, a intramundanidade é entendida como uma determinação possível para os entes naturais. Se a natureza é mediada pelo contexto operacional do ser-no-mundo, isto é, a partir das finalidades da existência humana, qual é a situação acerca da relação do ser-aí humano com os fenômenos naturais? De acordo com Heidegger, o céu nunca é o céu por si só, mas é sempre visto em função de alguma finalidade. Um agricultor vê no céu ou algo contemplativo ou algo em função do qual ele orienta sua plantação em relação à temporada de chuva. Sendo assim, por ser subsumida ao contexto operacional, a natureza é primariamente ligada à disponibilidade e, como tal, comparece sempre como intramundana. Neste sentido, de modo imediato compreenderíamos o encontro com o natural enquanto totalmente determinado pela mediação da conformidade significativa.

Dessa forma, ao interpretar a natureza através da cotidianidade do ser-aí e, por conseguinte, da disponibilidade, a natureza cairia sob a dimensão hermenêutica caracterizada pela significatividade, a partir da qual toda e qualquer presença da natureza se mostraria na chave de alguma finalidade, ou possibilidade existencial, em última instância. Há ainda um sentido da natureza que não está submetido ao contexto determinado pelo sentido de ser da *Zuhandenheit*, embora o pressuponha. Ou seja, é possível um encontro com a natureza que não esteja submetido ao descobrimento interpretativo da *Zuhandenheit* (Heidegger, 2009, p. 92/GA 2, p. 94). Para que tal encontro ocorra é preciso um retraimento do sentido de ser da *Zuhandenheit*, de modo que assim seja possível o encontro determinado pelo sentido de ser da subsistência (*Vorhandenheit*). O encontro com natureza desvinculado do contexto operacional do ser-aí é aquele mediante o qual ocorre uma tematização científica da natureza como, por exemplo, a natureza concebida nos moldes físico-matemáticos.

O outro modo de compreender como ocorre o encontro com o natural para a existência humana é a partir de uma perspectiva que tome como centro a investigação temática. Deste modo, a partir do colapso do lugar próprio do mundo circundante há a desmundanização do mundo e, com isso, a possibilidade de tomar o ser das coisas a partir de suas propriedades. Quando o comportamento a partir de finalidades se retrai, ganha-se a possibilidade de compreender os entes a partir dos contextos epistêmicos. Essa tematização é aquela na qual tradicionalmente se

compreendeu a natureza a partir da tematização científica, cuja concepção de natureza é a de presença indiferente (*Vorhanden*) (Foltz, 1995, p. 11). Aliás, não apenas a natureza, mas o sentido de ser em geral foi interpretado como subsistência (*Vorhandenheit*) na ontologia tradicional, de modo que os entes são apreendidos apenas a partir de um modo temporal específico, a saber: como “presença” (Foltz, 1995, p. 54).

Em uma importante passagem, Heidegger diz o seguinte:

Porém, a natureza não deve ser entendida aqui como o puramente subsistente - nem tampouco como *força da natureza*. A mata é reserva florestal, o monte é pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é “vento nas velas”. Com o descobrimento do “mundo circundante” a “natureza” assim descoberta comparece. Pode-se prescindir de seu modo de ser como disponível, e ela mesma pode ser descoberta e determinada unicamente em sua pura subsistência. Mas a esse modo de descobrimento da natureza permanece oculta a natureza como o que “vive e tende”, nos assalta e que como paisagem nos tem cativos. As plantas do botânico não são flores do caminho, o “aflorar” de um rio geograficamente fixado não é a “nascente subterrânea” (Heidegger, 2009, p. 92/GA 2, p. 95, grifo do autor).

A passagem citada é extremamente importante, pois além de ser indicado um encontro com a natureza em sentido originário, Heidegger deixa em aberto alguns aspectos sobre o encontro com o natural. A despeito de a retração ser um elemento constitutivo da natureza, colocado em evidência pelo modo de ser da vida, a natureza em sentido originário não é a retração, mas sim é aquilo que nos mantém cativos pelo simples fato de a vida *aflorar*, de modo que esse encontro escapa às reduções dos comportamentos produtivos que se teria com a natureza. Nesta passagem estão indicados diversos modos de encontro com o natural, e quando for analisada a preleção de 1929/30 será possível ver um dos grandes problemas suscitados pela interpretação do conceito de natureza. No entanto, o mais importante nessa citação é o reconhecimento de Heidegger de um encontro com o natural que não esteja nem vinculado ao contexto operacional da *Zuhandenheit*, nem ligado a uma abordagem vinculada a contextos epistêmicos. Em outros

termos, com essa passagem Heidegger indica outro sentido de natureza que escapa tanto a uma abordagem dedutiva quanto a uma abordagem pragmática da natureza. O sentido da natureza que permanece oculto em uma abordagem científica também é distinto da natureza compreendida a partir do contexto da *Zuhandenheit*.

3.1.2 Situação hermenêutica

Em *Ser e Tempo*, e nas preleções que o orbitam, o conceito de natureza possui um forte contraste com o conceito de história. Natureza, como aquilo que nasce, perece e submete-se a uma ordem de não produção humana, contrasta-se com aquilo que é produzido e é pertinente á compreensão e às finalidades existenciais. Neste sentido, ao aparecer mediada pelo contexto de finalidades da *Zuhandenheit* ou pela tematização possibilitada pela *Vorhandenheit*, a natureza em *ST* parece não possuir uma individuação ontológica específica. Se os entes naturais aparecem como um caso limite do possível ente intramundano, resta saber se há e como é o domínio específico da natureza. A aparente ausência da natureza em *ST* foi e é extremamente criticada, uma vez que a partir dessa concepção ontológica estaria expurgada da existência humana qualquer determinação que não fosse temporal e histórica. Antes se discutirmos o aspecto metodológico que permite uma abordagem não redutiva do conceito de natureza, bem como retomar o conceito de historicidade para elucidar essa discussão, agora é preciso retomar um ponto central que é o conceito de situação hermenêutica.

O fato de aparentemente a natureza ser compreendida sempre a partir dos modos da disponibilidade ou da subsistência – e é importante ter em mente que há muitas razões para que assim tenha sido compreendido, devido ao escasso tratamento do conceito de natureza em *ST* –, decorre de a cotidianidade mediana revelar-se como um ponto de partida inadequado para se desvelar a natureza em sentido originário. Neste sentido, ao pressupor a situação hermenêutica, a estrutura da interpretação do fenômeno da natureza deve assegurar uma situação hermenêutica adequada (Reis, 2010b, parte 1, p. 35). A interpretação requer sempre o pressuposto da situação hermenêutica, cuja configuração se dá de modo triplo, a saber: posição prévia, visão prévia, concepção prévia.

Na questão específica da natureza, a visão prévia deve justamente assegurar esse aspecto específico da situação hermenêutica, de modo que o sentido originário em que se desvela a natureza seja buscado por ela. A concepção prévia consiste em, como anteriormente indicado,

lançar previamente uma significação sobre o fenômeno a ser interpretado. Mais precisamente, consiste em antecipar uma determinada significação sobre algo. No entanto, dada a multiplicidade de sentidos de ser e a necessária confusão entre eles, a concepção prévia opera como um momento destrutivo na situação hermenêutica. As interpretações sedimentadas mostram os atrelamentos conceituais e linguísticos, a partir dos quais a natureza revela-se ou como objeto teórico da ciência ou como componente vinculado ao contexto ocupacional da disponibilidade (Reis, 2010b, parte 1, p. 36). Nesse sentido, a concepção prévia atua como uma privação na tendência a explicar a natureza tanto a partir do contexto operacional do ser-no-mundo quanto a partir da tematização científica.

Para a interpretação do sentido originário da natureza a posição prévia desempenha um papel deveras importante. Na medida em que a posição prévia consiste em um asseguramento da posição do ente dentro de uma totalidade compreendida, é essencial compreender o modo como o natural é recebido na situação hermenêutica. Se na interpretação da cotidianidade mediana a natureza (viva ou não viva) é concebida ou como submetida às finalidades práticas ou a partir de alguma tematização científica, o sentido originário da natureza não é desvelado ao tomar como posição prévia o modo pelo qual a natureza se mostra na cotidianidade mediana. Com a posição prévia se deve definir o modo adequado de conceber a natureza em sentido originário. Portanto, é preciso de um método refinado para interpretar a natureza de um modo não redutivo e compreender as razões pelas quais ela não se mostra.

3.1.3 Interpretação privativa como fundamentação metodológica para a compreensão dos modos de ser

Um dos aspectos mais criticados em *Ser e Tempo* consistiu na quase ausente relação do ser-aí com a natureza em um sentido não derivado, pois a abordagem existencial do ser-aí humano presente na analítica existencial exclui qualquer determinação natural na compreensão dos entes. Neste sentido, a recepção quase que imediata à publicação da obra foi a de que a existência humana seria extremamente artificial³⁷. Para rebater parcialmente essa crítica e mostrar como

³⁷ Algumas dessas críticas vieram logo após o lançamento do livro, como foi o caso de Karl Löwith e, posteriormente, Helmuth Plessner. Sobre essas críticas, conf. Reis (2010c); Buchanan (2008, p. 66). Michel Haar (1993) também faz

Heidegger elaborou uma abordagem originária da natureza que permite compreendê-la de um modo não redutivo, é preciso apresentar o método específico com que ele interpreta a natureza. Como será visto, ainda que a natureza em sentido originário apareça desvelada no ser-aí. Neste sentido, Heidegger apresenta o que ele chama de interpretação privativa da vida, cuja função é impedir uma transgressão categorial na interpretação da vida. Ou seja, apresentar a vida como um sentido de ser irredutível a outros sentidos de ser. Dessa forma, torna-se possível compreender a vida em seu ocultamento.

3.1.3.1 A via da privação

Com a noção de vida, Heidegger pensa os organismos vivos, o ser dos animais e plantas. Por conseguinte, essa é uma temática imbricada nas ciências biológicas³⁸. Enquanto um sentido de ser, a vida é irredutível a outros sentidos de ser. Ela torna possível o ser-aí compreender os entes vivos. Dada à necessária confusão interpretativa dos distintos sentidos de ser, Heidegger apresenta um método interpretativo que busque impedir a imposição de um conceito que, ao invés de desvelar o fenômeno em questão, o encobre. O problema da natureza é abordado nos termos de uma hermenêutica da natureza, pois sua origem reporta-se à hermenêutica da facticidade (Reis, 2010b, parte 1, p. 33).

O contexto no qual Heidegger formula pela primeira vez a noção de interpretação privativa é aquele em que há a delimitação da analítica existencial frente à antropologia, à biologia e à psicologia. No que diz respeito à relação com a biologia e as ciências positivas, Heidegger afirma em *ST*:

Na ordem de sua possível compreensão e interpretação, a biologia como ‘ciência da vida’ se funda na ontologia do *Dasein*, ainda que não

uma crítica a Heidegger, segundo a qual em *Ser e Tempo* a natureza seria basicamente intramundana, até mesmo a natureza no ser-aí humano estaria completamente submetida aos contextos operacionais da *Zuhandenheit*, podendo também haver o encontro desmundanizado através da abordagem temática e científica da *Vorhandenheit*. Sobre uma análise e uma crítica específica a como se dá a falta de corpo e corporalidade no pensamento de Heidegger, não apenas em *Ser e Tempo*, cf. Aho (2009).

³⁸ Sobre uma excelente história do pensamento evolutivo e da morfologia, cf. Richards (2008).

exclusivamente nela. A vida é um peculiar modo de ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um “mero viver”. A vida não é pura subsistência, nem também *Dasein*. O *Dasein*, por sua vez, nunca pode ser ontologicamente determinado como vida (ontologicamente indeterminada) e, além disso, como algo ainda distinto disso. (Heidegger, 2009, p. 71/GA 2, p. 66-67, grifo do autor).

Com a interpretação privativa da vida não se quer dizer que, para se desvelar a vida, se tenha que privar o ser-aí da condição de ser-aí, de modo que, a partir disso, o que restaria seria justamente a vida. A interpretação privativa da vida é uma privação referente a uma possível má interpretação acerca da mesma. Sendo a vida um modo de ser que, primordialmente, só se torna acessível no ser-aí, é justamente por se tornar acessível somente no ser-aí que está exposta a ser mal compreendida. Além disso, concernente à estrutura do mundo circundante, Heidegger diz que a biologia não pode encontrar e determinar a estrutura, pois é uma ciência positiva. Nesse contexto de interpretação ontológica da vida, poucas páginas após a passagem anterior, Heidegger afirma:

Pois a biologia como ciência positiva nunca pode encontrar também, nem determinar essa estrutura – deve pressupô-la e emprega-la constantemente. Porém, a estrutura ela mesma só pode ser filosoficamente explicitada como *a priori* do objeto temático da biologia, se antes for concebida como estrutura do *Dasein*. Só a partir da orientação pela estrutura ontológica assim concebida é que se pode delimitar *a priori*, pela via da privação, a estrutura ontológica da “vida” pelo caminho da privação. O ser-no-mundo enquanto ocupação possui tanto ôntica como ontologicamente a primazia. Na analítica do *Dasein* esta estrutura encontra a interpretação que a fundamenta. (Heidegger, 2009, p. 79/GA 2, p. 78, grifo do autor).

O conceito existencial de ciência entende que a ciência pressupõe um comportamento do ser-aí que possa tematizar. Neste sentido, somente a partir da elucidação da estrutura do mundo circundante como pertinente ao ser-no-mundo é que se torna possível o uso legítimo dessa estrutura pela biologia. Para se definir *a priori* a constituição do objeto temático da biologia (a vida) é necessário orientar-se pela estrutura assim concebida. A fim de não haver uma equivocada interpretação ao definir-se *a priori* a constituição ontológica da vida, é preciso interpretar a vida através de uma privação. Conforme Heidegger, a interpretação da vida deve ser privada no sentido de evitar conceitos das ciências positivas sem um devido tratamento, privando assim a ocorrência de um nivelamento de interpretações.

Heidegger ainda volta a esse tema em mais duas passagens. Na seguinte passagem, evidencia-se que, a despeito de a vida ser ontologicamente distinta do ser-aí, ela pressupõe a ontologia do ser-aí, o qual é aberto à compreensão de ser: “No entanto, a constituição ontológica fundamental do “viver” é um problema próprio e só pode ser tratado a partir da ontologia do *Dasein* pelo caminho de uma privação redutiva” (Heidegger, 2009, p. 212/GA 2, p. 257). E, por último, quando Heidegger desenvolve a análise existencial da morte: “no sentido mais amplo, a morte é um fenômeno da vida. Deve-se entender a vida como um modo de ser ao qual pertence um ser-no-mundo. Esse modo de ser pode ser fixar-se ontologicamente em forma privativa e com referência ao *Dasein*”. (Heidegger, 2009, p. 212/GA 2, p. 257).

Neste sentido, Heidegger afirma novamente que a vida somente pode ser entendida a partir de uma orientação privativa no ser-aí. É importante também ressaltar na passagem citada que a vida é um modo de ser a que pertence *um* ser-no-mundo. Seria preciso ver se o que significa a atribuição de algo como um “ter mundo” para o sentido de ser da vida. Essa atribuição implicaria que a constituição fundamental do ser-no-mundo fosse derivada desse “ter mundo”. Por conseguinte, é preciso ver como Heidegger rejeita a interpretação que entenderia a privação como abstração da constituição fundamental do ser-no-mundo, de modo que da abstração fosse extraído como resultado a vida.

3.1.3.2 Privação e abstração

Se mediante a interpretação privativa da vida Heidegger tivesse como intento designar uma diferença entre o ser humano e todos os seres vivos, certamente esse fato caracterizaria o pensamento de

Heidegger como antropocêntrico³⁹ e metafísico. No entanto, a tradição não interpretou o âmbito do ser humano em relação aos outros entes apenas como uma mera diferença. A tradição legou uma interpretação na qual repousa uma centralidade metafísica do ser humano, a partir da qual os entes vivos seriam possíveis de serem interpretados. A partir dessa oposição, chegar-se-ia ao nível da animalidade abstraindo-se das propriedades existenciais. Nesse sentido, a animalidade seria concebida como uma dimensão homogênea, de modo que para se chegar a essa dimensão, se deveria operar o procedimento de negação na existência do ser humano. Em suma, a objeção interpelada à Heidegger é de que para se interpretar a vida é preciso abstrair a existência, de modo que a partir dessa operação de negação resulta o domínio do viver.

Caso seja realmente correta a afirmação heideggeriana de que somente com a via privativa é possível compreender o sentido de ser da vida, então é preciso elucidar os pressupostos implicados na noção de privação. É possível ver dois pressupostos nessa noção⁴⁰, a saber: o primeiro significa tomar a privação como abstração e, o segundo, conceber como gênero e espécie a relação entre vida e existência.

Entender a privação como um procedimento de abstração significa, então, interpretar a vida como o resultado da abstração de propriedades existenciais. Nesse sentido, são retirados os atributos que compõem a existência e, dessa operação, resulta o domínio da vida. Caso se aceite a privação como abstração, há dois pressupostos adicionais contestáveis⁴¹ a saber: a abstração se daria sobre propriedades e a privação consistiria como uma operação de negação.

Na medida em que a operação de privação deve ter como base a existência, isto é, a caracterização ontológica do ser humano, é preciso compreender de antemão o que seja a existência para que se possa negá-

³⁹ Calarco (2005, e 2008) faz uma interessante reflexão sobre a *questão do animal*, e diz que essa problemática precisa se confrontar com a ontologia proposta por Heidegger, dada à centralidade e a abertura no campo de investigação que essa interpretação proporcionou. Contudo, a leitura de Calarco é crítica, de modo que ele dirá que Heidegger ainda se mantém comprometido com algum tipo de antropocentrismo metafísico, pois de acordo com essa leitura Heidegger estaria falando de um abismo entre a essência do ser humano e a essência do animal. Elden (2006) também faz um comentário interessante sobre esse aspecto, a focar mais na distinção entre homem e animal a partir do conceito de logos.

⁴⁰ Cf. Reis, & Silveira (2010, p. 247).

⁴¹ Cf. Reis, & Silveira (2010, p. 248).

la e abstraí-la. No entanto, a analítica existencial apresenta uma noção de existência segundo a qual o ser humano não é determinado por propriedades e predicados estáveis. Pelo contrário, o ser humano é concebido por modos e possibilidades. A objeção ainda poderia ser mantida, uma vez que ainda se poderia manter a abstração como uma operação de negação, no sentido dela consistir-se como negação do possível.

O problema é justamente saber se a privação é negação. Se por negação se entende uma negação formal, no sentido de que pela privação é realizada a negação de determinadas propriedades, certamente a privação pensada por Heidegger não é negação. Contudo, a negação ganha múltiplos sentidos na acepção heideggeriana. A noção de negação é pensada não como uma noção formal, como a distinção entre negação proposicional e predicativa, mas sim como uma negação reveladora (Reis, & Silveira, 2010, p. 248). Dessa forma, interpretar a negação como uma operação formal pressupõe a prévia visualização do domínio que se pretende negar. Por conseguinte, seria preciso ter em mãos o conteúdo do domínio da vida para que fosse possível fazer a operação formal de negação. A despeito de ser uma operação de negação, a interpretação privativa tem um sentido fenomenológico de mostrar algo. Portanto, com a interpretação privativa Heidegger nem pretende negar propriedades do ser-aí, na medida em que o ser-aí é constituído a partir de modos de ser e não como um ente portador de propriedades, nem pretende abstrair a condição humana para se chegar à vida e à natureza em sentido originário.

O segundo pressuposto da objeção consiste em conceber a relação entre vida e existência como uma relação entre gênero e espécie. A operação da abstração, na qual se concebe a existência como vida acrescida de propriedades existenciais, mostra que a determinação ontológica da vida seria justamente o resultado dessa operação. No entanto, a objeção é mais forte nesse ponto, pois a existência seria uma qualificação do domínio ontológico da vida. Heidegger fala que somente orientando-se pela estrutura ontológica do mundo circundante, mediante uma via privativa, é possível delimitar o *a priori* da investigação biológica (Heidegger, 2009, p. 79/GA 2, p. 78, grifo do autor). Quando essa passagem aparece, Heidegger está investigando a atribuição do mundo circundante ao ser humano.

Ao se questionar sobre a atribuição de mundo circundante, ele fala sobre uma possível estrutura mais básica, a do “ter mundo”. A estrutura do ter mundo seria biológica, de modo que a condição propriamente humana do ser-no-mundo seria uma qualificação daquela

(Reis, & Silveira, 2010, p. 251). Todavia, Heidegger recusou veementemente essa interpretação ao dizer que o ser-aí jamais “tem” mundo (Heidegger, 2009, p. 79/GA 2, p. 78, nota a). Linhas após essa passagem, Heidegger diz que se a estrutura do mundo circundante não tiver sido compreendida como estrutura do ser-aí, ela não pode ser explicitada como um *a priori* do objeto temático da biologia, mesmo se for interpretada filosoficamente. Portanto, Heidegger também não aceita conceber a interpretação privativa como uma operação que abstraia a condição humana de ser-no-mundo.

3.1.3.3 O ausentar-se da vida: physis, retração e vigência

O problema em se abordar a vida sem reduzi-la impõe a esse modo de ser um caráter de mistério⁴², uma vez que um acompanhamento pelo existente humano que parta da mesma via de acesso da intencionalidade do vivente será sempre parcial. O afastamento do correlato intencional do animal veda um compartilhamento integral. A interpretação privativa desenvolvida por Heidegger tem como objetivo justamente apreender a vida nesse movimento de retração. Nesse sentido, é possível discriminar um aspecto positivo e um aspecto negativo no que diz respeito à noção de privação. O aspecto positivo se refere a uma função formal, pois tanto estabelece que somente com base na analítica existencial e na ontologia fundamental é possível interpretar adequadamente o sentido de ser da vida, como também mostra que a via privativa tem um sentido topológico (Reis, & Silveira, 2010, p. 254). A via da privação possui um significado topológico em razão de estabelecer o lugar em que se dá o acesso ao sentido de ser da vida. A despeito de a vida ser um modo próprio de ser, Heidegger diz que a vida somente é acessível no ser-aí.

O aspecto negativo da privação advém com uma importante observação sobre a natureza da privação. Na medida em que a analítica existencial revela a necessária confusão entre os sentidos de ser, dado o caráter hermenêutico da abertura do ser-aí, a privação talvez não seja exclusiva da ontologia da vida⁴³. O aspecto negativo da privação é de natureza destrutiva, pois diz respeito à destruição de atrelamentos

⁴² Essa característica pode ser vista a partir das considerações de Heidegger acerca de como aquilo a que o animal se relaciona nunca estar aberto para ele *enquanto* um ente. Neste mesmo sentido, pode-se entender também o caráter de afastamento presente no comportamento animal (HEIDEGGER, 2006, p. 289).

⁴³ Reis, & Silveira (2010, p. 254-255).

linguísticos sedimentados historicamente e estabilizados impessoalmente. Por conseguinte, o que se visa é a apreensão da vida através da função topológica da privação. Dessa forma, esse aspecto negativo não oferece conceitos para se determinar o que é a vida, mas sim como é possível apreendê-la. Portanto, para apreender o modo de ser da vida sem que haja uma transgressão categorial, é preciso que a privação atue nos “ocultamentos hermenêuticos que regulam a abertura do ser-aí” (Reis, & Silveira, 2010, p. 255).

Tendo em vista que o ser humano é possibilidade existencial, o ser humano é também definido por uma falta de fundamento, por uma ausência. Essa falta de fundamento é justamente o que faz com que o ser-aí fuja de si mesmo e se abrigue no mundo impessoalmente normatizado. Esse movimento de fuga descrito pelo caráter ontológico do decair exige justamente o nivelamento dos sentidos de ser. Sendo assim, tendo em vista que a vida é acessível na cotidianidade, também a vida submete-se a esse movimento de ocultamento advindo da condição existencial do ser-aí. Neste sentido, Heidegger diz que há encobrimentos fortuitos e necessários, de modo que a possibilidade do ocultamento se dá no próprio mostrar-se de algo, isto é, no próprio fenômeno de algo já há a possibilidade do ocultamento (Heidegger, 2009, p. 56/GA 2, p. 49). Portanto, a vida enquanto um modo próprio de ser também se oculta na compreensão cotidiana do ser-aí.

A vida é algo que se retrai e não deixa ser apreendido em seu todo. Contudo, o que se retrai é justamente a vida em sentido originário (Foltz, 1995, p. 38-39). Por conseguinte, além desse caráter metodológico, em termos formais a interpretação privativa se vincula à noção de negação de uma forma bem específica. Na medida em que há ocultamento e nivelamento dos sentidos de ser, a vida em sentido próprio não é tematizada. A interpretação privativa é quem indica esse contexto de retração no qual se dá a vida (Reis, & Silveira, 2010, p. 257). Portanto, o que Heidegger pretende com a interpretação privativa é justamente a consideração da vida em seu ocultamento, em seu ausentar-se. Em todo comportamento com entes vivos há um compartilhamento parcial, de modo que a vida sempre se dá nesse contexto de retração.

Ao serem elaboradas as condições hermenêuticas para que o fenômeno da vida possa ser interpretado, a interpretação privativa não consiste em ser uma atribuição conceitual sobre o que seja a vida, pois ela visa o modo adequado através do qual a vida pode ser interpretada. Dessa forma, a interpretação ontológica da vida através da operação de privação tem um aspecto incompleto, pois ela não contempla os modos pelos quais a vida se mostra, ou seja, o tornar-se fenômeno da vida. O

movimento interpretativo adicional apresentado por Heidegger se dá em conjunção com a pesquisa científica, sobretudo a biologia e a zoologia.

Antes de apresentar o próximo passo da análise, é importante fazer uma consideração adicional sobre o significado de a vida ser acessível apenas no ser-aí. Heidegger diz que a natureza está desvelada originariamente no ser-aí, de modo que toda consideração sobre a natureza pressupõe a analítica existencial. A consideração sobre essa pressuposição está inserida em uma esclarecedora nota do livro “A Essência do Fundamento”, na qual Heidegger tanto reconhece a falta de tratamento ontológico da natureza em *Ser e Tempo*, quanto mostra que a natureza está originariamente desvelada no ser-aí (Reis, 2010b, p. 32, parte 1). Diz Heidegger:

Se, porém, falta aparentemente a natureza na analítica do ser-aí assim orientada – não apenas a natureza como objeto das ciências naturais, mas também a natureza num sentido mais originário (cf. para isto “ST”, p. 65, embaixo) -, então há razões para isto. A razão decisiva reside no fato de não se poder encontrar a natureza no mundo ambiente, nem em geral, primariamente, como algo a que nos comportamos. Natureza está originariamente revelada no ser-aí, pelo fato de este existir como afinado e disposto em meio ao ente (als befindlich-gestimmtes inmitten von Seiendem). Na medida, porém, em que afinamento (derelicção) pertence à essência do ser-aí e se expressa na unidade do conceito pleno de cuidado, pode somente aqui ser conquistada primeiramente a base para o problema da natureza. (Heidegger, Martin. 1929, p. 36, nota 55, tradução nossa).

O conceito de disposição afetiva já foi bem analisado em capítulos anteriores. O ponto central dessa citação é o caráter de natureza aí exposto, e a conseqüente ausência de um âmbito de entes com os quais possamos nos comportar. Essa citação é do mesmo ano da preleção *CFM*, e Heidegger já sinaliza uma importante mudança na concepção de natureza. O problema da natureza apresentado em *Ser e Tempo* lidou com a dificuldade em se apresentar um sentido do natural em que este não fosse derivado de outros âmbitos. Neste sentido, Heidegger mostrou como a natureza em sentido originário estaria

retraída em diversos encontros com o natural. Ao apresentar a noção de interpretação privativa, Heidegger salvaguardou o sentido de ser da vida a partir de uma compreensão não redutiva a outros modos de ser, de modo a trilhar um caminho interpretativo segundo o qual o destaque maior ficou por conta da negatividade na interpretação⁴⁴, uma vez que em toda objetivação conceitual da vida já atuariam pressupostos ontológicos que a encobririam em seu sentido originário. São nas preleções seguintes a *Ser e Tempo* e, sobretudo em 1929/30, que Heidegger retorna ao arcaico e potente conceito de *phýsis*, como um conceito de natureza extremamente amplo, segundo o qual engloba tanto o ser a partir da mobilidade quanto os processos naturais de nascimento, crescimento e perecimento. Na abordagem pré-socrática, *phýsis* engloba até mesmo os processos históricos produzidos por uma *techné*. A interpretação de Heidegger é a de que natureza simplesmente seja *phýsis*. No entanto, ao pensar o ser-aí como estando afinado em meio ao entes, o conceito de mundo é ampliado e a existência humana é jogada para dentro da dinâmica de retração e vigência do ente enquanto tal na totalidade. Aliás, o conceito de *ente enquanto tal na totalidade* será justamente o conceito de mundo tal como apresentado nos CFM. Deste modo, a natureza passa a ser pensada como um âmbito ao qual a existência humana irá participar parcialmente. Heidegger diz o seguinte:

No termo φύσις apresenta-se em primeiro lugar o próprio vigente, o ente; e, em segundo lugar, o ente tomado em sua vigência: ou seja, em seu ser. A partir de uma ligação com estes dois direcionamentos primordiais, desenvolveu-se a expressão φύσις como *physei onta*, o ente tal como ele se torna acessível na física, na investigação da natureza em sentido estrito; e φύσις em sua segunda significação: *physis* como natureza – tal como ainda hoje utilizamos a expressão, quando falamos sobre a natureza da coisa, sobre a essência da coisa. Φύσις, no sentido do que perfaz o ser e a essência de um ente é a ούσία. A cisão entre essas duas significações de

⁴⁴ Negatividade não tanto em relação à falta de fundamento da vida – afinal a finitude de ser mostra a falta de fundamento de todos os modos de ser. Negatividade aqui comporta também o aspecto de se compreender a vida despindo-a de todos os atrelamentos conceituais e interpretativos em vigência, mas ainda sem ser apresentado um conceito melhor elaborado.

physis – o ente mesmo e o ser do ente –, a sua história e o seu desenvolvimento alcançam seu ponto mais elevado com *Aristóteles*. *Aristóteles* concebe em unidade a pergunta pelos *physei ontá* na totalidade (*physis* no primeiro sentido) e a pergunta pela *oúsia*, pelo ser do ente (*physis* no segundo sentido). O filosofar próprio pergunta pela *physis* nesta dupla significação, pelo ente mesmo e pelo ser. (HEIDEGGER, 2006, p. 41-42)

Essa passagem está inserida na discussão inicial do livro e concerne ao sentido do filosofar enquanto tal. Heidegger mostra que a pergunta pelo ser – ou natureza do ente, em amplo sentido – é a base do pensamento filosófico e indica dois sentidos complementares de *physis*. O primeiro destes significados mostra a *physis* como a “vigência auto-instauradora do ente na totalidade”, que se torna objeto de investigação da física e diz respeito ao surgimento e crescimento de tudo. O segundo significado concerne à natureza ou essência das coisas, que em *Aristóteles* será investigado enquanto *ousia*. Essa consideração sobre o sentido geral de *physis* elucida o modo como Heidegger irá compreender os modos de ser na preleção de 1929/30, pois não apenas a vida, mas todos os sentidos de ser compreendidos pela existência obedecerão à dinâmica da vigência e do ocultamento, algo que em *Ser e Tempo* já estava metodologicamente delineado.

3.2 NATUREZA E ORGANISMO

A preleção de 1929/30, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, sem dúvidas inscreve-se entre os mais potentes escritos filosóficos de Heidegger. Nessa preleção há o tratamento árduo de problemas filosóficos desconsiderado em outros momentos, como o conceito de vida, além do tratamento ontológico do conceito de disposição afetiva que, no caso dessa preleção, toma-se o tédio como humor exemplar. Para além dos conceitos abordados explicitamente nessa obra, como tese interpretativa buscarei mostrar como a exemplaridade desta preleção consiste em apresentar-se como um momento de transição no pensamento de Heidegger. Esse momento seria a inscrição de um conceito de finitude que não concerne apenas à finitude existencial, mas sim a finitude de ser. Essa transição também mostra o ápice do tratamento do conceito de mundo, segundo o qual teria uma maior abrangência do que no

tratamento fenomenológico de ST. Por outro lado, na medida em que mundo será pensado a partir do conceito de vigência, ocorre justamente uma abertura para algo que a temporalidade originária não daria conta em sua completude. A vigência do ente enquanto tal na totalidade manteria sua força normativa não apenas pela formação de mundo do ser humano, mas, sobretudo, pela retração da natureza, imposta pela negatividade da finitude de ser, uma vez que a formação de mundo acontece a partir do fechamento da natureza enquanto aquilo que nos cativa. Deste modo, a preleção de 1929/30 mostra-se como o meio caminho entre a ontologia fundamental e a “virada”.

O conceito de vida⁴⁵, entendido enquanto um sentido de ser irreduzível a outros, possui uma importância por si só. Contudo, o problema de fundo cuja discussão sobre a animalidade se insere estende-se para muito além. O sentido de ser da vida é que possibilita um encontro genuíno com a natureza, isto é, um encontro com a natureza que não seja a partir das mediações anteriormente elucidadas: natureza não compreendida a partir da disponibilidade significativa dos entes intramundanos, nem enquanto localizada puramente nos contextos epistêmicos a partir da tematização dos entes⁴⁶. A partir da elucidção

⁴⁵ A noção de vida e a sua contraposição ao conceito de existência foram abordadas de diversas maneiras ao longo da história da filosofia. Uma abordagem fenomenológica, mas muito distinta da elaborada por Heidegger, foi a de Max Scheler (2003) em 1928, na obra *A Posição do Homem no Cosmos*. Nessa obra, ele concebera a vida por uma perspectiva na qual essa noção encontra-se de uma forma integrada em uma totalidade hierárquica e dinâmica, tendo essa totalidade como estágio último o homem em sua dimensão espiritual. São estágios gradativos, cujo último grau seria o homem, mas com a característica dele integrar todos os outros estágios. Diferentemente dessa abordagem integrativa, Heidegger propõe em *Ser e Tempo*, em sua abordagem hermenêutico-fenomenológica, um tratamento do conceito de vida pelo qual o acesso a esse modo de ser se daria através de uma interpretação privativa. Enquanto em Scheler vida e espírito encontram-se co-referidos no homem, Heidegger lança mão de sua interpretação privativa para salvaguardar a autonomia da vida enquanto um modo de ser distinto do homem, manifestando-se a partir disso as diferenças entre o modo de ser do homem e o modo de ser do animal.

⁴⁶ Em relação aos contextos epistêmicos a situação não é tão simples, pois Heidegger considera – a despeito das restrições mencionadas, como a objetivação que impede a compreensão do âmbito originário da natureza –, a possibilidade de se compreender um sentido originário da natureza a partir de contextos epistêmicos. Isso ocorre justamente ao conceber o modo de ser da vida a partir das ciências biológicas. Ao considerar o ser em função da verdade

da animalidade, o que se verá é que a interação dos seres humanos com a natureza ocorre a partir do comportamento intencional do ser humano com os círculos envoltórios dos organismos vivos. O problema no qual essa discussão é inserida é a problemática do mundo, sobretudo porque essa compreensão e interação do ser humano com os círculos envoltórios não se dão de modo completo, devido a uma necessária retração da natureza na formação de mundo humano.

