

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

JULIANA LIRA SAMPAIO

**Fenomenologia-hermenêutica: um estudo da questão do
método em *Ser e Tempo***

Rio de Janeiro

2007

JULIANA LIRA SAMPAIO

**Fenomenologia-hermenêutica: um estudo da questão do método em
*Ser e Tempo***

Dissertação apresentada à Universidade Federal do
Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do
grau de mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: PROF. DR. FERNANDO AUGUSTO DA ROCHA RODRIGUES

Rio de Janeiro

2007

JULIANA LIRA SAMPAIO

**Fenomenologia-hermenêutica: um estudo da questão do método em
*Ser e Tempo***

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Fernando Augusto Rodrigues da Rocha - UFRJ

Prof. Dr^a. Nelci do Nascimento Gonçalves - Convidada

Prof. Dr. Fernando José de Santoro Moreira - UFRJ

Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho - IBMEC

Ficha catalográfica

SAMPAIO, Juliana Lira

Fenomenologia-hermenêutica: um estudo da questão do método em *Ser e Tempo*/ Juliana Lira Sampaio; orientador: Fernando Augusto Rodrigues da Rocha (UFRJ) – Rio de Janeiro: 2007.

129 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro: PPGF-IFCS.

1.Ontologia. 2. Fenomenologia. 3.Hermenêutica.4. Método.
I - Rodrigues da Rocha, Fernando A. (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. PPGF-IFCS. III. Título.

Para Márcia.

Agradecimentos

À CAPES, pela bolsa concedida ao longo de um ano.

Ao Professor Ernildo Stein, intérprete do pensamento de Martin Heidegger e da história da filosofia, que com suas obras contribui decisivamente para minha formação desde a iniciação científica. Às quais devo a inspiração temática deste texto.

Ao Professor Fernando Rodrigues pela confiança no trabalho e orientação atenciosa. A seriedade e tranquilidade dos nossos encontros foram determinantes para o curso desta dissertação.

À Professora Nelci do Nascimento Gonçalves, nas múltiplas facetas que nos cabe! Porque o cultivo do rigor e do entusiasmo filosófico exalta o existir! Porque até aqui fizemos juntas todo esse caminho...

À Cristina de Amorim Machado, amiga querida de longa data e a cada dia, cuja presença sempre intensa, perspicaz e inteligente promove a festa que a Filosofia também é!

A Thiago Soares Leite, irmão de alma, pela solidez de nosso afeto e cumplicidade em “todas as vidas que vivemos...”

A Vastil, Nazide e Gustavo, pelo amor com a peixeirinha amolada!

Aos amigos que provocam a existência e instigam o pensamento.

A Márcia, o *élan*.

Todo compreender possui o seu humor.

Heidegger

**Fenomenologia-hermenêutica: um estudo da questão do método em
*Ser e Tempo***

Resumo

O tema desta pesquisa advém do método fenomenológico-hermenêutico, que guia a investigação do tratado de ontologia fundamental *Ser e Tempo*. Por sua vez, a hipótese que conduz a nossa exposição é a de que a compreensão da obra máxima de Heidegger se encontra articulada de forma peculiar à questão do seu método, uma vez que, este é elaborado gradativamente na medida em que é extraído da questão mesma que nele é investigada, a questão do ser. O objetivo da dissertação é, portanto, colocar em relevo os momentos nos quais ocorre a construção gradual do método de *Ser e Tempo*, o que permite caracterizar alguns eixos fundamentais de sustentação metodológica desta obra.

Palavras-chave: fenômeno, fenomenologia, compreensão e hermenêutica.

Abstract

The theme of this research comes out of the phenomenological-hermeneutic method that guides the investigation of the fundamental ontology treatise *Being and Time*. Therefore the leading hypothesis of our text is that the understanding of the major work by Heidegger is peculiarly linked with the question of its method, considering that it is gradually worked out as it is extracted from the question itself that is in it investigated, i. e., the question of being. The aim of the dissertation is thus to highlight the points in which the construction of the method of *Being and Times* is gradually accomplished. It will let us describe some of the fundamental axes of the methodological bases of such a work.

Key-words: phenomenon, phenomenology, understanding and hermeneutic.

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1: O caráter de ambivalência do método	23
1.1 – O significado originário de fenômeno: sua ambivalência	23
1.2 – O <i>logos</i> e a fala	31
1.3 – Ontologia, fenomenologia e hermenêutica	42
Capítulo 2: O caráter de circularidade do método	57
2.1 – Base fenomenal para a hermenêutica da <i>facticidade</i>	57
2.1.2 – Possibilidade existencial	73
2.2 – Estrutura prévia da interpretação e do enunciado	79
Capítulo 3: O caráter de violência do método	94
3.1 – Pausa metódica	94
3.2 – Exigência metodológica	102
3.3- O lugar devido às pressuposições	106
3.4- A situação hermenêutica e a necessidade de violência do método	110
Considerações Finais	122
Bibliografia	125

Introdução

*Ora, o ente pode mostrar-se a si mesmo
de várias maneiras, segundo sua via e modo de acesso.
Heidegger.*

Esta dissertação encontra-se voltada para a exposição e análise do método fenomenológico-hermenêutico¹ que comparece no tratado de ontologia fundamental *Ser e Tempo*². Este exame se deterá nos principais momentos da obra em que Heidegger aborda expressamente esta questão. O apoio teórico, bem como a estruturação deste nosso trabalho advêm das obras de Ernildo Stein, intituladas *A questão do método na Filosofia, um estudo do modelo heideggeriano*³ e *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*⁴. Nesta última há inclusive a indicação precisa dos parágrafos que, em *Ser e Tempo*, tematizam explicitamente o método de investigação erigido neste tratado. São eles: o parágrafo sete, intitulado, *O método fenomenológico de Investigação*; o parágrafo trinta e um, intitulado *A presença como compreender*; o parágrafo trinta e dois, intitulado *Compreender e interpretação*; o parágrafo trinta e três, intitulado *O enunciado como modo derivado da interpretação*; o parágrafo quarenta e cinco, intitulado *O resultado da análise preparatória dos fundamentos da presença e a tarefa de sua interpretação existencial originária*; o parágrafo sessenta e um, intitulado *Prelineamento da passagem metodológica entre a delimitação do ser todo em sentido próprio da presença e a liberação fenomenal da temporalidade*, o

¹ A fenomenologia do século XX foi elaborada, conforme sabemos, por Edmund Husserl. Quanto as transformações do conceito de Fenomenologia, cf. Spiegelberg, H. *The phenomenological movement, a historical introduction*, 1971. Nesta dissertação faremos algumas referências pontuais a Husserl, e isto na medida em que entendermos que estas possam promover uma melhor compreensão dos conceitos heideggerianos, seja por semelhança, seja por contraste.

² Heidegger. *Sein und Zeit*, tradução revisada e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback, *Ser e Tempo*, Editora Vozes, Petrópolis, 2006.

³ Stein, E. *A questão do método na filosofia, um estudo do modelo heideggeriano*, Porto Alegre: Movimento, 1983.

⁴ Stein, E. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, RJ: Vozes, 1988.

parágrafo sessenta e dois, intitulado *O poder-ser todo, em sentido existenciário e próprio, da presença enquanto decisão antecipadora*; o parágrafo sessenta e três, intitulado *A situação hermenêutica adquirida para uma interpretação do sentido ontológico da cura e o caráter metodológico da analítica existencial*. O exame textual dos parágrafos elencados propiciará a abordagem dos “pontos de sustentação metodológica” que são destacados por Stein no que concerne a imbricação entre o conteúdo e a estrutura formal de *Ser e Tempo*, a saber, a afirmação da circularidade, a possibilidade da totalidade, a constituição da situação hermenêutica, os problemas da tendência para o encobrimento e a necessidade de violência própria à projeção da estrutura de sentido (cf. Stein, 1988, p. 56).