3.2.1 O problema do mundo e as três teses diretrizes

Se em *Ser e Tempo* Heidegger elabora as condições para uma hermenêutica da natureza, embora sem uma análise sistemática da vida, é na magistral preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, de 1929/30, que Heidegger analisa os modos mediante os quais a vida mostra-se enquanto fenômeno. A análise se desenvolve em conjunção com pesquisas biológicas e zoológicas da época do autor. Além disso, a análise do modo de ser da vida se insere na investigação do fenômeno do mundo, e ela inscreve-se como uma das três teses diretrizes que articulam o desdobramento desse fenômeno. Essas três teses são: “o homem é formador de mundo”, “o animal é pobre de mundo” e “a pedra é sem mundo”. Heidegger articula essas teses e mostra, em um primeiro momento, que há uma multiplicidade de entes que se mostram para o existente humano.

Diferentemente da análise fenomenológica empreendida em *ST*, acerca do modo como o homem movimenta-se cotidianamente em seu mundo (Heidegger, 2006, p. 206), a abordagem do conceito de mundo a partir de três teses apresenta uma diferença no conceito de mundo, pois Heidegger parte, inicialmente, do critério de acessibilidade para compreender o conceito de mundo. Deste modo, essas três teses se mostram como dois âmbitos opostos – o âmbito humano e o âmbito da pedra –, e uma problemática – o âmbito da vida (vegetal e animal) –, devido ao parcial acesso na intencionalidade do ser humano. Um dos grandes ganhos na realização da abordagem comparativa a partir das regiões abarcadas por essas teses – a pedra, a vida e a existência humana – é justamente o modo como ocorre à relação do ser humano com os distintos encontros com o natural.

Tendo em vista que a discussão de fundo desta preleção é sobre o conceito de mundo, o modo como ocorrem as relações entre esses três

e descobrir a natureza como é em si mesma, se busca levar a natureza à condição de fenômeno.

âmbitos repercutirá na própria formação de mundo. Sendo assim, no início de sua investigação, Heidegger questiona se outros entes também teriam acesso a mundo. A partir dessa questão, ele passa a investigar o acesso do homem ao modo de ser da pedra, ao modo de ser do animal, e também ao modo de ser de outro homem. É preciso compreender que a investigação heideggeriana busca romper com toda fonte antropocêntrica ao abordar o conceito de vida – situação que também possui seus problemas, como será discutido mais à frente –. Neste sentido, no início da formulação do problema já há uma crítica de base sobre a maneira objetivista de se compreender os entes, isto é, uma crítica que busca eliminar a concepção de que esses entes estariam simplesmente dados um ao lado do outro, como se fossem do mesmo modo e lhes residisse apenas uma variação de predicados. Em outras palavras, eliminar a ingenuidade de que o ser humano, o animal e a pedra (natureza material) estariam subsistentes no mundo e do mesmo modo (McNeill, 1999, p. 216).

Por conseguinte, o primeiro critério adotado por Heidegger para comparar uma tese com a outra é abordar o mundo nos termos de acessibilidade (McNeill, 1999, p. 214). Retomando as “teses diretrizes”, o início da discussão se dá na comparação entre o ser humano, a partir da *formação de mundo*, e a animalidade, a partir da *pobreza de mundo*. Realizar essa comparação inicial nos termos de acessibilidade permite a discussão de que o fenômeno do mundo pode ser compreendido a partir de graus de intensidade. Deste modo, se diria algo no sentido de que o homem, a quem é pertinente à formação de mundo, possuiria uma maior penetração e acesso ao mundo, em contraposição ao animal, segundo o qual possuiria um acesso, embora restrito. No caso da natureza material, discutida através da tese “*a pedra é sem mundo*”, é visto que a pedra não relaciona consigo mesma e nem com os entes que a circundam.

Não obstante esse critério inicial ser útil para abordar o conceito de vida, ele é problemático, pois quando se compreende mundo somente como o acesso a entes, animal e homem se encontrariam apenas em uma diferença de grau concernente a acessibilidade, na medida em que tanto um quanto o outro acessam algo. Assim como a pedra se encontraria, de acordo com sua determinação ontológica, sem mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 227). No entanto, Heidegger levanta algumas importantes questões nesse início de investigação: se a consideração sobre o mundo não é exatamente a mesma como a realizada em *Ser e Tempo*, o que significa este acesso a mundo (ou o não acesso, no caso da natureza material) de cada um desses entes? O que significa, a partir do ser humano, compreender os entes vivos para além daquelas mediações da

instrumentalidade e da observação temática? O que significa compreender a animalidade, tendo em vista que aparentemente há um compartilhamento, ainda que parcial, de mundo?

3.2.1.1 Transposição, pobreza e privação

Para descrever o modo nos quais as relações entre esses âmbitos ontológicos acontecem, Heidegger utiliza a noção de *transposição*. Heidegger mostra-se coerente com o seu pensamento ao não se comprometer com uma ideia de subjetividade que parta de conceitos como interioridade/exterioridade. Neste sentido, por transposição se tem o objetivo de apresentar as relações intencionais que ocorrem entre distintos modos de ser, especialmente a relação problemática entre existência e vida. Além disso, ele rejeita de início concepções como intropatia e empatia (HEIDEGGER, 2006, p. 234), pois de modo geral elas implicam que o homem deva agir como se fosse o outro ente.

Nesse sentido, transposição significa transpor-se para o espaço da possível mobilidade na qual a alteridade irrompe. Sendo assim, transposição não é uma atitude teórica, segundo a qual o comportamento com o outro tivesse como pressuposto a consideração sobre as propriedades desse outro. O caso é justamente o oposto, isto é, com esse conceito, Heidegger pretende descrever fenomenologicamente o modo como o ser humano já está em meio aos entes. Por conseguinte, acompanhar o ente tem um sentido de um comportar-se compreensivo que tome em consideração o ser desse outro (HEIDEGGER, 2006, p. 234). De acordo com a investigação heideggeriana, o estar em meio aos entes é uma característica do modo de ser da existência humana, que não se restringe aos contextos de conformidade a mundo e nem aos contextos epistêmicos, mas concerne ao estar afetivamente disposto em meio ao ente no todo. Nesse sentido, a transposição é muito mais um comportamento do homem com relação aos entes.

Dito isso, como ocorre o acompanhamento intencional do ser humano para os outros entes? Quanto à pedra, a questão é sem sentido, uma vez que a região da natureza material não oferece possibilidade alguma de transposição para seu interior, pois não há uma esfera de transponibilidade. Quanto aos animais, há possibilidade de transposição, pois o animal carrega consigo uma esfera de transponibilidade. No entanto, há o problema de um acompanhamento fático para o interior dessa esfera, pois a vida se nega a mostrar-se por completo. Dessa forma, a transposição para os entes vivos é uma pressuposição, no sentido de um comportamento, de assumir uma atitude. Por outro lado,

quanto à transposição para outros seres humanos, Heidegger afirma que a questão é supérflua, uma vez que o ser-*ai* humano é ontologicamente no mundo com outros seres humanos – ser-*ai* é ser-com (HEIDEGGER, 2006, p. 237).

Se a resposta parece trivial, qual é a característica central da questão levantada? O problema se dá na exequibilidade fáctica desse acompanhando com outros modos de ser. Esse aspecto da questão pode dar a impressão de não ser de grande importância. No entanto, essa impressão ocorre somente se for desconsiderada a ontologia de Heidegger. Para reiterar, ser somente é compreendido enquanto ser de um ente. Somente compreendo um utensílio porque ele faz sentido a partir de uma totalidade significativa de conformidade a mundo. Desta maneira, somente a partir da individuação ontológica de um ente é que podemos compreender este ente mesmo. Se falarmos em um modo de ser específico, é imprescindível que ele possa ser compreendido facticamente, ainda que essa compreensão não implique em uma explicitação imediata sobre o ente em questão. É justamente neste sentido que a questão metodológica presente concerne ao modo de ser do ente cuja transposição se endereça, na medida em que a possibilidade do sucesso ou da recusa de tal transposição depende do ente ao qual o homem está transposto. Nesse ponto, com relação aos animais a investigação é intensificada, pois Heidegger pergunta não somente se os animais acessam algo, e mesmo o que é isto ao que eles se ligam, mas, sobretudo, questiona pela possibilidade do homem compartilhar a mesma via intencional, isto é, a mesma via de acesso dos animais.

A investigação heideggeriana sobre a animalidade, a natureza material e a existência humana conduz a um questionamento mais profundo: “que modos de ser precisam ser estes, para que eles sempre admitam ou impeçam ou rejeitem a cada vez como completamente inadequada a transposição para o interior deles?” (HEIDEGGER, 2006, p. 233). No caso da pedra, o homem é impedido de qualquer compartilhamento pelo fato de a pedra não ter mundo. O fato de a pedra ter contato com outras coisas, o simples contato em si, não é suficiente para constituir uma relação, tampouco para se ter mundo (BUCHANAN, 2008, p. 68). Quanto ao animal, há um problema em relação a um acompanhamento do homem na mesma via de acesso a algo, pois o animal é privado de mundo; quanto ao homem, a questão é supérflua. Nesse sentido, é possível entender que não está em jogo apenas o acesso de um ente a algo, mas sim o acesso de um ente para o mundo de um outro, isto é, para o mundo de um outro tipo de ser (WINKLER, 2007, p. 528).

O conceito de transposição serve para delimitar metodologicamente a posição prévia na qual ocorrem as relações entre esses âmbitos de entes. É lícito perguntar, então, qual o resultado dessa investigação para as teses sobre a formação de mundo, pobreza de mundo e ausência de mundo. Concernente a essas teses diretrizes, Heidegger dirá que a partir dessa investigação não houve nenhum resultado positivo. Por outro lado, ela proporcionou caracterizar o homem essencialmente como ser-transposto para o interior do outro ente (HEIDEGGER, 2006, p. 241). A pressuposição de que o ser humano se transponha para o interior do vivente ganharia um “direito auto-evidente”, pois desde o princípio é assumida uma atitude e um comportamento do ser humano com relação aos animais e plantas (HEIDEGGER, 2006, p. 242). A transposição acontece mesmo na cotidianidade da existência, mas não apenas com relação aos animais domésticos. Sendo assim, um acompanhamento na quase-abertura em que os animais vivem é um acontecimento que perpassa a existência humana.

Contudo, Heidegger faz a seguinte problematização: para onde o ser humano se transpõe, quando é transposto para o interior do animal? Tal como visto anteriormente, a interpretação privativa tem a função de mostrar a vida justamente em seu ocultamento, em sua retração. Heidegger exemplifica esse fato com relação aos animais domésticos, pois mesmo eles vivendo no mundo do ser humano, compartilhando o mesmo ambiente, há um acompanhamento apenas parcial. Mesmo quando um cachorro senta-se em uma poltrona, ele não se relaciona com essa poltrona tal como o ser humano se relaciona, não obstante o ser humano estar junto com o animal. Quando um gato ou um cachorro se alimenta, ainda que isso ocorra no mesmo momento em que nos alimentamos, na perspectiva heideggeriana não se poderia inferir a sentença: “alimentamo-nos juntos com os animais”. Nesse sentido, Heidegger diz que o cachorro não existe, mas apenas vive (HEIDEGGER, 2006, p. 242).

Dessa forma, quando o ser humano se transpõe para o interior do animal, ele deveria se transpor para o interior do mundo animal. Mas se há um acompanhamento parcial, mediante uma quase-abertura do animal, como se dá efetivamente essa transposição? Heidegger formula essa questão da seguinte forma:

Dito a partir do animal: o que é que, no animal, admite e requer esta transposição do homem para o seu interior, e que, não obstante, veda uma vez

mais ao homem um acompanhamento do animal? Pelo lado do animal, o que é o poder-conceder uma transposição e o precisar-vedar um acompanhamento? O que é este ter e este ao mesmo tempo não-ter? Apenas onde um ter e um poder-ter e conceder são em certa medida possíveis, subsiste a possibilidade do não-ter e do recusar". (HEIDEGGER, 2006, p. 243, grifo do autor).

Sempre importante reiterar que, mesmo no que diz respeito à animalidade, Heidegger não pressupõe as dimensões de interioridade/exterioridade, justamente porque essas dimensões somente podem ser corretamente pensadas a partir de uma dimensão mais básica. Neste sentido, quando o animal concede tal transposição, é porque o animal enquanto tal é uma esfera de transponibilidade. Por outro lado, ele igualmente veda um acompanhamento. O animal possui essa esfera de transponibilidade na qual requer do homem a transposição, mas simultaneamente veda esse compartilhamento de relação. Essa possibilidade do ter, mas ao mesmo tempo não ter, é o que Heidegger chamará de privação. Portanto, mediante a pobreza de mundo do animal, ele é privado de mundo.

Essa seria uma conclusão rápida e um tanto simples para abordagem desse problema. A aproximação reducionista entre pobreza e privação seria apenas uma repetição do tratamento antropocêntrico, mas com outra linguagem. É neste sentido que, logo ao apresentar essa conclusão, Heidegger já a rejeita (HEIDEGGER, 2006, p. 243). A pobreza é privação, deste modo é vedada a transposição. A privação significa que o animal possui acesso ao ente, mas não enquanto um ente. No entanto, não se pode extrair uma resposta adequada e satisfatória para o problema da pobreza de mundo do animal através da acepção formal de privação. É formal, pois nesse contexto ainda não está articulado o conceito de mundo. Então, para que seja plausível dizer que a pobreza de mundo signifique a privação de mundo do animal, é necessária uma elucidação sobre o que venha a ser mundo. Essa cautela leva Heidegger para o contexto das ciências positivas, a fim de dar continuidade à investigação.

3.2.2 A noção de organismo

Se em *Ser e Tempo* não há uma abordagem sistemática da natureza e, muito menos, do sentido de ser da vida, na preleção de 1929/30 Heidegger empreende rigorosamente essa investigação. Não apenas do modo de ser da vida, mas, sobretudo, como se dá a relação entre o ser humano e a natureza, vivente ou não. Nessa preleção, Heidegger utiliza uma abordagem circular entre filosofia e ciência⁴⁷. A vida, então, é investigada com o auxílio de pesquisas biológicas, levando a seguinte definição: todo vivente é organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 245)⁴⁸. Ao pensar o organismo como modo de ser específico de cada vivente, Heidegger propõe uma interpretação do vivente em que o apreenda enquanto uma unidade relacional (BUCHANAN, 2008, p. 93). Ademais, para elucidar a tese de que o animal é pobre de mundo, torna-se necessário investigar os modos em que a vida se mostra enquanto fenômeno.

3.2.2.1 Do conceito existencial de ciência para a abordagem circular

Não obstante as diversas contribuições sobre como o ser-á humano se relaciona com os entes tomados em sua objetividade, de modo geral não é considerado que haja uma filosofia da ciência em Heidegger. O caso é que Heidegger pensou filosoficamente a ciência, e o fez em diversos momentos de seu pensamento. Na época de ST, Heidegger situa a ciência como um comportamento do ser-á humano, de tal modo que essa concepção de ciência será chamada de existencial. Posteriormente, na época do CFM, essa concepção muda para uma concepção circular de ciência.

A elaboração da ontologia fundamental em *Ser e Tempo* englobou uma crítica às pressuposições epistemológicas envolvidas no conhecimento, algo que levou Heidegger a fazer uma tradicional crítica à ciência em face de uma primazia da filosofia. Rouse explica muito bem os aspectos envolvidos na filosofia da ciência de Heidegger na época de *Ser e Tempo*, que ele elencou em três temas: “a prioridade da ontologia fundamental para a ciência, a necessidade de uma “concepção existencial de ciência”, e a significatividade ontológica da ciência enquanto descoberta do subsistente (*Vorhanden*)” (ROUSE, 2014, p. 174). De modo geral, Heidegger compreende que a filosofia enquanto

⁴⁷ Cf. Reis (2010a)

⁴⁸ Heidegger diz que organismo é caracterizado por articular-se em aptidões criadoras de órgãos (HEIDEGGER, 2006, p. 269), no sentido de que a aptidão seria uma capacidade do organismo criar órgãos e comportamentos.

ontologia visa pensar os conceitos fundamentais, que por sua vez permitem compreender o ser a partir do horizonte da temporalidade originária. São estes conceitos fundamentais (HEIDEGGER, 2009, p. 30-31/GA 2, p.13) os responsáveis por sustentar a compreensão que serve de base para as considerações científicas. Contudo, como surgem estes conceitos fundamentais?

Ao radicar todo comportamento do ser-aí humano como um comportamento existencial, Heidegger dirá que o ser-aí enquanto poder-ser é quem elabora, em sua interpretação pré-científica do domínio de ser, as estruturas fundamentais de cada região de entes. Deste modo, ao projetar-se, o ser-aí humano projeta-se para possibilidades na abertura de mundo e, somente a partir daí, é possível ter uma relação epistêmica com os entes. A concepção existencial de ciência mostra que a ciência no mais das vezes teria o seu foco no que é presente e a-histórico. Contudo, Heidegger também reconhece que é possível realizar uma ciência do histórico, com a restrição metodológica de que tematização historiográfica pressuponha a abertura do ter-sido do Dasein (HEIDEGGER, 2009, p. 405-406/ GA 2, p. 519). A despeito disso, a ciência positiva se move em pressupostos dos quais ela não teria capacidade – dada sua natureza não filosófica – para explicitar. No entanto, Rouse (2014, p. 176) pontua bem o fato de a concepção existencial de ciência em Heidegger enfatizar as possibilidades científicas – e na ciência como algo que pessoas fazem – e não em uma concepção lógica da ciência, que a compreenderia a partir de seus resultados, conexões justificacionais e proposições verdadeiras.

Essa concepção de ciência não esgota o que Heidegger pensa sobre a ciência, mas na época de *Ser e Tempo* ela é predominante. Até mesmo quando Heidegger afirma que é possível fazer ciência filosoficamente, ele o faz tomando por base o fato de que, quando isso ocorre, é porque o cientista não estaria apenas preso nos entes, mas conseguiria compreender os conceitos fundamentais e os pressupostos da pesquisa em jogo. Os problemas dessa concepção talvez concirnam mais ao aspecto de progresso da ciência, segundo o qual o nível de uma ciência se mediria pela capacidade dela experimentar uma crise em seus conceitos fundamentais⁴⁹. A controvérsia que orbita essa concepção existencial de ciência é, sem dúvidas, a característica de que a ciência possui um aspecto sempre secundário ou derivado de uma relação filosófica com o ser dos entes.

⁴⁹ Esse problema é retomado de outro modo por Thomas Kuhn e a concepção de ciência normal.

O passo além na investigação do fenômeno da vida precisou ser acompanhado também por um novo conceito de ciência. A relação entre filosofia e ciência, a qual ganha expressão singular na preleção de 1929/30, é desdobrada por meio do círculo hermenêutico. O movimento circular próprio à filosofia é entendido no sentido de que o pesquisador ou intérprete não direciona sua visão para frente, no sentido de progresso das ciências positivas, mas sim para o centro. Dessa forma, por buscar conceitos fundamentais que articulam as bases da pesquisa científica, o intérprete circula e visa o centro, de modo que ele tenha acesso ao objeto pesquisado a partir de vários aspectos (HEIDEGGER, 2006, p. 218). Por conseguinte, Heidegger pensa que a tese “o animal é pobre de mundo” é um pressuposto para toda a zoologia, a despeito dessa tese orientar-se pelos resultados oriundos dessa pesquisa. Em outros termos, a orientação da pesquisa é dada através da pesquisa científica, mas a verdade dessa tese não repousa nos resultados dessa pesquisa (HEIDEGGER, 2006, p. 217). Há ainda uma importante ressalva a ser feita acerca da relação entre ciência e filosofia, isto é, essa relação não pode ser pensada nos termos de uma produção industrial, como se ambas consistissem como ramos distintos de um mesmo tipo de pesquisa, através do qual a ciência ofereceria os fatos e a filosofia os conceitos (WINKLER, 2007, p. 532). Portanto, o procedimento é circular, tendo em vista que a dinâmica na relação entre ontologia e ciência é de cooperação, isto é, através de resultados empíricos e conceitos fundamentais os pressupostos que atuam nos fundamentos da pesquisa biológica são elucidados (REIS, 2010b, parte 1, p. 45).

A interpretação ontológica da vida desenvolvida por Heidegger segue em conjunção com algumas das pesquisas científicas de sua época⁵⁰. É neste sentido que Heidegger caracteriza o animal, o vivente enquanto tal, em sua unidade singular, como organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 245). Por conseguinte, após a comparação entre as teses, mostra-se também que o lugar para onde o ser humano é transposto é justamente os círculos envoltórios do animal.

⁵⁰ Esse é um assunto extremamente delicado, uma vez que Heidegger praticamente não discute com Darwin e seu legado. Um artigo muito interessante sobre como compreender as discussões de Heidegger à luz de pesquisas científicas já no século XXI é o de Torres (2010), em que ele discute se e quais seriam os possíveis anacronismos na investigação científica elaborada por Heidegger e, por outro lado, quais os ganhos historiográficos e conceituais presentes nessa investigação, em especial a crítica à essência da técnica.

3.2.2.2 Distinção conceitual entre órgão e utensílio

Ao empreender como tese fundamental de que todo vivente é organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 245), Heidegger parte para a primeira importante distinção conceitual concernente a noção de organismo, que é entre as noções de órgão e utensílio. Essa distinção surge ao início da análise sobre o conceito de organismo, uma vez que Heidegger ressalta que a palavra “órgão” vem da palavra grega “instrumento”. A partir da já elucidada ontologia da *Zuhandenheit*, Heidegger desenvolve uma comparação entre órgão e utensílio. Tendo em vista que esse tópico já foi elucidado, será mostrado apenas o diferencial nessa nova análise comparativa, especialmente no que diz respeito ao conceito de órgão e organismo. Heidegger lança mão do conceito de serventia, na qual o órgão e o utensílio mantêm sua proximidade mais profunda. Entretanto, é justamente nessa aproximação que eles diferenciam-se, mostrando-se como essencialmente distintos.

No contexto da análise comparativa, as distinções giram entre os conceitos de máquina, do instrumento, do utensílio e do órgão. Heidegger pensa o instrumento como algo que serve para o ser humano “obrar”, como aquilo que permite o ser humano construir coisas. O instrumento permite ao ser humano realizar atividades práticas, isto é, servem para produzir algo. A máquina, por outro lado, não é um complexo de instrumentos e nem um instrumento complicado (HEIDEGGER, 2006, p. 247). Ela não se difere do instrumento por uma complexidade na estrutura, mas por uma particularidade na estrutura de movimento. A máquina alterna seus movimentos de uma forma autônoma, de modo que a esse transcurso autônomo para movimentos determinados pertence justamente a possibilidade de uma propulsão mecânica determinada (HEIDEGGER, 2006, p. 248-249). Ao passo que o instrumento depende do ser humano para lhe empregar movimento. No entanto, ainda assim a máquina carece do ser humano para utilizá-la, seja no sentido de reparar ou iniciar o seu movimento (MCNEILL, 1999, p. 203).

Quanto ao utensílio, a denominação de sua serventia é entendida como prontidão para algo. O propósito de um utensílio é justamente ser útil para algo, ele é produzido com a finalidade de ser utilizado para algo estritamente determinado. A utilidade de um utensílio não é uma característica adicional, como uma propriedade que lhe fosse acrescida à sua determinação de utensílio, mas é seu ser enquanto tal. Nesse sentido, Heidegger obtém as seguintes conclusões: nem toda máquina é um instrumento; nem todo utensílio é um instrumento; nem o instrumento se

confunde com o utensílio e nem todo instrumento e todo utensílio são uma máquina (HEIDEGGER, 2006, p. 247)⁵¹.

A prontidão de um utensílio é conquistada pela sua fabricação, de modo que quando ele alcança seu fim, sua finalidade, é justamente quando está pronto para ser usado. O utensílio é útil e é possível de ser usado para uma finalidade humana; no entanto, é necessário um ato adicional para efetivar a realização da possibilidade que lhe é pertinente. Deste modo, a prontidão irá obedecer a uma instrução que será externa ao utensílio. O utensílio, tal como anteriormente analisado⁵², nunca é um utensílio sozinho, mas sempre pertence a uma totalidade utensiliar fundada no plano da mundanidade do mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 248). Dessa forma, os utensílios possuem uma identidade relacional e só são possíveis mediante a formação de mundo. Portanto, o utensílio seria a noção mais geral que, em certa medida, abarca as noções de máquina e instrumento. A partir da elucidação da serventia do utensílio, Heidegger irá mostrar como o organismo e os órgãos se diferem daquele. Enquanto a prontidão é o modo do utensílio pertencer a sua serventia, o órgão, por outro lado, é determinado por uma estrutura pulsional caracterizado pela aptidão que o forma. Neste sentido, o órgão não é útil para algo, mas

⁵¹ Esses exemplos de Heidegger dizem respeito à década de 1920. Por outro lado, se o objeto de consideração histórica for o de praticamente noventa após essa obra, cujo momento é o que nos encontramos, obviamente os exemplos tecnológicos são outros. Nesse sentido, a independência da máquina, a profunda complexidade a que chegou a inteligência artificial, a existência urbana e rural determinada por algoritmos que transpassam a nossa capacidade de decisão, tornariam supérflua a questão levantada por Heidegger? Novamente evoco a importância do artigo de Torres (2010), cuja discussão sobre a distinção entre órgão e organismo, bem como sobre o conceito de aptidão, refletem-se na meditação sobre a técnica e na formação de mundo pelo ser-aí humano. Neste artigo também se indica a relação com a genética de populações, o darwinismo e a chamada *síntese moderna*, em uma discussão muito crítica e elucidativa. A questão da técnica anteviu parte das questões que envolvem a relação do ser humano com a máquina, como a destruição da natureza através de uma concepção metafísica substancialista de humanidade; uma recepção rasa do conceito de ser humano, em que se considerou irrestritamente a dissolução do conceito de sujeito que, acompanhado por momentos histórico-filosóficos do séc. XX, se obteve o contrário efeito de tornar o ser humano dissolvido refém de estruturas de poder e informação segundo as quais ele não mais domina. Por outro lado, obviamente parte desses exemplos talvez sejam mais explicativos de questões pontuais levantadas por Heidegger, não podendo de modo algum ser transpostos de uma maneira acrítica para o nosso contexto atual.

⁵² Análise realizada no primeiro capítulo.

está a serviço da aptidão (HEIDEGGER, 2006, p. 268). Por conseguinte, a distinção entre órgão e utensílio não é uma diferença de graus de complexidade, mas sim uma diferença entre modos de ser.

Para exemplificar a distinção entre órgão e utensílio, Heidegger compara o estatuto de serventia de uma caneta com a de um olho. A caneta possui, enquanto um utensílio, uma identidade relacional e é subordinada a uma instrução externa, de modo que somente é um utensílio mediante sua conformidade a mundo. A caneta está pronta para ser utilizada por qualquer usuário, no caso o ser humano, ao qual é pertinente a formação de mundo. O utensílio não pode ir além do que ele já é, isto é, sua função máxima é servir para algo, oferecer possibilidades a partir de si. A serventia, portanto, pertence ao utensílio particular. Quanto ao olho, ele também serve para ver. Servir para algo, tal como analisado, é uma característica do utensílio. Se, então, instrumento é o que produz algo, e o olho produz a visão, logo o olho seria um instrumento. Mas, este não é o caso.

Tendo em vista que a noção de serventia é a noção chave para realizar a distinção entre órgão e utensílio, a pergunta decisiva feita por Heidegger é a seguinte: “*o animal pode ver porque possui olhos ou possui olhos porque pode ver?*” (HEIDEGGER, 2006, p. 251, grifo do autor). A resposta de Heidegger é que o poder ver é mais fundamental, pois a capacidade possibilita a posse dos olhos de uma maneira determinada (MCNEILL, 1999, p. 202). É essa capacidade quem justamente oferece possibilidades ao órgão. O olho, por exemplo, ao contrário de um utensílio, não está pronto para ser usado, mas sim está apto para algo. O órgão é sempre particular em cada usuário, de modo que o surgimento do órgão depende das capacidades do organismo. Nesse sentido, o órgão sozinho nunca é um órgão, isto é, não há necessidade de uma multiplicidade de órgãos, de modo que a necessidade está na pertinência do órgão ao organismo. Em si mesmo, o órgão não oferece e nem possui possibilidade alguma. A condição para que o órgão tenha e ofereça possibilidades é sua instalação no organismo.

Além de mostrar dois aspectos distintos do conceito de serventia, Heidegger visa mostrar que não é possível compreender ontologicamente a vida sem considerá-la temporalmente. A relação que o órgão possui com o tempo é completamente distinta da relação que o utensílio mantém com o tempo (HEIDEGGER, 2006, p. 258). Essa diferença torna-se mais explícita quando se esclarece o conceito de órgão e sua relação com o organismo, pois o órgão está ligado ao processo vital do animal. Ao ser determinado pelo organismo, o órgão é

ligado ao processo vital do organismo. Além disso, Heidegger diz que o órgão é determinado por pulsões, ao passo que o utensílio jamais é algo pulsional.

Por fim, diferentemente do utensílio que obedece a uma instrução externa, o órgão se subordina a regra da aptidão, à sua auto-regulação. A diferença é que um órgão só é um órgão enquanto tal na medida em que pertence a um organismo. Sendo assim, pelo fato de o órgão permanecer ligado à aptidão, ele sempre estará a serviço dessa mesma aptidão que lhe formou. O órgão não precisa de um ato adicional para efetivar possibilidades, mas, por estar a serviço da aptidão, ele sempre estará gerando possibilidades. Por outro lado, o utensílio prescreve uma utilização que pode ser levada a cabo ou não, mas por si só ele não pode efetivar sua possibilidade.

3.2.3 Perturbação enquanto a essência da animalidade

A diferença entre órgão e utensílio levou Heidegger a um nível mais profundo de análise, chegando de fato a uma investigação ontológica sobre a vida animal. Com o desenvolvimento da análise comparativa entre os modos de ser, é apresentado o caráter pulsional concernente aos viventes em contraposição ao contexto de conformidade a mundo determinante dos utensílios. Para se compreender o modo de ser da vida animal, é preciso investigar como se dá o comportamento do animal para com algo, pois nessa investigação estaria também em questão o que seria isso que o animal se comporta, e como ele se comporta. Para ser mais preciso, o que se visa na investigação é como se dá e o que significa o comportamento do animal com o meio ambiente.

Na gênese ontológica realizada por Heidegger, torna-se extremamente importante ter claro quais são os pressupostos ontológicos que delineiam as comparações mais pontuais. Neste ponto específico, é central compreender como a comparação entre órgão e utensílio assinala o que será visto mais à frente enquanto a comparação entre o modo de ser da existência e o modo de ser da vida. A necessidade de manter isso claro evoca-se na medida em que o comportamento do animal será entendido a partir das aptidões, e o existente humano a partir das possibilidades existenciais. A gravidade dessa comparação será visualizada a partir dos termos empregados por Heidegger, uma vez que os entes vivos serão compreendidos também a partir da noção de possibilidade. A rigor, toda a argumentação concernente à descrição ontológica do modo de ser da vida assemelha-se conspicuamente à análise sobre a existência humana, fato que corrobora

sem mais a tese de que o que está em jogo nessa na análise comparativa de Heidegger são os modos de comportamento da existência e da animalidade. A diferença se dá no detalhe, e o detalhe é o abismo.

Entretanto, antes de ser visado o abismo entre existência e vida, é preciso compreender a formulação de Heidegger segundo a qual é através da noção de perturbação que será pensado o ser do animal. A distinção entre órgão e utensílio proporcionou um ganho conceitual para que se compreenda o que é o organismo. Essa distinção foi guiada pela tese sobre a pobreza de mundo do animal. Neste sentido, a questão em jogo concerne à condição de possibilidade para o comportamento do animal, isto é, se é a pobreza de mundo que é a condição de possibilidade para a perturbação enquanto essência da animalidade, ou se é a perturbação que condiciona a caracterização do animal enquanto pobre de mundo.

Com a noção de perturbação, Heidegger visa justamente descrever o animal como uma estrutura relacional (BUCHANAN, 2008, p. 78). O animal sempre está em relação com seu ambiente, ainda que não compreenda um ente enquanto tal. Tendo em vista que o comportamento do animal é essencialmente perturbado, não há como falar de um comportamento animal extrínseco a essa estrutura. É deste modo que a perturbação será vista como um aspecto intrínseco ao comportamento animal. Essa relação entre comportamento e perturbação se expressa até mesmo etimologicamente, pois a noção de perturbação é “*Benommenheit*” e o comportar-se é indicado pelo termo “*benehmen*”. Por conseguinte, é a partir da ressonância imbricada no conteúdo desses termos que se deve entender a relação entre comportamento e perturbação.

Sendo assim, a despeito de o animal não relacionar-se com um mundo, a noção de perturbação visa justamente dar conta do organismo enquanto uma unidade relacional. Nesse sentido, caso seja plausível dizer que o animal possui acesso a algo, isto é, que em seu comportamento o animal está em relação com outros entes, a perturbação pode ser entendida como a abertura pertinente aos organismos vivos, ou melhor, à quase-abertura a eles pertinente, pois a estrutura da perturbação implica que o organismo não compreenda os entes *enquanto* entes (MCNEILL, 1999, p. 221). Dessa forma, a perturbação estrutura as aptidões e o movimento pulsional do organismo que, em sua totalidade, caracteriza de modo fundamental o animal. A partir dessas características, Heidegger assinala seis momentos estruturais que constituem a perturbação enquanto uma totalidade condicionante do comportamento animal.

3.2.3.1 Círculo de desinibição (abertura pulsional e posse do elemento desinibidor)

Ao apresentar a noção de perturbação enquanto a essência do organismo, Heidegger assinala seis momentos estruturais (HEIDEGGER, 2006, p. 296-297), que dizem o seguinte: 1- privação na compreensão de algo enquanto algo; 2- absorção pulsional; 3- o estar-preso na transição de uma pulsão a outra; 4- a abertura para algo no interior do círculo de desinibições; 5- a manutenção de si e da espécie no interior do círculo de desinibição; 6- perturbação como condição de possibilidade de todo o comportamento orgânico.

O primeiro desses pontos diz que, para o animal, aquilo que ele percebe não pode ser descrito como algo enquanto algo. Não significa que o animal não veja algo, por exemplo. No entanto, a questão é sobre o que significa o perceber enquanto tal, na medida em que, ao não compreender ser, não se poderia nem mesmo dizer que o animal percebe algo, isto é, o animal não se relaciona com algo como um ente. Esse primeiro ponto leva diretamente ao segundo, uma vez que contiguamente à privação de algo enquanto algo, Heidegger mostra que o modo no qual o animal é aberto é sempre pulsional. Neste sentido, toda abertura da animalidade para algo diferente ocorre a partir de uma absorção na atividade pulsional. Essa absorção pulsional mostra que a mobilidade pulsional implica a ligação de uma pulsão a pulsão que a sucede, de modo que o terceiro ponto mostra o modo cujo animal é próprio a si. O animal é próprio a si estando preso na estrutura pulsional, segundo a qual uma pulsão leva a outra. Deste modo, não há um voltar a si reflexivo, por parte do animal, devido à comutação pulsional. O quarto ponto concerne ao que significa essa abertura do animal para algo diferente, que será entendido como abertura para algo que desinibe pulsões. O meio ambiental do animal será entendido por Heidegger como o círculo de desinibição das pulsões, caracterizando assim o quinto ponto. O sexto ponto refere-se ao conceito geral de perturbação como sendo condicionante de todo comportamento animal.

Após esse breve resumo das características estruturais da perturbação, será possível explicar de modo mais adequado o conceito de animalidade, enquanto uma aptidão para comportar-se dentro do círculo de desinibição. No caso dos animais, por exemplo, Heidegger diz que a capacidade para caçar, para fugir, bem como para a alimentação e a procriação, não são ações desconexas ou uma simples sequência de movimentos (HEIDEGGER, 2006, p. 271), tampouco

ações de estímulo-resposta desvinculadas das particularidades do círculo ambiental do organismo. Isso é justamente o comportamento do animal e, como tal, um movimento pulsional. Um dos momentos da perturbação mostra a prisão do animal em seu círculo ambiental, de modo que lhe permaneça vedada a relação com os entes enquanto entes.

O organismo é um ser organizado e, como afirma Heidegger, isso significa ser-capacitado (HEIDEGGER, 2006, p. 268). Na medida em que Heidegger qualifica a noção de aptidão ao dizer que ela tem um aspecto normativo, o organismo é um ser capacitado a comportar-se. Esses comportamentos desencadeados por desinibições pulsionais são regulados pelas aptidões. A aptidão, além disso, é como se fosse uma norma (WINKLER, 2007, p. 535). Nesse sentido, as aptidões estruturam um comportamento governado por regras. O comportamento é pulsional e é fundamentalmente determinado pela estrutura da perturbação. A questão é que se há regramento, há abertura em conformidade com a regra, isto é, há uma estrutura de quase intencionalidade nos organismos. No entanto, a estrutura da perturbação torna o vivente preso em si mesmo na comutação de pulsões, de modo que o organismo não vincula-se a algo enquanto algo. A estrutura da perturbação designa a absorção do animal no ente e torna-o privado da compreensão desse ente enquanto um ente, de algo como algo. Portanto, na medida em que não há transcendência em relação aos entes do ambiente, a perturbação pulsional não permite ao animal ir além de si mesmo, de modo que ele não se insere no ente enquanto tal (BUCHANAN, 2008, p. 102-103). Neste sentido, o animal não se relaciona com um mundo, mas com o que Heidegger chama de círculo de desinibição. Com essa noção, a animalidade é entendida como uma unidade relacional, de modo que o círculo de desinibição é o espaço de comportamento possível do animal. Além disso, tendo em vista que o animal não se vincula ao ente enquanto tal, esse algo ao qual o animal está em relação é justamente o elemento que desinibe suas pulsões.

A perturbação designa, enquanto a estrutura do comportamento animal, um envolvimento do animal no círculo de desinibição, no qual o animal permanece retido (MCNEILL, 1999, p. 226). Nas palavras de Heidegger: “a *perturbação* do animal diz: *privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo*; e, então: em meio a uma tal *privação* um *ser absorvido por...* Com isto, a *perturbação* do animal designa um modo de ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 284, grifo do autor). O círculo de desinibição é transpassado por pulsões, às quais se comutam em outras. Esse círculo é o espaço de comportamento possível do animal, pelo qual se mostra ao que ele é apto. Além disso, esse

círculo possui uma variação de animal para animal. Portanto, o animal é aberto dentro desse círculo, é aberto para o elemento desinibidor, no sentido de que esse elemento desinibidor é o ente cuja caracterização é a de uma não permanência dentro do círculo de desinibição do animal (HEIDEGGER, 2006, p. 292-293). Tendo em vista que a perturbação designa ao animal uma impossibilidade de inserir-se no ente enquanto tal, o elemento desinibidor não pode permanecer para o animal, de modo que ele desinibe as pulsões do comportamento pulsional do animal e, após isso, se retira (HEIDEGGER, 2006, p. 292).

O animal possui uma abertura para algo diverso, no entanto, esse algo ao qual o animal se relaciona possui a característica de desinibir de pulsões. Sendo assim, o animal é caracterizado como ser-absorvido no círculo de desinibição, de modo que para ele não há posse de mundo, mas sim há posse do que Heidegger chama de elemento desinibidor (HEIDEGGER, 2006, p. 309). Por conseguinte, na totalidade da perturbação, o animal possui uma abertura pulsional para um elemento desinibidor. Neste sentido, o animal relaciona-se de fato com algo que desinibe suas pulsões, mas que não lhe é aberto como um ente enquanto um ente. O animal poderia compreender o ente enquanto um ente, mas mediante a perturbação ele é absorvido em meio ao círculo de desinibição. Dessa forma, perturbação mostra-se como privação.

Essa posse do elemento desinibidor é, então, uma absorção. Essa absorção implica ao animal uma não inserção nem no ente ao qual ele se comporta e nem nele mesmo, permanecendo como que suspenso entre si mesmo e o meio ambiente (HEIDEGGER, 2006, p. 284). O absorver-se no círculo de comutação pulsional não faz com que o animal se perca, no sentido de ele deixar-se para trás pulsionalmente, mas sim caracteriza o modo como o animal pertence a si, de tal forma que esse pertencer a si é um aspecto de toda aptidão (HEIDEGGER, 2006, p. 267). Ao tratar do pertencimento a si do animal, Heidegger fala do “ser próprio a si” do organismo. Nesse sentido, enquanto um modo de ser, o organismo é definido como uma propriedade dotada de aptidões e criadora de órgãos (HEIDEGGER, 2006, p. 269). Dessa forma, o animal é próprio a si, mas é próprio a si nessa pulsão, nesse impelir-se para frente, não deixando-se para trás. Nas palavras de Heidegger:

Esse círculo de desinibição não é nenhuma couraça fixa que está colocada em volta do animal, mas algo com o que o animal se envolve durante a sua vida; e isto de tal modo que o animal luta por este círculo e pelos deslocamentos

pulsionais tomados aí. Mais exatamente: esta luta pelo círculo que envolve a totalidade dos deslocamentos pulsionais é um caráter essencial da vida mesma... (HEIDEGGER, 2006, p. 297)

Tendo em vista que o círculo envoltório é o espaço de comportamento possível do animal, o animal comporta-se durante toda sua vida dentro desse círculo. Contudo, tal como explícito na citação, esse círculo não é uma couraça fixa. Com a noção de círculo envoltório, Heidegger pensa a totalidade estrutural que o organismo é em sua relação para com as coisas no seu ambiente e, principalmente, mostra o animal enquanto uma estrutura relacional (BUCHANAN, 2008, p. 93). Além disso, a passagem citada mostra ainda que o envolvimento no círculo tem um sentido de luta pelo círculo. Neste sentido, Heidegger observou como a relação do animal com o ambiente é essencial para a noção de organismo, a partir de dois passos que ele considerou decisivos na pesquisa biológica. Assim sendo, o primeiro desses avanços se refere ao caráter de *totalidade* do organismo e, o segundo, diz respeito a essa relação do animal com o seu ambiente.

3.2.3.2 Comportamento pulsional e animal como um ser-apto

A partir da distinção entre órgão e utensílio, Heidegger chega à caracterização de organismo como um ser-apto. As aptidões, enquanto propriedades disposicionais, estão na base da organização do animal, na medida em que o órgão criado pelo organismo oferece possibilidades pertinentes às aptidões que os regulam⁵³. Através de pesquisas científicas dos anos 1920, como as desenvolvidas pelo biólogo e filósofo *Jacob von Uexküll*, Heidegger oferece diversos exemplos de seres vivos que, mesmo desprovidos de forma e figura animal fixa, mostram-se de acordo com a caracterização de organismo proposta (HEIDEGGER, 2006, p. 257). Esses exemplos, tais como os infusórios e as amebas,

⁵³ “Os órgãos não tem finalidades ou utilidades, mas pertencem às aptidões orgânicas. É correto afirmar, portanto, que o organismo é suas aptidões, as quais são os portadores dos órgãos. Através dos órgãos, as possibilidades presentes nas aptidões são efetivamente dadas para o organismo. Além disso, os órgãos pertencem às aptidões no modo do serviço, isto é, isto é, do estar a serviço das respectivas aptidões e das correspondentes metas funcionais. Estar a serviço significa que o organismo apto percorreu a dimensão da aptidão e, de maneira regrada, formou órgãos que oferecem as possibilidades presentes na aptidão”. (REIS, 2014, p. 140).

mostram que as aptidões são mais fundamentais do que os respectivos órgãos, de forma que a criação de órgãos é um processo de criação e destruição. Primeiramente, eles criam o que seria uma boca; esta se desfaz para originar o estômago. E assim sucessivamente, obedecendo a uma regra que não é exterior ao organismo. Nesse sentido, o organismo é visto como um processo e, a criação de órgãos, deve ser vista como uma totalidade. Tendo em vista que na possibilidade vital não está inserida uma finalidade que seria o princípio explicativo do próprio organismo, a totalidade mediante a qual vive o animal não possui uma teleologia.

Heidegger se enfrenta com diversas dificuldades nesse ponto, ao afirmar que organismo é uma capacidade para auto-produção, auto-direção e auto-renovação. Teorias como a do vitalismo adquirem espaço nessa questão, pois para o vitalismo a vida demanda um elemento que não é a soma das partes do organismo, isto é, segundo o vitalismo o organismo possuiria uma *entelecheia*, a qual constituiria a totalidade do organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 256). Nesse sentido, Heidegger afirma que o vitalismo é tão perigoso quanto o mecanicismo, pois responder ao problema da vida nesses termos abortaria a questão sobre a essência do organismo cedo demais. O vitalismo deixa o problema da vida com uma resposta muito rápida, pois parte de um princípio regulador que excede o organismo, o qual criaria os órgãos e o manteria uno.

Neste sentido, tendo em vista a estrutura pulsional do organismo, Heidegger diz que a aptidão tem o sentido de um adiantar-se mensurador e pulsional (HEIDEGGER, 2006, p. 266). Tendo em vista que a pulsionalidade não é estruturada mecanicamente, ela mostra uma dinâmica de movimento pertencente à vida enquanto tal. Para mostrar que a pulsionalidade não é mecânica e, conseqüentemente, está presente um tipo peculiar de abertura no organismo, a partir do qual é possível ver uma quase-intencionalidade no comportamento do vivente para algo que não é compreendido *enquanto* algo, Heidegger diz o seguinte:

O impelir-se para o interior do “para-quê” próprio, e, com isto, este ser mensurador intrínseco à aptidão é já um regular a si mesmo. A regulação não ordena ulteriormente o que é empreendido através da aptidão, mas o faz por intermédio de uma pulsão antecipativa. Em meio ao impelir para adiante marcado pela pulsão antecipativa, a regulação ordena os impulsos possíveis à

respectiva aptidão. Essa regulação é completamente dominada pelo caráter fundamental da aptidão para...; por exemplo, pela visão, por uma pulsão fundamental que impele e impulsiona através de toda uma série de impulsos. Estes impulsos, porém, que resultam a cada vez da aptidão pulsional, não são enquanto tais meras provocações dos movimentos vitais – alimentação, locomoção. Enquanto *pulsões*, eles estão sempre transpassando e atuando de antemão pulsionalmente sobre todo o movimento. Com isto, eles nunca são apenas mecânicos, por mais que possam ser extraídos mecanicamente. Ou seja: esses impulsos nunca são mecânicos, mesmo que se possa agir com um descaso total em relação à estrutura pulsional, na qual se encontram inseridos o poder-ser específico, e, através daí, o modo de ser destas pulsões. Para a estrutura pulsional não há, por princípio, nenhuma matemática: ela não é, por princípio, matematizável. Portanto, a regulação que sempre se encontra a cada vez na aptidão enquanto tal é uma estrutura composta de elementos escalonados pulsionalmente e que constantemente se antecipam uns aos outros. (HEIDEGGER, 2006, p. 262-263).

Dessa forma, Heidegger não pensa a vida enquanto algo com propriedades, mas antes identifica a vida com capacidades e, conseqüentemente, a concebe como um processo e não como uma substância (WINKLER, 2007, p. 533). Nesse sentido, ao conceber os organismos como unidade de aptidões, Heidegger pensa o animal como um tipo peculiar de possibilidade (WINKLER, 2007, p. 535). O poder ser do animal é entendido nos termos de capacidades, isto é, o animal é um ser apto a comportar-se, pois a aptidão tem e concede possibilidades. Justamente por isso o órgão não se confunde com o utensílio em sua prontidão, mas está a serviço da aptidão que o formou. O organismo é caracterizado por articular-se em aptidões criadoras de órgãos (HEIDEGGER, 2006, p. 269). Portanto, o organismo não possui aptidões como se elas fossem propriedades, uma vez que a vida, enquanto possibilidade vital, articula-se em aptidões que permitem o comportamento do animal. Tal como afirma Heidegger:

Por fim, pertence justamente à essência da realidade do animal o ser-possível e o poder em um sentido determinado; não apenas de modo tal que tudo o que é real, conquanto o seja, precisa ser em geral possível, não esta possibilidade. Ser-*apto* pertence muito mais ao ser-real do animal, à essência da vida. Só o que é e continua sendo *apto* vive; o que não é mais *apto*, abstraindo-se completamente do fato de se fazer ou não uso da *aptidão*, não vive mais. (HEIDEGGER, 2006, p. 270, grifo do autor).

Portanto, o que determina o animal enquanto um ser capaz não são os *órgãos*, mas sim as *aptidões* das quais os *órgãos* estão a serviço. Ou seja, o organismo não possui a *aptidão*, mas como uma possibilidade peculiar o animal é dotado de múltiplas *aptidões*, que se articulam formando *órgãos* de acordo com sua necessidade. Nesse sentido, somente o que é *apto* vive (HEIDEGGER, 2006, p. 270). Isso significa que o comportar-se do animal e as capacidades pertinentes a ele somente podem ser determinadas a partir do contexto ontológico do modo de ser da vida.

Neste sentido, Heidegger mostra, então, que a multiplicidade de *aptidões* manifesta-se em sua unidade como a totalidade do comportamento. Na medida em que o organismo é uma unidade relacional, uma unidade que se relaciona e se movimenta em um círculo envoltório, Heidegger diz que a *aptidão* é um transladar-se para diante de si mesmo, de modo que esse transladar-se caracteriza o comportamento concreto do animal (HEIDEGGER, 2006, p. 260). Esse transladar-se não é um movimento para fora, isto é, um movimento desregrado e sem vinculação ao organismo. O transladar-se é para o interior de si mesmo, isto é, para a serventia do *órgão* (HEIDEGGER, 2006, p. 260). Isso significa que o comportamento do animal é um movimento que é regrado de acordo com suas capacidades. Sendo assim, a *aptidão* na totalidade da perturbação é o que possibilita o transladar-se do animal em seu comportamento concreto. Portanto, o comportamento do animal só é possível na totalidade da perturbação.

3.3 AVALIAÇÕES CRÍTICAS

A análise sobre o modo de ser da vida foi reconhecida pelo próprio Heidegger como incompleta, e por diversas razões. Heidegger faz duas críticas pontuais, que se referem ao não tratamento da vida a

partir dos conceitos de morte e mobilidade, algo que foi tomado como pressuposto em diversos momentos, embora não elucidados. No entanto, um problema propositalmente deixado em aberto na presente tese concerne à discussão da relação entre pobreza e perturbação, uma vez que Heidegger questiona qual seria a dimensão mais básica. Neste sentido, o principal e mais potente problema diz respeito a uma autocrítica de Heidegger sobre o conceito de pobreza, pois se é a perturbação o conceito que permite visualizar a dimensão ontológica da vida, haveria implicações sérias para a elaboração de toda a pesquisa elaborada pelo autor, uma vez que a tese que guiou a análise versava sobre a pobreza de mundo animal.

3.3.1 Totalidade e meio ambiente

Antes de propriamente apresentar críticas a si mesmo, Heidegger observou dois passos decisivos na pesquisa biológica do começo dos anos vinte. A crítica à visão mecanicista da natureza e da vida acompanha a interpretação de Heidegger e, dessa forma, sua observação acerca do que foi positivo nestes dois passos. O primeiro deles visa superar uma visão de organismo na qual a totalidade fosse alçada mediante a soma de partes e elementos. O segundo passo decisivo diz respeito ao elo entre o animal e o meio ambiente. Não apenas acerca da ligação entre o animal e o meio ambiente, mas sim como essa ligação é de fato essencial para a noção de organismo.

Concernente à totalidade do organismo, Heidegger se baseia, em um primeiro momento, nas pesquisas de *Hans Driesch* em sua obra chamada “A localização de processos morfogenéticos” (HEIDEGGER, 2006, p. 299). Nessa obra, é apresentada uma pesquisa sobre os germes do ouriço-do-mar. De acordo com Heidegger, os resultados dessa pesquisa revelam que a constituição e a destruição do organismo são dirigidas pela totalidade do mesmo (HEIDEGGER, 2006, p. 299). Essa pesquisa é de contribuição de Hans Driesch, o qual teve seus resultados superados por *Hans Spemann*, cuja contribuição foi a do efeito organizador do organismo (WINKLER, 2007, p. 536).

A partir dessa consideração sobre a pesquisa biológica, Heidegger critica a concepção mecanicista. A concepção mecanicista, ou materialismo reducionista, pode ser entendida ilustrativamente como a visão do anatomista que aborda o animal como se ele estivesse morto em cima da mesa de dissecação (WINKLER, 2007, p. 534). No sentido de que o animal é considerado enquanto partes decompostas, isto é, os

órgãos, de modo que esses órgãos são considerados cada um com suas propriedades físico-químicas.

A despeito de Heidegger ressaltar que, ao fim e ao cabo, tanto o vitalismo quanto o mecanicismo possuem o mesmo problema, ele incorpora algumas noções e, sobretudo, motivações do vitalismo. Tal como a noção de totalidade de *Driesch*, pois o contexto científico ao qual ele se insere é o vitalismo, ou neovitalismo. No entanto, a totalidade e a organização do organismo não podem ser pensadas retrocedendo a uma força essencial que está além do organismo, uma *entelecheia* (HEIDEGGER, 2006, p. 300). Na interpretação de Heidegger, o vitalismo conflui com o mecanicismo, pois ao invés de tratar o órgão como um instrumento a ser acoplado externamente no organismo, como é o caso do mecanicismo, o vitalismo também o concebe como um instrumento, mas com o propósito de integrá-lo a uma totalidade (WINKLER, 2007, p. 534).

O segundo passo decisivo na pesquisa biológica diz respeito à relação entre o organismo e o meio ambiente. Tal como foi dito, o organismo e, por conseguinte, a perturbação enquanto a sua determinação mais fundamental, deve ser entendido como totalidade. No entanto, o que Heidegger pensa ser um problema é que a relação com o meio ambiente, a partir dessa totalidade, não é assumida estruturalmente no organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 300). Quem avança para elucidar e apresentar essa conexão é novamente *Jacob von Uexküll*. *De acordo com Heidegger, o aspecto central nas pesquisas de Uexküll são as descrições extremamente precisas sobre o modo de ser do animal e sua relação com o meio ambiente. Os resultados dessas descrições permitem ver a totalidade do organismo como determinante para a totalidade da corporeidade do animal. Ou seja, somente através do círculo de desinibição, no qual Heidegger pensa ser a totalidade originária, é possível compreender a totalidade da corporeidade do animal (HEIDEGGER, 2006, p. 301). Além disso, a despeito de enfatizar uma profunda diferença entre o homem e o animal, Uexküll ainda fala de um mundo circundante pertencente ao animal. No entanto, de acordo com Heidegger, o que Uexküll tem em vista com a noção de mundo circundante do animal é o já caracterizado círculo de desinibição. A partir desses passos decisivos na pesquisa biológica, Heidegger mostrará que há uma incompletude na abordagem ontológica da vida.*

3.3.2 Mobilidade e morte

A noção de organismo permite compreender os entes vivos enquanto uma unidade relacional (BUCHANAN, 2008, p. 93). Deste modo, a análise empreendida por Heidegger ofereceu uma interpretação segundo a qual os organismos são aptidões criadoras de órgãos no interior de um comportamento condicionado pela totalidade da perturbação. Justamente por ser uma unidade relacional, cuja multiplicidade de aptidões e a comutação pulsional são determinadas pela perturbação do vivente, a mobilidade interna do organismo já aparece aí assinalada: “a perturbação é sim muito mais em si mesma uma mobilidade determinada, sempre e a cada vez se desdobrando e definhando. Perturbação é ao mesmo tempo mobilidade, que pertence à essência do organismo” (HEIDEGGER, 2006, p. 303).

A caracterização da mobilidade do organismo assemelha-se superficialmente à caracterização da existência enquanto possibilidade existencial. Essa semelhança ocorre porque a animalidade também é entendida como possibilidade vital, em contraposição a possibilidade existencial. Mediante a caracterização da animalidade enquanto possibilidade vital, isto é, enquanto uma aptidão para comportar-se, Heidegger entende que a mobilidade aí em questão não é deduzida a partir da percepção de que o animal é submetido ao nascimento, crescimento e perecimento. Segundo o autor, a mobilidade “determina o ser do animal enquanto tal. E isto diz: o ser-impelido da pulsão, a atividade pulsional da comutação de pulsões na totalidade da perturbação, a luta pelo envolvimento no círculo, toda esta mobilidade pertence à perturbação” (HEIDEGGER, 2006, p. 303).

É deste modo também que a perturbação não se constitui como uma couraça imóvel, mas é uma mobilidade determinada (HEIDEGGER, 2006, p. 303). Dizer que a vida é possibilidade e mobilidade é dizer que ela é um processo que permanece incompleto, pois à vida é pertinente uma falta de essência. Portanto, a perturbação é uma mobilidade intrinsecamente determinada e não uma condição estática, de modo que ela sucessivamente desdobra-se e evolui, ou modifica-se a si mesma e atrofia (WINKLER, 2007, p. 536). A partir dessa dinâmica, Heidegger ainda observa a proximidade com o ser humano, o qual é definido por constituir-se como um ser histórico. Ele refere-se ao biólogo *Theodor Boveri*, cuja concepção de organismo é como uma essência histórica (HEIDEGGER, 2006, p. 304). Nesse sentido, a espécie do animal possuiria um aspecto histórico. A espécie é uma característica ontológica, que se manifesta na perturbação e a luta pelo de círculo de desinibição, enquanto estrutura da animalidade (HEIDEGGER, 2006, p. 304).

Sem dúvidas essa preleção de 1929/30 deixa muitas questões difíceis em aberto, mas, Heidegger consegue ao menos oferecer algum horizonte de interpretação para os problemas apresentados. Um desses difíceis problemas concerne à possibilidade de se falar de uma historicidade presente nos organismos e nas espécies – e justamente por não estar elucidado que a análise é incompleta. Além disso, ao caracterizar a vida enquanto um processo, conjuntamente com a noção de mobilidade advém à noção de morte. Diz Heidegger:

E do mesmo modo como permanece questionável falar do organismo enquanto essência histórica ou mesmo historiográfica, é questionável se a morte junto aos animais e a morte junto aos homens são a mesma coisa, mesmo se pudermos fixar concordâncias físico-químicas e fisiológicas (HEIDEGGER, 2006, p. 305).

No segundo capítulo da presente tese foi longamente trabalhado o conceito de morte. Elucidou-se como a morte, entendida existencialmente, se difere completamente da morte como perecimento. Neste ponto, Heidegger reforça que a morte para os animais é completamente diferente da morte para os seres humanos: “porque a perturbação pertence à essência do animal, o animal não pode morrer, mas apenas chegar ao fim” (HEIDEGGER, 2006, p. 305). O organismo possui uma relação com a morte e deve ser entendido como finitude de ser, mas essa relação para a morte não é acessível ao animal enquanto tal (MCNEILL, 1999, p. 224-225). Ainda assim, Heidegger dirá que a morte, enquanto uma negatividade, pode ter a função metodológica de mostrar a vida em seu aspecto de positividade (HEIDEGGER, 2006, p. 305). Por conseguinte, a vida é mobilidade e possui uma relação com a morte, ainda que diferente daquela do ser humano. Após indicar essas incompletudes no tratamento da vida, Heidegger empreende uma forte objeção às suas próprias considerações, de tal modo que até mesmo a tese sobre a pobreza de mundo deveria ser abdicada.

3.3.3 Qual pobreza? Qual mundo?

O final da investigação sobre o modo de se da vida, elaborado por Heidegger, vem com uma auto-objeção que atinge justamente as bases da ontologia da vida. É preciso reiterar que o problema diretriz investigado por Heidegger é a pergunta pelo conceito de mundo, e este

conceito foi abordado pela via comparativa entre três teses: “o homem é formador de mundo”, “o animal é pobre de mundo”, “a pedra é sem mundo”. É neste sentido que gradativamente Heidegger intensifica as respostas ao que seria o conceito de mundo, pois para amplificar a resposta é também necessário que os três âmbitos referidos pelas teses em questão sejam igualmente explicitados. Deste modo, a primeira resposta que possibilita uma abordagem ontológica sobre o problema do mundo diz que o mundo é acessibilidade. Com esse aspecto do conceito de mundo, Heidegger deu início à investigação sobre o significado da relação intencional entre entes determinados por distintos modos de ser. O caso problemático ocorre justamente sobre o modo de ser da vida, pois os organismos, enquanto unidades relacionais, possuem acesso a algo diverso, embora de um modo completamente diferente do modo como ocorre para os seres humanos.

Entender o mundo como acessibilidade conduz a uma segunda questão: se acessibilidade é o critério para asseverar se determinado ente possui mundo, então ambos animais e humanos possuiriam mundo, mas em graus diferentes. Neste sentido, ao analisar especificamente a questão da animalidade, em conjunção com as pesquisas biológicas, obteve-se um conflituoso resultado que implica ao animal um ter-mundo e um não-ter-mundo. A explicação para isso é que nem o animal encontra-se ao lado da pedra, na medida em que em relação à pedra a questão sobre acessibilidade não faz sentido, tampouco se encontraria ao lado do homem, pois caso pobreza signifique privação, o animal não possui mundo.

A dificuldade que Heidegger aponta reside na falta de elucidação do conceito de mundo, pois caso o conceito de mundo seja mantido apenas como acessibilidade, há um problema ao afirmar que o animal tem e não-tem mundo. Heidegger inclusive afirma: “o animal somente poderia carecer de mundo se ele ao menos tivesse conhecimento do mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 310). O problema aí em questão se dá na falta de elucidação do conceito de mundo, algo que conduz a esse tipo de contradição. Mas, será?

Heidegger diz que mundo não é apenas acessibilidade, mas antes é acessibilidade do ente enquanto tal (HEIDEGGER, 2006, p. 308). Por conseguinte, se mundo significa acessibilidade do ente enquanto tal, algo ao qual somente ao homem é pertinente, surge então o problema de como se dá, afinal, a abertura do animal. O acesso a algo diverso por parte do animal foi visto como a posse de um elemento desinibidor que, dentro do círculo de desinibição e na totalidade da perturbação, possibilita o seu comportamento. É aí que surge a pergunta central: a

pobreza de mundo animal é de fato essencial, ou apenas comparativa? E, se for o caso, qual o sentido em se falar de uma pobreza comparativa?

A autocrítica de Heidegger parte da discussão referente ao mundo e não-ter-mundo pertencente ao animal, uma vez que ele dirá que até é possível falar de um absoluto não-ter-mundo ao animal, mas jamais de uma privação, tendo em vista que a privação implicaria na possibilidade do animal ter mundo. Um absoluto não-ter-mundo faria sentido porque se tomaria apenas a comparação com o ser humano, cuja formação de mundo é pertinente. Nesse sentido, Heidegger diz que somente se ao animal estiver fechado para o mundo é que se poderá falar de um não-ter que lhe é intrínseco, mas não de uma privação. A pobreza de mundo do animal somente é possível quando concebida a partir do homem:

Portanto, a tese da pobreza de mundo do animal não é nenhuma interpretação essencialmente própria da animalidade, mas tão somente uma ilustração comparativa. Se este for o caso, então também já encontramos com isto a resposta para a pergunta que foi reiteradamente colocada: o caráter de organismo do animal é – no sentido circunscrito da perturbação – a condição de possibilidade da pobreza de mundo, ou será, inversamente, que esta pobreza de mundo é a condição e o fundamento essencial para o organismo e sua condição de possibilidade interna? Evidentemente a primeira opção é a correta: a perturbação é a condição de possibilidade da pobreza de mundo. (HEIDEGGER, 2006, p. 310)

A partir dessa passagem, fica claro que a perturbação é a condição para a pobreza de mundo, uma vez que um dos seis momentos estruturais do conceito de perturbação é a privação. Contudo, é muito importante o momento inicial da passagem, pois com a utilização do termo “ilustração comparativa” Heidegger dá a entender que seu objetivo é evitar implicações de outra ordem sobre o assunto, pois logo na seqüência dessa passagem ele diz o seguinte:

(...) se em certas variantes a privação implica um sofrimento, então seria necessário, se a privação de mundo e a pobreza pertencessem ao ser do

animal, que um sofrimento e um mal transpassassem todo o reino animal e todo o reino da vida em geral. A biologia não conhece estritamente nada disso. Imaginar algo deste gênero talvez seja um privilégio dos poetas. (HEIDEGGER, 2006, p. 310)

Essa auto-objeção compromete muito as descrições concernentes ao modo de ser da vida, na medida em que a pobreza de mundo do animal foi instaurada como a tese diretriz para abordar o animal. Sendo assim, como agora ela mostra-se equivocada, ou ao menos somente possível em termos comparativos, as considerações sobre a privação da estrutura do algo enquanto algo e o significado da perturbação para o problema geral da animalidade mostram-se também equivocadas. A partir desse equívoco, Heidegger levanta uma suspeição de princípio e diz que a tese sobre a pobreza de mundo precisa ser abdicada:

Ela [a tese “o animal é pobre de mundo”] é, quando muito, uma proposição que resulta das determinações da essência da animalidade, e só teria de ser então seguida se o animal fosse considerado em comparação com o gênero humano. Como uma tal proposição é uma proposição resultante, podemos retroceder até o seu fundamento e nos deixar levar assim até a essência da animalidade. Esta foi mesmo a sua função fática no interior de nossas discussões. Mas se estas reflexões se mantiverem intangíveis, então não precisaremos apenas restringir por fim drasticamente a significação da tese. Ao contrário, precisaremos abdicar efetivamente dela porque – visto justamente a partir da essência da animalidade – ela conduz ao erro: isto é, ela desperta a opinião equivocada de que o ser do animal é em si uma privação e uma pobreza. (HEIDEGGER, 2006, p. 311).

Heidegger não poderia ser mais claro: devido ao fato de se compreender a essência da animalidade a partir de uma proposição resultante equivocada, é preciso abdicar a tese de que o animal é pobre de mundo. Se o mesmo ocorrer com o conceito de perturbação, será preciso mesmo dizer que toda a investigação de Heidegger não vai além de uma análise comparativa que diz muito pouco sobre o modo de ser da

vida. No entanto, Heidegger conduz refinadamente às nuances de sua investigação a fim de mostrar que sim, de fato há um grave problema nessas considerações conclusivas, mas consegue atenuar essa autocrítica. A atenuação de sua autocrítica comporta dois momentos: o primeiro diz respeito ao que já foi compreendido sobre a animalidade e a perturbação; o segundo momento concerne ao conceito de mundo. Nesse sentido, para tangenciar uma dimensão mais básica da discussão, em um primeiro momento, Heidegger retoma a estrutura formal da perturbação, com enfoque naquele elemento mais controverso: a privação. Não é exatamente uma nova explicação sobre esse conceito, mas uma retomada de um dos momentos centrais – e mais controversos – da estrutura da perturbação, que é a *privação*, com o objetivo de enfatizar que esse momento se trata de apenas *um* dos momentos. Diz Heidegger:

Pois se a essência do organismo reside na perturbação e se pertence à perturbação, enquanto *um* momento essencial, a privação da possibilidade da abertura do ente enquanto tal; e se, além disto, a abertura do ente é um caráter do mundo, então precisamos dizer agora: a *privação do mundo* pertence à perturbação enquanto *um* momento essencial. Mas o que faz apenas um momento constitutivo da totalidade do da essência do organismo – da perturbação – na pode ser fundamento de possibilidade para o todo da essência enquanto tal. (HEIDEGGER, 2006, p. 310-311).

O segundo momento para compreender como a análise heideggeriana prossegue diz respeito ao conceito de mundo, ligando-se a diretamente a esse aspecto formal da perturbação. Se nessa passagem Heidegger deixa claro que a privação é apenas *um* dos momentos da totalidade do organismo, isso implica que a privação na compreensão dos entes enquanto entes em relação aos viventes é apenas um momento entre outros (REIS, 2014, p.128). Por conseguinte, não se pode inferir que a animalidade seja primordialmente privação. O segundo atenuante concerne ao conceito de mundo, uma vez que a investigação empreendida teria iniciado uma elucidação do conceito de mundo, mas ainda muito insuficiente. Neste caso, dado que o contexto da investigação é sobre a questão “o que é mundo”, a ressalva de Heidegger é que conhecemos apenas o lado negativo disso, isto é, algo como a pobreza de mundo, de modo que o ser humano enquanto

formador de mundo seria o lado positivo. A posição de Heidegger é que a investigação deve ser deixada em aberta em função de não ser ter ainda uma clareza suficiente sobre esses dois pontos, inclusive mantendo a tese sobre a pobreza de mundo do animal, condicionada pela perturbação.

A autocrítica empreendida por Heidegger é muito séria, mesmo com seus atenuantes. De todo modo, gostaria de apresentar duas boas interpretações heterodoxas sobre o significado da pobreza e da retração da vida para a existência humana, na ontologia de Heidegger, para que no próximo capítulo seja possível elaborar a interpretação de que o conceito de vida representa um sentido de finitude talvez mais potente daquele elaborado em ST. Na primeira parte da obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger investiga o que ele pensa ser a disposição afetiva do homem contemporâneo, a saber, a disposição afetiva fundamental do tédio. O tédio é, enquanto uma disposição afetiva fundamental, um elemento determinante na abertura de mundo. Sendo assim, o fenômeno do mundo é investigado pelo homem, isto é, um ente que é situado afetivamente em meio ao mundo e aos outros entes. Por conseguinte, na medida em que o fenômeno do mundo é investigado mediante a articulação de três teses diretrizes, a animalidade também é inquirida com o pressuposto de que o homem já esteja fundamentalmente afinado pelo tédio. De acordo com Heidegger, portanto, o tédio já afinou o ser-aí quando foi realizada a comparação entre o ter-mundo e o não-ter-mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 313). Neste sentido, Mulhall (2005, p. 81) diz que, pelo fato da disposição afetiva do tédio ser um momento fundamental na abertura de mundo do existente humano, há uma recusa de interesse por parte do ser-aí em relação aos animais enquanto tais. Essa seria uma explicação para o ocultamento da vida na abertura de mundo do existente humano.

Ademais, enquanto a angústia singulariza o ser-aí e revela o nada, o tédio descobre os entes em uma totalidade e revela a profunda indiferença na qual o ser-aí é subjugado. Além disso, o tédio possui uma relação mais explícita com a temporalidade, uma vez que com esse termo é indicado um “ainda por muito tempo”. O ser humano existe em meio ao ente no todo e, no tédio profundo, Heidegger diz que o ente se recusa a mostrar-se (HEIDEGGER, 2006, p. 181). Como afirma Heidegger, o tédio profundo tem uma característica de banir o ser-aí no interior do ente totalidade (HEIDEGGER, 2006, p. 324). Mediante essa característica de banimento⁵⁴, Heidegger fala da aparente semelhança

⁵⁴ Esse ponto será mais bem analisado no sub-capítulo: 4.3.1.2 – O tédio.

entre o homem e o animal, devido ao animal ser determinado por uma clausura que o priva do ente enquanto ente. No entanto, ele ressalta que há um abismo intransponível que separa a existência da vida.