Além disto, se “esses cinco fatores representam, de certo modo, os elementos necessários para se proceder à justificação das proposições hermenêuticas sobre o estar-aí [...]” (Stein, 1988, p. 56), caberá a esta dissertação a explicitação do conceito formal de hermenêutica. Até porque, de acordo com Stein, seria justamente o enquadramento hermenêutico de *Ser e Tempo* que colocaria esta obra no centro das discussões e recusas da filosofia do século XX⁵. O enfoque fenomenológico-

⁵ A Hermenêutica, palavra de origem grega do verbo *hermeneuein*, definiu-se desde o surgimento do seu termo no século XVII, como a ciência e a arte de interpretação (Cf. Grondin. 1999, p. 23). Contudo, uma tentativa de construir a história da hermenêutica, que, segundo Grondin, se desenvolveu em grande parte sem ter consciência de si, destacaria a Grécia antiga como seu lugar de origem porque sabidamente lá já se desenvolvia a arte de interpretação alegórica dos mitos. Assim, no sentido mais amplo do termo hermenêutica, pode-se identificá-la, a princípio, com o oferecimento de indicações metodológicas para a interpretação de textos e sinais. Nesta direção, haveria uma divisão entre hermenêutica sacra, hermenêutica filosófica, e a hermenêutica jurídica, (são referências bibliográficas sobre hermenêutica teológica: Jünger; sobre hermenêutica filosófica: Pöggeler; sobre hermenêutica Jurídica: Bobbio, H.). Bleicher, por sua vez, distingue a teoria hermenêutica da filosofia hermenêutica, e da hermenêutica ulterior crítica (seriam representantes da hermenêutica crítica Habermas e Apel.), (Cf. 1970). Os intérpretes concordam que a filosofia hermenêutica teria sido cunhada por Heidegger e desenvolvida pelo seu aluno Hans-Georg Gadamer (por exemplo, na obra *“Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik”*). O próprio Heidegger teria dito que “a Filosofia Hermenêutica é coisa de Gadamer” em uma carta dirigida a Pöggeler em 1973. De todo modo, cumpre enfatizar que há uma diferença essencial entre a concepção de hermenêutica de *Ser e Tempo* e a função básica da teoria hermenêutica tradicional. Isto porque se esta última se caracterizava como “disciplina auxiliar” ao fornecer às ciências de caráter fundamentalmente interpretativo, isto é, as “ciências do espírito”, um corpo normativo através do qual a arte interpretativa poderia garantir e justificar seus resultados, ocupando-se do modo pelo qual seria possível tornar objetivas as descrições do sentido que envolvem a subjetividade intencional — posto que passam pela subjetividade própria do intérprete — (destacam-se o teólogo protestante Schleiermacher e Dilthey. Este último entendeu a hermenêutica como uma “metodologia universal das ciências do espírito”. Cf. Bleicher, 1970), isto não mais se coloca no quadro conceitual do tratado de ontologia de Heidegger, conforme tentaremos mostrar nesta dissertação. De acordo com Grondin: “Para a hermenêutica tradicional, a interpretação (interpretatio) funcionava, com certa evidência, como meio para a compreensão (intelligere). Quem não entendesse a

hermenêutico teria submetido a uma revisão tanto a ontologia tradicional quanto os sistemas teóricos da Filosofia Moderna, sobretudo os modelos da teoria da consciência, uma vez que, guarda severa crítica aos processos metodológicos da abstração, da introspecção, da reflexão, da intuição e etc., (Stein, 1988, p.20). Sendo assim, o “novo começo da Filosofia” ou a “tarefa do pensamento” que Heidegger propõe inauguraria um paradigma filosófico⁶ que, em grande medida, estaria estreitamente associado à composição do seu método.

Todo *Ser e Tempo* se desenvolve na direção de um novo começo, e mesmo de uma nova questão do método. Nele apareceria uma nova figura, uma nova metáfora (a geométrica) opondo-se às metáforas da luz das teorias da consciência e seus métodos: o círculo hermenêutico. Desaparece a idéia de transparência, do espelhamento, da re-flexão, da introspecção, da reduplicação do mundo da consciência (Stein, 1988, p.28)

A retomada dos problemas tradicionais da Filosofia empreendida em *Ser e Tempo* que diz respeito não apenas aos sistemas teóricos da Filosofia Moderna, mas

passagem de um texto, tinha que recorrer a uma interpretação, cujo ‘Telos’ natural era o de produzir compreensão. [...] a função mediadora da interpretação é a de aduzir os meios necessários para a compreensão. Numa nova e desafiadora contracorrente à tradição, a hermenêutica existencial de Heidegger simplesmente inverterá esta relação teleológica. O primário será agora a compreensão, e a interpretação vai constituir exclusivamente na configuração ou elaboração da compreensão” (1999, p. 164). Ou seja, a hermenêutica de *Ser e Tempo* não é uma ferramenta metodológica que fornecerá a compreensão textual, posto que compreender, tal como veremos (2.1), é um modo de ser e não de conhecer.

⁶ Nossa utilização do conceito de paradigma está apoiada na explicitação deste feita por Stein em sua obra *Diferença e metafísica*: “Utilizamos o conceito de paradigma basicamente como uma espécie de matriz teórica. Matriz teórica quer dizer um campo delimitado em que se desenvolvem determinados processos de conhecimento. Processos naturalmente conduzidos por uma construção progressiva que pode ser, por exemplo, caracterizada a partir da idéia de modelo, de método, de princípio de racionalidade, enfim, de um universo conceitual determinado cuja gênese se pode descrever neste contexto. Isto constitui a estrutura interna do paradigma. Todo paradigma pressupõe esta espécie de coesão interna e, a partir dele, podemos chamar atenção para cada elemento, expressão ou termo utilizado, remetendo a um centro, a um núcleo. Podemos chamar este núcleo de centro especulativo” (2000, p. 42). Além desta definição da estrutura interna do paradigma, Stein considera pertinente nesta caracterização a presença da “referência externa” ao paradigma, uma vez que, não há o “dogma paradigmático”, ao contrário, “existem matrizes da racionalidade nas quais a discursividade humana pode expressar-se numa espécie de conquista do universo que se propôs investigar” (ibid, p. 43), e isto, no que tange a Filosofia, resulta no fato de que os paradigmas filosóficos estão associados a um “fundo comum”, que seria a resolução dos problemas do conhecimento humano (ibid, p. 45).

que toca muito especialmente as questões relativas à ontologia antiga se justifica porque seu objetivo temático e científico é apreender o ser dos entes e explicitar o sentido de ser em geral (Cf. Heidegger, 2006, p. 66). E, se é assim, a obra máxima da Filosofia de Heidegger envolve uma repetição. No entanto, na repetição da pergunta pelo ser, não se trata de uma retomada da mesma pergunta "historiograficamente acolhida", mas, conforme dissemos, da necessidade de um "outro começo" para o pensamento⁷. Este estaria voltado para “apanhar a pergunta [pelo ser] uma vez mais em seu elemento inquestionado: o tornar a pergunta essencialmente digna de questão. É aí que se encontra firmada a necessidade do outro começo, e isto significa antes de tudo a experiência da superação da metafísica”⁸ (Heidegger, 2000, p. 140). O que Heidegger denomina “a experiência de superação do pensamento metafísico” constitui um tema de extrema relevância para a compreensão de suas obras, e até por este motivo, encerra muitas facetas. Por ora nos interessa ressaltar que para este filósofo, por diversas razões, o pensamento metafísico pode ser superado porque teria atingido sua realização suprema na modernidade, e com isto, o seu fim⁹.

⁷ Para este “outro começo” é requerido um direcionamento metódico distinto, conforme Freire: “Em *Ser e Tempo*, Heidegger reconduz a questão do ser a um âmbito inteiramente novo, isto porque, ao buscar a interpretação do sentido do ser, ele realiza a ultrapassagem da compreensão metafísica em torno da qual se move a problemática ontológica do *ente enquanto ente*. A *repetição* põe a questão do *ser enquanto ser* e, portanto, pergunta pelo sentido do ser, o que **exige, previamente, um direcionamento metodológico**, um fio condutor. [...] Assim concebida a repetição caracteriza o cumprimento de uma tarefa ontológica a qual vai além da investigação do ser dos entes, porque o ser não se diz por analogia nem pode ser esclarecido pelo ente. Nesta direção, a pergunta visa o esclarecimento do ser em geral” (2002, 78. *Grifo nosso*).

⁸ Heidegger em *Die Frage nach dem Ding*, (trad. Carlos Morujão, *O que é uma coisa?* Edições 70: Lisboa, 1992) esclarece qual o uso que faz do termo “metafísica”, e embora o tenha feito no âmbito da discussão do conceito de “coisa”, consideramos que se aplica também ao contexto de *Ser e Tempo*: “Esta palavra ‘metafísica’ deve indicar aqui, somente, que as questões que serão abordadas pertencem ao cerne e ao centro da filosofia. Por outro lado, por ‘metafísica’, não visamos um domínio particular no interior da filosofia, distinto da lógica ou da ética. Na filosofia não há domínios, porque ela também não é um domínio. E não o é porque, aqui, a aprendizagem escolar, embora, de facto, indispensável dentro de certos limites, não é de modo algum essencial, antes de mais porque em filosofia, qualquer coisa como a divisão do trabalho, não tem, à partida, sentido. Queremos, por isso, libertar a palavra ‘metafísica’ do que historicamente lhe está ligado”(p. 15).

⁹ A discussão heideggeriana acerca do fim da Filosofia enquanto metafísica, bem como, a explicitação do que seja a “tarefa para o pensamento” encontra-se na sua Conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. (In 1989, pp. 65 – 81). Por se tratar de um problema com muitos meandros e desdobramentos que envolvem desde um diálogo com a filosofia pré-socrática até as questões relativas a técnica moderna, nós não a abordaremos. No que diz respeito às considerações de Heidegger acerca da técnica cf. Heidegger, 2001, pp.11 – 61.