Por conseguinte, concernente ao acompanhamento do homem ao círculo envoltório do animal, há ao menos duas importantes contribuições a esse respeito. Uma delas é a de Stephen Mulhall (2005), cuja interpretação sobre o abismo entre o homem e o animal revela justamente o fato de aquele estar afinado desde sempre pelo tédio profundo. A partir disso, enquanto entregue à indiferença e recusa do ente no todo, o ser humano contemporâneo entediado não consegue interpretar a animalidade enquanto tal. De acordo com essa interpretação, Heidegger mesmo, enquanto homem contemporâneo estaria entregue à indiferença do tédio ao formular e articular as teses diretrizes. Por conseguinte, os humanos é que estariam vedados aos animais. Outra importante contribuição é a de Rafael Winkler (2007, p. 529, 536-537), cuja interpretação sobre o compartilhamento parcial do ser humano em relação aos entes vivos é a base para a formulação da tese que a pobreza de mundo também diria respeito ao ser humano. Mas não apenas isso, isto é, a vida enquanto tal, enquanto concebida como possibilidade, também revelaria uma falta de essência e, por isso, poderia ser concebida como pobreza. No sentido de que a recusa da vida ao ser humano revelaria a pobreza de mundo do ser humano.

4 A METAFÍSICA DO ABISMO

A apresentação dos problemas em *Ser e Tempo* segue uma ordem extremamente rígida. Os temas apresentados, a disposição dos parágrafos e capítulos, possuem uma característica tão esquemática que é extremamente difícil analisar os conceitos em suas diferentes partes. Esse fato, obviamente, não retira qualquer possível crítica à ordem estabelecida na construção do texto. É importante ter em mente essa característica metodológica da construção de ST, uma vez que grande parte dos outros textos de Heidegger possui uma escrita mais fluida. Tendo em vista essa característica do livro, uma consequência importante para o leitor de ST consiste não apenas na grande dificuldade de compreender os conceitos ali apresentados em uma primeira leitura, como também há a impressão de que a cada nova leitura é preciso mergulhar novamente na ontologia heideggeriana, com a permanente sensação de incompreensão das ideias. Essa característica é fundamental para os textos de Heidegger, porque essa sensação de incompreensão não advém apenas da dificuldade específica com os conceitos, ou do nexos mais imediato entre eles, mas sim da própria definição do que significa conceito e do que significa filosofia para Heidegger. A imersão em diversos paradigmas pressupostos e não discutidos explicitamente, a impressão constante da perda de si mesmo, o sentido sempre parcialmente compreendido e a dificuldade da linguagem fazem com que cada leitura atenta seja uma *nova* leitura. Essas considerações iniciais podem aparentar uma digressão meta-filosófica sem uma real conexão com o texto. No entanto, elas concernem diretamente à filosofia de Heidegger, especificamente às noções de historicidade e História humana e a característica de indicação formal dos conceitos, tratados a partir da perspectiva hermenêutico-fenomenológica.

Na primeira sessão de *Ser e Tempo*, a construção textual se dá de modo mais fragmentado, pois em alguma medida é possível analisar os temas em blocos para, ao fim, compreender todos os problemas que estão em jogo de uma maneira mais analítica. Por outro lado, na segunda sessão do livro essa tarefa precisa de um método de leitura um pouco distinto, uma vez que a chamada filosofia existencial apresentada na segunda sessão possui uma linearidade mais contundente. Neste sentido, a proposta da primeira parte desse capítulo é reconstruir os conceitos de temporalidade e historicidade em Heidegger, apresentados em *Ser e Tempo*. No entanto, o objetivo buscado é fazer essa reconstrução partindo da tese interpretativa de que há uma dinâmica que joga com duas dimensões de problemas, presente em toda a segunda

sessão de *Ser e Tempo*, dinâmica essa que pode ser vista nitidamente no capítulo sobre a historicidade. Qual dinâmica seria essa?

Em um primeiro momento, a análise existencial de Heidegger segue diretamente do final do primeiro capítulo da segunda sessão cujo conceito de ser para a morte é apresentado, conjuntamente ao final do terceiro capítulo em que são apresentados os conceitos de temporalidade e decisão antecipatória (esse terceiro capítulo pode ser lido como um nexos entre o primeiro e o segundo capítulo). Antes de apresentar a discussão propriamente, é importante ter presente a perspectiva de que parte a analítica existencial. As perguntas a serem feitas são: 1 - quais as condições, ou em que medida, o ser humano é histórico? 2 - Qual o sentido do ser humano ser histórico? Assim como a concepção de história começa a sofrer uma profunda transformação no século XIX, com o surgimento da sociologia a discussão sobre o que seria a subjetividade histórica também se intensifica, uma vez que cada vez mais se discute a distinção entre as influências de elementos sociais externos e internos, história e natureza, o subjetivo e o objetivo.

Neste sentido, a história humana não será mais interpretada como uma estrutura externa que determinaria a condição humana. Para ficarmos em dois exemplos – dos vários tratados por Heidegger –, o pensamento teológico de uma história fechada, ou um pensamento evolutivo das ciências biológicas, pressupõem a dimensão do *acontecer humano* como o significado primordial da história. Nesse sentido, o que vemos é quase que o princípio da analítica existencial sendo aplicado: *ser somente se dá em uma compressão de ser*. Deste modo, toda noção de evento, a concepção de ciência, o conceito de natureza, todos os conceitos, concernentes ao seu sentido, são dependentes de como as coisas se dão e de como elas são compreendidas para o ser-aí humano.

Por conseguinte, ao apresentar o sentido originário de historicidade⁵⁵, Heidegger busca interpretar fenomenologicamente o acontecer de um colapso existencial, que é o pressuposto para o modo próprio do existir. A historicidade em seu sentido originário é elaborada por Heidegger como o “acontecer” do ser-aí humano, esse ente que existe “entre” nascimento e morte. O que se busca explicar é como ocorre à historicidade no colapso do si mesmo a partir da decisão antecipatória. Como retomar a si mesmo quando o poder-ser que nós somos fica sem possibilidades fácticas para se vincular? É justamente aí que Heidegger apresenta os conceitos de destino, repetição, impotência

⁵⁵ E em uma discussão direta com a filosofia hermenêutica de Dilthey.

e herança ligados ao problema da finitude.⁵⁶ No segundo aspecto, há uma linearidade mais explícita na investigação, uma vez que será investigada a estrutura temporal da historicidade, e de como a primazia do futuro se mantém mesmo na historicidade, pois a decisão antecipadora joga o ser-aí de volta para seu ter-sido originário. Neste sentido, a multiplicidade de sentidos imprecisos na qual a história pode ser compreendida, bem como a historiografia enquanto ciência histórica, pressupõem esse sentido radical de historicidade enquanto o *acontecer* do ser-aí humano.

4.1 TEMPORALIDADE: O HORIZONTE DA ONTOLOGIA

No segundo capítulo da presente tese foi reconstruída, em seus aspectos mais centrais, a temporalidade originária, vista a partir da decisão antecipatória. Nessa reconstrução, novamente tornou-se explícita a importância do conceito de sentido, pois ao mostrar a vinculação entre sentido e projeção, a analítica existencial mostra a vinculação direta entre possibilidade existencial e temporalidade. A ontologia elaborada por Heidegger apresenta o tempo como o horizonte não apenas das projeções existenciais, mas sim como a condição de possibilidade da projeção que permite o ser humano compreender o sentido de ser em geral.

Pare reiterar, com o conceito de cuidado Heidegger busca dar conta da totalidade do todo estrutural da existência humana. No entanto, a compreensão de ser é sempre projetiva, isto é, na compreensão de algo há um projetar-se sobre um horizonte que permite elucidar aquilo sobre cuja projeção ocorre. Deste modo, há uma multiplicidade de aspectos existenciais envolvidos na existência humana que precisam ser elucidados adequadamente. Essa multiplicidade radicaliza-se nos três aspectos ontológicos do cuidado enquanto o ser do ser-aí, isto é, a existencialidade, a facticidade e a queda. Mediante essa multiplicidade, a questão central que surge é: como compreender toda estrutura em uma unidade?

O tempo será o elemento que desempenha esse papel, se mostrando como o horizonte a partir do qual o ser é projetado. Para retomar algo dito anteriormente: o ente é projetado para a sua individuação ontológica e o ser é compreendido somente quando

⁵⁶ Esse aspecto desperta interpretações absolutamente problemáticas, uma vez que a autenticidade seria retomar as possibilidades herdadas de um destino comum de um povo histórico.

projetado sobre a perspectiva do tempo. Portanto, ao compreender o tempo enquanto o horizonte de projeção que possibilita o compreender não apenas da existência, mas também do sentido de ser em geral, a totalidade estrutural do ser-aí será compreendida como uma estrutura temporal. Heidegger ainda faz uma distinção entre dois conceitos, que é temporalidade e temporalidade. De acordo com Heidegger, a temporalidade (*Zeitlichkeit*) é o sentido de ser do cuidado, mas, quando a temporalidade funciona como a condição para a compreensão do ser em geral, ela é denominada de *temporalidade (Temporalität)*.

A discussão sobre a temporalidade originária foi apresentada no final do segundo capítulo da presente tese. Contudo, a temporalidade da decisão antecipatória anteriormente elucidada é apenas um dos modos da temporalidade. Apesar de a temporalidade originária ser a condição de possibilidade dos outros modos do tempo e da compreensão de ser, é necessário agora apresentar temporalidade a partir de seus modos, bem como o que significa a modalização da temporalidade. Ao fazer isso, será possível compreender melhor como a historicidade é a elaboração mais concreta e completa da temporalização da temporalidade.

4.1.1 Os modos do tempo

Se o tempo é a condição para a projeção originária da compreensão de ser, e o cuidado enquanto ser do ser-aí é compreendido também enquanto uma projeção sobre a perspectiva do tempo, a investigação sobre a temporalidade na ontologia fundamental passa a ser uma investigação sobre a condição de possibilidade dos múltiplos sentidos de ser. Apresentarei aqui os modos do tempo investigados por Heidegger com o objetivo de enfatizar o nexo ontológico entre eles a partir do que foi chamado de temporalização da temporalidade. A temporalidade do cuidado já foi elucidada anteriormente, e é denominada de temporalidade originária. Os outros dois modos do tempo são o *tempo do mundo* e o *tempo vulgar*. Ao fim, será possível retomar o nexo entre decisão antecipatória e a finitude do tempo da temporalidade originária.

A temporalidade originária é, de acordo com Heidegger, o originário “fora de si” (HEIDEGGER, 2012, p. 388). Ser originariamente *fora-de-si* significa dizer que a temporalização da temporalidade se auto-produz, de modo a determinar por completo a existência humana enquanto ser-no-mundo. Contudo, de imediato não é

essa compreensão que temos do tempo. Como e em que sentido ocorre à experiência do tempo para o ser-aí humano?

Se o ser-aí humano é o ente para o qual está em jogo o próprio ser, Heidegger diz que isso também significa contar de algum modo com o próprio tempo. O fluxo temporal dos afazeres cotidianos arrasta-se a partir de “agoras” totalmente relacionais, isto é, um fluxo de “agoras” determinados pela significatividade relacional que eles têm entre si. A compreensão de um evento, tomado mundanamente, ocorre em significados que tornam o acontecer temporal totalmente relativo ao dimensionamento não objetivo desses eventos. Quando determinada situação parece demorar mais do que outra, como a espera em uma fila de um banco, ou uma espera em um escritório; quando em relação à espera de uma notícia que, por mais que objetivamente não demore a vir, demora demasiadamente em relação à nossa expectativa. Tomar o tempo para si mesmo, em seus diversos graus, é um modo prévio ao tempo tomado em uma cronologia não relacional. Do mesmo modo como ao desempenhar uma tarefa, o tempo passa a ser compreendido a partir do que Heidegger chama de intratemporalidade. O tempo de uma música, o tempo reservado para desempenhar uma tarefa, o tempo que designamos para uma atividade crucial, como escrever uma tese de doutorado, são todas atividades segundo as quais a temporalidade se mostra de um modo submerso aos desígnios da objetividade numérica dos relógios.

O que significa tomar um tempo para si mesmo? Se eu tomo um tempo determinado, posso me frustrar simplesmente por não cumprir para mim mesmo aquilo que havia me comprometido. Nesse sentido, esse tempo tomado para si mesmo é totalmente dependente do modo como eu me relaciono com as minhas possibilidades e os meus compromissos. É neste sentido que a esse tempo do mundo pertence fundamentalmente uma significatividade, cuja extensão determina a fixação de uma data e é regulada pela publicidade do tempo. Heidegger diz o seguinte:

Todo tempo, que deduzimos da leitura do relógio, é tempo para..., “tempo para fazer isto e aquilo”, isto é, tempo *apropriado* e *inapropriado*. O tempo, que deduzimos da leitura do relógio, é sempre o tempo que tem por oposto a hora errada (no tempo errado) ou na hora (no tempo certo). (...) Nós designamos esta totalidade de referências do para-que, do em-virtude-de, do para-isto e do

para-aquilo como significatividade. O tempo como tempo certo e tempo errado tem o *caráter da significatividade*, isto é, o caráter que caracteriza o mundo como mundo em geral. Por isso, designamos o tempo com o qual contamos, que deixamos para nós, como *tempo do mundo*. (HEIDEGGER, 2012, p. 380).

Contiguamente ao caráter de significatividade do tempo, isto é, essa característica do tempo ser tomado sempre a partir de alguma relevância e em virtude de alguma possibilidade, estão as características do tensionamento e da databilidade. A relação que o ser-aí humano tem com esse modo do tempo ocorre a partir dos eventos e dos acontecimentos, tornando assim os “agoras” relacionais. Como afirma Reis, “os “agoras” são relativos a eventos que os qualificam, que os marcam com uma data. A experiência cotidiana do tempo ainda não encontra um tempo quantitativo, mas sim momentos datados por relação a eventos” (REIS, 2004a, p. 117). Além dos “agoras” serem relacionais, no tempo do mundo eles também possuem uma extensão, pois o tempo se estende de alguma maneira não muito precisa, de modo que um “agora” é medido pela relação a um “antes” e um “depois”. Como afirma Heidegger:

Mesmo quando não consigo mais determinar de maneira exata e inequívoca o quando de uma outrora-quando, o outrora traz consigo esta referência. É somente porque a referência à datação pertence essencialmente ao outrora, ao agora e ao em seguida, que a data pode permanecer indeterminada, vaga e incerta. A própria data não precisa ser uma data no calendário no sentido mais restrito do termo. (HEIDEGGER, 2012, p. 381).

O último elemento presente no tempo do mundo concerne ao tempo público, isto é, a característica temporal presente na convivência interpessoal. O tempo expresso, então, possui os elementos da significatividade, do tensionamento, da databilidade, todos acessíveis na publicidade do tempo, isto é, na dimensão do ser-com. Como diz Heidegger: “o agora expresso é compreensível para qualquer um no *ser-um-com-o-outro*. A acessibilidade do agora para qualquer um, sem

alterar em nada a datação diversa, caracteriza o tempo como público” (HEIDEGGER, 2012, p. 384).

A partir da exposição dessa modalidade da temporalidade como tempo do mundo, impõe-se a questão: qual a modificação que ocorre para que o tempo seja compreendido como objetivo? O que significa compreender o tempo como linearidade? A modificação ocorrida na temporalidade, responsável por gerar o que Heidegger chamou de tempo vulgar, condiciona também a modificação na compreensão do sentido de ser da disponibilidade para a subsistência. A justificação dessa afirmação se dá em função de que o tempo vulgar é o tempo caracterizado pela desvinculação às possibilidades e as demandas de cada ser-aí. Neste sentido, a independência que caracteriza o tempo vulgar é o que permite a esse modo do tempo ser linearmente fixo, e não mais determinado pela significatividade pertencente ao tempo do mundo. O elemento central na transformação do tempo do mundo para o tempo vulgar é o nivelamento dos elementos presentes no tempo do mundo: a significatividade, a databilidade e a extensão do tempo. Heidegger explica do seguinte modo:

O *Dasein* cotidiano que toma seu tempo encontra o tempo primariamente no disponível e no que é subsistente, enquanto entes que comparecem dentro do mundo. O tempo assim “experimentado” é compreendido pelo *Dasein* no horizonte da compreensão imediata do ser, quer dizer, como algo que de certo modo também subsiste. Como e porque o *Dasein* chega a formar este conceito vulgar de tempo deverá ser elucidado a partir da constituição de ser (temporalmente fundada) do *Dasein* que se ocupa do tempo. O conceito vulgar do tempo deve sua origem a um nivelamento do tempo originário. Ao demonstrar que este é a origem do conceito vulgar de tempo, se justificará também a precedente interpretação da temporalidade como *tempo originário*. (HEIDEGGER, 2009, p. 418/GA 2, p. 535)

É mediante o nivelamento do tempo do mundo que o tempo como serialidade quantitativa faz-se presente para o ser-aí. Deste modo, o *antes*, o *agora* e o *depois*, tomados objetivamente, cronologicamente e desvinculados dos propósitos humanos, acompanham também a

compreensão dos modos de ser que são abertos para o ser-aí. Há claramente uma dependência de uma modificação à outra na temporalidade, em que a temporalidade originária geraria por si mesma os outros dois modos do tempo. De acordo com Reis:

Esta dependência é formulada em termos de origem, operada por nivelamentos motivados nas estruturas dos modos mais básicos, gerando um modo complexo como é o tempo desengajado. A dependência é mediada, no sentido de que o tempo comum origina-se de um modo já modificado, o tempo do mundo. Não há uma dependência direta em relação à temporalidade originária. Por sua vez, o tempo mundano tem sua origem na temporalidade originária, precisamente por modificações na estruturas do *eksates*, mas sobretudo pela formação de serialidade. Esta é a diferença fundamental: a ausência de serialidade na temporalidade originária, e a sua presença qualitativa e quantitativa nos outros modos. (REIS, 2004a, p. 118-119).

4.1.2 Temporalidade finita

O tempo segundo o qual contamos com ele para realizar alguma tarefa, foi entendido como o tempo do mundo. Uma terceira temporalização desse modo do tempo foi compreendido como o tempo em sua acepção vulgar. O sentido do tempo como vulgar, comum, é o tempo a partir do qual os momentos distintos desse tempo são desprovidos de uma significatividade, dada a independência deles em relação aos propósitos existenciais e existenciários de cada ser-aí. Tendo em vista a temporalização da temporalidade, ainda não ficou claro como a temporalidade se temporaliza de um modo a outro, tampouco o que significa falar da temporalidade como finita.

Na concepção de Heidegger, somente é possível pensar a infinitude do tempo quando se considera a temporalidade a partir do seu sentido comum, pois é o único modo caracterizado pela serialidade, tanto quantitativa quanto qualitativa. Este modo do tempo foi, na crítica histórica de Heidegger, o modo temporal que imperou na tradição científica e filosófica. A metafísica da presença tomou como horizonte temporal unicamente esse tempo serial, em que o momento do presente seria mais fundamental para se compreender o ser. Deste modo, somente

ao considerar unicamente o horizonte temporal descrito como tempo vulgar é que se pode tomar a temporalidade como algo que se estende ao infinito, com independência das possibilidades da existência.

É neste sentido que a pergunta pela temporalização da temporalidade se impõe, uma vez que é preciso responder como emerge o tempo que condiciona o nosso comportamento com o ser mesmo. Se no tempo vulgar o tempo é visado a partir dos entes subsistentes em seus “agoras” fixos e não relacionais, de fato, como diz Heidegger, “os agoras em sua sequência permanecem a única coisa que para ela é relevante” (HEIDEGGER, 2012, p. 396). Somente deste modo que a temporalidade pode ser compreendida como infinita. Neste sentido, o que significa pensar a finitude da temporalidade originária?

A resposta a essa questão foi esboçada previamente no tópico concernente a temporalidade da decisão antecipatória. Do mesmo modo que a finitude do ser-aí não é um atributo segundo o qual o ser-aí possa ter ou não ter, mas o ser-aí humano existe finitamente, o ser-aí não transcorre no tempo como um ente subsistente, mas justamente existe temporalmente. O nexos entre a temporalidade originária e a finitude existencial é fundamental, uma vez que é pela finitude da possibilidade existencial advinda da morte que o futuro originário emerge pela primeira vez. O problema da morte é também fundamental porque a temporalidade originária é quem possibilita a constituição finita do ser-aí. É também neste mesmo sentido que à temporalidade originária vincula-se também a individuação do ser-aí humano, tendo em vista que o ser-aí é poder-ser, e a finitude existencial mostra uma radical inadequação entre uma possibilidade existencial e a projeção, dada a radical niilidade que transpassa o ser-aí de um extremo a outro. Neste sentido, ao compreender o futuro originário, o *porvir*, como um chegar-a-si, Heidegger apresenta conceito de finitude radicalmente vinculado à projeção finita a partir da possibilidade da morte. A finitude é um caráter da temporalização mesma, de modo que o que está em questão é como está determinado em *si mesmo* o deixar-vir-a-si/advir-a-si (*Auf-sich-Zukommen*) *enquanto tal*. O futuro originário e próprio, diz Heidegger, é o advir-a-si, é o existir que tende para si como a possibilidade insuperável da niilidade (HEIDEGGER, 2009, p.345/GA 2, p. 330). Além disso, Heidegger diz o seguinte:

Com a tese da finitude originária da temporalidade não se nega que o “tempo segue sua marcha”, senão que essa tese somente pretende manter com firmeza o caráter

fenomênico da temporalidade originária, que se mostra a si mesma no projetado do projeto existencial originário do *Dasein* mesmo. (HEIDEGGER, 2009, p. 345/GA 2, p. 330).

Tendo em vista que a temporalidade originária é finita⁵⁷, e é a partir dela que a temporalidade modifica-se formando outros modos do tempo, reside nas ekstases da temporalidade à chave para se compreender a totalidade do cuidado enquanto uma unidade. Sobre os esquemas temporais e as ekstases, em uma passagem longa e bem elucidativa, Heidegger diz o seguinte:

Nós interpretamos com o caráter *ekstático* a existência que, vista ontologicamente, é a unidade originária do estar-fora-de-si que chega-a-si, que retorna-a-si e que se presentifica. A temporalidade determinada ekstaticamente é a condição da constituição ontológica do ser-aí.

O tempo originário é em si mesmo – esta é a essência de sua temporalização – fora de si. Ele é este fora-de-si mesmo, isto é, ele não é algo que estaria de início presente à vista como uma coisa e, então, fora de si, de tal modo que ele se deixaria ficar atrás de si. Ao contrário, ele não é em si mesmo outra coisa senão o fora-de-si puro e simples. Na medida em que este caráter *ekstático* caracteriza a temporalidade, reside na essência de toda *ekstase*, que só se temporaliza na unidade de temporalização com as outras *ekstases*, um *deslocamento para...*, *em direção a algo* em um sentido formal. Pertence à *ekstase* uma *abertura* peculiar, que é dada com o fora-de-si. Nós designamos como o *horizonte da ekstase* e para o interior-de-que cada *ekstase* está em si mesma aberta de uma maneira determinada. O horizonte é *amplitude aberta*, para o interior da qual o deslocamento enquanto tal está fora de si. *O deslocamento abre e mantém aberto esse horizonte*. Como uma unidade *ekstática* de futuro, sido e presente, a temporalidade tem um horizonte determinado pela *ekstase*. Como uma unidade originária de futuro, sido e presente, a

⁵⁷ Cf. Carel (2007).

temporalidade é em si mesma *ekstático-horizantal*. “Horizontal” significa: caracterizada por meio de um horizonte dado com a própria *ekstase*. A temporalidade *ekstático-horizantal* não torna apenas possível ontologicamente a constituição ontológica do ser-aí, mas também possibilita a temporalização do tempo, que só conhece a compreensão vulgar de tempo e que designamos em geral como a série não reversível de agoras. (HEIDEGGER, 2012, p. 388-389, grifo do autor).

Nessa passagem extremamente elucidativa, além da explicação de como os elementos temporais se estruturam na temporalidade, também é possível compreender que o “deslocamento para” implica que nessa transcendência para os sentidos de ser já haja uma intencionalidade, ambos condicionados pela temporalidade.

Por outro lado, ainda não parece ter ficado claro como ocorre a temporalização da temporalidade originária para os outros modos. De fato, é extremamente contraintuitiva a abordagem heideggeriana de uma temporalidade *ekstático-horizantal*, não sequencial. Blattner oferece uma satisfatória explicação, segundo a qual a temporalidade originária, por ser a origem dos outros modos do tempo, também é a condição explicativa do tempo do mundo e do tempo vulgar (BLATTNER, 1999, p. 94). Enquanto um modelo explicativo, na leitura de Blattner não apenas os momentos conceituais do tempo do mundo e do tempo vulgar são derivados da temporalidade originária, mas também a unidade desses modos, na medida em que esses momentos seriam formas modificadas da temporalidade originária. A resposta mais satisfatória sobre como ocorre a temporalização da temporalidade é dada por Heidegger a partir de outro conceito: a historicidade.

4.2 O PROBLEMA DA HISTÓRIA E A HISTORICIDADE COMO A ELOBOÇÃO MAIS CONCRETA DA TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA

Não é exagero dizer que todos os problemas tratados na ontologia fundamental são vistos de modo mais concreto no capítulo em que Heidegger elabora o conceito de *historicidade*, uma vez que por meio desse conceito uma nova camada de sentido esgueira-se por diversos fenômenos anteriormente velados. Para exemplificar esse ponto,

Heidegger inicia o capítulo com uma excelente retomada dos problemas por ele tratado:

Todos os esforços da analítica existencial estão orientados somente a uma meta: encontrar uma possibilidade de resposta para a pergunta pelo *sentido de ser* em geral. A elaboração desta *pergunta* demanda uma delimitação do fenômeno no qual se torna acessível isso que chamamos de ser, quer dizer, do fenômeno da *compreensão de ser*. Esta compreensão pertence à constituição de ser do Dasein. Tão somente quando este ente se encontre interpretado de forma suficientemente originária será possível conceitualizar a compreensão de ser implicada na constituição de seu ser, e colocar sobre esta base a pergunta pelo ser que nessa compreensão se compreende e pelos “supostos” desse compreender. (HEIDEGGER, 2009, p. 386/GA 2, p. 492)

Perguntar pela historicidade do ser-aí é perguntar pela historicidade do compreender, uma vez que ser-aí é possibilidade existencial, isto é, poder-ser. Neste sentido, tendo em vista que o sentido de ser é dependente da compreensão de ser, e que a compreensão de ser possui como condição de possibilidade o horizonte da temporalidade ekstática, perguntar pelo acontecer do ser-aí é perguntar pela estrutura temporal do ser desse ente. Contudo, é importante ter em mente que Heidegger articula esse problema da história em duas dimensões, na primeira podemos ver: 1- sobre o problema de como o ser-aí pode recompor-se após assumir-se como um ente finito, 2- qual é a historicidade desse colapso (destino e repetição), 3 – e se a historicidade, ao ser a historicidade de um colapso, admite que a falta ou ausência de sentido possa ser um elemento fundamental para historicidade ela mesma. Na segunda dimensão, pode-se ver: 1- a história do mundo e os sentidos da concepção de história, 2- a concepção científica de história e a hermenêutica. O nexó entre elas é o que Heidegger chama de historicidade da possibilidade, ou, nas palavras dele, a “silenciosa força do possível”.

4.2.1 Uma história conjurada pelo tempo

Em um primeiro momento, é prudente ao menos introduzir a discussão sobre o conceito de História, tendo em vista a abordagem não tanto convencional operada por Heidegger. Se a historicidade é o acontecer humano condicionado pela temporalidade finita, estaria Heidegger realizando algo como uma micro-história, ao ignorar uma História em nível macro, como a História do Ocidente, por exemplo, em função da primazia do acontecer daquele que possui uma subjetividade histórica? Além disso, ao localizar a historicidade como algo a que somente o ser-aí humano possui, ele estaria opondo a essa dimensão histórica uma dimensão natural? Penso que essas questões são justas de se pensar, uma vez que no capítulo em que é apresentado o conceito de historicidade alguns dos temas elencados nessas questões acabam por se misturar, o que de fato pode levar a algumas confusões.

Para reiterar, ao questionar sobre o que significa perguntar pela essência da história, o que Heidegger pensa enquanto a essência da história é o que é desvelado como o acontecimento da existência do ser-aí, isto é, sua historicidade (HEIDEGGER, 2009, p.391-392/ GA 2, p. 499-500). Neste sentido, a investigação ontológica sobre a existência humana procede de igual modo quando o objeto de investigação eram outros fenômenos: aqui a investigação não parte de uma ciência histórica para compreender como é o ser-aí humano enquanto histórico, pois o objetivo é investigar fenomenologicamente – e de um modo prévio a objetivações rasteiras (e mesmo não rasteiras) - o ser-aí enquanto um ente histórico. É deste modo que Heidegger distingue o conceito de história (*Historie*) enquanto a historiografia, isto é, como a ciência da História que estuda os objetos históricos, com o foco nos acontecimentos passados, conhecidos através de um método adequado para a ciência histórica, da história enquanto aquilo que acontece (*Geschichte*), a historicidade (*Geschichtlichkeit*). Este segundo sentido de história enquanto historicidade é que será próprio ao ser-aí humano. Além disso, a historiografia (*Historie*) terá como condição justamente a historicidade (*Geschichtlichkeit*), isto é, o acontecer da existência do ente que é histórico. Dito isso, apresento aqui um resumo de quatro significados apresentados por Heidegger concernente ao conceito de “história” enquanto historicidade, no §73 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2009, p. 392-393/GA 2, p. 500-501).

1 – Ao passar para a análise temporal, Heidegger apresenta a constatação de que há um uso recorrente e preferencial do termo “história”, segundo o qual o ente histórico é compreendido como algo *passado*. Esse sentido implicado no termo “história” possui algumas polissemias exemplificadas por Heidegger, pois quando se diz que algo

é passado pode se estar dizendo tanto que o passado não exerce mais força alguma sobre o presente, como algo no sentido de “não se pode escapar da história”.

2 – O segundo sentido apresentado concerne à história como aquilo que *tem sua origem* no passado, como aquilo que faz história ou se estende ao longo de uma época. O encadeamento de sucessos e fracassos que vem do “passado”, “presente” ao “futuro”. Sobre esse sentido específico, Heidegger diz que o *passado* não teria uma específica primazia.

3 – Em relação a esse terceiro sentido, Heidegger diz o seguinte: “História significa, ademais, a totalidade do ente que “muda no tempo”, entendendo por tal, à diferença da natureza, que também se move “no tempo”, as transformações e vicissitudes dos homens, das agrupações humanas e da “cultura” (HEIDEGGER, 2009, p. 392-393/GA 2, p. 501). Esse sentido de história não concerne tanto ao acontecer da existência humana, mas contrapõe-se ao âmbito da natureza, não obstante Heidegger também afirmar que mesmo a natureza pertenceria a história compreendida deste modo.

4 – O quarto sentido diz respeito ao histórico como o transmitido, independente de sua objetivação ou saber histórico aí envolvido.

Esses quatro sentidos de história se complementam, como afirma Heidegger: “história é o específico acontecer no tempo do Dasein existente, de tal modo que se considera como história em sentido eminente o acontecer “já passado” e, por sua vez, “transmitido” e sempre atuante no conviver” (HEIDEGGER, 2009, p. 393/GA 2, p. 501). Tendo isso em vista, a historicidade apresentada por Heidegger concerne ao acontecer do ser-aí humano em seus mais diversos aspectos. No entanto, para retomar as perguntas inicialmente feitas, haveria alguma condição externa a existência que determinasse a nossa história? Ou a finitude encurtaria a história humana ao radicar o fundamento da história no acontecer do ser-aí humano? Para responder a essas questões, cito aqui uma passagem de um livro de *Ernildo Stein*, em que lhe perguntaram como ficaria a casualidade, a quebra e a marca que nos transformaria dentro da História, uma vez que nós seríamos inscritos em uma história segundo a qual não seríamos nós aqueles que escrevemos:

Para começar, posso começar a responder dizendo que a analítica existencial encurta a História humana. Isto é, ela reduz a História humana as suas próprias dimensões. Não há explicação de fora. Não há explicação evolutiva, de uma

História primitiva que se desenvolveu até o homem. Isso é tarefa de uma determinada ciência que poderá dedicar-se a isto. Não existe, também, uma História teológica que possa concluir a nossa História. Estamos jogados num mundo que é o projeto no qual estamos, cada um, desde o momento que passamos a existir, onde estamos, entre o não-mais e o ainda-não. O não-mais diz respeito ao já estarmos jogados e a irreversibilidade da facticidade. Portanto, a nossa história não pode ser negada. E estamos diante do ainda-não, que também será um não-mais: a morte, de certo modo. Mas a morte não é algo tristemente antecipado como um fim. Ela é o que nos dá o limite, o até onde, a possibilidade. Assim, a História e a historicidade da condição humana, não são determinadas por condições que lhe sejam exteriores. Isso significa liberdade condicionada, sem dúvida alguma. Não existe o totalmente aberto da liberdade. A História é destino, isto é, não podemos fazer qualquer coisa com a nossa biografia, pois ela está limitada à condição de ser ou não-ser. (STEIN, Ernildo, 2015, 140-141).

Nessa longa passagem, se tem uma boa interpretação do que Heidegger visa com o termo historicidade⁵⁸. Outra passagem digna de nota aqui é uma consideração de *Hannah Arendt*, em *A Condição Humana*:

É digno de nota o fato de que Platão, que não tinha a menor ideia do moderno conceito de História, tenha sido o primeiro a inventar a metáfora do ator que, nos bastidores, por trás dos personagens, puxa os cordões e é responsável pela história. O deus platônico é apenas um símbolo do fato de que as histórias reais, ao contrário das que inventamos, não tem autor; nessa condição, é o verdadeiro precursor da Providência, da ‘mão invisível’, da Natureza, do ‘espírito do mundo’, do interesse de classe e de outras noções semelhantes mediante as quais os cristãos e os modernos

⁵⁸ Sobre a concepção de encurtamento hermenêutico, Cf. Stein (1990).

filósofos da História tentaram resolver o desconcertante problema de que, embora a História deva a sua existência aos homens, obviamente não é ‘feita’ por eles. (...) A invenção do ator que se esconde nos bastidores decorre de uma perplexidade mental, mas não corresponde a qualquer experiência real. Com esta invenção, a história resultante da ação é falsamente interpretada como história fictícia, na qual um autor realmente puxa os cordões e dirige a peça. A história de ficção revela um autor, tal como qualquer obra de arte indica claramente que foi feita por alguém – e isto não se deve ao caráter da história em si, mas apenas do modo pelo qual ela veio a existir. A diferença entre a história real e a ficção é precisamente que esta última é ‘feita’ enquanto a primeira não o é. A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. (ARENDDT, 2001, p. 198).

Ao radicar a historicidade no acontecer do ser-aí humano, expor essa historicidade significa desvelar o ser-aí a partir de sua autenticidade, pois o acontecer próprio do ser-aí ocorre a partir da decisão antecipatória e do conceito de destino.

4.2.2 Historicidade e destino

Com a afirmação de que a visão mais originária da *estrutura da temporalização* da temporalidade se revela como *historicidade* (*Geschichtlichkeit*) (HEIDEGGER, 2009, p. 347/GA 2, p. 440), começa a ficar claro que o sentido de história envolvido na historicidade da existência humana visa o acontecer da existência a partir da temporalidade originária: o acontecer de um ente que existe *entre* o nascimento e a morte. É preciso compreender essa última afirmação na profundidade que o tema exige. O fato de o ser-aí humano existir entre nascimento e morte, na leitura de Heidegger, significa que o ser-aí humano existe entre dois fins: “*No ser* do Dasein se encontra já o “entre” do nascimento e morte. [...] O Dasein fático existe nativamente [*gebürtig*] e nativamente morre também, no sentido de ser para a morte” (HEIDEGGER, 2009, p. 388/GA 2, p. 495, grifo do autor). Neste sentido, há uma reversão da teleologia histórica moderna, a partir da qual a história é quem conteria os sujeitos e os determinariam como

históricos. A ontologia fundamental elaborada por Heidegger apresenta o ser-aí humano como um ente temporal não porque transcorre em um tempo histórico, mas justamente porque é estruturalmente temporal (HEIDEGGER, 2009, p. 390/GA 2, p. 498).

A esse transcorrer da existência entre vida e morte, Heidegger entende como sendo a “*trama da vida*”, isto é, o *acontecer* da existência. Investigar e desvelar a *estrutura* desse *acontecer*, expor as condições temporais-existenciais desse *acontecer*, significa buscar, na leitura de Heidegger, uma compreensão ontológica da historicidade (HEIDEGGER, 2009, p. 389/GA 2, p. 495, grifos do autor). É preciso, no entanto, elucidar minimamente os limites desse *acontecer* quando restritos à ontologia fundamental, pois esse conceito será importante logo mais à frente quando, de uma maneira um tanto distinta, será exposto o *acontecer* da existência humana a partir da *formação de mundo*, conceito elaborado nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*.

Dado que a historicidade elaborada na ontologia fundamental⁵⁹ mostra-se como a estruturação da temporalização da temporalidade, desvelar a historicidade da existência significa apresentar o *acontecer* finito do ser-aí humano a partir da decisão antecipatória: o *instante* no qual há o colapso existencial mediante a niilidade e a subsequente retomada de si a partir da decisão. Importante ter isso em mente, uma vez que nesse caso está, quando muito, esboçado o modo como a relação com a natureza viva pode apresentar um colapso na estrutura do mundo existencial. No caso da ontologia fundamental, não há ainda a questão de que a abertura de mundo precisa *acontecer*, de que há um sentido de ser – o da vida – que mostra-se de modo retraído e parcial e de como esse modo retraído representa, no caso dos *CFM*, uma força normativa para a abertura de mundo. Para não antecipar demais o assunto, é preciso explicar alguns pontos ainda sobre a historicidade. Em primeiro lugar, como Heidegger elabora a pergunta sobre a historicidade:

Ninguém nega que o Dasein humano seja, no fundo, o “sujeito” primário da história, e o conceito corrente de história anteriormente exposto o diz com suficiente clareza. Porém, a tese de que “o Dasein é histórico” não se refere somente ao fato ôntico de que o homem é um “átomo” mais ou menos importante no tráfego da história universal e que está, enquanto um joguete, à mercê das circunstâncias e acontecimentos,

⁵⁹ Elaborada em *Ser e Tempo* e nas preleções a que orbitam.

senão que coloca o seguinte problema: *em que medida e em virtude de que condições ontológicas a historicidade pertence à subjetividade do sujeito “histórico” como sua constituição essencial?* (HEIDEGGER, 2009, p. 395/GA 2, p. 505, grifo do autor).

A resposta para esse problema reside no §74 de *Ser e Tempo*, um dos mais difíceis do livro. Há duas dimensões conceituais presentes nesse parágrafo que, não obstante dizerem respeito ao mesmo assunto, partem de dois aspectos um tanto distintos. No primeiro deles, a análise conceitual segue diretamente do final da primeira sessão em que é apresentado o conceito de ser para a morte, conjuntamente ao final da terceira sessão em que são apresentados os conceitos de temporalidade e decisão antecipatória. Nesse sentido, o que se busca explicar é como ocorre à historicidade no colapso do si mesmo a partir da decisão antecipatória. Como retomar a si mesmo quando o poder-ser fica sem possibilidades fácticas para se vincular? É justamente aí que Heidegger apresenta os conceitos de destino, repetição, impotência e herança ligados ao problema da finitude⁶⁰. No segundo aspecto, há uma linearidade mais explícita na investigação, uma vez que será investigada a estrutura temporal da historicidade, e de como a primazia do futuro se mantém mesmo na historicidade, pois a decisão antecipatória joga o ser-á de volta para seu ter-sido originário. Heidegger diz o seguinte:

O ser do Dasein foi definido como cuidado. O cuidado se funda na temporalidade. Por conseguinte, devemos buscar dentro do âmbito desta um acontecer que determine a existência como história. Desta maneira, a interpretação da historicidade do Dasein se revela, em última instância, como uma elaboração mais concreta da temporalidade. A temporalidade foi elucidada, em primeiro lugar, considerando a forma própria do existir, que temos caracterizado como decisão antecipadora. Em que sentido ela constitui um modo próprio do acontecer do Dasein? (HEIDEGGER, 2009, p. 396/GA 2, p. 505-506)

⁶⁰ Esse aspecto desperta interpretações absolutamente problemáticas, uma vez que a autenticidade seria retomar as possibilidades herdadas de um destino comum de um povo histórico. Justamente nesse ponto é que se encontra a interpretação de um nazismo filosófico em Heidegger.

Neste sentido, é preciso retomar o conceito de decisão antecipatória, agora sob a estrutura da historicidade. Para reiterar, o nexos ontológico que forma a decisão antecipatória se dá a partir da antecipação da possibilidade da morte, por um lado, e da decisão advinda do testemunho existencial da consciência, por outro lado. Deste modo, assumir-se a si mesmo significa assumir-se enquanto fundamento nulo de si mesmo, assumir-se como possibilidade finita. Essa condição existencial determina diretamente a projeção em possibilidades, pois o que a possibilidade da morte faz é possibilitar uma escolha que não seja fortuita, mas sim própria, dado o colapso existencial ocasionado pela possibilidade da impossibilidade da existência.

Nesse momento da investigação é possível discriminar duas camadas de análise: a primeira delas diz respeito à origem de toda possibilidade do ser-aí enquanto poder-ser; a segunda, tendo como condição a primeira, concerne à formação da individualidade de cada ser-aí. O primeiro desses momentos é mais uma constatação: embora a análise existencial do ser-aí humano seja o tema em questão, o horizonte da investigação da ontologia fundamental é a investigação formal sobre o sentido de ser em geral. Esse aspecto fica mais evidente agora, uma vez que não está em questão às possibilidades fácticas de cada ser-aí, mas, como pergunta Heidegger, de onde surgem as possibilidades em geral do ser-aí:

Por princípio, a análise existencial não pode elucidar a que coisa se resolve o Dasein *facticamente* em cada caso. Porém, a presente investigação exclui também o projeto existencial de possibilidades fácticas da existência. Por sua vez, é necessário perguntar de onde podem ser extraídas, *em geral*, as possibilidades nas quais o Dasein se projeta facticamente. O antecipar-se (adiantar-se) que se projeta na possibilidade insuperável da existência, quer dizer, na morte, somente garante a totalidade/integridade e propriedade da decisão. Porém, as possibilidades da existência abertas facticamente não podem ser tomadas da morte. Tanto menos, quanto que o adiantar-se para a possibilidade não consiste em uma especulação acerca dela, senão, justamente, em uma volta ao aí fáctico? (HEIDEGGER, 2009, p. 396/GA 2, p. 506)

Os qualificativos de “propriedade” e “impropriedade” concernem à modalidade na qual a projeção se dá. É neste sentido que a possibilidade da morte por si só não é a origem das possibilidades do ser-aí, mas justamente aquilo que permite ao ser-aí projetar-se de modo *próprio*. Além disso, é importante reiterar que nesse caso se trata de uma projeção existencial, tendo em vista que uma possibilidade somente é existencial quando o ser-aí *projeta-se* nessa possibilidade. A justificativa dessa abordagem aparece quando Heidegger aborda o conceito de morte, e diz que tematizar é privar o caráter de possibilidade do projeto (HEIDEGGER, 2009, p.164/GA 2, p. 192)⁶¹. É deste modo que pensar sobre a morte, contemplar o próprio acontecer, etc., podem ser importantes para algumas determinadas reflexões, mas esses comportamentos seriam derivados do âmbito existencial. Essa volta ao fático, que Heidegger fala ao final da passagem citada, diz muito sobre a historicidade, pois no acontecer da existência está em questão o direcionamento das ekstases temporais que formam os esquemas horizontais da temporalidade.

As possibilidades às quais o ser-aí se projeta não pairam desconectadas no mundo. Dada a condição de *ser-lançado*, o ser-aí é imerso e submerso em possibilidades, inclusive havendo muito mais possibilidades do que de fato projeções nelas. Pelo fato de o ser-aí ser-lançado no mundo, às possibilidades em que o ser-aí se projeta já são possibilidades que o sobrepassam. Deste modo, projetar-se propriamente em alguma possibilidade implica em decidir-se contra possibilidades às quais se está submerso, uma vez que cotidianamente as possibilidades surgem de um estado interpretativo público. Essas possibilidades, diz Heidegger, são em sua maioria formadas e compreendidas a partir de ambiguidades, mas, ainda assim são relativamente conhecidas – falsamente certas⁶². As possibilidades advindas do mundo são também possibilidades que perpassam o âmbito da coexistência e do impessoal. Retomar autenticamente uma possibilidade requer o conflito com as possibilidades nas quais já se está vinculado, dado que a decisão antecipatória engloba também o colapso existencial. Tendo isso em vista, Heidegger diz o seguinte:

A decisão, na qual o Dasein retorna a si mesmo, abre as possibilidades fáticas do existir próprio *a partir do legado* que esse existir *assume* enquanto

⁶¹ Esse ponto foi elucidado no segundo capítulo da presente tese.

⁶² No capítulo dois escrevi sobre as falsas certezas.

lançado. O retorno decidido à condição de lançado encerra em si uma *entrega* de possibilidades recebidas por tradição, ainda que não necessariamente *enquanto* tais. (HEIDEGGER, 2009, p. 397/GA 2, p. 507).

A morte foi compreendida existencialmente como um colapso, a partir do qual o ser-aí pode decidir-se por si mesmo de um modo próprio. Essa decisão ocorre a partir de uma aniquilação de todas as possibilidades vigentes, uma vez que a niilidade implode todo o sentido presente nas projeções, fazendo com que a existência resida como um poder-ser desvinculado de toda e qualquer possibilidade. Gostaria de retomar uma passagem muito importante, segundo a qual Heidegger diz justamente sobre esse caráter de fechamento do poder-ser:

O futuro originário e próprio é o para-si, para esse *si* que existe como a possibilidade insuperável da niilidade. O caráter ekstático do futuro originário consiste precisamente em que ele fecha o poder-ser, quer dizer, que ele mesmo está fechado e, enquanto tal, torna possível o compreender existenciário resolutivo da niilidade. O modo originário e próprio do vir-a-si é o sentido do existir na niilidade mais própria.” (HEIDEGGER, 2009, p.345, grifo do autor/ GA 2, p. 437).

Se o poder-ser é fechado, a única possibilidade de assumir-se autenticamente é através da retomada de possibilidades legadas pela tradição⁶³. É neste momento em que Heidegger apresenta o conceito de destino, em uma interessante passagem:

Quanto mais propriamente o *Dasein* se resolve, isto é, quanto mais se compreende a si mesmo sem ambiguidades desde a sua mais própria e eminente possibilidade no adiantar-se para a morte, tanto mais inequívoco e não contingente será o encontrar por escolha a possibilidade de sua existência. Somente o adiantar-se para a morte elimina toda possibilidade fortuita e “provisória”. Somente o ser livre *para* a morte lhe confere ao

⁶³ Encontrar-se a si mesmo a partir de um legado que possui o caráter de bondade talvez seja um dos pontos mais controversos de *Ser e Tempo*.

Dasein sua finalidade plena e lança a existência a sua finitude. A finitude, enquanto é assumida, subtrai à existência da infinita multiplicidade de possibilidades de bem estar, facilidade, fuga de responsabilidades, que imediatamente se oferecem, e leva ao *Dasein* a simplicidade de seu destino [*Schicksal*]. Com esta palavra designamos o acontecer originário do *Dasein* que tem lugar na decisão própria, acontecer em que o *Dasein*, livre para a morte, faz *entrega* de si a si mesmo em uma possibilidade que herdou, porém que também escolheu. (HEIDEGGER, 2009, p. 397/GA 2, p. 507).

Um dos pontos centrais dessa passagem é quando se diz que a possibilidade da morte elimina toda a possibilidade fortuita da existência. Existir de modo próprio significa assumir a existência na individualidade que lhe é própria, e na simplicidade de suas possibilidades. Deste modo, certamente o conceito heideggeriano de destino pouco diz respeito aos seus usos comuns, pois não há nenhuma teleologia aí envolvida. No entanto, certamente há diversos sentidos possíveis que esse conceito abarca, pois Heidegger mesmo parece deixar em aberto. A despeito disso, o que está dito nesta passagem é que existir no modo do destino é existir autenticamente, é o acontecer da existência própria, que se decide a partir da possibilidade da impossibilidade da existência e, ao ter todas as possibilidades implodidas, retoma-se uma possibilidade herdada como a simplicidade do destino finito.

4.2.3 A “força silenciosa do possível” entre a história e a natureza

Se a historicidade é o acontecer do ser-aí, ela também é o acontecer do *ser-no-mundo*. Deste modo, todos os âmbitos do cuidado – existencialidade, facticidade, e queda – estão implicados nesse acontecer, desde o ser-com até a lida com os entes disponíveis. Heidegger diz o seguinte:

O acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo. A historicidade do Dasein é essencialmente historicidade do mundo, um mundo que, em razão do caráter ekstático-horizontal da temporalidade, pertence necessariamente à temporalização dessa

temporalidade. Na medida em que o *Dasein* existe facticamente, comparece também o descoberto dentro do mundo. *Com a existência do ser-no-mundo histórico, o disponível e o subsistente se encontram incorporados desde sempre na história do mundo*” (HEIDEGGER, 2009, p. 401/GA 2, p. 513, grifo do autor).

Neste sentido, todo ente compreendido pelo ser-aí acaba por ser inserido em uma história. No entanto, há algumas importantes distinções a serem feitas nesse caso. Em primeiro lugar, é preciso retomar o nexo entre compreensão de ser, transcendência e temporalidade. Compreender o ser-aí como possibilidade existencial⁶⁴ significa dizer que o ser-aí é um poder-ser que projeta-se e mantém-se em determinada possibilidade, estruturadas temporalmente. O caráter ekstático-horizontal da temporalidade finita mostra a existência humana como desveladora e descobridora, justamente porque o ser-aí é caracterizado por transcender. Após a explicação do conceito de temporalidade, fica elucidado de modo suficiente o significado do qualificativo “transcender”, uma vez que a temporalidade originária é o originário “fora de si”. Ademais, no fato de o ser-aí ter sido compreendido como um “ser se comportando junto ao ente” também está inserido o elemento da intencionalidade. Neste sentido, a transcendência para modos de ser possibilitada pela estrutura ekstático-horizontal da temporalidade originária permite ao ser-aí compreender o ser dos entes. Nessa compreensão, o comportamento intencional do ser-aí para com os entes descobertos no horizonte ekstático é aberto. E o que isso teria a ver com o ser-no-mundo histórico? Justamente o fato de que o transcendente para qual a existência transcende é o mundo. Heidegger diz o seguinte:

O fáctico estar ocupado em meio aos entes disponíveis, a tematização do subsistente e o descobrimento objetivante deste ente, *pressupõe já um mundo*, isto é, somente são possíveis como modos do ser-no-mundo. Por estar fundado na unidade horizontal da temporalidade ekstática, o mundo é transcendente. O mundo tem que estar já ekstaticamente aberto para que o ente intramundano possa comparecer desde ele. A temporalidade mantém-se ekstaticamente nos

⁶⁴ Esse foi um dos temas do primeiro capítulo.

horizontes de suas ekstases e, temporalizando-se, retorna ao ente que comparece no “aí”. Com a existência fáctica do *Dasein* comparece também o ente intramundano. Que semelhante ente fique descoberto com o próprio “aí” da existência não depende do arbítrio do *Dasein*. De sua liberdade depende, ainda que dentro dos limites da condição de lançado, tão *somente o que* o *Dasein* descobre e a cada vez, e a *direção, amplitude e modo* desse descobrimento e abertura. (...) A redução do ser-no-mundo à unidade ekstático-horizontal da temporalidade torna compreensível a possibilidade ontológico-existencial dessa constituição fundamental do *Dasein*. (HEIDEGGER, 2009, p. 380/ GA, 2, p. 484-485, grifo do autor)

Se a historicidade do ser-aí é a historicidade do mundo, e mundo é transcendente, então é possível dizer justificadamente que, ao transcender, o ser-aí compreende os diversos sentidos de ser, de modo que a historicidade resulta por ser o acontecimento do ser-aí como transcendência, fundada na temporalidade. Neste ponto entra uma importante distinção feita por Heidegger, segundo o qual primariamente histórico somente é o ser-aí, uma vez que o ente que comparece dentro do mundo é histórico de um modo secundário. O problema aí em questão é, novamente, a natureza. O modo através do qual o ser-aí humano estende-se entre o nascimento e a morte é visado pelo termo historicidade. Deste modo, tanto os âmbitos da cultura, da história em sentido usual e a natureza seriam históricas em sentido secundário, uma vez que elas dependem desse acontecer do ser-aí, tendo em vista que esse acontecer é o histórico em sentido primário. Heidegger diz o seguinte:

Primariamente histórico – termos afirmado – é o *Dasein*. *Secundariamente* histórico, por sua vez, é o que comparece dentro do mundo: não somente o utensílio disponível, em seu mais amplo sentido, senão também a *natureza* do mundo circundante, enquanto “solo da história”. Ao ente que possui uma forma diferente ao *Dasein* e que é histórico em razão de sua pertinência a mundo, o chamamos o mundi-histórico [*das*

Weltgeschichtliche]. (HEIDEGGER, 2009, p. 395/GA 2, p. 504)

A partir dessa passagem, compreende-se que o saber histórico e a historiografia pressupõe a abertura do ser-aí ao ter-sido, isto é, ao passado originário. Além disso, tudo o que pode ser compreendido é compreendido já como histórico, em diversos sentidos e camadas. Bastaria apenas discriminar o que é de competência da historiografia enquanto ciência que tematizaria a história enquanto passado, e a filosofia para compreender o acontecer da existência a partir dos quatro sentidos de história anteriormente apresentados.

No entanto, a situação é bem diferente. Em um primeiro momento, Heidegger compreende a historicidade não a partir do passado primariamente, mas sim a partir do futuro. Isso dá em função da temporalização da temporalidade, uma vez que tanto o passado originário quanto o presente autêntico, o *instante*, são temporalizados a partir do futuro enquanto *porvir*. Em consequência disso, o *possível* possui uma primazia frente ao que é efetivo, de modo que a historiografia ao lidar com fatos teria como pressuposto a abertura da existência como possibilidade existencial: “a silenciosa força do possível”. Por fim, este é o momento na ontologia fundamental em que a natureza se mostra de maneira mais problemática, pois ela não seria apenas intramundana, isto é, a determinação da natureza como pertencente ao mundo e, conseqüentemente, à história, é apenas uma determinação *possível*, mas *não necessária*. É neste momento em que a pergunta pela origem do saber histórico encontra lugar. Concernente ao primeiro ponto, Heidegger diz o seguinte:

A repetição compreende o Dasein que já-existiu em sua possibilidade própria já existida. O “nascimento” do saber histórico desde a historicidade própria significa então o seguinte: a tematização primária do objeto do saber histórico projeta o Dasein que já-existiu para sua mais própria possibilidade de existência. Quer dizer então que o saber histórico deverá ter como tema o *possível*? Porém, seu sentido não consiste por acaso exclusivamente na busca dos *fatos*, quer dizer, do que efetivamente foi? (HEIDEGGER, 2009, p. 407/GA 2, p. 521).

Se a historicidade em sentido originário é o acontecer da existência, isto é, a historicidade que ocorre no ser-aí enquanto poder-ser, o que Heidegger está dizendo é que a historicidade é a história da possibilidade. É neste sentido também que deve ser compreendido o conceito de *repetição*, que é a retomada de possibilidades originárias legadas pela tradição, a partir da destruição de sedimentos discursivos que outrora as encobriram. É também esse o sentido da repetição da pergunta pelo sentido de ser em geral. No entanto, o que significa ser efetivo, ou melhor, que o ser-aí seja “efetivamente”? Caso seja possível falar nesses termos, em que o ser-aí é “efetivamente” real apenas na existência, Heidegger diz o seguinte acerca disso e sobre a enigmática formulação “silenciosa força do possível”:

Se o *Dasein* somente é “propriamente” real na existência, então, sem dúvida alguma, sua “efetividade” haverá de constituir-se precisamente no projetar-se decidido para um poder-ser que ele escolheu. Porém, o verdadeiro e “efetivo” ter-sido será a possibilidade existencial na qual facticamente se tem determinado o destino individual, o destino coletivo e a história do mundo. Dado que a existência somente é tal enquanto facticamente lançada, com tanto maior penetração poderá o saber histórico abrir a *silenciosa força do possível*, quanto mais concreta e simplesmente compreenda e “se limite” a expor o ter-sido-no-mundo, precisamente a partir de sua possibilidade. (...) Tão somente a fática historicidade própria, enquanto destino decidido, pode abrir a história que já existiu, de tal modo que na repetição a “força” do possível irrompa na existência fática, quer dizer, que venha nela em sua futuridade. (HEIDEGGER, 2009, p. 407/GA 2, p. 521, grifos meus).

Essa passagem explica bem boa parte das questões anteriormente levantadas. Por outro lado, ela expõe o núcleo da problemática entre história e natureza que, por sua vez, representa um enorme e não solucionado problema em *Ser e Tempo*, tendo em vista que não é admitido em nenhum momento um sentido de ser que escape à compreensão ekstático temporal, uma vez que a natureza emerge como uma retração que depõe contra o idealismo heideggeriano. O problema

ocorre uma vez que Heidegger admite que a natureza também é histórica, em diversos sentidos, não obstante fazer algumas ressalvas, tal como analisado no capítulo anterior sobre a interpretação privativa da vida. Heidegger diz o seguinte:

O utensílio e a obra, os livros, por exemplo, tem seus “destinos”; as obras arquitetônicas e as instituições tem sua história. Porém também a natureza é histórica. Ainda que *não* precisamente no sentido de uma “história natural”, porém sim enquanto paisagem, terreno de assentamento ou de exploração, enquanto campo de batalha e lugar de culto”. (HEIDEGGER, 2009, p. 401/ GA 2, p. 513).

Os entes que são históricos enquanto tais são aqueles que Heidegger chamou de *mundi-históricos*. Ora, aparentemente não haveria mais o que se falar sobre a natureza enquanto tal, pra além de que ela é histórica por si mesma, ao menos em *Ser e Tempo*, dadas as várias passagens em que Heidegger reforça essa posição. No entanto, além das ressalvas já mencionadas, há outra passagem do livro *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* que parece elucidar esse problema, deixando em aberto alguns aspectos e que se vinculará à problemática da preleção de 1929/30.

Neste sentido, descobertos os diversos modos de encontros com o natural, é possível pensar que as distinções como natureza viva e não viva, natureza e cultura, são impedidas de serem aceitas sem restrições mediante o momento destrutivo dessa hermenêutica, isto é, o encontro com o natural passa a ser discriminado entre modos de encontro derivados e originários. (Reis, & Silveira, 2010, p. 245). Além disso, é importante ter em mente naquela passagem citada do livro *A essência do fundamento*, segundo a qual Heidegger reconhece um problema em *Ser e Tempo* e afirma que a natureza está originariamente desvelada no ser-aí, pelo fato desse ente existir disposto e afinado em meio ao ente. A passagem também ressalta o ocultamento da natureza em sentido originário na cotidianidade do ser-aí, pois esse sentido não se desvela no contexto operacional do ser-aí. O ocultamento da natureza requer uma via específica de interpretação do natural.

Mediante o caráter destrutivo da hermenêutica heideggeriana, surge um problema concernente ao critério adequado para distinguir natureza e história. O critério deve ter como base justamente o ser-aí,

isto é, a partir da abertura de mundo e dos entes intramundanos. Neste sentido, para compreender esse problema não basta apenas recorrer a uma ontologia da história ou da natureza, mas sim investigar o que de fato torna histórico um ente. Há uma longa passagem do livro “Problemas Fundamentais da Fenomenologia” que ilustra bem esse ponto, a saber:

Pertence à natureza *descoberta*, isto é, ao ente, na medida em que nós nos comportamos em relação a ele como algo desvelado, que ele já seja sempre a cada vez em um mundo. Ao *ser* da natureza, porém, não pertence intramundanidade. Em contrapartida, não pertence ao ser do ser-aí intramundanidade, mas o ser-no-mundo. A intramundanidade não pode nem mesmo ser atribuída a ele, em todo o caso não como à natureza. Por outro lado, o ser-no-mundo não cabe ao ser-aí como uma determinação possível, tal como a intramundanidade para a natureza; mas na medida em que o ser-aí *é*, ele é em um mundo. Ele não “é” de algum modo sem e antes de seu ser-no-mundo, porque esse ser-n-mundo constitui precisamente o seu ser. Existir significa: ser em um mundo. Ser-no-mundo é uma estrutura essencial do ser do ser-aí; intramundanidade não é a estrutura de um ser, dito de maneira mais cautelosa, não pertence ao ser da natureza. Nós dizemos “mais cautelosamente”, porque precisamos aqui com uma restrição, na medida em que há um ente que só *é*, na medida em que *é* intramundano. Há ainda um ente, a cujo ser pertence de certa maneira a intramundanidade. Esse ente é tudo aquilo que denominamos o ente *histórico*, e história no sentido mais amplo do histórico-mundial, isto é, de todas as coisas que o homem, que *é* e existe historicamente no sentido propriamente dito, cria, forma, cultiva: a cultura e as obras. Um ente deste gênero só *é*, dito mais exatamente, ele só surge e chega ao ser *como* algo intramundano. A cultura não *é* assim como a natureza. (Heidegger, 2012, p. 248-249, grifo do autor).

Os entes intramundanos dependem do acontecimento do ser-aí para surgirem, ao passo que, ainda que o surgimento da natureza no

mundo humano advenha já de modo histórico, essa historicidade não é necessária. Ao considerar o acontecimento da formação de mundo, e a característica de retração da natureza – característica já presente em *Ser e Tempo* – é possível ver que há um sentido de ser da natureza que não se reduz nem ao contexto operacional e prático da *Zuhandenheit* nem a tematização objetiva da *Vorhandenheit*. A conclusão disso é que os entes naturais podem surgir sem a descoberta do ser-aí (REIS, 2010b, parte 1, p. 29), de modo que os entes naturais podem ganhar ou perder sua intramundandade, ao contrário dos chamados entes *mundi-históricos*, que sempre surgem como intramundanos. De modo geral, depreende-se desse fato que a historicidade do ser-aí e do mundo não implica a exclusão da natureza e, tampouco, excluem a distinção entre natureza e história (Reis, 2010b, parte 1, p. 29).

Tendo isso em vista, e seguindo a linha interpretativa até aqui, penso que a abordagem da natureza elaborada por Heidegger conseguiu ampliar demasiadamente a discussão e a problemática. No entanto, e em coerência ao seu pensamento, deixou mais perguntas do que respostas. Mesmo assim, perguntas fundamentais. Ao apresentar como inconsistentes não apenas as elaborações do conceito de natureza e a relação entre natureza e ser humano, mas também os pontos de partida e os pressupostos ontológicos legados pela tradição e pela própria ontologia fundamental, Heidegger ao menos conseguiu deixar em aberto a problemática para uma futura abordagem. É neste sentido que a preleção de 1929/30 representa, nesse caso, uma correção e uma nova justificativa tanto sobre o que venha a ser o conceito de natureza como a inserção da natureza na discussão ontológica do ser humano. Por conseguinte, essa discussão atinge diretamente o conceito de finitude, na medida em que é a perspectiva central do pensamento de Heidegger.

4.3 NATUREZA E MUNDO

A preleção de 1929/30 não é nem tão somente uma continuação da ontologia fundamental, tampouco a elaboração de uma investigação que se propõe contra o projeto da ontologia fundamental. Essa preleção constitui-se por ser um vértice no pensamento de Heidegger, equilibrando-se entre a ontologia fundamental e os livros e preleções que vieram depois dos anos de 1930⁶⁵, uma vez que estes se aproximam

⁶⁵ Um importante elemento não tratado na presente tese concerne ao modo como Heidegger elaborou seu pensamento durante a transição entre 1927 e 1930. Refiro-me especificamente aos trabalhos do Heidegger sobre

muito mais do que é considerado *a virada*. É de extrema importância fazer essa tentativa de localizar essa obra na cronologia do pensamento de Heidegger, uma vez que muito da compreensão do problema aqui apresentado depende de saber, minimamente, quais são os conceitos básicos de *Ser e Tempo* que Heidegger preserva e opera na preleção de 1929/30, bem como saber no que consta a grande diferença.

De antemão, é possível dizer que na preleção de 1929/30 Heidegger mantém boa parte da temática da ontologia fundamental⁶⁶, mantendo conceitos centrais como o da temporalidade ekstático-horizontal, o conceito de cuidado, o ser-aí enquanto poder-ser que se singulariza pela decisão antecipatória, a discussão sobre os modos de ser e o conceito de verdade. A investigação dos problemas de 1929/30 parte de outra perspectiva, mas que de modo geral não se constitui como um rompimento nesse período da ontologia fundamental. Mas, então, qual é a diferença? Como tese interpretativa, penso que a grande diferença

metontologia e metafísica do *Dasein*. O problema do “ente no todo” ganha corpo nessas investigações, assim como a ênfase na noção de liberdade como vinculação, de modo que seria a liberdade que articularia a vinculação aos diversos modos de ser e, em consequência, a finitude e a verdade dos modos de ser. Algumas obras no qual esse desdobramento aparece são *Os fundamentos metafísicos da lógica* (HEIDEGGER, 1992), *Da essência da verdade* (GA 34), *A essência da liberdade humana* (GA 31), e *Kant e o Problema da Metafísica* (GA 3).

⁶⁶ Um importante exemplo dessa situação ocorre na seguinte passagem da preleção de 1929/30: “Todos os conceitos filosóficos são *indicações formais* (...) o que se tem em vista com este *caráter fundamental dos conceitos filosóficos*, em contraposição aos conceitos científicos em geral, pode ser explicitado através de um exemplo particularmente opressor – o problema da *morte* e, em verdade, da morte humana. Em *Ser e Tempo* §46, desenvolvi esse problema da morte em um contexto totalmente determinado. Este contexto pode agora ser deixado de lado. (...) o ser-aí do homem é um ser para a morte. O homem sempre se relaciona de alguma maneira com a morte, isto é, com a *sua* morte. (...) Compreender o ser-aí significa: compreender-se por sobre o ser-aí, poder ser-aí. Compreender-se a partir desta possibilidade mais extrema do ser-aí diz: agir no sentido de ser-colocado nesta possibilidade mais extrema. Marcado por um movimento antecipativo, este ser-livre para a própria morte foi caracterizado como o modo do ser-próprio autêntico do ser-aí, como a autenticidade da existência em contraposição à inautenticidade das perambulações cotidianas esquecidas de si. Mesmo se arrancarmos o problema de seu contexto e só mantivermos diante de nossos olhos seu conteúdo particular o modo como ele é exposto, não deve ser muito difícil conceber o decisivo” (HEIDEGGER, 2006, p. 336-337, grifo do autor).

entre as duas obras é o modo como Heidegger elabora o conceito de *abertura* e a relação do ser humano com o fenômeno do mundo.

Em 1929/30, Heidegger parece ter reconhecido que o fenômeno da natureza ficou extremamente problemático na ontologia fundamental. Neste sentido, a estrutura *ser-no-mundo* passa a ser modificada, levando Heidegger a uma nova abordagem a partir da qual há uma condição adicional para essa estrutura: o ser-no-mundo depende do *acontecimento* da *formação de mundo*. A formação de mundo é um evento que precede a existência individual, mas que continua a ocorrer. Contiguamente a isso, mudam-se algumas outras coisas, uma vez que na formação de mundo haverá a inserção os conceitos de vigência, a normatividade da compreensão dos sentidos de ser a partir da retração dos mesmos, e o próprio conceito de natureza, que representa uma problemática por si mesma, cujo ápice ocorre no abismo entre *existência* e *vida*.

O problema da continuidade e descontinuidade nessa outra abordagem será aos poucos elucidado, ao longo das próximas páginas. Deste modo, em um primeiro momento será apresentado o conceito de mundo a partir da perspectiva de que a existência humana é compreendida como ser-transposta para o interior da natureza vivente. Após isso, será possível apresentar o conceito de mundo nessa nova abordagem, enquanto *abertura do ente enquanto tal no todo* conjuntamente ao conceito de conceito de *tédio*. Por fim, o conceito de *formação de mundo*.

4.3.1 O acontecimento da abertura

Com o conceito de *transposição* anteriormente apresentado, foi possível ver a transcendência do ser-aí humano para o modo de ser de outros entes, de modo que já na compreensão dos entes pelo ser-aí humano está implicada uma intencionalidade. Na preleção de 1929/30, os âmbitos de entes investigados por Heidegger foram a natureza material – “a pedra é sem mundo” –, natureza viva – “o animal é pobre de mundo” – e a existência humana – “o homem é formador de mundo”. A investigação de Heidegger mediante a articulação das três teses diretrizes revelou que ao mundo pertence à abertura do ente enquanto ente (HEIDEGGER, 2006, p. 314).

Não obstante o conceito de *mundo* ainda não ter sido compreendido em todos os seus aspectos, neste ponto da investigação o objetivo de Heidegger foi mostrar que o ente é manifesto onde quer que o mundo se dê (HEIDEGGER, 2006, p. 315). O problema é que mundo é um *acontecimento*, a partir do qual uma variedade de entes com

distintas individuações ontológicas podem ser desvelados. Esses entes manifestos – sejam ou não desvelados - não dependem de uma escolha do ser-aí humano existir em meio a eles ou não, uma vez que na abertura de mundo o ser-aí humano já está obrigatoriamente em uma vinculação com esses entes, mesmo que eles se mostrem a partir de uma retração. Neste sentido, Heidegger ressalta ainda que, concernente à discussão sobre a tese da animalidade, o que ela tornou visível foi justamente uma multiplicidade de entes aberta para o existente humano:

A questão é que justamente a discussão sobre a animalidade mostrou que uma multiplicidade de entes está aberta para nós: natureza material, natureza inanimada, natureza vivente, história, obra humana, cultura. Mas tudo isso não se encontra justaposto e entrelaçado enquanto uma multiplicidade, representado para nós homogeneamente em um palco mundial. (HEIDEGGER, 2006, p. 315).

Do mesmo modo que em *Ser e Tempo* a cotidianidade mediana é pertinente à nivelção dos modos de ser, na prelação de 1929/30 ocorre o mesmo, mas com maior amplitude. A compreensão dessa multiplicidade enquanto uma homogeneidade indistinta também ocorre na cotidianidade do ser-aí, uma vez que os entes aparecem como um todo indistinto. Cotidianamente tudo está aí homogeneamente manifesto no sentido mais amplo do ente subsistente, incluindo nessa homogeneidade o existente humano (HEIDEGGER, 2006, p. 316). De tal modo que a estabilidade e segurança do homem em sua cotidianidade são garantidas justamente por essa homogeneidade nivelada dos entes subsistentes (HEIDEGGER, 2006, p. 316). Heidegger diz o seguinte:

A assunção cotidiana de atitudes em relação a todo o ente não se movimenta em meio às relações fundamentais, que correspondem ao modo próprio dos entes em questão. Ao contrário, visto a partir dessas relações fundamentais, ela aponta muito mais para uma atitude desenraizada, que, por isto mesmo, se mostra como extremamente ativa e eficaz. (HEIDEGGER, 2006, p. 316, grifo do autor).