Na direção de um “outro começo” para a Filosofia e sua questão primeira, qual seja, a questão do ser e seu sentido, Heidegger volta sua atenção para o *modo* através do qual esta questão deve ser repetida porque identifica três preconceitos que teriam sido assumidos na condução da questão do ser pela ontologia antiga, preconceitos que, segundo este filósofo “sempre de novo, plantam e alimentam a dispensa de um questionamento do Ser” (Heidegger, 2006, p. 38) na história do pensamento ocidental. São eles: o da universalidade, o da indefinibilidade e o da evidência do conceito de ser. Quanto a isto, cumpre preliminarmente pontuarmos quais as incongruências destas posições: se o conceito de ser é o mais universal, ele é o mais extenso, todavia, quanto maior a extensão de um conceito, menor será sua compreensão; a definição do conceito de ser como indefinível acarreta, por sua vez, em óbvia contradição performativa; a evidência do conceito de ser por si mesmo transforma a compreensão do ser em incompreensão, sendo um “procedimento duvidoso” em se tratando do âmbito dos conceitos fundamentais em Filosofia.

O exame sucinto dos preconceitos da ontologia tradicional em *Ser e Tempo* é o que justifica a repetição da questão mais antiga da Filosofia¹⁰, repetição esta que “aponta para um tomar, um recuperar, um reunir daquilo que se esconde no pensamento antigo” (Stein, 2001, p.175), ou seja, trata-se de uma repetição que requer pensar a dimensão do que ainda não foi pensado. Neste sentido, comparece logo no início do sétimo parágrafo de *Ser e Tempo* a indicação de que a investigação empreendida neste texto não visa uma caracterização da “qüididade real dos objetos da investigação filosófica, o “o quê” dos objetos, mas seu modo, o *como* dos objetos” (Heidegger, 2006, p.66). Isto quer dizer que Heidegger não perguntará sobre “o que são o ser e seu sentido”, mas “como estes são”.

Tal modo diferenciado de indagar, por um lado, é constitutivo do método a ser construído e, por outro, estipula a diferença da abordagem com a qual a ontologia

¹⁰ Afirmar que há em *Ser e Tempo* uma repetição da questão mais antiga da Filosofia não significa que esta obra esteja circunscrita aos domínios da Filosofia antiga, mas que "o tema de *Sein und Zeit*, a questão do ser, constitui para Heidegger uma questão de excelência, aquela que deu vida a toda Filosofia, a questão mais antiga e ao mesmo tempo a mais contemporânea para um pensamento que se proponha repeti-la no horizonte do tempo como questão do sentido do ser em geral. E como é notório, segundo Heidegger, o autêntico e único tema da filosofia foi esquecido: a tradição através de seus dogmas e seus preconceitos silenciou a questão do ser como tema de indagação" (GONÇALVES, 1994, pg. 96, trad. nossa).

tradicional teria tratado a questão do *ser*, posto que, esta teria se desenvolvido a partir da pergunta acerca da *qüididade*, isto é, acerca do “que” da “coisa”¹¹. Sabemos que *qüididade* na terminologia medieval designa aquilo que é¹², e se distingue do que se compreende pelo conceito de essência, uma vez que, a *qüididade* abarca tanto a essência de algo — aquilo que permite sua definição e que prescinde do tempo — quanto os seus acidentes não contingentes.

Uma vez que a ontologia tradicional, de acordo com a interpretação de Heidegger, teria construído uma “ontologia da coisa” e da coisa presente atestada ao longo da história da Filosofia através de expressões variadas como, por exemplo, a expressão *res* para Descartes¹³, inevitavelmente decorre que o resultado deste encaminhamento seria sempre uma coisa puramente subsistente, tratada a partir do enquadramento de definições lógico-formais. Ou seja, todos os resultados obtidos a partir da pergunta acerca da *qüididade*, obrigatoriamente, seriam produtos da abstração que é operada pelo intelecto sobre a realidade sensível e que prescindiria das modulações temporais, visto que teria operado sob a ótica da extração de categorias que, por subsistirem no tempo, concorreriam para a determinação da essência da coisa, isto é, tratar-se-ia de tomar como referência o que é constante, a substância entendida enquanto presença permanente.

Ao ignorar as modulações do tempo e se pautar por categorias estritamente lógicas, as análises da ontologia antiga teriam sido insuficientes para abordar a questão do ser e seu sentido e isto a tal ponto que leva Heidegger a afirmar:

¹¹ A noção de “coisa” é problematizada por Heidegger em seu texto *O que é uma coisa?*: “Escolhemos questão (sic): ‘o que é uma coisa?’. Agora mostra-se isto: as coisas encontram-se em modos diferentes de verdade. O que é a coisa de forma a isto poder acontecer com ela? A partir de onde devemos decidir o ser-coisa da coisa?” (1992, p. 25).

¹² Mais especificamente: o conceito de natureza indica em sua expressão universal a essência de uma substância, ou seja, aquilo que faz uma substância ser o que ela é. Quando esta forma universal se instância numa determinada substância, numa forma individualizada, passa a ser, então, chamada de *qüididade*.

¹³ No sistema cartesiano, além da noção de *res*, segundo Nunes, há um modo específico de definição do homem que envolveria a “coisalidade”, e que é oriundo da maneira pela qual a pergunta é elaborada: “Descartes pergunta-se o que é o homem, com o que indaga acerca da essência ou *qüididade* desse ente. Entretanto a natureza humana se problematiza a partir da existência. ‘Quem é o homem’, dirá Heidegger, ‘não está o céu para os filósofos’ (*EM*, p. 107). A questão do ser põe o homem em questão” (1986, p. 74).

Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (Heidegger, 2006, p. 47).

Para elaborar uma nova ontologia, solo a partir do qual toda problematização ontológica posterior poderia se encontrar enraizada, tornou-se então imprescindível descobrir uma via adequada de acesso ao *ser* e seu sentido. Nesta direção, se considerarmos que em toda investigação ontológica aquele que comporta a pergunta pelo ser é o homem, ou, na terminologia heideggeriana, o *Dasein*¹⁴, “a questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da *presença*, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser” (Heidegger, 2006, p. 51). Isto assinala o que Heidegger chamará de privilégio ôntico do *Dasein*: “O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela *ser* ontológica” (2006, p. 48). Se for assim, o *Dasein* assumiria um estatuto ôntico-ontológico, posto que, contaria com a compreensão do seu ser precedentemente a análise ontológica, e mais especificamente, uma compreensão que é denominada de *existenciária* (*existenziell*) e que se encontra no âmbito que é chamado de *pré-ontológico* pela ontologia fundamental. Dito de outra maneira, dizer que o *Dasein* “é ontológico” significa que

¹⁴ A tradução deste termo não é ponto pacífico entre os tradutores dos textos de Martin Heidegger para língua portuguesa. De modo que, constam na bibliografia disponível no nosso idioma as seguintes opções: *ser-aí*, *estar-aí*, *ser-situado* e *presença*. No que diz respeito a opção “ser situado”, pode-se conferir a justificativa que consta no glossário do tradutor de *Nietzsche, metafísica e niilismo*, Marco Casanova. Quanto a opção do termo *presença*, cumpre notar que há uma importante justificativa da tradutora de *Ser e Tempo* para o português, Márcia Sá Cavalcante Schuback, que consta da última edição desta obra, em 2006. Apesar de trabalharmos com esta edição, manteremos o termo no original. Até porque, Ernildo Stein, tradutor e intérprete do pensamento heideggeriano, cujas obras fornecem nosso apoio teórico, lança mão da primeira opção assinalada, *ser-aí*. Por outro lado, gostaríamos de pontuar que a indicação formal do termo *Dasein* denomina o ser do homem. A opção de Heidegger não se deu por um capricho terminológico, conforme se encontra registrado no parágrafo dez do tratado, mas, para evidenciar a formulação conceitual de um construto teórico que é marcado por uma neutralidade essencial. Isto quer dizer que sua determinação não pode ser através de um conteúdo quididativo, mas de acordo com Heidegger, “escolheu-se o termo presença para designá-lo enquanto pura expressão de ser” (2006, p.48). Sendo assim, podemos indicar que a interpretação existencial de *Ser e Tempo* toma a tarefa de uma construção ontológica do conceito de homem que não se dá por definição, nem por figuração metafísica, mas que tem suas experimentações no tempo, *a posteriori*. Ou seja, o conceito de *Dasein* que é *ser-no-mundo* (in-der-Welt-Sein), é um construto oriundo da destruição fenomenológica do conceito tradicional de homem pela antropologia filosófica.

ele sempre “é” no modo de uma compreensão existenciária de ser. Esta compreensão de ser, contudo, não diz respeito ao âmbito da ontologia, mas cumpre um papel fundamental porque é justamente esta compreensão pré-ontológica que é a condição de possibilidade do exame ontológico porque seria a partir dela que o *Dasein* elaboraria expressamente a indagação acerca do sentido de ser. Com isso, também se esclarece o termo ontológico que em *Ser e Tempo* significa: “o questionamento teórico explícito do sentido do ser” (2006, p. 48), que entre outras tarefas almeja: 1) uma genealogia não dedutiva dos modos de ser; 2) desdobrar e discutir a constituição da existência do *Dasein* através da análise do conjunto das suas estruturas, designado pelo termo existencialidade (*existenzialität*). Na dimensão ontológica, a compreensão do ser decorrente da análise da existencialidade goza do estatuto de compreensão existencial (*existenzial*).