Neste sentido, as questões levantadas por Heidegger são sobre qual e como seria uma atitude fundamental do ser-aí humano em relação ao ente, uma vez que em meio a essa multiplicidade indistinta a relação do homem com o ente é sempre uma relação desenraizada. Deste modo, é compreender que há relações fundamentais do ser-aí com o ente, relações que podem inclusive ser despertadas a partir da cotidianidade. Outro ponto importante de destacar é que por meio da interpretação da animalidade, a compreensão de que há diversos modos de ser se intensificou (HEIDEGGER, 2006, p. 317). Neste sentido, a investigação precedente ganha um novo elemento, tal como diz Heidegger:

A animalidade não é tomada em consideração agora com a pobreza de mundo enquanto tal, mas enquanto um âmbito do ente que está manifesto, e, com isto, exige de nós uma determinada relação fundamental com ele; relação na qual, contudo, não nos movemos inicialmente. (Heidegger, 2006, p. 317, grifo do autor).

Tendo em vista que Heidegger está inquirindo o fenômeno do mundo, o modo como ele compreende a descrição do animal para articular o fenômeno do mundo se localiza no nível de “manifestabilidade” do animal enquanto tal (COLONY, 2007, p. 12). Neste sentido, é preciso ver como Heidegger pensa a relação do existente humano para a animalidade a partir de uma nova abordagem do conceito de *abertura*, pois é esse conceito que possibilitará a pergunta pelo mundo.

Ao inquirir sobre como se dá a acessibilidade do ente e se acessibilidade do ente é a nota determinante no fenômeno do mundo, Heidegger está questionando em última instância como se dá a abertura do ente. Neste sentido, Heidegger afirma que primeiramente o ente está velado e não manifesto, de modo que mundo designa não apenas o que é manifesto, mas sim “a abertura do ente sempre a cada vez faticamente aberto” (HEIDEGGER, 2006, p. 321, grifo do autor). A partir dessa afirmação, Heidegger questiona onde está a abertura do ente, isto é, se a abertura do ente é uma propriedade sua ou é algo que acontece com o ente mesmo e de modo arbitrário. Dessa forma, Heidegger argumenta que a abertura é algo que acontece com o ente, mas é preciso que um ente determinado, no caso o existente humano, esteja já aberto para que a abertura do ente aconteça (HEIDEGGER, 2006, p. 320). Neste sentido, Heidegger ainda levanta a seguinte questão: “se a abertura

acontece e abertura é um caráter do mundo, então surge a cada vez inicialmente algo como um mundo, de modo que justamente o ente poderia ser sem-mundo?” (HEIDEGGER, 2006, p. 321). Na medida em que o ponto de partida da pergunta pelo mundo é a pergunta sobre o acontecimento da abertura, o mundo é um acontecimento que antecede a existência humana e perfaz a historicidade.

Por conseguinte, Heidegger quer ressaltar que a pergunta sobre a formação de mundo, isto é, a pergunta que tem o homem como tema, justamente coloca em questão a respectiva existência do homem (HEIDEGGER, 2006, p. 322). Em outros termos, é colocada em questão justamente a existência daquele que faz a questão. Contudo, para inquirir pela essência do homem Heidegger não leva em conta às disciplinas da antropologia e psicologia, tal como ele recorreu à biologia e a zoologia para investigar a noção de organismo. Heidegger prescindiu dessas disciplinas com a justificativa de que na primeira parte da preleção (de 29/30) foi analisado o despertar de uma disposição afetiva fundamental do ser-aí (HEIDEGGER, 2006, p. 323). Neste sentido, Heidegger pretende mostrar que é a partir da disposição afetiva fundamental do tédio profundo que o problema do mundo vem à tona. Além disso, ele afirma ainda que os problemas do mundo e da formação do mundo podem ser destacados a partir da interpretação da perturbação enquanto essência da animalidade, pois esse seria o pano de fundo adequado para a análise (HEIDEGGER, 2006, p. 323). A comparação entre o existente humano e a animalidade em breve será mais bem reconstruída, mas por agora é suficiente ver que Heidegger pensa a disposição afetiva fundamental como uma possibilidade insigne da abertura do ser-aí enquanto tal (HEIDEGGER, 2006, p. 325). É justamente a disposição afetiva que possibilita a relação fundamental do ser-aí com a animalidade e a natureza vivente, pois ela mostra que o ser-aí se encontra em meio ao ente no todo.

4.3.1.1 O tédio

A fenomenologia dos humores investigada por Heidegger não visa à elaboração de um catálogo dos diferentes ânimos e daquilo que eles revelam. A investigação toma como central aquilo que Heidegger chama de humores fundamentais, justamente por estes humores serem os responsáveis por abrir o ser-aí humano de um modo singular. Embora Heidegger não trabalhe com muitos desses exemplos, para além da angústia e do tédio, ele diz muitas vezes que eventualmente possa haver outros humores fundamentais.

Tanto no caso da angústia quanto no caso do tédio, eles desempenham um papel metodológico central para a investigação heideggeriana, uma vez que ambos são fundamentais para a abertura do ser-aí humano. Em termos de abertura, a grande diferença entre esses dois humores é que a angústia revela o nada, concernindo diretamente à finitude do ser-aí humano a partir da negatividade aí determinante. No caso do tédio, ele revela o ser-aí humano enquanto um ente que existe em meio ao ente na totalidade a partir de uma relação direta com a temporalidade. Essa distinção geral servirá para situar melhor a discussão sobre o fenômeno do tédio.

A discussão sobre o conceito de tédio está inserida um pouco após o começo da preleção de 1929/30, e tem como objetivo apresentar uma disposição de humor que possa despertar o ser-aí humano para uma relação fundamental com os entes. No entanto, à diferença da angústia, de modo geral o tédio não será tomado como um humor raro⁶⁷. Neste sentido, o que é o tédio? Heidegger diz o seguinte: “o tédio (*die Langeweile*) (...) indica de forma quase palpável uma *relação com o tempo*: um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo” (HEIDEGGER, 2006, p. 97). Não apenas com o tempo de modo geral, mas, literalmente, o tédio indica algo como um “longo enquanto”. Estar entediado, nessa abordagem de Heidegger, não diz respeito ao ser humano querer fazer algo e faltar disposição e, mediante esse querer, estar privado de uma possibilidade que supra essa vontade. Estar entediado concerne a um modo específico de impotência perante às possibilidades, de um não poder vincular-se nem às coisas, nem a si mesmo. Deste modo, Heidegger diz, de modo geral, que o entediante é: “modorrento, aborrecedor; o que não estimula nem excita, não nos oferece nada, não tem nada para nos dizer, não tem nada a ver conosco” (HEIDEGGER, 2006, p. 101).

Para explicitar como ocorre o tédio, Heidegger parte dos comportamentos mais cotidianos para mostrar como o tédio se manifesta em sua dimensão mais superficial. Superficial, pois, assim como quase toda análise heideggeriana, a análise do tédio possui três camadas concernentes às três formas do tédio. Essas três formas dizem respeito também aos três modos do tempo, de modo que o tédio profundo, a mais fundamental das formas do tédio, será diretamente determinado pela temporalidade originária da existência. Dito isso, apresentarei a discussão sobre o tédio para que, após isso, seja possível compreender a

⁶⁷ Heidegger também apresenta essa discussão no interessante ensaio *Que é metafísica?* (1973).

determinação temporal do acontecimento da formação do mundo e o significado de o ente na totalidade recusar-se ao ser-af humano.

Antes de apresentar a primeira forma do tédio, Heidegger distingue entre o ser-entediado *por* algo, e o entediar-se *com* e *junto* a algo. A primeira forma do tédio concerne justamente ao ser entediado *por* algo. Ao buscar o tédio não como um dado específico e analisá-lo, mas sim tentar compreender como o ser humano se move em meio ao tédio mesmo, Heidegger exemplifica do seguinte modo essa primeira forma do tédio: quando alguém precisa esperar por quatro horas um trem, em uma estação vazia, perdida em algum lugar um tanto inóspito. As coisas aparecem enquanto subsistentes à volta, e há pouco o que se fazer para se distrair. No exemplo em questão, a pessoa tem um livro na mochila, em que ela poderia ler. No entanto, ela não consegue ler, simplesmente porque a espera é aflitiva, e o curso temporal dessa espera é de uma hesitação muito grande. A cada pouco se olharia no relógio, andando de um canto a outro. Como pertencente ao tédio, Heidegger apresenta o *passatempo*, como aquilo em que usamos para estimular a passagem do tempo a fim de distrair-se desse caráter aflitivo do tempo. Busca-se sem muito sucesso matar o tempo para que ele passe.

Na primeira forma do tédio, Heidegger apresenta a situação em que nos encontramos presos a uma situação específica, cujo tempo que perdemos não foi um tempo que damos a nós mesmos, pois, de fato, de modo geral esperar trens, ônibus, ou o que for, não é algo que esteja nos planos das pessoas. Nesse caso específico, o curso hesitante do tempo causa uma aflição, devido à demora do tempo em passar. Por conseguinte, essa situação é caracterizada por uma situação específica e sabemos qual é a essa situação; além disso, somos mantidos presos a ela, e não conseguimos preencher o vazio que fica à espreita. A partir disso, Heidegger apresenta os dois momentos estruturais do tédio, que são a *serenidade vazia* e a *retenção*. A retenção do tempo é o que determina a espera aflitiva, e buscamos distância da serenidade vazia do tédio através de um passatempo. Mediante a isso, Heidegger diz que nossa ação e lassidão são absorvidas por algo, uma vez que somos cativados pelas coisas (HEIDEGGER, 2006, p. 122). Sobre a serenidade vazia, Heidegger diz o seguinte:

Elas [as coisas] *nos abandonam a nós mesmos*. Porque elas não têm nada a oferecer, elas nos deixam vazios. Deixar vazio significa não *oferecer nada* enquanto algo simplesmente dado. Serenidade vazia diz: não receber nenhuma oferta

do que está simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2006, p. 124)

O que faz com que essa potente e aflitiva forma do tédio seja a mais superficial? A resposta de Heidegger a isso é que a duração do tédio não determina o seu grau de profundidade. Essa resposta justifica-se pelo fato de a primeira forma do tédio ter como requisito uma situação muito delimitada, que nos absorve e nos prende por um tempo determinado. É uma espera aflitiva, mas sabemos o que nos entedia. Na segunda forma do tédio, o entediar-se *junto* a algo, consiste em ser muito mais sutil. No entanto, a sua abrangência é muito mais ampla.

Para abordar a segunda forma do tédio, parte-se novamente de um exemplo para ilustrar o modo como o ser humano move-se em meio ao vazio que se esgueira. Enquanto na primeira forma do tédio o ser entediado é entendido como um “*ser-tragado-para-o-interior-de-uma-ligação-fixa com a situação*” (HEIDEGGER, 2006, p. 131, grifo do autor), nessa segunda forma a situação se dá de um modo bem distinto. A situação ilustrativa apresentada por Heidegger é a de uma reunião ou confraternização social, em que alguém se propõe a estar em uma situação de descontração, e essa situação, por fim, não tem a característica de ser aflitiva. Esse tédio aparentemente é mais suave do que a primeira forma, uma vez que a sensação de um longo enquanto permanece sob controle, embora permaneça a compreensão de que há algo *indeterminado* que entedia. No entanto, diz Heidegger, esse “*eu não sei o quê*” que entedia mostra-se mais potente do que a primeira a forma. Essa situação pode ser vista quando é contraposto a isso o passatempo, agora nessa segunda forma do tédio.

Na primeira forma do tédio, o passatempo foi entendido como um comportamento que visava estimular o tempo a passar mais rápido, dada aflição causada pelo tempo estagnado. Na segunda forma do tédio, por outro lado, todo o comportamento que se teria na confraternização é visto como sendo o passatempo. Cada comportamento isolado é entendido como passatempo, desde o mexer dos dedos ao fumar um cigarro. Heidegger inclusive faz um curioso exemplo sobre o fumar:

Não estamos com sono e, no entanto, fumamos. Não para ficarmos com mais sono, nem tampouco para nos sentirmos estimulados pela nicotina, mas porque o próprio fumar é um passatempo socialmente ideal. (...) Socialmente ideal não significa aqui senão: o fumo pertence a contexto social. Somos requisitados para ele e

recebemos com ele discretamente – sem que saibamos – a possibilidade de um passatempo pronto e à mão. (...) Daí [do ocupar-se com o passatempo] deduz-se que não nos sentamos mergulhados pensativamente em nós mesmos e nos ocupamos com o cigarro, mas que justamente durante o fumo tomamos parte na conversação e nos mostramos a noite inteira estranhamente soltos e joviais. (...) O entediarse está justamente aí durante o fumo, que surge como ocupação e na conversação e nos outros comportamentos. Desta feita, alcançamos pela primeira vez uma clareza quanto à situação. Não o fumar enquanto ocupação isolada, mas *toda a atitude e todo o comportamento são o passatempo*: toda a noite, o próprio convite. (HEIDEGGER, 2006, p. 134-135)

Com este exemplo, se busca mostrar como o tédio emerge da temporalidade mesma, uma vez que todo o comportamento mostra-se como entediado e permeado de vazio. Nesse sentido, como fica aquela dupla estrutura do tédio? Na primeira forma do tédio⁶⁸, a serenidade vazia é vista em função de uma ausência do preenchimento, pois aquilo que se buscava preencher com alguma ocupação recusa-se a nós (HEIDEGGER, 2006, p. 143). Na segunda forma do tédio, cuja característica é a de um entediante indeterminado, o que ocorre não é a ausência de preenchimento de um vazio previamente dado, mas antes a formação de um vazio. A retenção do tempo na primeira forma do tédio mostra-se como a hesitação aflitiva do tempo, na segunda forma, por outro lado, essa retenção é entendida por Heidegger como o “não-ser-liberado e o ser-posicionado pelo si-próprio deixado para trás” (HEIDEGGER, 2006, p. 155). É neste sentido que o tempo estagnado mostra-se como um agora dilatado, um longo enquanto. Por fim, ao dizer que o tédio emerge da temporalidade do ser-aí, Heidegger sintetiza assim essa segunda forma do tédio:

O tempo que tomamos para nós, dizemos, é o *nosso* tempo. O tempo estagnado é o *nosso* passado essencial obstaculizado e o *nosso* futuro desarticulado: ou seja, o tempo de toda a nossa existência em uma transformação peculiar. (...) Este tempo estagnado é o que *nós mesmos* somos: o *nosso si-próprio* como o que é *deixado para*

⁶⁸ Heidegger (2006, p. 155-156) faz um quadro comparativo de todos os momentos estruturais das duas primeiras formas do tédio.

trás em relação à sua proveniência e ao seu futuro.(...) Este agora estagnado nos impõe a vinculação com ele. O tempo estagnado não apenas não nos abandona, mas justamente nos cita, ele nos posiciona. Ao sermos assim posicionados, ao sermos deixados soltos em meio à participação na situação pelo agora estagnado, que é o nosso si-próprio mesmo, apenas abdicado e vazio, nos entediamos. (HEIDEGGER, 2006, p. 150)

Por fim, a terceira forma do tédio, chamada de tédio profundo, é de extrema importância para a presente tese, uma vez que no tédio profundo o ser-aí humano é entregue ao ente na totalidade que se recusa. Nessa terceira forma do tédio não está em jogo nem o *ser-entediado por*, nem o *entediarse junto a...*, mas o “*é entediante para alguém*”, além de não ser pertinente nenhuma forma de passatempo. Heidegger define do seguinte modo o tédio profundo:

O tédio é o banimento do horizonte temporal; este banimento faz com que seja eclipsado o instante pertinente à temporalidade, para impelir, em um tal eclipse, o ser-aí banido para o interior do instante como o elemento propriamente possibilitador de sua existência; e esta existência só é possível em meio ao ente na totalidade, que se recusa no horizonte do banimento justamente na totalidade. (HEIDEGGER, 2006, 180-181, grifo do autor).

Com essa formulação, Heidegger pretender apresentar uma forma de tédio que atinge a raiz existencial humana, uma vez que o ser-aí é banido do ente na totalidade pelo próprio tempo. O ente na totalidade torna-se indiferente, vazio. No entanto, à diferença da angústia, o tédio profundo não revela o nada⁶⁹.

No tédio profundo, o vazio ocorre pela recusa do ente na totalidade, e a serenidade vazia em um ser-entregue a essa recusa. Algo importante nesse ponto é como a existência humana é remetida a esse vazio, pois o ser-aí humano, por ser em meio ao ente e comportar-se em meio ao ente, comporta-se também com esse vazio ocorrido pela recusa do ente na totalidade. Heidegger diz o seguinte:

⁶⁹ Sobre o nada e a negação, cf. Reis (2008).

O tédio e a serenidade vazia consistem aqui na entrega ao ente, que se recusa na totalidade. O que traduz o fato de o ente na totalidade recusar as possibilidades de ação e inação para um ser-aí em meio a ele? Toda *recusa* traz em si mesma uma indicação do que é negado: isto é, um tornar manifesto. O que indica neste recusar-se do ente que no todo se recusa? Em relação ao que de algum modo poderia ou deveria ser dado ao ser-aí? Justamente as *possibilidades* de sua ação e inação. Em relação a estas possibilidades do ser-aí, o ente na totalidade expressa a recusa. A recusa não fala sobre isto, não abre quanto a isto nenhuma discussão, mas, recusando, *aponta para estas possibilidades* e as expressa, à medida que as recusa. (...) O ente na totalidade tornou-se indiferente. (...) Na recusa reside uma referência a um outro. Esta referência é o *anúncio das possibilidades que se encontram a esmo.* (HEIDEGGER, 2006, p. 167).

A recusa do ente na totalidade nessa forma do “é entediante para alguém” é ocasionada pela própria temporalidade originária, que enquanto horizonte temporal bane o ser-aí que, por sua vez, não encontra o caminho até o ente (HEIDEGGER, 2006, p. 174). O horizonte pleno do tempo – passado essencial, presente (instante) e futuro (advir a si) – é a condição para que o ente se recuse em sua quiddidade, modalidade e totalidade (HEIDEGGER, 2006, p. 172). No entanto, como é possível sair desse aprisionamento? Através da própria temporalidade, pois Heidegger afirma também que ao ser tocado pela recusa do ente na totalidade, o que ocorre é a possibilitação da ação. A decisão tem o poder de romper o ser-banido pelo tempo. Neste sentido, a força normativa desse novo conceito de finitude advém de uma recusa, não do nada, mas do ente na totalidade.

4.3.2 O homem existe em meio ao ente

A partir da discussão sobre o tédio, os ser humano foi compreendido como um ente que existe em meio ao ente na totalidade, mas que se recusa. Além disso, a partir das três teses diretrizes, Heidegger mostrou que o existente humano é um ser transposto para o

interior do círculo envoltório do animal, para o vivente em geral, para os seres inanimados e para outra existência humana (HEIDEGGER, 2006, p. 317). Ademais, conforme as análises precedentes sobre o vivente em geral e a animalidade, o animal foi caracterizado por possuir como estrutura fundamental a perturbação. No todo da perturbação, o animal possui um círculo de desinibição, enquanto sua estrutura relacional (BUCHANAN, 2008, p. 93). No entanto, dado o nivelamento dos modos de ser na cotidianidade do ser-aí, a natureza viva e não-viva aparece como uma homogeneidade indeterminada, de tal modo que tudo fica indiferente. Por outro lado, se o ser-aí humano formador de mundo transcende para possibilidades, compreendendo assim os modos de ser, a transposição para o modo de ser da vida significa transpor-se para o espaço de comportamento possível do animal, isto é, o seu círculo de desinibição no todo da perturbação: “o *ser-aí humano experimenta em si uma peculiar transposição para o interior do contexto do círculo envoltório próprio ao vivente*” (HEIDEGGER, 2006, p. 319, grifo do autor).

Se os círculos envoltórios dos animais constituem-se como o espaço de comportamento possível dos mesmos, então eles não são apenas justapostos uns aos outros, como se fossem uma estrutura fixa e sem distinção. Além de esse não ser o caso, Heidegger ressalta que cada animal e cada espécie conquistam para si de maneira própria o círculo de desinibição (HEIDEGGER, 2006, p. 317). A dinâmica dos círculos envoltórios é própria e mostra-se como uma inserção de um círculo envoltório no outro. Neste sentido, o círculo envoltório de um gato é diferente do círculo envoltório de uma abelha e, por sua vez, o da abelha é diferente do círculo envoltório de um pássaro. É neste sentido que cada animal e cada espécie animal possuem círculos envoltórios que lhes são próprios e que se sobrepõem uns nos outros. A essa multiplicidade com que se apresenta animalidade em seus círculos envoltórios abertos a partir da perturbação Heidegger diz que ela é de uma riqueza descomunal, uma riqueza a que cotidianamente não é compreendida como tal (HEIDEGGER, 2006, p. 317-318).

Pelo fato de o ser-aí humano compreender o todo da natureza de um modo homogêneo e indistinto, Heidegger diz que o homem compreende os animais e as relações entre eles como uma relação de adaptação (HEIDEGGER, 2006, p. 318). A crítica de Heidegger à doutrina da evolução se dá por esta repousar em uma pressuposição ontológica impossível. Segundo ele, a doutrina da evolução pressupõe que o ente subsistente é dado para os animais e é dado homogeneamente, de tal modo que aos animais restaria apenas adaptar-

se (HEIDEGGER, 2006, p. 318). A breve crítica feita por Heidegger consiste em mostrar principalmente que nem o ente é dado de modo subsistente para os animais e que nem os animais são dados de modo subsistente para o existente humano (HEIDEGGER, 2006, p. 318).

Do mesmo modo que os círculos envoltórios dos animais sobrepõem-se entre si em uma dinâmica de luta específica, há também um modo específico do existente humano se transpor para os círculos envoltórios dos animais (MCNEILL, 1999, p. 232). Não obstante Heidegger admitir que haja uma investigação biológica que justamente reconhece a autonomia do vivo de modo não redutível, esse modo não pode ser aquele advindo da cotidianidade, cuja relação com o natural é inadequadamente concebida como um muro que estivesse presente ao se tornar tema de uma investigação teórico-científica (HEIDEGGER, 2006, p. 319). Tendo isso em vista, essa peculiar transposição do ser-aí humano para a natureza revela uma característica muito expressiva da existência, na qual o existente humano *é em meio ao ente*, tal como diz Heidegger:

Nós dizemos por isto: o homem existe de uma forma específica em meio ao ente. Em meio ao ente significa: a natureza vivente mantém-nos presos enquanto homens de uma forma totalmente específica. Não em função de uma impressão ou influência particulares, que a natureza vivente exerceria sobre nós, mas em função de nossa essência, quer experimentemos ou não esta essência mesmo em uma relação originária. (HEIDEGGER, 2006, p. 319, grifo do autor).

Em conjunto com aquela passagem do livro *A Essência do Fundamento*⁷⁰, essa passagem é muito importante, pois Heidegger reconhece que há uma relação fundamental da existência humana com a natureza e com os viventes de modo geral, de modo que o homem fique cativo e preso de uma forma específica. Essa relação fundamental torna-se visível com a disposição afetiva do tédio, pois é ela quem mostra o ser-aí como existindo em meio ao ente no todo. O ente no todo é uma característica do mundo, tanto quanto a abertura do ente enquanto tal. Neste sentido, é preciso mostrar como Heidegger concebe o fenômeno

⁷⁰ Passagem na qual Heidegger reconhece tanto que a natureza não foi abordada adequadamente em *Ser e Tempo*, quanto ao fato de a natureza estar originariamente desvelada no ser-aí, a partir das disposições afetivas.

do mundo, para uma melhor análise comparativa entre os modos de ser da existência de vida.

4.4 A FORMAÇÃO DE MUNDO E A ABERTURA DO ENTE ENQUANTO TAL NO TODO

A discussão pela via comparativa das três teses diretrizes permitiu esboçar o conceito de mundo enquanto um acontecimento que precede o existente humano. Essa precedência do mundo que possibilita a existência humana é também uma precedência histórica (McNEILL, 2006, p. 40). Ademais, a discussão com as outras regiões de entes circundou o aspecto do respectivo acesso desses entes a algo – se há e como há. Com o desenvolvimento da discussão, Heidegger mostrou que compreender o conceito de mundo apenas como acessibilidade não é suficiente. Isso ocorre porque, não obstante os animais também possuem uma relação a algo, essa relação é caracterizada por uma privação nesse acesso. É neste sentido que mundo foi compreendido, ainda não de modo completo, como acessibilidade do *ente enquanto tal*. O último aspecto da discussão sobre o conceito de mundo se deu através da constatação de que o ser-aí humano existe *em meio ao ente*. Essa constatação teve como consequência o fato de que o existente humano, ao transpor-se para uma multiplicidade de entes, transpõe-se para a natureza vivente de um modo peculiar, tendo em vista o círculo de desinibição que caracteriza a natureza viva. O elemento adicional é o seguinte: aquilo que permite ao existente humano comportar-se com *o todo* é a disposição afetiva. Neste sentido, Heidegger diz o seguinte: “o *ser-transposto* para o interior da abertura a cada vez específica do ente na totalidade; e isto diz: para o interior da abertura do ser-aí enquanto tal, assim como ele se encontra disposto a cada vez em meio a essa totalidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 325). A partir desses elementos, os aspectos investigados por Heidegger para compreender o fenômeno do mundo são o *enquanto* e o *no todo*, uma vez que *mundo é abertura do ente enquanto no todo*.

4.4.1 O *enquanto tal* e o *no todo*

O desenvolvimento do problema mundo, cuja definição é *abertura do ente enquanto tal no todo*, revelou que é preciso explicitar dois momentos cruciais concernentes ao fenômeno do mundo, a saber: o momento do “enquanto” e o momento “no todo” (HEIDEGGER, 2006, p. 332). O primeiro desses aspectos, o *enquanto tal*, é analisado por

Heidegger conjuntamente a uma investigação concernente ao *logos apofântico* em Aristóteles⁷¹. Não obstante o modo de análise ser muito semelhante a outras de suas análises presentes em outras obras, a apresentação realizada por Heidegger na preleção de 1929/30 é extramente rica e detalhada⁷². A característica que aí se assemelha concerne ao conceito de verdade, que é compreendido por Heidegger, em boa parte de suas obras até os anos 1930, pela dinâmica entre um discurso subterrâneo e condicionante da experiência não reflexiva, entendido como o *enquanto* hermenêutico, em contraposição ao comportamento reflexivo e que tematiza, entendido como o *enquanto apofântico*.

Na interpretação de Heidegger, na compreensão de um ente enquanto tal está implicada a ligação de um elemento a outro, ligação essa que é determinada pelo elemento do “enquanto”. A referência aí em questão significa que ao se compreender algo enquanto algo, há uma ligação de algo que está no “enquanto” e para algo diverso dele (HEIDEGGER, 2006, p. 330). O ponto central é que a proposição enunciativa pressupõe a estrutura-“enquanto”, uma vez que somente é possível discorrer sobre um ente a partir do momento em que já há uma abertura desse ente.

A despeito de a análise de Heidegger sobre o conceito de *logos* na preleção de 1929/30 ser extremamente perspicaz e bastante longa, o seu sentido geral não destoia do que já foi apresentado em *Ser e Tempo*. Se nesta obra o *logos* fora entendido como o *falar* que faz ver algo, aqui ela será entendida como assumir uma atitude do homem frente ao comportamento pulsional do animal. No entanto, esse assumir uma atitude possui um significado muito semelhante ao *falar*, uma vez que está implicado aí a realização de uma síntese que faria ver algo, podendo encobrir ou descobrir, mas que possui também como pressuposto a abertura pré-apofântica para o ente. Neste sentido, e conforme Heidegger, Aristóteles concebe o *logos* como a capacidade fundamental do poder falar e discursar. Além disso, nessa análise de 1929/30 o *logos* é apresentado em ligação com o *nous*, isto é, com a “apreensão” significativa de algo. Por conseguinte, o modo de ligação possibilitado pela abertura que o homem para com o ente, determinado pelo *nous* e pelas diversas articulações do *logos*, é denominado como assumir uma

⁷¹ Sobre Heidegger e Aristóteles, cf. Volpi (2012).

⁷² Praticamente em todas as obras que orbitam *Ser e Tempo*, como *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, *Introdução à Filosofia*, *Lógica: A Pergunta pela Verdade*, *Fundamentos Metafísicos da Lógica*.

atitude, em contraposição ao comportamento dos animais com os entes⁷³.

Heidegger se vale do livro *De Anima* de Aristóteles para mostrar que a experiência subjacente à retirada do velamento e do poder velar do logos é a formação de uma unidade (HEIDEGGER, 2006, p. 359). Essa formação de uma unidade tem um sentido de apreensão perceptiva (nous) de uma unidade. Além disso, uma unidade é algo que é reunido, de modo que a formação de uma unidade se expressa com o termo síntese. Tal como afirma Heidegger:

Dito de modo sucinto: *um perceber [apreender] formador de unidades* (uma formação perceptiva [apreensiva] de unidades) é o fundamento essencial para a retirada do velamento e do velamento, não apenas para uma ou outra, mas para o “ou-ou”, assim como para o “tanto-quanto” das duas. Assim, ele é o fundamento essencial para o fundamento essencial para cada uma destas possibilidades enquanto tal; disto que só é *em meio* a este “ou-ou” ou a este “tanto-quanto”. (HEIDEGGER, 2006, p. 359, grifo do autor).

⁷³ A função básica do logos é dar a compreender, de modo que o discurso coloca o homem em uma dimensão de compreensibilidade (HEIDEGGER, 2006, p. 350-351). No entanto, a formação de um círculo de compreensibilidade pressupõe outro elemento. De acordo com Heidegger, Aristóteles mostra que esse círculo de compreensibilidade formado pelo discurso pressupõe o acontecimento expresso pela noção de símbolo (σύμβολον). Essa noção significa ser-retido-junto-ao-outro e, ao mesmo tempo, esse junto ao outro ser comum-pertencente (HEIDEGGER, 2006, p.352). Em resumo, Aristóteles diz que só ocorre o círculo de compreensibilidade se acontecer esse ser-mantido-junto, o que Heidegger chama de acontecimento de um acordo. Esse ser-mantido-junto é a gênese (γένεσις) do símbolo (σύμβολον). Sendo assim, a condição de possibilidade do discurso é a característica do homem manter-se junto a algo, característica no interior da qual há o acontecimento fundamental denominado por Heidegger como o estabelecimento de um acordo. Essa caracterização se exprime melhor quando Heidegger diz que o que Aristóteles pensa com a noção de símbolo é justamente o que se pensa como transcendência (HEIDEGGER, 2006, p. 353). Além disso, Heidegger diz que só há linguagem junto ao ente que transcende (HEIDEGGER, 2006, p. 353), isto é, a transcendência não é determinada pela dimensão apofântica, mas ela depende do horizonte estático-temporal da existência.

Esse apreender formador de unidades é indicado pelo termo “*nous*”, que de acordo com Heidegger recebeu a tradução latina de *ratio* (HEIDEGGER, 2006, p. 349). Além disso, a passagem citada expressa algo muito importante sobre a condição de possibilidade do logos, isto é, que tanto a verdade quanto a falsidade do logos pressupõem a síntese⁷⁴.

O objetivo de Heidegger é apresentar a correlação da estrutura-“*enquanto*” e o momento do “*todo*”. Concernente à estrutura-“*enquanto*”, em *Ser e Tempo* ela caracteriza o comportamento cotidiano do existente humano com os entes. Contudo, na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, a estrutura-“*enquanto*” é a estrutura geral da ligação do existente humano com os entes, na medida em que ela é um elemento fundamental da formação de mundo. Dessa forma, Heidegger mostrou que há uma conexão intrínseca entre a proposição enunciativa e o “*enquanto*”, conexão essa elucidada a partir da noção do logos apofântico em Aristóteles. Neste sentido, conforme a interpretação de Heidegger, em Aristóteles o “*enquanto*” se encontra sob o termo síntese, de modo que a estrutura-“*enquanto*” é condição de possibilidade do logos (HEIDEGGER, 2006, p. 360).

Na medida em que o logos apofântico somente exerce sua função de retirar do velamento ou de poder velar a partir da abertura do ente enquanto tal, ele não produz a abertura do ente, uma vez que o ente já precisa estar manifesto para que se possa fazer algum enunciado sobre ele de maneira mostradora (HEIDEGGER, 2006, p. 389). Para elucidar a conexão entre a dimensão pré-apofântica e o logos, Heidegger recorre ao logos tinós, de Platão (HEIDEGGER, 2006, p. 382). Conforme

⁷⁴ Heidegger diz que essa reunião mantém uma coisa junto com a outra de modo apartado, de modo que essa reunião é uma reunião separadora (HEIDEGGER, 2006, p. 361). Essa reunião separadora leva o nome de síntese-diairéses (σύνθεσις - διαίρεσις), que é o fundamento tanto da verdade ou falsidade do logos, quanto da mostração atributiva ou denegadora (MCNEILL, 1999, p. 234). Heidegger pergunta, então, como pode ser possível à assunção de uma atitude por parte do homem ser caracterizada como uma reunião separadora. Neste sentido, a distinção entre síntese e diairéses não é uma distinção de gênero, de modo que o problema a ser desdobrado a partir dessas considerações é justamente o da estrutura-“*enquanto*” (HEIDEGGER, 2006, p. 361-362). O momento “*no todo*” também se conjuga com o “*enquanto*”, pois ao se tomar como exemplo um quadro negro, Heidegger diz que já é preciso compreendê-lo enquanto algo uno para que, no interior do juízo, seja possível expor disjuntivamente o percebido (HEIDEGGER, 2006, p. 359). Por conseguinte, é preciso ver como a estrutura-‘*enquanto*’ se articula com o momento “*no todo*”.

Heidegger, o logos tinós mostra que todo enunciado é um *enunciado sobre* algo, de modo que já no logos há uma referência interna, em sua forma, ao ente sobre o qual se enuncia. Com isto, Heidegger mostra que há uma dimensão precedente à dimensão apofântica e, conseqüentemente, à verdade que dessa dimensão segue. Tal como expressa Heidegger:

Enquanto enunciado, o λόγος ἀποφαντικός [logos apofântico] está certamente no interior da possibilidade do ser-verdadeiro e do ser-falso. Todavia, este modo de ser verdadeiro, o ser-manifesto, se funda em uma abertura, que nós, porque ela *reside antes da predicação* e do enunciado, designamos como *abertura pré-predicativa*, ou melhor, como *verdade pré-lógica*. O termo “lógico” é tomado aqui em um sentido totalmente restrito, a saber, no sentido relativo ao λόγος ἀποφαντικός na forma segundo a qual ele foi interpretado. No que concerne a este λόγος, há uma abertura que lhe é *precedente* e que, em verdade, se encontra *antes* dele no sentido determinado de que esta abertura originária fundamenta a possibilidade do ser-verdadeiro e do ser-falso do λόγος. À medida que esta abertura lhe funda, ela se encontra antes dele. (Heidegger, 2006, p. 390, grifo do autor).

A partir da passagem citada, evidencia-se que o tratamento de Heidegger ao conceito de logos apofântico, e mesmo ao conceito de verdade, assemelha-se à ontologia fundamental, uma vez que o logos apofântico depende da dimensão não apofântica da abertura. Em conseqüência dessa condição, a possibilidade do logos retirar do velamento ou encobrir também pressupõe uma estrutura prévia⁷⁵.