A justificativa em realizar uma analítica do *Dasein*, a fim revelar os traços essenciais deste ente que possui como determinação ontológica uma compreensão existenciária acerca do sentido do ser, está no fato de que de início e mais seguidamente o *Dasein* compreende seu próprio ser a partir de seu mundo, constituído por entendimentos diversos, que podem ser obscuros e vagos, sobre o significado da existência. De modo que o fato do *Dasein* gozar do estatuto ôntico-ontológico não significa que seria através de um processo reflexivo temático que o sentido do ser seria delineado. Além disto, porque na compreensão existenciária estaria incluída a compreensão de mundo e dos entes que nele são acessíveis, qualquer ontologia que não parta da analítica existencial, e que se proponha a tematizar os entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*, estaria se movendo apenas numa estrutura ôntica. Em resumo: destacam-se três primados do *Dasein* que justificam a sua escolha como ponto de partida metodológico da analítica:

O primeiro primado é o *ôntico*: a presença é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado *ontológico*: com base em sua determinação de existência, a presença é em si mesma “ontológica”. Pertence à presença, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutiva da compreensão da existência, uma compreensão de ser de todos os entes que não possuem o

modo de ser da presença. A presença tem, por conseguinte, um terceiro primado, que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, a presença se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro (2006, p. 49).

É possível inferir que se Heidegger tem por objetivo, na primeira seção de *Ser e Tempo*, extrair as estruturas essenciais do ente que compreende o ser, sua teoria estaria inevitavelmente comprometida com a noção tradicional de essência que quer evitar. Em *Ser e Tempo*, porém, extrair as estruturas essenciais significa apenas que a analítica existencial tem por foco “as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser da presença fática” (2006, p. 54). E justamente porque esses “modos de ser” são modos temporais, Heidegger não compromete a analítica com a noção tradicional de essência, antes, ele destrói esta noção para chegar a afirmar que a essência do *Dasein* é a sua existência (Cf. Heidegger, 2006, p. 85). Além do mais, há uma diferença entre a definição dada para o conceito de essência no sentido tradicional e a compreensão do que seja a extração de estruturas essenciais tal como pretende a fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo* decorrente, entre outras coisas, do modo peculiar de conceber o que seja um fenômeno neste tratado (1.1).

Agora, no que tange especificamente ao método, de onde ele poderia ser extraído? Se conforme vimos, a questão primeira que se impõe no início da investigação heideggeriana é a via de acesso ao ser, e mediante a caracterização do *Dasein* enquanto o ente no qual reside a tendência ontológica para compreensão do ser — motivo pelo qual suas estruturas essenciais precisam ser extraídas —, conseqüentemente, também é através deste ente, que se relaciona com a questão do sentido do ser, que deve ser extraído o método condutor de *Ser e Tempo*. Com isto, podemos dizer que a primeira característica metodológica do tratado heideggeriano é que o método utilizado tanto para realizar a analítica do *Dasein* quanto para aceder ao ser e seu sentido deve ser elaborado ao longo da própria investigação, já que

dependerá dos resultados da analítica do *Dasein*, que possui um modo de “dar-se” pouco evidente.

A presença não tem, nem nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo. E por isso é que não se pode dar tematicamente nos modos e métodos em que se constata os entes simplesmente dados. O modo de dar-se previamente, que lhe é adequado, é tão pouco evidente que sua determinação constitui uma parte essencial de sua análise ontológica. **A possibilidade de compreender o ser deste ente vai depender da segurança com que se exerce um modo conveniente de acesso. Por mais provisória que seja, a análise exige que se assegure um ponto de partida conveniente** (Heidegger, 2006, p. 87).

De acordo com isto, seria possível objetar que existe um círculo vicioso na estrutura argumentativa de *Ser e Tempo*, uma vez que Heidegger quer mostrar o sentido de ser em geral e, para tanto, elege como ponto de partida a análise de um ente que, de acordo com o filósofo, tem como modo de ser a compreensão de seu ser (cf. Heidegger, 2006, p. 43). Isto é: determina-se o ente quanto ao seu ser para, a partir daí, colocar a questão do ser. O círculo vicioso fere o sistema clássico de um raciocínio correto por conter uma das sete espécies de argumentos viciosos expressos por Aristóteles em *Dos argumentos sofisticos*, qual seja, os que dependem de pressupor aquilo mesmo que deve ser demonstrado. Entretanto, Heidegger recusa este enquadramento de sua argumentação, porque de acordo com a analítica da existência “pressupor”, conforme veremos, está relacionado a uma visão preliminar do ser que é originariamente constitutiva do *Dasein*. Ademais: “Não pode haver ‘círculo vicioso’ na colocação da questão sobre o sentido do ser porque, na resposta, não está em jogo uma fundamentação dedutiva, mas uma liberação demonstrativa de suas fundações” (Heidegger, 2006, p. 43) propiciada por uma descrição de caráter fenomenológico-hermenêutico. Ou seja, a recusa do círculo vicioso se faz porque *Ser e Tempo* não se movimenta num quadro conceitual balizado pelo método dedutivo. Isto se mostra

nitidamente porque, primeiro, não pretende estabelecer com a “compreensão prévia” que o *Dasein* tem de seu ser, uma proposição fundamental que serviria de apoio para o processo da dedução. Segundo, por não se tratar tampouco de fundar ou justificar proposições acerca do ser a partir de proposições fundamentais já fixadas no início da analítica do *Dasein*: “Ao caracterizar as tarefas incluídas na ‘colocação’ da questão do ser, mostrou-se que não é necessário fixar o ente a ser primeiro interrogado. O que se exige é uma aproximação e asseguramento explícitos do modo devido de se aproximar deste ente” (Heidegger, 2006, p. 52), de maneira que não force nem ultrapasse o seu acesso. Além do mais, a idéia mesma de círculo, redefinida no quadro conceitual da hermenêutica heideggeriana será de extrema relevância para constituição do método de *Ser e Tempo*.

Por outro lado, esta obra de Heidegger está comprometida com uma diferença semântica estabelecida entre os termos análise e analítica. A primeira expressão diz respeito a um procedimento de investigação que enfoca o objeto decompondo-o em partes que podem ser abordadas isoladamente e depois reunidas a fim de constituir novamente o todo do que foi analisado. Já a analítica empreende aproximações do seu tema, de um modo que, a cada novo resultado alcançado aquilo que foi apreendido nos primeiros momentos de investigação deve ser incorporado, e quiçá reformulado, tendo em vista os avanços obtidos ao longo do processo.

Postos quais são os pontos de partida do tratado de ontologia fundamental e do seu método, suas respectivas justificativas e respostas às possíveis objeções iniciais, a proposta de nossa dissertação encontra-se estruturada em três capítulos que tematizam os parágrafos elencados no início desta introdução, sinalizando em cada um deles a presença de um dos cinco pontos de sustentação metodológica mencionados por Stein. Com isto, seguem abaixo, os principais conceitos que serão enfocados em cada um dos parágrafos, bem como seu eixo de análise.

No nosso primeiro capítulo, a *tendência para o encobrimento* será abordada a partir do exame do parágrafo sétimo. Neste momento nossa ênfase será na explicitação das seguintes noções: fenômeno, binômio velamento e desvelamento, âmbito fenomenal e âmbito fenomenológico, formalização, indício formal e abertura.

No segundo capítulo, a *afirmação da circularidade* será associada aos parágrafos trinta e um, trinta e dois e trinta e três (embora este eixo também esteja presente no terceiro capítulo quando abordarmos os parágrafos sessenta e um e sessenta e três). Neste momento, nossa ênfase será nas seguintes noções: estrutura prévia da compreensão e da interpretação, diferença entre análise e analítica, diferença entre entes simplesmente dados para análise e o modo adequado de acesso ao *Dasein*, que é via o conceito formal de existência.

Por último, no terceiro capítulo, a *possibilidade de totalidade* será tratada em conexão com o parágrafo quarenta e cinco, para o qual concorrem as seguintes noções: modalizações próprias e impróprias do *Dasein*, testemunho existenciário, noção existencial de morte, antecipação e decisão. Já a *situação hermenêutica e necessidade de violência* serão caracterizadas nos parágrafos sessenta e um, sessenta e dois e sessenta e três. Neste momento explicitaremos as seguintes questões: as pressuposições hermenêuticas oriundas da estrutura prévia que constituem a situação hermenêutica e a circularidade, e a afirmação da necessidade de um modo de acesso que não ultrapasse ou force o objeto versus a afirmação da necessidade de violência.

Cumpramos ressaltar ainda que todos os conceitos envolvidos nesta dissertação serão abordados exclusivamente no tocante ao seu vínculo com a questão metodológica. Ou seja, não faremos análises exaustivas da complexidade que cada um deles guarda, mas somente procuraremos iluminar suas respectivas funções metódicas.

Capítulo 1

O caráter de ambivalência do método

Em *Ser e tempo* encontramos a explícita reivindicação de Heidegger para designar de fenomenológico o método de sua investigação¹⁵. Neste capítulo trataremos do primeiro parágrafo que, de acordo com Stein, compõe o corpo das tematizações explícitas da questão de método nesta obra, qual seja, o parágrafo sétimo, intitulado *O método fenomenológico de investigação*. Por sua vez, nossa abordagem tem a intenção de pôr em relevo: 1) a tendência que o fenômeno tem para o encobrimento e, a consequência desta tendência, que é a sua ambivalência; 2) o deslocamento da noção de *logos* do âmbito lógico-gramatical para o âmbito ontológico; 3) a articulação dos âmbitos ôntico e ontológico, bem como a configuração da noção provisória do método fenomenológico-hermenêutico.

1.1 – O significado originário da noção de fenômeno

Um saber superior e todo saber é superioridade, só é concedido àquele que experimentou o ímpeto alado do caminho para o Ser. Que não estranhou o espanto do segundo caminho para o abismo do Nada. E que aceitou, como constante necessidade, o terceiro caminho, o da aparência.
Heidegger

Segundo o próprio Heidegger, o parágrafo sétimo tem por objetivo “expor apenas uma concepção preliminar da fenomenologia” (Heidegger, 2006, p. 67). Neste sentido, consta logo no seu início a indicação de que o termo fenomenologia não

¹⁵ Importa lembrar que Husserl tomou publicamente posição em relação a esta perspectiva heideggeriana, conforme é o caso de suas notas a margem dos volumes de *Ser e Tempo* e de *Kant und das Problem der Metaphisik*. Alguns estudos estabelecem pontos de convergência e divergência entre as concepções de fenomenologia de Husserl e de Heidegger, conferir, por exemplo, Souches-Dagues, (1993, pp. 115-152). E ainda Moutinho (2007).

designa neste texto, nem uma corrente filosófica, nem “ponto de vista”, mas diz respeito, sobretudo, a um conceito de método cuja intenção é a de ter acesso a seu objeto de pesquisa num âmbito originário¹⁶.

Se etimologicamente a expressão fenomenologia poderia ser entendida enquanto “ciência dos fenômenos”, não é assim, contudo, que esta expressão é assumida por Heidegger. Ou seja, não é de modo análogo a outras expressões do mesmo tipo que poderemos apreender o significado da palavra fenomenologia, posto que, se assim o fosse, compreender-se-ia que há em *Ser e Tempo* uma natureza de estudos que evoca o objeto para caracterizá-lo em sua quiddidade, tal como fazem as “ciências”. Na medida em que este modo de proceder não corresponde à orientação metodológica assumida em *Ser e Tempo*, uma vez que esta pretende alcançar o *modo* e o *como* dos objetos abordados, ao invés de seu “*o que*”, Heidegger, afim de tematizar a acepção do termo *fenomenologia* e esclarecer em que sentido se poderia falar em uma “ciência dos fenômenos”, ergue distinções essenciais através do exame, não estritamente filológico, dos radicais que compõem este vocábulo, sabidamente: *fenômeno* e *logos*.

No entanto, se o conteúdo do parágrafo sétimo foi caracterizado de provisório, isto quer dizer apenas que, ao contrário do que se poderia pensar, sua compreensão pode encerrar grandes dificuldades porque nele a exposição do método, em razão de constituir somente uma primeira etapa da sua construção, dá passos que, por um lado, fornecem as primeiras balizas para a investigação e, que, por outro, apenas estarão totalmente explicitados, de modo a receberem uma justificativa mais completa, ao longo da própria investigação, por isto Stein esclarece: “o motivo que o leva a fazer essa exposição provisória do conceito de fenomenologia não é decisão arbitrária, mas, é imposição do próprio caminho da reflexão”. Mas, no projeto de *Ser e Tempo* reside uma incompletude porque “somente a terceira seção da primeira parte traria possibilidades de ir além de uma determinação provisória” (Stein, 2001, p.162-163) e, conforme sabemos, ela não foi publicada.

¹⁶ Esta mesma posição acerca da Fenomenologia é assumida por Heidegger, por exemplo, em *Meu caminho para a fenomenologia* (1973, p.499).

A razão para que o método seja apenas provisoriamente caracterizado na introdução da obra é a exigência de que a condução metodológica de *Ser e Tempo* que fornecerá o acesso a tudo o que neste tratado será investigado deve ser extraído da “coisa mesma”¹⁷, segundo seu modo específico de vir ao encontro. E isto de maneira a dela não forçar a aproximação, a não ultrapassá-la como também a não ficar aquém dela. Exigência esta bastante complexa porque se encontra estreitamente articulada com a maneira singular de conceber o que seja fenômeno.

De acordo com Heidegger, a expressão *fenômeno* (*Phänomen*) comporta dois sentidos na sua acepção grega original, e somente a partir da compreensão da inter-relação de ambos na estrutura do fenômeno é que a compreensão genuína do seu significado pode ser alçada. O primeiro significado “positivo e originário” do termo corresponderia a “aquilo que se mostra em si mesmo, a partir de si mesmo”. Este significado é denominado “positivo” porque será assumido pela ontologia fundamental para conduzir a construção do método.

Nesta perspectiva positiva, Heidegger lembra que os fenômenos eram compreendidos muitas vezes pelos gregos como a totalidade de tudo o que é, identificados, portanto, com os entes. Todavia, o filósofo faz a ressalva que os entes

¹⁷ O acesso às "coisas mesmas" seria alcançado na fenomenologia de Husserl através de um dos instrumentos de seu método, a saber, a *redução fenomenológica*. No que diz respeito ao emprego que Heidegger teria feito da *redução* (por exemplo, no texto *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, §5), não constitui ponto pacífico entre seus leitores a presença da fidelidade de sua interpretação desta ferramenta metodológica ao objetivo primordial da fenomenologia. O próprio Husserl não teria reconhecido o sistema fenomenológico após a modificação heideggeriana deste. Isto é, ao interpretar a fenomenologia husserliana, modificando-a, Heidegger, segundo Husserl e outros intérpretes, teria descaracterizado a fenomenologia, não sendo assim lícita a sua filiação a esta corrente filosófica. É, por exemplo, o que pode ser constatado na seguinte afirmação: "[...] que se comece pelo menos a vislumbrar que *Ser e Tempo* parecia a Husserl absolutamente infiel a fenomenologia, e o quanto remoto seria para ele encarar o 'ser-no-mundo' como oriundo da redução. Porque não apenas é alheio à problemática da ontologia fundamental, tal como entende Heidegger, como o ponto de partida de Heidegger só podia lhe parecer a recusa da redução. Pois se Heidegger não se esquece de frisar que a relação de sujeito a objeto não corresponde a relação de *Dasein* ao mundo [...] resta que o *Dasein* só poderia parecer a Husserl como o outro nome do homem *natural*" (Moura, 2001, p. 170). E ainda, “Desconhecer a redução é, aos olhos de Husserl, perverter radicalmente o sentido do encaminhamento fenomenológico; deixar de lado o que na fenomenologia é essencialmente método; mas é também interditar a possibilidade de marcar uma separação decisiva entre [...] fenomenologia e antropologia” (Courtine, 1990, p. 209, *tradução nossa*). Não obstante, Stein declara que é justamente "através da redução que Heidegger atinge o lugar privilegiado da analítica existencial, o construto estar-aí, para a partir dela repor a questão do sentido do ser e praticar a revisão do paradigma da metafísica ocidental" (1988, p. 42).

podem se mostrar de muitos modos, variando sua feição de acordo com a via de acesso que for escolhida para abordá-los. Ou seja: há uma “responsabilidade” metodológica relevante indicada nessa observação, porque justamente mediante a inadequação do método — a via — é que o fenômeno pode vir a se desfigurar, mostrando-se como algo que não é. Como consequência, é possível que os fenômenos se mostrem como o que não são, e deste modo, se façam ver “assim como...”. Justamente esta formulação guardaria o segundo significado do termo fenômeno entendido agora “como uma modificação privativa” do primeiro significado, de maneira que, corresponderia ao ente que se mostra *como* outra coisa que não ele mesmo. A caracterização deste modo de mostrar-se compareceria nos termos *aparecer, parecer e aparência*, que consistiria, por sua vez, em um dos modos que um fenômeno tem de se encobrir¹⁸.