⁷⁵ Tendo em vista que o logos é uma mostraçãõ que deixa o ente ser como ele é, mas que em si mesmo não produz uma ligação com o ente, as perguntas pelo ser e pela abertura guiadas pelo logos não são originárias (HEIDEGGER, 2006, p. 270). Por conseguinte, a verdade da enunciaçãõ não é a forma fundamental da verdade (HEIDEGGER, 2006, p. 390). Neste sentido, de acordo com Heidegger, desde a antiguidade o problema do ser foi tratado a partir do logos e, nesta medida, o ser sempre foi compreendido como subsistência e enquanto presença (HEIDEGGER, 2006, p. 365) Heidegger expressa essa crítica ao fazer uma consideraçãõ histórica sobre as concepções da cópula na proposiçãõ

O aspecto da totalidade, da abertura do ente no todo, é visto a partir das disposições afetivas. A fenomenologia dos humores, presente em diversas obras de Heidegger, tem a sua principal característica em apresentar uma condição afetiva na relação do ser-aí humano para qualquer ente. Em outros termos, a possibilidade da existência humana orientar-se no mundo, descobrir os entes em particular, e a possibilidade de um saber de si mesmo acerca de como se está situado no mundo, ocorre a partir de uma abertura afetiva. Além disso, a todas essas características possuem uma característica central que é a de uma abertura ao todo⁷⁶. Essa abertura ao todo é o que possibilita a vinculação fáctica da existência humana com qualquer ente e sentido de ser, inclusive com a natureza. É neste sentido que a totalidade, do ente no todo, é muito mais a forma com a qual a abertura do ente enquanto tal acontece. É justamente esse o sentido de correlação entre a estrutura-“enquanto” e o “no todo”.

Desta feita, o fenômeno do mundo foi definido como a abertura do ente enquanto tal e no todo. A partir da elucidação desses momentos pertinentes ao fenômeno do mundo, portanto, será visto como Heidegger apresenta a dimensão originária do fenômeno do mundo de modo unificado. O acontecimento da formação de mundo determina a existência humana, de tal modo que a natureza só apareça na abertura da existência humana mediante esse acontecimento.

4.4.2 A formação de mundo

Em *Ser e Tempo*, a estrutura *ser-no-mundo* determina o ser-aí enquanto um ente aberto aos distintos sentidos ou modos de ser, estruturados temporalmente no acontecer da historicidade do ser-aí. Retomo aqui uma passagem que explica muito bem o conceito de *ser-no-mundo*:

De sua liberdade depende, ainda que dentro dos limites da condição de lançado, tão *somente o que o Dasein* descobre e a cada vez, e a *direção, amplitude e modo* desse descobrimento e abertura. (...) A redução do ser-no-mundo à unidade

enunciativa, ou seja, sobre as concepções do “é” da proposição enunciativa (HEIDEGGER, 2006, p. 374).

⁷⁶ É crucial que não se compreenda o ente no todo no sentido da totalidade do ente, pois não está em questão a quantidade dos entes ou a catalogação destes para a abertura da existência. Em outros termos, não está em questão a soma dos entes em uma totalidade de conteúdo.

ekstático-horizontal da temporalidade torna compreensível a possibilidade ontológico-existencial dessa constituição fundamental do *Dasein*. (HEIDEGGER, 2009, p. 380/ GA, 2, p. 484-485, grifo do autor).

O conceito transcendental de *ser-no-mundo* presente em *Ser e Tempo* tem o pressuposto de que a abertura estruturada pela temporalidade originária possibilita a transcendência do ser-aí para o mundo⁷⁷. Neste sentido, em existir, o ser-aí é ser-no-mundo. Uma decisão livre possibilita, no máximo – o que não é pouco –, o ser-aí cindir-se da inautenticidade e decidir-se pela autenticidade. Isso ocorre porque o elemento do *novo* na ontologia fundamental é restrito, tendo em vista que o máximo de abertura para o novo advém da niilidade da temporalidade finita, que singulariza a existência. A mudança dessa concepção para o CFM é grande, pois nessa preleção de 1929/30 o conceito de *acontecimento* terá uma centralidade segundo a qual a temporalidade histórica daria uma amplitude maior à própria noção de abertura. Tendo em vista o necessário envolvimento com os entes, Heidegger explicitamente insere na noção de abertura a vinculação da existência humana com entes que escapam à compreensão projetiva. Na transcendência para um modo de ser que não se mostra por completo, a transcendência ocorre para o completo outro. Isso não apenas requer do ser humano uma atitude, como é um dos fundamentos para a formação da historicidade da existência.

Neste sentido, o nexa entre o “enquanto” e o “no todo” é estrutural. Além disso, esse nexa é o que possibilita a acessibilidade do ser-aí ao ente enquanto tal e na totalidade. A acessibilidade do ente enquanto tal somente é possível porque há uma *abertura* ao ente enquanto tal e no todo. Neste momento encontra-se toda a problemática da preleção de 1929/30, pois o mundo enquanto *formação de mundo* será o abrir-se projetivo para a *diferença ontológica*⁷⁸. Não se trata de inserir um novo elemento na investigação, mas de constatar que a abertura do ente enquanto e no todo, a rigor, é o que possibilita a existência de um ente que compreende ser, algo presente na ontologia heideggeriana em praticamente todos os seus escritos.

⁷⁷ Rubio (2010) entende que a consideração da ontologia da vida elaborada por Heidegger contribuiu para pôr em crise o conceito existencial de mundo presente na ontologia fundamental.

⁷⁸ Cf. Stein (cap. 6, 2000).

Tendo em vista o que Heidegger pensa por totalidade, isto é, não o todo do ente no sentido da mensuração quantitativa ou mesmo qualitativa de todos os entes, a manifestação dos entes para o existente humano possui uma forma. Neste sentido, o ser-aí sempre compreende os entes a partir da abertura do ente no todo. Com relação a essa caracterização de totalidade, Heidegger caracteriza triplamente o elemento “formar”, da expressão “formação de mundo”, a saber: 1) ele o instala; 2) ele fornece uma imagem, um aspecto do mundo, ele o apresenta; 3) ele o perfaz, ele é o que enquadra e envolve (HEIDEGGER, 2006, p. 327). Neste sentido, tendo em vista a insuficiência de uma abordagem apofântica para compreender o fenômeno do mundo, Heidegger mostra que a abertura pré-lógica ou pré-apofântica é justamente esse acontecimento da formação de mundo (HEIDEGGER, p. 2006, p. 390). Concernente à conexão entre esse acontecimento fundamental e à dimensão apofântica, Heidegger apresenta o fenômeno do mundo como uma relação unificada entre três momentos⁷⁹:

Com isso, dá-se o retorno à dimensão originária do λόγος ἀποφαντικός, *uma rica conexão* em si articulada. Essa conexão caracteriza evidentemente um *acontecimento fundamental no ser-aí* do homem, um acontecimento que fixamos através de *três momentos*: 1. o manter-se ao encontro da obrigatoriedade; 2. A integração; 3. O desentranhamento do ser do ente. Através destes três momentos assinala-se um acontecimento fundamental uno no ser-aí do homem. É sempre apenas a partir deste acontecimento que o λόγος pode emergir. (HEIDEGGER, 2006, p. 399, grifo do autor).

⁷⁹ Há algo interessante a se notar nessa questão que é o modo como Heidegger apresenta a essência da obra de arte, anos após a preleção de 1929/30, que é a de um pôr-se em obra da verdade que teria o sentido de acontecimento. Esse acontecimento envolve duas partes, isto é, a obra e o existente humano. Isso ocorre porque, na leitura de Heidegger, a arte essencialmente está ligada a *poiesis*, a um fazer que funda uma nova verdade. Essa instauração da verdade também possui uma tríplice estrutura: oferecer, fundar e começar. (HEIDEGGER, 1976, p. 60).

A formação de mundo significa, em última instância, a abertura do ser-aí para os entes enquanto tais e no todo. Além disso, tendo em vista que o acontecimento da formação de mundo é compreendido justamente como a abertura pré-apofântica, a ligação da existência humana com os entes é regulada pela formação de mundo assim entendida. É preciso entender melhor, então, como Heidegger compreende esses três momentos e como eles se unificam.

O primeiro desses momentos concerne ao modo como o ser-aí se vincula aos entes, mesmo na recusa do ente na totalidade. Em contraposição ao comportamento pulsional do animal, no todo da perturbação, Heidegger mostrou que o existente humano assume uma atitude em relação ao ente. O logos foi definido como “ou-ou”, isto é, como um poder velar ou um poder desvelar o ente a partir de uma abertura prévia, mas de qualquer forma em uma destas duas formas (HEIDEGGER, 2006, p. 388). Neste sentido, a atitude empreendida tem em vista ou desvelar o ente ou velar o ente. Contudo, tendo em vista que o logos pressupõe o estar aberto pré-lógico para o ente, a vinculação aos entes é regulada pelos sentidos de ser que possibilitam o ser-aí assumir uma atitude para com os entes. Além disso, na medida em que a abertura pré-apofântica é o acontecimento da formação de mundo, essa vinculação não é determinada originariamente pelo logos. Neste sentido, Heidegger diz que na formação de mundo sempre há um vínculo determinado para com os entes. Esse vínculo determinado que caracteriza o assumir uma atitude por parte do existente humano, é dominado pela obrigatoriedade (HEIDEGGER, 2006, p. 414). Ademais, de acordo com Heidegger, esse manter-se ao encontro da obrigatoriedade só é possível para um ser livre (HEIDEGGER, 2006, p. 388). De tal modo que seja possível uma desvinculação do ente, ainda que haja uma necessidade de ligação com os entes (HEIDEGGER, 2006, p. 414).

O segundo momento concerne à característica já apresentada da totalidade. Todo assumir uma atitude do ser-aí para os entes só é possível a partir de uma totalidade já aberta (HEIDEGGER, 2006, p. 414). Neste sentido, é preciso a formação prévia de um todo para que um ente enquanto tal, isto é, em seu ser, possa assim ser compreendido (MCNEILL, 1999, p. 234). Dessa forma, para que se possa compreender um ente particular enquanto tal, é preciso que esse mesmo ente já seja visualizado em uma originária relação para outros entes, para que ele possa ser compreendido enquanto ser este ente e não outro (MCNEILL, 1999, p. 234). Neste sentido, o “no todo” tem o sentido de relacionalidade. No entanto, não é exatamente a expressão “no todo”

que exhibe esse momento da integração. Esse momento da integração mostra que na formação de mundo sempre há a integração de entes em totalidades, sempre a partir de uma totalidade já vigente, tal como diz Heidegger: “o *estar-aberto pré-lógico para o ente*, a partir do qual todo e qualquer logos já precisa falar, sempre *integra* desde o princípio o ente a um “no todo”” (HEIDEGGER, 2006, p. 398-399, grifo do autor).

Os momentos da obrigatoriedade e o da integração são vistos em sua unidade através do terceiro momento, entendido como o desvelamento de ser (HEIDEGGER, 2006, p. 414). Tal como mostra a abertura pré-lógica para os entes, eles mesmos são integrados em totalidades e em vinculações obrigatórias. Neste sentido, tendo em vista que o estar aberto para o ente é o que possibilita o expressar-se sobre o ente, sobre a verdade ou falsidade, sobre eles existirem ou não e sobre os seus diversos modos, nesse estar aberto o ser do ente já precisa estar desvelado (HEIDEGGER, 2006, p. 399). Por conseguinte, na integração dos entes já está desentranhado o ser dos entes.

A partir desses três momentos, é possível ver que todos os sentidos de ser que regulam a atitude do ser humano com os entes dependem da formação de mundo. Além disso, na medida em que a ligação do ser humano com os entes é caracterizada como um prévio estar aberto para os entes, essa abertura é, em última instância, condicionada pela formação de mundo. Desta feita, Heidegger diz que o caráter unificado do acontecimento fundamental da formação de mundo, conduzido por esses três momentos, é o *projeto* (HEIDEGGER, 2006, p. 414-415). O projeto possibilita possibilidades, pois ele é entendido justamente como a estrutura originária do acontecimento da formação de mundo que, tal como foi visto, condiciona a abertura prévia da existência (HEIDEGGER, 2006, p. 415). Neste sentido, projeto enquanto a unificação daqueles três momentos é projeto de mundo, de modo que mundo passa a ser entendido como a vigência de mundo, tal como diz Heidegger:

O que mostramos anteriormente como caracteres singulares desentranha-se, agora, como entrelaçado originariamente e de maneira una na unidade da estrutura primordial que é o projeto. Nele, acontece o fato de deixar-viger o ser do ente no todo do que perfaz seu caráter obrigatório a cada vez possível. No projeto vige o mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 418, grifo do autor).

Além disso, na medida em que o projeto é a estrutura originária da formação de mundo e a este acontecimento são pertinentes aqueles três momentos, Heidegger diz que no projeto se desvela o ser do ente. Dessa forma, o projetar é o próprio acontecimento da diferença ontológica (HEIDEGGER, 2006, p. 417). Além disso, Heidegger diz que o projeto é a irrupção neste “entre” e, o momento estrutural desse acontecimento é designado pelo “enquanto” (HEIDEGGER, 2006, p. 418).

Tendo em vista que a formação de mundo é um acontecimento prévio que determina a existência, não é o caso de que simplesmente um ser humano individual resolva formar um mundo de uma hora para a outra. Em outros termos, a formação de mundo não é uma atividade humana ou mesmo algo que seja característico de um grupo social. O mundo é um fenômeno que ocorre e continua a ocorrer (MCNEILL, 1999, p. 235). O ser humano já existe entre e em meio ao mundo de outros, incluindo a natureza vivente. Neste sentido, o ser de um ser humano individual é primeiramente aberto por uma precedência de um mundo, precedência que, em última instância, é uma precedência da história (MCNEILL, 1999, p. 235). Desta feita, até mesmo a natureza em meio a qual a existência humana se situa só é possível de ser considerada a partir da perspectiva da formação de mundo, inclusive a sua necessária retração.

4.4.3 Retração e Normatividade

Ao considerar a multiplicidade de sentidos de ser e a irredutibilidade de um sentido a outro, a ontologia heideggeriana torna possível compreender que há distintos comportamentos intencionais que são relativos a distintos modos de ser. Deste modo, os sentidos de ser são entendidos por Heidegger como articulações de sentido estruturadas temporalmente, de modo que cada um desses sentidos de ser mostram-se como relativos a uma identidade ontológica que determinam sua respectiva fenomenalização. Quando Heidegger investiga a *Zuhandenheit*/disponibilidade, o que está em jogo é mostrar como o ser-á está imerso em um contexto operacional e prático de significatividade e que primariamente compreende os entes a partir de um âmbito não teórico. A verdade de ser aí em questão (utensílio) não é dada apofanticamente. Tal é o caso que, para o comportamento apofântico, determinado pela *Vorhandenheit*, é preciso que o sentido da disponibilidade se retraia e esse novo sentido de presença como *Vorhandenheit* se apresente. Essa elaboração conceitual não diz respeito

apenas à ontologia fundamental elaborada em *Ser e Tempo*, mantendo-se preservada também na preleção de 1929/30.

No caso do sentido de ser da vida, ela é entendida como algo que se caracteriza por uma retração na intencionalidade humana. Ao elaborar as bases hermenêuticas para uma interpretação da vida e da natureza, a vida foi interpretada a partir da interpretação privativa, que tem como objetivo justamente apreender a vida nesse movimento de retração. A despeito de a vida ser um modo próprio de ser, Heidegger diz que a vida somente é acessível no ser-aí. Com essa interpretação, ele não pretende oferecer conceitos para se determinar o que é a vida, mas sim como é possível apreendê-la topologicamente. Neste sentido, a interpretação privativa permite compreender a vida a partir de seu ocultamento, em seu ausentar-se. Em todo comportamento com entes vivos há um compartilhamento parcial, de modo que a vida sempre se dá nesse contexto de retração. Deste modo, é preciso fazer a seguinte pergunta: tendo em vista a finitude da existência e a falta de fundamento do ser-aí, a retração dos sentidos de ser na abertura do ser-no-mundo pode ser considerada uma força normativa?

Para responder a essa questão, é preciso voltar um pouco à ontologia fundamental, para fazer o posterior contraponto concernente ao ser-aí humano como formador de mundo. Seguindo alguns intérpretes, é possível ver na analítica existencial uma fonte de inteligibilidade na compreensão dos modos de ser, bem como a normatividade na compreensão do ser-aí⁸⁰. A projeção finita para um campo de possibilidades também finito significa que a vinculação para essas possibilidades dependem unicamente da projeção compreensiva para essas possibilidades e, deste modo, eventualmente podem entrar em colapso. Contudo, o transcender para possibilidades que possibilitam a vinculação em possibilidades ônticas não são totalmente arbitrárias ou aleatórias, mas são determinadas por critérios específicos de determinação ontológica. Em outros termos, a lida com os diversos tipos de entes é determinada por distintas identidades ontológicas que regulam o comportamento intencional do ser humano.

Com isto, é possível ver que o comportamento intencional com os entes contém um elemento regulador ancorado na compreensão finita de ser. Deste modo, é importante ter em vista que um sentido de ser é uma perspectiva a partir da qual um significado possível pode ocorrer, de modo que este sentido mesmo sempre possui a possibilidade de entrar em colapso. É justamente quando há um colapso na existência

⁸⁰ Cf. Weberman (2001); Crowell (2001;2008;2013).

possibilitada pela angústia e pelo fenômeno da morte que a condição existencial do estar-lançado, designado pela facticidade, pode ser visualizada. Sendo assim, é quando o nada revelado pela angústia retira a base de sustentação do ser-aí que fenomenologicamente se pode mostrar a existência como um puro projetar-se lançado. Ademais, para o problema que aqui é abordado, importante ter em vista essa dinâmica de retirada de sentido e emergência de sentido.

Os sentidos de ser não são feixes fixos, mas sim ekstáticos e se retraem eventualmente. Neste sentido, qual seria a força de sustentação normativa desses sentidos de ser? Com a ontologia fundamental Heidegger investiga os pressupostos ontológicos para a vincularidade do ser-aí com os entes. No entanto, ele também descreve um colapso na significatividade, de modo a mostrar que o que mantém a estrutura da significatividade é a ausência de fundamento, isto é, a nulidade na falta de fundamento do ser do ser-aí humano (PIPPIN, 2007, p. 207). Deste modo, esse elemento negativo na compreensão origina-se na falta de fundamento do ser-aí humano⁸¹.

Ao deixar a abordagem transcendental para uma abordagem histórico-metafísica do conceito de mundo, torna-se mais claro o problema da normatividade, quando considerada a retração dos sentidos de ser. O acontecimento transformativo da formação de mundo é algo que ocorre e continua a ocorrer. Esse acontecimento, por sua vez, é aquilo que permite o ser humano vir a ser, no deixar viger o mundo a partir do projeto que possibilita possibilidades. Uma das consequências desse possibilitar, do projeto na formação de mundo, é que toda vinculação aos entes passa a ser histórica e finita, uma vez que o mundo é entendido como uma emergência, sem o qual o ser humano não vem a ser. Neste sentido, é preciso admitir que a força normativa para a vinculação aos sentidos de ser advém da negatividade do próprio ser, não apenas da negatividade da existência humana. Quando Heidegger investiga o tédio profundo, ele diz o seguinte:

O ente recusa-se na totalidade. Ele recua para o interior de uma indiferença. Tudo vale tanto e tão pouco. O ente retrai-se para nós, mas continua de qualquer modo como o ente que é. Todo ente retrai-se para nós em todo e qualquer aspecto: para tudo o que lançamos o olhar e como quer que

⁸¹ Sobre a finitude e a falha de sentido a que o ser-aí está sempre sujeito, ver Pippin (2007).

lancemos; em toda e qualquer consideração: todo ente para o qual voltamos o olhar enquanto um ente que foi, que se tornou e passou, como quer que voltemos para lá o olhar; todo ente em toda e qualquer intenção: todo ente que vislumbramos como algo por vir e como quer que o vislumbramos. (HEIDEGGER, 2006, p. 172)

Se lembrarmos da explicação sobre o conceito de tédio, vemos que a recusa do ente na totalidade não é simplesmente algo que impede a relação do ser-aí humano para com os entes, mas ao contrário: na recusa há uma referência ao ente. É neste sentido que o problema da natureza e o modo de ser da vida tornam-se insignes, uma vez que a manifestação deles na abertura de mundo mostra-se sempre a partir de uma retração. Se é preciso admitir que há um sentido de ser que não é constituído em sua plena positividade pela temporalidade originária, incorporando uma negatividade intrínseca ao seu ser, a força normativa para a compreensão de todos os sentidos de ser pode ser melhor compreendida. É precisamente esse ponto em que se encontra também o conceito de finitude advindo não da relação da existência com a morte, mas da existência com a natureza. Esse conceito de finitude é mais amplo, pois incorpora uma conexão entre natureza e história distinta daquela presente em *Ser e Tempo*. Esse conceito de finitude provém da finitude de ser.

4.5 NA METAFÍSICA DO ABISMO: FINITUDE DA EXISTÊNCIA, FINITUDE DE SER E NATUREZA

A ontologia fundamental elaborada por Heidegger em ST tem como uma das características centrais o fato de que todo ser é dependente de uma compreensão de ser. Essa condição parte da perspectiva da finitude da existência, pois essa compreensão de ser estruturada temporalmente é também finita. É neste sentido que o ser-aí humano não é fundamento de sua existência, mas é justamente lançado em um horizonte histórico e colocado no fundamento de sua *niilidade*, de modo que é preciso assumir esse fundamento negativo mediante a decisão antecipadora, pois é a decisão que leva à verdade originária da existência. Tendo em vista que aquilo que se abre na decisão é sempre único e determinado a cada vez, a finitude impede justamente que haja uma possibilidade que seja fundamentada no ser humano. A existência

humana é suspensão no nada, de modo que o ser-aí humano é um ser-lançado e suspenso no nada.

Neste sentido, a finitude da existência é compreendida a partir do conceito de ser para a morte, mais especificamente de como o ser-aí é lançado para o seu fim. A finitude existencial é determinada, sobretudo, pela temporalidade finita, uma vez que é na possibilidade da morte que o futuro originário é desvelado. Sendo assim, com a tese de que a morte é a *possibilidade da impossibilidade da existência em geral*, Heidegger elabora um conceito de morte existencial que possui independência do sentido comum e mundano de morte, apresentado mediante o conceito de *falecer*. Tal como foi abordado, não obstante sejam sentidos independentes, eles se relacionam. Caso tenha sido cogente a presente argumentação, a existência do ser-aí somente é vista verdadeiramente através da decisão antecipatória; neste sentido, o *falecer*, enquanto o modo como ôntica e mundanamente encaramos a possibilidade do nosso fim, depende ontologicamente dessa radicalidade da existência enquanto possibilidade finita de ser. Dito isso, no presente escrito seguimos a linha interpretativa que busca apresentar o nexu ontológico entre a possibilidade existencial e o conceito de morte. A partir do radical *não estar em casa*, a angústia revela de modo genuíno o nada e a niilidade que transpassa a nossa existência finita, mostrando assim a falta de fundamento da existência e a permanente inadequação entre o poder-ser e as possibilidades. Importante ter presente que é somente a partir desse fato que Heidegger diz ser possível existir autenticamente, pois é apenas com o colapso do mundo existencial que podemos *admirar a si mesmos* de modo próprio e sair do mundo impessoal. Uma passagem curiosa de *Ser e Tempo* indica bem o que Heidegger pensa por finitude da existência:

Quando o *Dasein*, adiantando-se [para a morte], permite que a morte torna-se poderosa nele, então, livre para ela, compreende-se a si mesmo na própria *superioridade de poder* [*Übermacht*] de sua liberdade finita (liberdade que somente “é” no fato de haver feito a própria opção), para assumir nessa liberdade finita a *impotência* [*Ohnmacht*] de seu estar abandonado a si mesmo e poder ver com clareza as contingências da situação aberta (HEIDEGGER, 2009, p. 397-398/GA 2, p. 508).

O conceito de decisão mostra-se como o instante em que se torna possível assumir a si mesmo livre de qualquer possibilidade fortuita. No entanto, na leitura de Heidegger permanece esse apelo ao nada como

aquilo que possibilita uma compreensão autêntica do ser. No caso de *ST*, o nada ainda diz respeito quase que exclusivamente à existência humana. Em o *Que é metafísica?*, Heidegger diz o seguinte:

“O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo.” Esta frase de Hegel (*Ciência da Lógica*, Livro 1 WW III, p. 74) enuncia algo certo. Ser e nada copertencem, mas não porque ambos — vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento — coincidem em sua determinação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada. (HEIDEGGER, 1973, p. 13).

A conferência *Que é metafísica* é da mesma época da preleção *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Nessa conferência, Heidegger também aborda os humores da angústia e do tédio, os problemas da finitude e da metafísica⁸². A questão central é que nessa passagem citada está presente um aceno ao conceito de *nada* que não concerne mais exclusivamente à existência humana. Neste sentido, um conceito de nada que passa a ser vinculado ao conceito de ser é a perspectiva metafísica que guiará Heidegger nas questões da preleção de 1929/30, sobretudo no que diz respeito aos conceitos de *mundo como abertura do ente enquanto tal na totalidade e retração*. Neste sentido, a finitude é a falta de fundamento não apenas da existência humana, delimitada pela possibilidade da impossibilidade da morte. A finitude de ser aí inserida concerne muito mais a falta de fundamento de todos os sentidos de ser, uma vez que a compreensão do ser dos entes pressupõe a vigência do mundo enquanto um acontecimento fundamental, segundo o qual perpassa e antecede a existência humana. Um dos pontos centrais nessa investigação da recusa do ente na totalidade é de como essa recusa mesma, ancorada no nada, implica na formação de mundo. A finitude da formação de mundo somente será possível através dessa recusa, pois é essa falta essencial que permite à existência humana existir historicamente, equilibrando-se no detalhe do abismo.

Esse conceito de finitude é explicitado pela relação limitada do ser-aí humano com a natureza e com o sentido de ser da vida, tendo como perspectiva de fundo esse movimento de ampliar o conceito de

⁸² Sobre o conceito de pobreza concernente à existência humana, cf. Reis (2011).

finitude da existência para o conceito de finitude de ser. O fato de o ser-á ser banido do ente enquanto tal na totalidade – situação presente na investigação do tédio profundo – mostra de imediato um descentramento no conceito de existência humana. Mas, para além disso, o que está em jogo é o abismo entre existência e natureza. Esse abismo assume um contorno fundamental quando considerados os conceitos determinantes de perturbação, no caso do animal, e na formação de mundo no caso humano. Em uma passagem um pouco longa, Heidegger diz o seguinte:

Ficará claro como *o problema do mundo mesmo emerge a partir da tonalidade afetiva fundamental*, e, em todo caso, recebe dela de início diretivas totalmente determinadas. Nós nos encontramos diante da tarefa de presentificar para nós agora originariamente os momentos do conceito de mundo que aprendemos a conhecer como caracteres provisórios; e isto à medida que *devemos retornar à direção* que nos foi aberta pela interpretação do *tédio profundo* como uma tonalidade afetiva fundamental do ser-á humano. Mostrar-se-á como essa tonalidade afetiva e tudo o que se encontra nela implicado tem de ser destacado em relação ao que afirmamos como a essência da animalidade em relação à perturbação. Este destaque se tornará para nós tanto mais decisivo, uma vez que justamente a essência da animalidade, a perturbação, aparentemente ganha a mais direta proximidade com o que caracterizamos como um traço do tédio profundo e que chamamos o *banimento* do ser-á no interior do ente na totalidade. Com certeza, mostrar-se-á que esta vizinhança mais imediata entre estas duas constituições essenciais é apenas ilusória, que entre elas reside um abismo, um abismo que não pode ser suplantado através de nenhuma mediação qualquer. Mas, então, o fato de estas duas teses se excluírem mutuamente da maneira mais plena possível precisará vir à tona para nós. Quando isto acontecer, a essência do mundo também se apresentará. (HEIDEGGER, 2006, p. 323-324)

Essa longa passagem apresenta o ápice da distinção entre os sentidos de ser da existência e da vida. A animalidade foi compreendida como perturbação. A perturbação e o modo como Heidegger a explica

assemelham-se em quase tudo a como o ser-aí humano é banido do ente na totalidade pelo tédio profundo⁸³. O animal é privado de compreender o ente enquanto tal mediante a absorção pulsional no interior do espaço de mobilidade de seu círculo de desinibição. A animalidade permanece para o ser humano somente possível de ser compreendida a partir da leitura comparativa entre existência e vida. Por outro lado, a grande diferença aí é que, no caso da existência humana, há uma possibilidade do ser-aí sair do banimento através do instante presente na decisão. A temporalidade originária bane o ser-aí, mas também é possibilitadora, de modo que a finitude de ser, ao englobar a finitude da existência, requer a vigência dos entes para que o ser possa se dar. Por ser possibilitadora, a temporalidade originária possibilita o ser-aí em sua decisão sair da totalidade que se recusa.

Ademais, tanto a angústia quanto o tédio profundo são abordados por Heidegger como humores fundamentais que abrem a existência humana para a possibilidade de decidir-se autenticamente. No caso da angústia a presente tese já investigou largamente, mas, na preleção de 1929/30 Heidegger diz o seguinte:

Apenas no decidir-se do ser-aí para si mesmo, no instante, ele faz uso do que propriamente o possibilita, a saber, do tempo enquanto o instante mesmo. O instante não é nada além da *visualização do caráter de decisão*, no qual se abre e se mantém aberta na situação plena de um agir. O que retém, portanto, em si o tempo que bane e, em meio à retenção em si, o dá concomitantemente a conhecer como algo passível de produzir liberação; o que o anuncia enquanto possibilidade é algo dele mesmo, o possibilitador que ele mesmo e somente ele mesmo pode ser, o instante. O *ser-impelido do ser-aí para o interior do ápice do que propriamente possibilita* é o ser-impelido através do tempo que bane para o interior dele mesmo, em sua própria essência: *para junto do instante*

⁸³ Em *O Aberto*, Agamben (2013) faz uma análise entre a essência do homem e a essência da animalidade, de um modo distinto e bastante crítico à Heidegger. De acordo com Agamben, o tédio profundo analisado por Heidegger mostraria que a essência do homem se daria a partir da recusa ou “desativação” da privação da animalidade presente na abertura humana. Sobre uma crítica a essa leitura de Agamben, cf. Colony (2007).

enquanto a possibilidade fundamental da existência própria do ser-aí. (HEIDEGGER, 2006, p. 177, grifo do autor).

Em *Ser e Tempo*, o instante da decisão tem a característica de que o poder-ser é fechado e, através disso, o ser-aí pode decidir-se por possibilidades não fortuitas. Aqui, o tempo bane e, através disso e pelo instante temporal, é possível sair do banimento: “o horizonte temporal bane o ser-aí (...), o horizonte temporal, que se torna evidente neste “é entediante para alguém”, só pode ser rompido através do tempo” (HEIDEGGER, 2006, p. 178). Neste sentido é possível ver como ainda mantêm-se algumas das estruturas conceituais entre as duas obras.

É deste modo que o abismo que há entre vida e existência não consiste em ser simplesmente uma separação de dois entes subsistentes, uma diferença ôntica. É uma separação abissal que, em última instância, remete à temporalidade originária. Essa separação abissal refere-se também ao fato de o ser-aí humano existir em meio a uma essencial ausência:

O homem é aquele não-poder-permanecer, e, no entanto, não poder-deixar o seu lugar. De maneira projetante, o ser-aí nele o *joga* constantemente em possibilidades e o retém, com isto, *subjugado* ao real. Assim jogado, o homem é, em meio à jogada, uma *travessia*; uma travessia como essência fundamental do acontecimento. O homem é história, ou melhor, a história é o homem. Em meio a travessia, o homem é *subtraído*, e, por isto, está essencialmente “ausente”. Ausente no sentido principal – nunca simplesmente dado, mas ausente, uma vez que ele se *perfaz para além* de, em meio ao *passado essencial* e em meio ao *por-vir*, au-sente e nunca simplesmente, mas, na ausência, um *existente*. (HEIDEGGER, 2006, 418-419).

Contudo, é justamente esse abismo em meio ao ser-aí humano que perfaz o acontecimento da formação de mundo ser um acontecimento histórico e finito (McNeill, 2006, p. 49). A caracterização comparativa reside na diferença entre o comportamento animal (Benahmen) e o comportamento humano (Verhalten) (BUCHANAN, 2008, p. 78). No sentido de que ao animal falta, em suma, justamente o

“enquanto” (WINKLER, 527, 2007), o qual, como caracterização última do momento que designa a irrupção entre ser e ente, indica justamente o acontecimento da formação de mundo. Neste sentido, não há nem mesmo uma abertura a partir da totalidade e, tampouco, desvelamento de ser por parte do animal (MCNEILL, 1999, p. 238). Conseqüentemente, ao passo que o ser humano é caracterizado por deixar-ser o ente enquanto tal, o animal é inapto a deixar ser em geral e, por isso mesmo, inapto a deixar ser a si mesmo (MCNEILL, 1999, p. 242). Desse modo, tampouco a relação do animal com a morte é a mesma que o existente humano possui. (HEIDEGGER, 2006, p. 305). Ainda que o animal deva ser compreendido enquanto finitude de ser, a ele é vedado à relação ontológica com a morte e, conseqüentemente, o animal não toma a si mesmo como um ser finito (MCNEILL, 1999, p. 224-225).

Por conseguinte, o pressuposto de que todo sentido de ser submete-se à força normativa da formação de mundo implica no abismo intransponível entre vida e existência, pois somente é possível traçar uma fronteira comparativa entre esses dois sentidos de ser. Em outros termos, tendo em vista a negatividade e o limite que há na compreensão humana e o necessário retraimento da vida na abertura de mundo, não é possível traçar uma fronteira que não seja comparativa entre a vida e a existência. Essa conclusão de Heidegger comprova não apenas a finitude do ser-aí humano, mas também a finitude de ser. Quando Heidegger escreve o ensaio *Que é metafísica?*, o conceito de angústia ali abordado indica que a angústia revela a finitude não apenas do ser-aí, mas também do próprio ser. Essa disposição afetiva fundamental corresponderia a uma estrutura de finitude diferente daquela constituída pela finitude da temporalidade existencial (REIS, 2010b, parte 1, p. 31). Ao considerar a retração do ente na totalidade, a vida em específico mostra-se para o ser humano como uma articulação da contingência e da radical finitude que define o ser humano em sua essência (COLONY, 2007, p. 14). A natureza mostra-se somente de um modo parcial no compartilhamento intencional com o ser humano. Neste sentido, pelo fato de uma natureza que, em meio à própria retração, mantém o homem cativo, a finitude do ser humano recebe sua mais profunda confirmação, em meio à retração da vida (WINKLER, 2007, p. 529). Além disso, a maneira como a animalidade e a natureza vivente têm implicações na abertura de mundo do ser humano é por articular o mundo humano como uma unidade finita, uma unidade que contém dentro de si modos de ser aos quais resistem à luz do mundo (COLONY, 2007, p. 14).