Nenhum dos dois sentidos de fenômeno assinalados, porém, diz respeito a indicações de algo que não se mostraria e que se tornaria manifesto ou anunciado a partir de uma relação de remissão referencial. Ou seja, nos termos de uma manifestação (*Erscheinung*) ou mera manifestação de algo que não se mostra, mas é referido¹⁹. Esta distinção é importante porque o conceito de manifestação, às vezes usado para explicar o que seja um fenômeno, é ambíguo. De acordo com Heidegger, esta ambigüidade pode ser ilustrada, por exemplo, em duas significações: “uma, o *manifestar-se* no sentido de anunciar-se, como um não mostrar-se em si mesmo, e outra, o que se anuncia em si mesmo, aquilo que, em seu mostrar-se, aponta e indica

¹⁸ Em *Introdução a metafísica*, Heidegger desenvolve, ao interpretar os filósofos pré-socráticos Parmênides e Heráclito, a noção de aparecer e aparência. Neste desenvolvimento torna-se nítida a relevância destas noções para a totalidade da obra do autor de *Ser e Tempo* porque há uma importante articulação destas noções com as de *ser* e *não ser*, sabidamente temas nucleares do trabalho de Heidegger: “Um homem verdadeiramente sábio não é aquele que persegue cegamente uma verdade. É somente aquele que conhece constantemente todos os três caminhos, o do Ser, o do não-ser e o da aparência” (1978, p.139).

¹⁹ A distinção entre fenômeno e manifestação é de extrema relevância para constituição do método, uma vez que, contribui para a caracterização específica do que será tomado para análise na obra. Souches-Dagues ao interpretar as notas de Husserl à margem de *Ser e Tempo* no tocante a distinção entre fenômeno (*Phänomen*) e manifestação (*Erscheinung*) afirma que: “As confusões [de Husserl] cometidas sobre o texto são tão grosseiras que podemos nos perguntar se elas são deliberadas insolências. Vemos Husserl se apoiar sobre o glossário heideggeriano de *Phänomen* para conferir à *Erscheinung* um sentido ‘positivo’ mas que não pode ser fundado senão sobre a separação entre o aparecer e aquilo que aparece a qual faz aos olhos de Heidegger precisamente a precariedade da *Erscheinung*, portadora de um reenvio signitivo em relação a *Phänomen* [...]. Aqui não há diálogo entre os dois pensadores”(1993, p.143, trad. nossa).

algo que não se mostra” (2006, p. 69). No primeiro caso, o fenômeno não se mostra, mas indica sua existência através da existência de outra coisa, por exemplo, no caso do fenômeno de uma doença que poderia se anunciar ou se manifestar através da presença de um sintoma como a febre. No segundo caso, a manifestação é entendida enquanto sendo, ela própria, um fenômeno que em seu mostrar-se estabelece a relação referencial com algo que não se mostra. Assim, neste último significado estaria incluído o modo autêntico de compreender o que seja um fenômeno. Há ainda um outro sentido que lhe pode ser atribuído, qual seja, um anunciar-se de algo que não se revela porque essencialmente não pode se revelar, mas apenas irradia ou emerge naquilo mesmo que não se revela.

Diante deste quadro Heidegger precisa enfatizar que a manifestação é apenas um “não mostrar-se” de algo. E, deste modo, jamais deve ser confundido com um fenômeno, uma vez que, o conceito de fenômeno designa aquilo que por si mesmo se mostra, de tal maneira que, o seu conceito oposto seria justamente o de encobrimento (Cf. 2006, p. 76). Mesmo o *não* privativo de algo que se mostra de uma outra maneira, a aparência, por exemplo, é distinto da indicação de algo que não se mostra, tal como sintomas, índices, apresentações e símbolos. É importante notar que quando algo apenas se manifesta há como condição de possibilidade deste evento alguma coisa que se mostra, e que não é a própria manifestação, mas um fenômeno pressuposto — e encoberto — para o anunciar-se da manifestação. Ou seja, nas palavras de Heidegger, “manifestar-se é *anunciar-se* mediante algo que se mostra” (2006, p. 68), e isto de tal maneira que a manifestação indica no ente uma relação referencial na qual “o *referente* (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um ‘fenômeno’, ou seja, caso se mostre a si mesmo” (ibid., p.70).

Desta forma, manifestação e aparência estão fundadas de modo diferente no fenômeno, e isto de tal modo que podem ocorrer modificações da primeira a ponto de torna-se a segunda. Fundamental é a seguinte delimitação conceitual proposta por Heidegger: em primeiro lugar “fenômenos *nunca* são manifestações, toda manifestação está remetida a um fenômeno” (Heidegger, 2006, p. 69) e, em segundo lugar, fenômeno é o que se mostra em si mesmo.

O conceito formal de fenômeno, que em sua acepção satisfaz também o significado vulgar deste termo, é distinto do conceito fenomenológico de fenômeno não porque os dois primeiros denotem outra coisa que não aquilo que se mostra em si mesmo e por si mesmo, mas porque, por um lado, no primeiro caso fica indeterminado se o que se mostra é um ente ou o caráter ontológico de um ente e, por outro lado, porque os fenômenos da fenomenologia são mostrados tematicamente²⁰, ademais:

Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente. Por isso, ao se visar uma liberação do ser, deve-se preliminarmente, aduzir de modo devido o próprio ente. Este ente também deve mostrar-se no modo de acesso que genuinamente lhe pertence (Heidegger, 2006, p. 77).

Cumprido notar ainda que se a aparência é um dos modos do fenômeno se encobrir, a obstrução do fenômeno pode ser a sua consequência. Isto indica em *Ser e Tempo* um fenômeno que teria se mostrado e não teria voltado a se encobrir totalmente — isto é, que teria tomado a forma de aparência e se mostraria então de uma maneira desfigurada —, a saber: justamente o objeto científico do seu tratado e que perpassa todo pensamento deste filósofo, o ser.

Ora, são algumas as implicações destas considerações no que concerne a ontologia antiga, destacaremos três. Em primeiro lugar, trata-se de identificar que também a partir da constituição mesma do ser é que a história da ontologia foi construída. Isto porque, se o fenômeno guarda nele mesmo esta possibilidade de “mostração” parcialmente encoberta e, se a partir desta “maneira desfigurada” do ser se mostrar, é que a ontologia antiga se delineou, então não teria sido esta a única responsável pelo encobrimento do ser, mas residiria no fenômeno mesmo uma

²⁰ Heidegger tem como um dos seus interlocutores em *Ser e Tempo*, e em outras de suas obras, o filósofo Emmanuel Kant. No entanto, a interpretação heideggeriana de Kant consistiria objeto específico de outro trabalho, que não mais este. Neste parágrafo do tratado constam duas menções significativas que gostaríamos de pontuar: a primeira indica o uso ambíguo que Kant teria feito do conceito de manifestação; e a segunda, afirma que Kant utiliza devidamente o conceito formal de fenômeno, de modo a não deixar em aberto se o que se mostra é o ente ou o aspecto ontológico do ente.

tendência para o seu encobrimento. A partir do que, também se tornaria patente uma certa ambivalência intrínseca a ele, já que ao se mostrar desfigurado o ser revelaria concomitantemente sua característica originária que é a possibilidade de encobrir-se: ao se mostrar como não é, mostra-se também como é.

Em segundo lugar, se tivermos em conta que Heidegger considera que o fenômeno, o ser dos entes, nunca pode ser “uma coisa ‘atrás’” de outra “que não se manifesta” e que há uma obstrução da compreensão de fenômeno decorrente da confusão deste conceito com o de manifestação, poderemos entender que a ontologia antiga de posse de um conceito pouco transparente de fenômeno — que envolve de maneira dúbia a noção de manifestação — teria buscado realizar análises que precisamente por ignorar a tendência do fenômeno para o encobrimento e desconsiderar sua ambivalência contou com o auxílio da lógica, e conseqüentemente o teria definido através de sua universalidade, indefinibilidade e evidência.

A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer *como questão temática de uma real investigação*. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e ‘recauchutagens’, até a *Lógica* de Hegel. E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado (Heidegger, 2006, p. 37).

Há ainda um terceiro aspecto que podemos assinalar no que diz respeito às implicações deste parágrafo de *Ser e Tempo* no tocante a ontologia antiga: que tradicionalmente a maneira de tratar a questão do ser teria sido através da consideração do fenômeno em seu modo “privativo” de mostraçã, posto tê-lo abordado segundo o que “não é” mas assim como se “faz ver”, ou seja, segundo sua aparência e/ou modo de aparecer, e isto de tal forma que o ser foi enfocado predominantemente em suas categorias. Diante dessas considerações, a condução metodológica conquistaria ainda mais relevância, uma vez que, seria somente a partir de um método adequado que se poderia alcançar “o que se mostra em si mesmo, a

partir de si mesmo”, naquilo em que reside a característica positiva originária do fenômeno. Isto porque o ser não pode ser tomado nem como uma manifestação, ou mera manifestação — pois conforme vimos, *manifestar* é um “não mostrar-se” de algo —, nem somente em seu modo privativo, e tampouco deve ser mantido na obstrução de seu sentido.

Dito de outra maneira: é nesta direção que ganha relevo a necessidade de uma “segurança metódica particular” que permita um “modo privilegiado de encontro” com “o sentido próprio de ser e as estruturas fundamentais de ser que pertencem a presença como compreensão de ser” (Heidegger, 2006, p. 76-77). Claro está que, se a partir da compreensão que o *Dasein* tem de seu ser é que as estruturas fundamentais e o sentido deste podem ser extraídos, então há na sua constituição uma privilegiada transcendência de ser, na qual “reside a possibilidade e a necessidade de individuação mais radical [do ser] (Heidegger, 2006, p.78). Se na maioria das vezes isto se encontra velado, então é na dimensão do que não está dado que o tratado de ontologia irá trabalhar, de modo a observar a ambivalência constitutiva do fenômeno.

Diante disto, Heidegger responde na seguinte passagem tanto o que a fenomenologia deve “deixar e fazer ver”, quanto o que se deve entender por fenômeno em um sentido privilegiado e, ainda, o que “em sua essência, é *necessariamente*, tema de uma demonstração explícita”:

Justo o que *não* se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado* frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes a ponto de constituir seu sentido e fundamento (Heidegger, 2006, p. 75).

1.2 – O *logos* e a fala²¹

Com o progresso da elaboração dessa orientação ontológica, isto é, da “hermenêutica” do logos, aumenta a possibilidade de uma apreensão mais radical dos ser.
Heidegger

É possível realizar uma caracterização externa e uma caracterização interna do item b do sétimo parágrafo de *Ser e Tempo* que trata do *logos*. A primeira diria respeito às conseqüências e/ou articulações do *logos* com outros momentos da obra. Se seguirmos nesta direção, a ênfase da nossa exposição deverá ser no significado que este conceito adquire neste momento do texto heideggeriano e, na conseqüente preparação do terreno a partir do qual, gradativamente, ocorrerá uma articulação deste conceito com as estruturas fundamentais do *Dasein*. Por outro lado, caracterizar internamente este parágrafo significaria se ater à apropriação e interpretação que Heidegger faz de alguns vocábulos gregos. Evidentemente, se o objetivo deste trabalho é acompanhar a construção metódica que ocorre ao longo do tratado, então nosso enfoque será externo²².

Heidegger lembra que o conceito de *logos* guarda uma polissemia já nos textos de Platão e Aristóteles²³ e considera ainda que o aspecto polissêmico do termo

²¹ Cumpre observar que optamos por fazer em nosso texto a transliteração dos termos gregos em todas as passagens citadas.

²² A diferenciação entre uma abordagem externa e uma abordagem interna do item b do parágrafo sétimo consta numa dissertação de mestrado (PUC/RS), orientada por Stein, intitulada *A interpretação do logos em Heidegger: Alguns aspectos*. O autor deste trabalho, no entanto, opta por realizar uma caracterização interna ao item. Isto porque seu objetivo é explicitar um “horizonte interpretativo” na filosofia de Heidegger a partir do conceito de *logos* em três textos heideggerianos: *Ser e Tempo*, *Sobre a essência do fundamento* e *Conceitos fundamentais da metafísica*, (Cf. VEIGA, 2001). No que concerne ao nosso trabalho, a caracterização externa justifica algumas menções que faremos ao parágrafo trinta e três e trinta e quatro, isto porque nestes parágrafos há uma retomada do conceito original de *logos* e uma análise temática do sentido da *fala*. Além disto, cumpre assinalar que para Heidegger a “verificação fenomenal” do que é dito sobre o *logos* e a *aletheia* no parágrafo sétimo só será alcançada no parágrafo quarenta e quatro, *Presença, abertura e verdade*. As dificuldades de argumentação, portanto, são evidentes. Até por isso, o filósofo chama estas considerações da parte introdutória de “dogmáticas” (Heidegger, 2006, p.290).

²³ Em *Conceitos fundamentais da metafísica* Heidegger retoma a análise do conceito de *logos* em Aristóteles. Esta retomada da interpretação e apropriação do conceito de *logos* em Aristóteles, todavia,

privado de uma “orientação positiva de um sentido fundamental” pode promover uma dispersão do seu significado (Heidegger, 2006, p. 71). Conforme lemos no texto heideggeriano, a tradução básica para *logos* é *fala* (Rede).

Caracterizando a proposição (apóphansis) como gênero do discurso (lógos), que difere dos gêneros estudados pela Retórica e pela Poética, aos quais a distinção entre o verdadeiro e o falso não se aplica, o tratado *Da interpretação* (Peri Hermeneias), de Aristóteles, remeteu o *lógos* ao plano da significação expressa da palavra. O discurso é o som vocal que tem uma significação, e a significação é, antes de tudo, palavra falada, e, portanto, linguagem. [...] *Lógos* significaria primordialmente — e eis como Heidegger traduziu este termo intrigante — *tornar patente ou manifesto* (offenbach machen) aquilo de que se fala no discurso (in der Rede) (Nunes, 1986, p. 58).

O conceito de fala não é claro para a tradição filosófica, segundo Heidegger, e enquanto o significado de fala não for nítido, a compreensão desta tradução permanecerá, obviamente, também obscura. Assim, balizada pela tradução inicial de *logos* por fala e encobrindo o sentido deste último²⁴, a Filosofia reservou para este termo grego uma gama de significados decorrentes que vão de razão e proposição, até juízo.

Com esta multiplicidade de sentidos possíveis, o termo *logos* teria sofrido uma corrupção e teria por fim se comprometido com o universo lógico-gramatical. Isto porque, efetivamente, tanto a Filosofia quanto, posteriormente, a lingüística,

não consiste numa repetição de análises realizadas precedentemente a esta obra. Neste sentido, o filósofo afirma que a abordagem desta temática feita até então (em *Ser e Tempo*, *Kant e o problema da metafísica* e *Da essência do fundamento*) diz respeito apenas a “estações centrais no interior da história do problema, elas não fornecem nenhuma orientação completa sobre o desenvolvimento da temática mesma” (Heidegger, 2003, p.349). No entanto, de modo análogo a *Ser e Tempo* consta naquele texto que *logos* significa discurso, a totalidade do que foi dito e o que é dizível.

²⁴ A necessidade deste esclarecimento é indicada por Heidegger em outra de suas obras, a saber, *Heráclito*. Neste texto o filósofo afirma: “[...] enquanto continuarmos pensando assim, sem perceber consolidamos aquela determinação do *logos* cunhada pela ‘lógica’, em que se pensa o *logos* como enunciado e, assim, como ‘dizer’, renunciando, portanto, a saber, o que é ‘dizer’”. E pergunta: “Não estará em tempo de deixar de lado todas as perspectivas habituais e todas as visões que engendram as interpretações posteriores e correntes do *logos*?” (1998, p.277).

teriam compreendido o *logos* enquanto enunciado e este como “juízo”. Nesta direção, Heidegger enfatiza que *logos* não pode significar originariamente juízo se este for entendido por um “tomar posição” acerca de algo, no sentido de rejeitar ou aceitar qualquer coisa (Cf. 2006, p. 71), uma vez que, atrelar o sentido de *logos* a concepção de juízo excluiria o significado mais básico do primeiro termo, qual seja, o de fala.

É a partir desta perspectiva que *Ser e Tempo* afirma a necessidade de deslocar o *logos* do âmbito da lógica e libertar a gramática deste último. E isto a partir de uma “compreensão preliminar e positiva da estrutura *a priori* da fala” (Heidegger, 2006, p. 229), até porque, correntemente: “O acervo das categorias semânticas, herdado pela lingüística posterior e ainda hoje decisivo em seus princípios, orienta-se pela fala entendida como enunciado” (Heidegger, 2006, p. 228-229), ainda que o que quer dizer enunciado também não seja claro para a Filosofia. Por isso seria necessário, nas palavras de Heidegger, “transpor a lingüística para fundamentos mais originários do ponto de vista ontológico” (2006, p. 299). Assim, para alcançar um sentido primordial de *logos*, a referência é a obra de Aristóteles em cuja Filosofia comparece a estrutura do discurso enquanto *apophainesthai*²⁵. A estrutura do *logos* enquanto *apophansis* é explicada em *Ser e Tempo* da seguinte forma:

O *logos* faz e deixa ver (*phainesthai*) aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* fala (medium) e para todos aqueles que falam uns com os outros. A fala ‘deixa e faz ver’ apo ... a partir daquilo sobre o que fala. A fala (*apophansis*) autêntica é aquela *que* retira o *que* se diz daquilo sobre que fala, de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre o que fala (Heidegger, 2006, p. 72).

Heidegger pondera que nem toda a fala tem o sentido ou a função descrita acima, e em *Ser e Tempo* apenas a fala enquanto *apophansis* é que seria caracterizada

²⁵ O diálogo de Heidegger com Aristóteles é bastante significativo e comparece, sobretudo, nos cursos por ele ministrados no período anterior e concomitante a elaboração de *Ser e Tempo*. Os vínculos da filosofia aristotélica com a filosofia heideggeriana são assinalados por Berti e ainda por Volpi (cf. Berti, E. 1997, pp. 57-121 e Volpi, F., 1992).

como fala autêntica. Isto porque nessa configuração a fala retiraria o que diz daquilo sobre o que discorre, de modo que tratar-se-ia de um mostrar que se dá no falar. Por sua vez, na consideração do exercício concreto da fala autêntica, o filósofo enfatiza o âmbito relacional que este fenômeno necessariamente abarca porque, envolve: o que pela fala se torna visível, aquilo a partir do qual a fala se instaura, quem fala, e os que falam uns com os outros. Dito de outro modo: se a fala, enquanto articulação verbal em que algo é partilhado, compreende aquilo a partir do que quem fala diz e aqueles a quem a fala é dirigida, então ela se configura enquanto um fenômeno essencialmente compartilhado.