CONCLUSÃO

Compreender um autor que pode ser considerado central para a história da filosofia é algo como uma tarefa. A leitura de qualquer pensador ou pensadora demanda uma responsabilidade e um respeito muito grande ao texto, uma vez que é a partir do texto – escrito ou falado – que se entra no universo de questões. No caso de um autor difícil e que dedicou sua vida à filosofia e a escrever textos, a tarefa de ler esse autor é mais delicada, uma vez que para cada conceito é preciso lidar com um universo de textos do próprio autor, e a sua interpretação específica dos conceitos em que ele trata. Como diria Kant em seus escritos pré-críticos, a filosofia parte da linguagem comum para compreender os níveis mais profundos cuja filosofia se propõe. Também não é novidade que cada filósofo busca interpretar os fenômenos a partir de conceitos cuja interpretação acaba por ser muito única. No entanto, há aqueles filósofos que propõe uma violência linguística em sua interpretação dos fenômenos que os fazem destoar da ortodoxia filosófica. O perigo dessa violência é que, quando ela não corresponde à originalidade e a potência do pensamento em questão, o artifício de quebrar a linguagem não atinge os próprios fenômenos, tornando esse tipo de filosofia apenas um amontoado de opiniões sem conceitos. Quando essa violência hermenêutica encontra no pensador a profundidade do pensamento, os fenômenos são compreendidos de uma maneira única e potente. Esse é o caso de Heidegger, um pensador tão importante quanto controverso, em que para compreendê-lo é necessário perder-se nas suas questões e lidar com a apropriação única que ele faz dos conceitos.

O aspecto transformativo que a linguagem possui na filosofia de Heidegger é extremamente importante para compreendê-lo, pois o próprio conceito de filosofia utilizado por Heidegger é, de modo geral, um pensar que conduz ao desvelamento dos fenômenos através da compreensão de ser. Além disso, Heidegger compreende os conceitos filosóficos como eles sendo indicações formais, pois os conceitos possuem uma estrutura formal que são preenchidas em cada caso de modo diferente, levando assim à possibilidade de se compreender os fenômenos enquanto tais. Neste sentido, dificilmente são encontradas definições fechadas dos conceitos utilizados por ele, uma vez que na ótica heideggeriana os conceitos são aberturas que servem para nos guiar a uma compreensão dos fenômenos, um caminho aberto pela compreensão de ser e que se dá de distintos modos. É neste sentido que

passados mais de noventa anos do já clássico *Ser e Tempo*, cada leitura desse livro acaba por ser uma leitura nova.

Esse modo de compreender os conceitos filosóficos relaciona-se diretamente a um dos mais importantes conceitos trabalhados por Heidegger, que é o conceito de finitude. A impossibilidade de uma fundamentação absoluta dos conceitos filosóficos parte de uma perspectiva segundo a qual somente será possível falar de essências e estruturas quando estas são atravessadas pela historicidade humana. Além disso, o início do século XX foi marcado por inúmeras tentativas de explicar a possibilidade do conhecimento através de um retorno a um fundamento único. Essas tentativas foram acompanhadas pela fragmentação das ciências e, conseqüentemente, pela ampliação de novos campos de conhecimento que até então não encontravam espaço. Uma das mais importantes discussões do século XX, iniciada no século XIX, foi à distinção entre natureza e cultura. Essa discussão no século XX foi intensificada a cada década, uma vez que nessa discussão estava em jogo às questões sobre o que e como é a natureza humana. Deste modo, se buscou pensar o ser humano a partir de princípios muitas vezes reducionistas, por ex., a partir de princípios puramente biológicos, sociais ou fisicalistas.

É neste sentido que, como tese interpretativa, pretendi investigar dois conceitos densos em Heidegger, o conceito de finitude e o conceito de natureza. O nexos entre esses dois conceitos não possui uma vasta bibliografia, como outros temas tratados por Heidegger. Para explicar a trama conceitual entre esses dois conceitos foi necessário apresentar boa parte da filosofia de Heidegger, tendo em vista a centralidade que esses conceitos possuem em seu pensamento. Por conseguinte, a tese interpretativa elaborada no presente estudo foi a de mostrar que há um conceito de finitude evidenciado a partir da vinculação com o natural e que é mais profundo do que o conceito de finitude existencial, advindo do conceito de ser para a morte. Neste sentido, para realizar essa interpretação foi preciso apresentar as implicações da abordagem ontológica da natureza e do sentido de ser da vida para a interpretação ontológica da finitude do ser e do ser-aí humano, na obra de Heidegger.

Para realizar essa interpretação, apresentei a ontologia fundamental presente em *Ser e Tempo*, uma vez que ali está presente a análise da existência em toda sua completude. A ontologia fundamental elaborada por Heidegger em *Ser e Tempo* tem o objetivo de reelaborar e responder a questão sobre o ser. Para fazer isso, Heidegger busca apresentar uma interpretação formal sobre o sentido de ser. No entanto, a condição de base para que haja uma ontologia fundamental se dá na

análise ontológica sobre o ente humano, interpretado como ser-aí, chamada por Heidegger de analítica existencial. Por outro lado, algo muito importante a ser considerado é que Heidegger não pretendeu elaborar uma ontologia geral, no sentido de que a partir de um significado geral de ser se obteria, a partir de uma dedução, o conteúdo presente nas demais regiões ontológicas. Esse aspecto é central para compreender a ontologia fundamental elaborada em *Ser e Tempo*, uma vez que contribuição adicional dessa ontologia é apresentar um pluralismo ontológico que mantenha distintos sentidos de ser como irreduzíveis uns aos outros.

A analítica existencial apresenta a *existência* enquanto o modo de ser do *ser-aí* e mostra que ela tem como característica fundamental a compreensão de ser. A noção de compreensão indica capacidades e habilidades, uma vez que para Heidegger compreensão significa projetar-se e manter-se no projeto para uma possibilidade (HEIDEGGER, 2012, p. 402/GA 24, p. 392). Ao mostrar como o ser-aí é vinculado e se projeta para possibilidades, o conceito de compreensão está muito mais ligado a um saber-fazer ou saber-como do que a alguma faculdade mental. Deste modo, é pela analítica existencial que se pode mostrar fenomenologicamente como se desdobra o campo de possibilidades do existente humano.

Além disso, as possibilidades excedem demasiadamente em quantidade a capacidade finita do ser-aí humano de se projetar nelas. Sempre há um contexto muito maior de possibilidades e, ao se projetar em uma delas, outras possibilidades acabam não possuindo uma vinculação com o ser-aí humano. Tendo isso vista, qual é a justificativa para a atribuição do qualificativo *existencial* ao conceito de possibilidade? Na ontologia existencial de Heidegger, uma possibilidade somente é existencial quando considerada a partir da vinculação do ser-aí para essa possibilidade em jogo. Neste sentido, compreender o ser-aí como poder-ser é considerá-lo como possibilidade existencial, uma vez que haverá sempre, pelo menos, uma projeção a ser.

Ao final do primeiro capítulo foi apresentado o conceito de cuidado. Com este conceito se pretende visualizar fenomenologicamente o ser do ser-aí unitariamente enquanto um todo estrutural composto por distintos aspectos ontológicos, cujo sentido é a temporalidade. Assim sendo, além de se deparar com o problema da unidade dos aspectos ontológicos que compõe o conceito de cuidado, Heidegger também precisa dar conta de como elucidar uma situação hermenêutica adequada para que esses aspectos possam ser vistos em sua originariedade. Os distintos aspectos ontológicos que a analítica existencial elucidada

propiciam apresentar o ser-aí como um ente facticamente existente em meio aos entes. Neste sentido, para que seja possível visualizar fenomenologicamente essa estrutura ontológica, é preciso que o ser-aí possa ser visualizado enquanto desnudo de todo possível encobrimento interpretativo. O fenômeno que permite essa visualização é aquele humor fundamental que Heidegger chama de *angústia*. A análise fenomenológica da angústia permite visualizar o ser-aí a partir de um completo estranhamento com o mundo e consigo mesmo, e isso enquanto uma totalidade singularizada e enquanto um fundamento nulo.

A abordagem realizada no primeiro capítulo é central para a compreensão da tese em sua totalidade, pois em diversos momentos alguns aspectos centrais da ontologia de Heidegger elaboradas na analítica existencial foram retomados. A analítica existencial se mostra uma análise parcial porque na primeira parte de *Ser e Tempo* não há a compreensão das estruturas temporais da existência humana. De toda problemática apresentada no primeiro capítulo, três delas são centrais para o nexos da presente tese, que são os conceitos de possibilidade existencial, *ser-no-mundo* e cuidado.

A partir do arcabouço conceitual elaborado no primeiro capítulo, e seguindo a ordem conceitual de *ST*, foi possível entrar no problema da finitude e da filosofia existencial de Heidegger. Tal como Heidegger apresenta, não é possível compreender adequadamente nenhum dos conceitos trabalhados na segunda parte de *ST* sem pressupor o que foi discutido na primeira. Talvez o mais importante desses conceitos, para o problema aqui tratado, seja o de possibilidade existencial, uma vez que é a partir desse conceito que o problema da morte foi abordado de uma maneira bem heterodoxa da literatura especializada sobre o assunto.

Por conseguinte, o objetivo do segundo capítulo foi apresentar o conceito de finitude existencial a partir dos conceitos de *ser para a morte* e *decisão antecipatória*. O fenômeno da morte teve uma abordagem não foi convencional, uma vez que o conceito de morte não será compreendido enquanto mortalidade. Mas, o que significa compreender a morte enquanto mortalidade? A perspectiva em que Heidegger parte para analisar o conceito de *ser para a morte* sem dúvidas pode permitir – e permitiu - a leitura de que a possibilidade da morte seja entendida enquanto mortalidade. Entender a morte como mortalidade não significa simplesmente tomar a possibilidade da morte como um acontecimento inevitável, pois essa característica também está presente na leitura em que tomo parte. Tomar a morte como mortalidade significa compreendê-la a partir do conceito de realidade, ou efetividade, uma vez que nessa leitura tanto a morte existencial quanto a

morte vital coincidiriam. Para ser justo, mesmo a partir dessa leitura que toma o fenômeno da morte enquanto mortalidade, alguns pesquisadores conseguem pensar consequências importantes a partir dessa perspectiva. O exemplo mais evidente diz respeito ao existir autêntico, compreendido a partir do fato de que somente ao compreender a minha mortalidade eu poderei ser autêntico. Nessa compreensão estaria implícito o fato de que minhas escolhas são limitadas pela possibilidade de que eu a qualquer momento posso não mais estar no mundo. Neste sentido, caso minha projeção para as minhas possibilidades sejam autênticas, eu as tomaria partindo da minha finitude a partir do fato de saber que eu vou morrer existencialmente e vitalmente. No entanto, a interpretação da qual eu parto é frontalmente contrária a essa.

A tese interpretativa aqui presente ancora-se na distinção de três distintos sentidos ontológicos apresentados por Heidegger, circunscritos ao *ser para a morte*, eles são distinguidos entre o *deixar de viver* ou *falecer* (*Ableben*), *perecer* (*Verenden*) e *morrer* (*Sterben*). É também neste sentido que a distinção entre existência e vida começa a ter relevância, pois, no caso do fenômeno da morte, Heidegger dirá que o *falecer* ou *deixar de viver*, isto é, a morte tal como é experimentada e compreendida cotidianamente, é um *fenômeno intermediário* e codeterminado existencialmente. Internamente ao desenvolvimento da analítica existencial, a possibilidade da morte mostra de modo singular a finitude do ser humano como possibilidade de ser.

O conceito de morte existencial apresenta a perspectiva da possibilidade da morte vinculada à possibilidade existencial, tendo em vista que a morte existencial é o colapso global dos projetos existenciais. Neste sentido, o conceito existencial de morte não possui muita similaridade com o conceito comum de morte, embora no interior da analítica existencial ele mostra-se como o mais adequado para a compreensão de tudo o que está em jogo com esse conceito, que é o fato de o ser-aí humano existir finitamente. A finitude da existência é compreendida a partir do conceito de ser para a morte, mais especificamente de como o ser-aí é lançado para o seu fim. A finitude existencial é determinada, sobretudo, pela temporalidade finita, uma vez que é na possibilidade da morte que o futuro originário é desvelado. Deste modo, a singularização do ser-aí humano depende das projeções existenciais a partir de uma falta de fundamento. Somente antecipando a possibilidade da morte a partir do colapso global das possibilidades é que se torna possível decidir-se por si mesmo na cisão com o impessoal. Por outro lado, um dos grandes problemas nessa abordagem sobre a possibilidade da morte consiste no âmbito da natureza, uma vez que a

morte existencial possui independência da morte entendida como *falecer*. A morte fisiológica aparece em *Ser e Tempo* como codeterminada pelo cuidado, de modo que a verdade originária, possibilitada a partir do instante da decisão antecipatória, excluiria qualquer determinação que não fosse temporal e histórica da existência humana.

O terceiro capítulo lidou com o problema da natureza a partir do sentido de ser da vida. O difícil problema presente no terceiro capítulo, em um primeiro momento, foi lidar com a quase ausente abordagem do conceito de natureza em *Ser e Tempo*. Há muitas críticas sobre a falta da natureza em seus diversos aspectos na ontologia fundamental. O problema central é compreender como Heidegger lidou com a dificuldade em se apresentar um sentido do natural em que este não fosse derivado de outros âmbitos. Neste sentido, Heidegger mostrou que o encontro cotidiano com o natural se mostra como não originário. O fato de o âmbito do natural aparecer mediado por outros modos de ser acaba por encobrir o sentido originário da natureza. É neste sentido que, a despeito de a retração ser um elemento constitutivo da natureza, colocado em evidência pelo modo de ser da vida, a natureza em sentido originário não é a retração, mas sim é aquilo que nos mantém cativos pelo simples fato de a vida *afloar*. Esse sentido originário da natureza escapa às reduções dos comportamentos produtivos que se teria com a natureza.

Ao apresentar a noção de interpretação privativa, Heidegger salvaguardou o sentido de ser da vida a partir de uma compreensão não redutiva a outros modos de ser, de modo a trilhar um caminho interpretativo segundo o qual o destaque maior ficou por conta da negatividade na interpretação, uma vez que em toda objetivação conceitual da vida já atuariam pressupostos ontológicos que a encobririam em seu sentido originário. Essa tese interpretativa é também acompanhada de outra, a saber: um importante problema discutido no final dos anos 1920 foi a distinção entre natureza e cultura. Penso que Heidegger interpretou essa discussão de uma maneira muito particular, sobretudo porque a ontologia fundamental radica todo o comportamento do ser-aí humano enquanto possibilidade existencial, não havendo compreensão natural de qualquer coisa. Neste sentido, por um lado, interpreto a falta de resposta e de elaboração conceito de natureza em *ST* como uma falha grave na ontologia de Heidegger. Por outro lado, essa falha foi por ele reconhecida, de tal modo que Heidegger esforçou-se para elaborar na ontologia fundamental a destruição de pressupostos ontológicos que deturpassem o encontro com o natural, e trilhar

metodologicamente um caminho para uma compreensão da natureza de um modo inteiramente original.

O método da interpretação privativa pressupõe a análise realizada no primeiro capítulo tanto sobre o que significa a pluralidade de sentidos de ser presentes na ontologia heideggeriana. Obviamente a falta de um tratamento adequado ao conceito de natureza não se resolveu com a presente interpretação, mas, por outro lado, delimitou a posição de Heidegger. Essa posição se justifica quando se dá o passo seguinte na interpretação, na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, uma vez que nessa obra se realizou de fato a interpretação sobre o natural e o sentido de ser da vida. Concernente a essa obra, como foi reiteradamente dito na presente tese, Heidegger deixou muito mais questões em aberto do que propriamente respostas satisfatórias concernentes tanto ao modo de ser da vida quanto à relação da existência humana com a natureza⁸⁴.

O conceito de natureza, presente nos *CFM*, parte da premissa de que os organismos vivos vivem em um círculo ambiental dentro de uma totalidade estrutural chamada de perturbação. A discussão de fundo dessa obra é o conceito de mundo, de modo que as teses comparativas tratadas por Heidegger – “o animal é pobre de mundo”, “o homem é formador de mundo”, “a pedra é sem mundo” – são investigadas a partir do fenômeno do mundo. Neste sentido, ao comparar existência e vida, a comparação heideggeriana parte da comparação entre dois âmbitos ontológicos distintos. O problema ocorre quando se busca compreender o modo como o ser-aí humano compreende e se comporta com a natureza, pois a natureza de modo geral se caracteriza por mostrar-se de modo incompleto à existência. Essa recusa foi entendida em um primeiro momento como a pobreza de mundo do animal. No entanto, com o desdobramento da análise se compreendeu que a tese sobre a pobreza de mundo depende da análise sobre o organismo ser estruturado pela perturbação. Esse conceito designa o organismo como absorvido em um círculo ambiental que o impede de compreender os entes enquanto entes. Mas, mais do que isso, o que está presente nessa análise

⁸⁴ Sobre um pensamento político distinto do de Heidegger, cf. Marchart (2007), que parte de diversos autores contemporâneos para compreender o conceito de política, a partir do conceito de diferença ontológica. Sobre a questão do animal, cf. Aho (2009) e Calarco (2008), que analisa a questão do animal em Heidegger, Lévinas, Derrida e Agamben. Buchanan (2008) que analisa a questão do animal em Heidegger, Deleuze e Merleau-Ponty. E sobre um pensamento ligado à ecologia, cf. Holland (1999).

é que o ser-aí humano é transposto pra esses círculos ambientais dos viventes, de modo que a formação de mundo ocorre na transcendência pra modos de ser que não se mostram por completo.

A falta de uma abordagem propositiva e sistemática do conceito de natureza no âmbito de *Ser e Tempo* gerou uma série de problemas, que Heidegger pensou resolver em outras obras, sobretudo na prelação de 1929/30. É neste sentido que no quarto capítulo há uma discussão paralela entre as duas principais obras discutidas na presente tese, isto é, *Ser e Tempo* e os *CFM*. No quarto capítulo é apresentado o conceito de temporalidade, elaborado por Heidegger em *ST* e nos textos que orbitam essa obra. Se o tempo é a condição para a projeção originária da compreensão de ser, e o cuidado enquanto ser do ser-aí é compreendido também enquanto uma projeção sobre a perspectiva do tempo, a investigação sobre a temporalidade na ontologia fundamental passa a ser uma investigação sobre a condição de possibilidade dos múltiplos sentidos de ser. Deste modo, são retomadas algumas das discussões, mas agora sob o horizonte da temporalidade a partir da discussão dos três modos do tempo, bem como o que significa a temporalização da temporalidade e a temporalidade finita. Após isso, foi apresentado o conceito de historicidade, compreendida enquanto o acontecer humano condicionado pela temporalidade finita e cuja problemática atinge diretamente as duas obras mencionadas. Deste modo, ao final foi possível apresentar essa problemática ligada ao conceito de formação de mundo, finitude da existência e finitude de ser.

Tendo em vista esse contexto, a principal pergunta que desponta é como se desdobra a historicidade humana quando inserida na interação com entes segundo os quais a vincularidade da existência humana com estes entes ocorre apenas de modo fragmentado. A característica de retração dos sentidos de ser é presente desde *Ser e Tempo*, inclusive a natureza. No entanto, na prelação de 1929/30 não apenas a natureza é compreendida de um modo sistemático, mas também o conceito de retração. A partir do conceito de tédio profundo, se compreendeu o que Heidegger pensou por ente na totalidade e retração, e isso de modo a ampliar o conceito de retração não apenas na intencionalidade humana, mas também no âmbito da transcendência. Um dos pontos centrais dessa abordagem diz respeito ao nada e à negação, pois a retração, entendida enquanto um retirar-se na possibilidade da compreensão, implica na vinculação do ser-aí humano com essa mesma retração. Neste sentido, a formação de mundo enquanto aquilo que possibilita a existência a compreender ser e a existir, é um acontecimento que possui sua dependência na ausência de fundamento de todos os sentidos de ser, isto

é, na finitude de ser. Isso ocorre porque a compreensão do ser dos entes pressupõe a vigência do mundo enquanto um acontecimento fundamental, segundo o qual perpassa e antecede a existência humana.

A finitude evidenciada a partir do encontro com o natural não repousa na simples retração da natureza para o ser-aí, pois apenas isso não justificaria a compreensão dessa retração como finitude. O caso é que a existência humana é originariamente fora-de-si. A transcendência para os sentidos de ser que possibilita a descoberta de entes com distintas individuações ontológicas não é algo casual. O ser-aí já está de antemão transposto para os diversos contextos intencionais, em que uns aparecem ou como retraídos, ou como vigentes. Isso tanto em *ST* quanto na problemática dos *CFM*. Deste modo, ao transcender e estar transposto para uma retração tal como o sentido de ser da vida se mostra, o que se mostra é não apenas a finitude da existência através da morte enquanto possibilidade da impossibilidade da existência, mas uma negatividade de outra ordem.

A questão central é que nessa passagem citada está presente um aceno ao conceito de *nada* que não concerne mais exclusivamente à existência humana. Neste sentido, um conceito de nada que passa a ser vinculado ao conceito de ser é a perspectiva metafísica que guiará Heidegger nas questões da preleção de 1929/30, sobretudo no que diz respeito aos conceitos de *mundo como abertura do ente enquanto tal na totalidade e retração*. Neste sentido, a finitude é a falta de fundamento não apenas da existência humana, delimitada pela possibilidade da impossibilidade da morte. A finitude de ser aí inscrita concerne muito mais à falta de fundamento de todos os sentidos de ser, uma vez que a compreensão do ser dos entes pressupõe a vigência do mundo enquanto um acontecimento fundamental, segundo o qual perpassa e antecede a existência humana. Um dos pontos centrais nessa investigação da retração do ente na totalidade é de como essa retração mesma, ancorada no nada, implica na formação de mundo. A finitude da formação de mundo somente será possível através dessa recusa, pois é essa falta essencial que permite à existência humana existir historicamente, equilibrando-se no detalhe do abismo.

Esse conceito de finitude é explicitado pela relação limitada do ser-aí humano com a natureza e com o sentido de ser da vida, tendo como perspectiva de fundo esse movimento de ampliar o conceito de finitude da existência para o conceito de finitude de ser. Essa ampliação refletirá diretamente na condição da diferença ontológica, pois a retração da vida é uma força normativa que perfaz a historicidade na formação de

mundo e, formação de mundo, é a irrupção projetiva na diferença entre ser e ente.

Neste sentido, conclui-se o seguinte: a finitude existencial advinda da possibilidade da morte mostra o ser-aí humano enquanto possibilidade existencial, limitado pela possibilidade de seu fim. A niilidade que atravessa o ser-aí de um extremo a outro implica a falta de necessidade em qualquer uma de suas possibilidades, de modo que para individualizar-se é preciso antecipar-se na possibilidade da morte, tendo consciência de sua situação e decidir-se. O passo seguinte dado por Heidegger, ao retirar a centralidade que havia no ser-aí humano e inserir na ontologia o conceito de *acontecimento* fundamental – algo que será decisivo para Heidegger na *virada* – mostra que o ser e o nada traspassam o ser-aí humano e o ultrapassam. Neste sentido, a finitude advinda da relação da existência humana com a natureza não nega a finitude da existência advinda da relação com a própria morte, mas mostra que a existência humana é jogada em um abismo no qual o ser-aí humano já está inserido. Neste sentido, a relação com o natural mostra de modo insigne a finitude de ser concernente a todos os sentidos de ser, sem ainda romper de modo completo com a problemática da ontologia fundamental.

Por conseguinte, o abismo ontológico entre existência e vida é incontornável quando se parte da leitura de Heidegger. Por mais que Heidegger fale do *fenômeno intermediário* que é o *falecer*, em *Ser e Tempo*, a abordagem existencial exclui qualquer natureza na existência humana. Por outro lado, um grande êxito de Heidegger foi o de permitir uma abordagem não reduitiva concernente ao âmbito do natural. Essa abordagem possui méritos inegáveis, como o fato do pioneirismo em abrir a discussão sobre um conceito de natureza que não seja designado por nenhum outro sentido de ser, seja pelo mecanicismo, seja pelo vitalismo, seja por qualquer positivismo. No entanto, a falta de discussão com as pesquisas de *Darwin*, seu legado e desdobramentos, certamente podem tornar anacrônicas algumas das considerações heideggerianas, sobretudo as considerações mais ligadas às ciências biológicas. A despeito disso, as considerações histórico-conceituais e a crescente crítica ao modo produtivo do ser humano lidar com o natural, elaboradas por Heidegger, merecem uma boa atenção. Além disso, as questões presentes em Heidegger dizem respeito à possibilidade da própria filosofia. Por outro lado, eventualmente elas recaem em uma defesa do originário dissimuladas por uma linguagem metafísica que dizem o contrário do que está presente em parte de suas análises. A filosofia de Heidegger estava muito além de sua visão mais prática sobre

o mundo, o que é muito visível na prelação de 1929/30. É importante partir das considerações de Heidegger, contudo, é também necessário pensar além dele e contra ele, para conseguir situar, de fato, quais são as suas investigações que permanecem potentes. Apesar do antropocentrismo metafísico, que tantos criticaram em Heidegger, ele insere no pensamento do século XX um potente pensamento sobre a finitude e sobre o âmbito da animalidade que foi pioneiro na qualidade com que tratou esses assuntos. Apesar de em Heidegger o pensamento de uma relação do existente humano com a natureza sempre ser determinada a partir um abismo, é preciso reconhecer que ele buscou compreender a natureza enquanto um âmbito independente e enquanto aquilo que perfaz a abertura de mundo finita do ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto. O Homem e o Animal**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2013.

AHO, Kevin A. **Heidegger's Neglect of the Body**. Albany: SUNY Press, 2009.

ARENDT, Hanna. **A Condição Humana**. 10.ed., 1. reimp. Trad.: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

BLATTNER, W. **Heidegger's Temporal Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Heidegger's Being and Time: A Reader's Guide**. Continuum International Publishing Group, 2006.

BRANDOM, Robert. "Heidegger's categories in Being and Time", *Heidegger: a critical reader*. In: Dreyfus, Hubert & Hall, Harrison. Oxford: Blackwell, 1992, pp. 45-64.

BUCHANAN, Brett. **Onto-ethologies – The animal environments of Uexkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze**. Albany: SUNY Press, 2008.

CALARCO, Mathew. "Another Insistence of Man": Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading Of Heidegger. *Human Studies* **28**, pp. 317-334, 2005.

_____. *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. Trad.: Ari Roitman e Paulina Watch. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CAREL, Havi. Temporal Finitude and Finitude of Possibility: the Double Meaning of Death in Being and Time. *International Journal of Philosophical Studies*, **Vol. 15,4**, pp. 541-556, 2007.

COLONY, Tracy. Before the Abyss: Agamben on Heidegger and the Living. *Continental Philosophy Review* **40:1**, pp. 1-16, 2007.

CONTRERAS, Andrés Francisco. **Hermenéutica: el lógos de la fenomenología**. *Studia Heideggeriana*, Vol. III, pp. 191-238.

CROWELL, Steven Galt. **Husserl, Heidegger, and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

_____. Measure-taking: meaning and normativity in Heidegger's philosophy. *Continental Philosophy Review*, Vol. 41, pp. 261-276, 2008.

_____. **Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DAHLSTROM, Daniel. Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review Metaphysics*, Vol. **47:4**, pp. 775-795, 1994.

DREYFUS, Hubert and WRATHALL, Mark. **Companion to Heidegger**. Blackwell Publishing, 2005.

ELDEN, Stuart. Heidegger's Animals *Continental Philosophy Review* **39**, pp. 273-291, 2006.

ESCUADERO, Jesús Adrián. O jovem Heidegger e os pressupostos metodológicos da fenomenologia hermenêutica. **Heidegger e Aristóteles**. In: Fleig, Mario & Francisco, José (orgs.). São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: Fenomenologia Da Liberdade**. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Foresense Universitária, 2005.

FOLTZ, Bruce V. **Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature**. New York: Humanity Books, 1995.

HAAR, Michel. **The Song of The Earth**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

HAUGELAND, John. Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism. In: Wrathall and Malpas (eds). **Heidegger, Authenticity, and Modernity: essay in honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1**. Cambridge & London: The MIT Press, pp. 43-78, 2000.

_____. **Dasein disclosed: Johns Haugeland's Heidegger (edited by Joseph Rouse)**. Cambridge Ma & London: Harvard University Press.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **A Origem da Obra de Arte**. Trad.: Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1976.

_____. **Basic Concepts of Aristotelian Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

_____. **Introdução À Filosofia**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 2008.

_____. GA 2. **Sein und Zeit**. Gesamtausgabe 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.

_____. GA3. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991

_____. GA 24. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. 2. Ed. In: Gesamtausgabe 24 (Sommersemester 1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. GA 29/30. **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit**. In: Gesamtausgabe 29/30 (Wintersemester 1929/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. GA31. **Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982

_____. GA 34. **Vom Wesen der Wahrheit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

_____. **Logica. La pregunta por la verdade.** Trad. de J. Alberto Ciria. Madri: Alianza, 2004.

_____. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão.** Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia.** Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Ontology – The Hermeneutics of Facticity.** Bloomington: Indiana University press, 1999.

_____. **Que é metafísica?** Trad.: Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural: 1973.

_____. **Ser e Tempo.** Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP, Petrópolis, RJ: Unicamp e Vozes, 2012.

_____. **Ser y tiempo.** Madri: Editorial Trotta, 2009.

_____. **The Metaphysical Foundations of Logic.** Translated by Michael Heim, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

_____. **Vom Wesen des Grundes.** 5. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929.

_____. (1945). **Die Armut.** Heidegger-Studien 10, pp. 5-11, 1994.

_____. (1946). **Brief über den Humanismus.** In: Wegmarken 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

HOFFMAN, Piotr. Death, Time, History: Division II of *Being in Time*. In: Charles Guignon. (ed). **The Cambridge Companion to Heidegger.** Cambridge: Cambridge University Press, pp 195-214, 1993.

HOLLAND, Nancy. Rethinking ecology in the Western philosophical tradition: Heidegger and/on Aristotle. *Continental Philosophy Review:* **32**, pp. 409-420, 1999.

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

LOVEJOY, Arthur O. **A Grande Cadeia do Ser: Um Estudo da História de uma Ideia**. Trad.: Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

MALPAS, Jeff. Heidegger's Topology of Being. In: **CROWELL, Steven Galt & MALPAS, Jeff, *Jeff Transcendental Heidegger***. Stanford, Stanford university Press, pp. 119–134, 2007.

_____. **Heidegger's topology**. Cambridge & London: The MIT Press, 2006.

_____. Geografia, Biologia e Política: Heidegger sobre lugar e mundo. *Natureza Humana: Revista de Filosofia e Psicanálise*, **11.1**, 88-101, 2009.

MARCARTH, Oliver. **Pos-Foundational Political Thought: Political Diference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau**. Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd 22 Square George, 2007.

McDANIEL, Kris. Ways of Being. In: David Chalmers, David Manley e Ryan Wasserman. **Metametaphysics**. Oxford: Clarendon Press, pp.290-319, 2009.

McMANUS, Denis. Ontological Pluralism in Being and Time Project. *Journal of The History of Philosophy*, **27:4**, pp. 651-673, 2013.

MCNEILL, William. Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929-30. In: STEEVS, Peter. **Animal others. On ethics, ontology, and animal life**. New York: State University of New York Press, pp. 197-248, 1999.

_____. **The Time of Life**. New York: State University of New York Press, 2006.

MULHALL, Stephen. **Heidegger and 'Being and Time'**. London: Routledge, 1997.

_____. **Philosophical myths of the fall.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

PADUI, Raoni. From the Facticity of Dasein to the Facticity of Nature. *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, **Vol. 3**, pp. 50-75, 2013.

PIPPIN, Robert. "Heidegger on Failed Meaning". In: Crowell, Steven Galt & Malpas, Jeff. **Transcendental Heidegger.** Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 199-214

REIS, Róbson. **A fragilidade da pobreza.** In: Tourinho & Bicudo (Orgs.). *Fenomenologia: influxos e dissidências.* Rio de Janeiro: Booklink, p. 106-127, 2011.

_____. A interpretação privativa da vida e a relação circular entre biologia e ontologia. *Revista de Filosofia Aurora*, **v. 22, n. 31**, p. 423-435, 2010a.

_____. **Aspectos da Modalidade. A noção de possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica.** Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2014.

_____. Heidegger: origem e finitude do tempo. *Revista Dois Pontos*, **v.1, n.1**, 2004a.

_____. Hermenêutica da natureza e Biologia, em Ser e Tempo e nos Conceitos Fundamentais da Metafísica. In: I Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia (Patrocínio: Sociedade Portuguesa de Filosofia Fenomenológica e Sociedade Brasileira de Fenomenologia), 2007, Lisboa. *A fenomenologia luso-brasileira Resumos das Conferências.* Lisboa, **v. 1**, 2007.

_____. *Historicality and existential necessity in Martin Heidegger's Being and Time.* *Unisinos Journal of Philosophy*, vol. **17**, 1, pp. 2-12, 2016.

_____. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger - parte I. *Nat. hum.* [online]. **vol.12, n.1**, pp. 1-46, 2010b. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000100001&lng=pt&nrm=iso.

_____. Notas sobre a origem da negação. *O que nos faz pensar*, v. 23, p. 135-144, 2008.

_____. O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial. *Natureza Humana*, vol. 6,1, pp. 53-77, 2004b.

REIS, Róbson & SILVEIRA, André. A interpretação privativa: sobre o método da hermenêutica da vida em ‘Ser e Tempo’. **Heidegger e Aristóteles**. In: Fleig, Mario & Francisco, José (orgs.). São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

RICHARDS, Robert J. **The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought**. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

RODRÍGUEZ, Ramon. **La transformación hermenéutica de la fenomenología**. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

ROUSE, Joseph. **Heidegger on Science and Naturalism**. *Continental Philosophy of Science*. In: Gutting, Gary (ed.). Malden & Oxford: Blackwell Publishing, pp. 123-141, 2005.

RUBIO, Roberto. Heidegger’s Ontology Of Life before *Being and Time*. *The new Centennial Review*, v.10, n.3, 2010.

SCHELER, Max. **A Posição do Homem no Cosmos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

STEIN, Ernildo. **Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Órfãos da Utopia: A melancolia da esquerda**. 3ªEd. Ijuí. Ed.:Unijuí, 2015.

_____. **Sobre a verdade: Lições preliminares ao Parágrafo 44 de Ser e Tempo**. Ijuí: Ed.:Unijuí, 2006.

_____. **Seis Estudos Sobre “Ser e Tempo”**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

SILVEIRA, A.L.R. Aspectos de uma interpretação não redutiva da vida em Heidegger: a hermenêutica da natureza e o fenômeno da vida. *Natureza Humana*, v.16, pp.138-168, 2014.

_____. Verdade e logos na interpretação heideggeriana de Aristóteles na preleção de 1929/30. *Peri*, v.7, pp.148-165, 2015.
 THOMSON, Iain. Death and Demise in *Being and Time*. In: Wrathall, Mark A. (ed). **The Cambridge Companion to Being and Time**. New York: Cambridge University Press, pp 260-290, 2013.

TOLSTOI, Lev. **A Morte de Ivan Ilitch**. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2006.

TORRES, João Carlos Brum. Sobre a distinção heideggeriana entre Órgão e Instrumento e a Revolução Biológica Contemporânea. *Revista Filosófica de Coimbra*, **Vol.38**, pp.315-340, 2010.

VIGO, Alejandro. **Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

VOLPI, Franco. **Heidegger y Aristoteles**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 (1984).

WEBERMAN, David. Heidegger's relationalism. *British Journal for the History of Philosophy*, **Vol.9(1)**, pp. 109-122, 2001.

WHITE, Carol J. **Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude**. Ed. Mark Ralkowski. Aldershot: Ashgate, 2005.

WINKLER, Rafael. Heidegger and the Question of Man's Poverty in World. *International Journal of Philosophical Studies*, **Volume 15, Issue 4**, December 2007, pages 521–539, 2007.