Com efeito, se a função primordial do *logos* é a de “deixar e fazer ver algo” através da fala, e algo que é sempre visto *como* algo e *em conjunto com o outro* (Cf. Heidegger, 2006, p. 72), então é possível afirmar que a forma estrutural da síntese lógico-gramatical é derivada de uma síntese mais originária que não envolve nenhuma operação de junção de elementos separados. Isto porque, se o *logos* “faz e deixa ver” de modo a tornar um ente visível em um conjunto compartilhado, conseqüentemente o elemento de síntese já se encontraria encerrado nessa dimensão relacional do conjunto. Com o que não seria a síntese, primariamente, uma solução para um estado de coisas inicialmente cindido. Nesta direção, a síntese expressa na possibilidade do *legein* (dizer): “aproxima-se do ente enquanto ente, isso propicia a possibilidade do *legein*: um dizer como *apophainestai*” (Veiga, 2001, p.21).

O sentido originário de *logos* é determinante será retomado quando Heidegger caracterizar três pontos ao dirimir a má compreensão do termo enunciado (*aussage*). Mais especificamente, o conceito de *logos* enquanto o “mostrar-se por si mesmo e a partir de si mesmo” irá determinar o primeiro dos três significados dados ao enunciado (Cf. Heidegger, 2006, p. 216). De acordo com isto, o que se descobre no *logos*, que é também o primeiro elemento constitutivo de todo enunciado, é o ente dado em sua manualidade, ou melhor, é um mostrar que visa o próprio ente e não uma representação deste²⁶. Ilustra essa perspectiva um exemplo dado pelo próprio

²⁶ Sabidamente a noção de representação não é um ponto pacífico na Filosofia, tampouco suas implicações o são, observe-se, por exemplo, as discussões entre os representantes das teorias realistas e idealistas. Além disto, a compreensão do que seja uma “representação” envolve diretamente a problemática da consciência e da verdade. Não explicitaremos a argumentação de Heidegger quanto a

Heidegger ao examinar o enunciado “o quadro na parede está torto”. De acordo com o que lemos nessa passagem o enunciado em questão remete diretamente ao quadro real na parede e não a uma imagem ou a “representação” deste entendida como um processo psíquico:

Segundo o seu sentido mais próprio, o enunciado que “apenas representa” remete ao quadro real na parede. É a ele que se visa e não a outra coisa. Toda interpretação que introduzisse aqui alguma outra coisa, que deveria estar implicada no enunciado que apenas representa, falsificaria o conteúdo fenomenal a respeito do qual se propõe um enunciado. O enunciado é um ser para a própria coisa que é (2006, p. 288).

Conseqüentemente, se o *logos* teria esta função de “deixar e fazer ver em conjunto” através de uma articulação verbal em que algo é visualizado, então fornecer os “fundamentos” acerca de algo e “dar as suas razões”, apontaria para aquilo que é “fundamento” e “fundo” em toda discussão, ou seja, exatamente aquilo que se tornou visível e que foi compartilhado na fala apofântica, que revela e articula um conjunto (Cf. Heidegger, 2006, p. 73). Com o que, se pode apreender em que medida o *logos* veio a significar razão.

Embora provisória, a análise do *logos* que consta neste parágrafo de *Ser e Tempo* é crucial. Isto porque a base conceitual adquirida neste momento se põe como condição de possibilidade da tematização posterior das questões relativas à linguagem e a verdade. Sabidamente a interpretação heideggeriana da noção grega de verdade, que já é anunciada na abordagem do *logos*, é absolutamente relevante para constituição de sua obra²⁷. Tratar de alguns aspectos desta concepção de verdade é imprescindível para nós porque se *logos* não significará razão então também não

estes conceitos e sistemas, porque estaríamos nos comprometendo com um quadro conceitual amplo que extrapolaria os limites do nosso trabalho. Todavia, faremos algumas referências pontuais a estas questões quando forem intimamente conexas ao nosso tema. Nestes casos indicaremos o momento da obra em que são expressamente abordadas por Heidegger. Quanto aos conceitos de representação e verdade, cf. parágrafo quarenta e quatro.

²⁷ Quanto a análise específica acerca da verdade em *Ser e Tempo*, conferir a obra de Stein. E. *Seminário sobre a verdade* (1993).

fornecerá os fundamentos lógico-gramaticais para aduzir ao fenômeno, mas a originariedade ontológica requerida pelo método. Além disto, de acordo com Stein, a noção de fenomenologia-hermenêutica desenvolvida em *Ser e Tempo* guardaria estrito vínculo com a noção de verdade nele construída:

[...] a idéia de fenomenologia , como o mostrar das coisas em si mesmas assim como a partir de si se mostram, está vinculada a interpretação heideggeriana de *aletheia*. Da *aletheia* advém, sobretudo, a dimensão ambivalente da fenomenologia enquanto ela deve desvelar aquilo que a partir de si sempre se oculta e vela nos entes. [...] Não se pode conceber a fenomenologia heideggeriana sem a presença formal, mas, principalmente material da *aletheia*, **já no início da elaboração provisória de seu método** (Stein, 2001, pp.181e 182, *grifo nosso*).

Para Heidegger, o conceito tradicional de verdade como correspondência e a definição de verdadeiro/falso da estrutura judicativa são derivados do “deixar e fazer ver” do *logos* que, antes de mais nada, tem como “ser verdadeiro” a função de retirar do velamento o ente acerca do qual se fala, de modo que, também o *logos* não se configura como o lugar primário da verdade. Assim, também o “ser falso” do *logos* seria somente o encobrimento, isto é, “colocar uma coisa na frente de outra (à maneira de deixar e fazer ver) e assim propô-la *como* algo que ela *não é*” (Heidegger, 2006, p. 73).

Desta forma, a verdade do juízo é um correlato oposto e derivado do encobrimento. Ademais, o sentido grego de “verdade” diria respeito “a simples percepção sensível de alguma coisa” (Heidegger, 2006, p. 73) que seria sempre verdadeira porque perceber significaria tão-somente não encobrir²⁸. Assim, no exemplo do quadro na parede, o que se verifica quando o enunciado “corresponde” ao que foi por ele referido é:

²⁸ De acordo com Souhes-Dagues, Heidegger se afasta da problemática da percepção: “Esta é segundo ele [Heidegger] impotente para identificar a existência, tanto no sentido do *percipere* quanto no sentido do *perceptum*: como tomada do ente *Vorhanden* ela é um ato limite não originário” (1993, p. 151, *trad. nossa*).

[...] somente *que* é o próprio ente que se visava no enunciado. Alcança-se a confirmação de que o ser que enuncia é para o que está sendo enunciado o mostrar de um ente. Confirma-se *que* ele *descobre* o ente para o qual ele é. Verifica-se o ser-descobridor do enunciado (Heidegger, 2006, p.288).

Isto não quer dizer que sempre há percepção, ao contrário, pode não haver um acesso adequado ao ente e, assim, não haver percepção. É nesta direção que se inscreve a breve consideração de Heidegger neste parágrafo da introdução a respeito do realismo e do idealismo, de acordo com a qual, ambos teriam cometido equívocos oriundos da má compreensão do sentido grego de verdade.

Para concluir gostaríamos de assinalar que tanto a interpretação heideggeriana da noção grega de *apophansis* quanto da noção grega de *aletheia* empreendida neste parágrafo são determinantes para este tratado porque — além da importância metódica que a análise destes vocábulos têm em *Ser e Tempo* uma vez que concorrem para a explicitação do conceito de fenomenologia — correspondem, de acordo com Stein, a dois modos de conceber a verdade, a saber: o âmbito da *aletheia* e o âmbito da *apophansis* denotariam respectivamente o modo empírico da verdade e o modo transcendental da verdade (Cf. 1993, p. 156), ou ainda antepredicativo e predicativo. Propor esta distinção dirime possíveis equívocos oriundos das implicações decorrentes da conexão entre verdade e realidade:

O que não se pode é fugir da possibilidade de, a partir daí [da diferença entre verdade e realidade], surgirem equívocos, porque Heidegger se refere à questão da realidade falando em velamento e desvelamento. A descrição fenomenológica descreve fenômenos, mas isto significa descrever o que está velado. Ora, como na verdade também aparece a questão da revelação e do encobrimento, poderia parecer que se sobrepõem verdade e realidade. Mas certamente isto pode ser claramente separado. [...] Trata-se da distinção entre os dois modos de descobrir, o modo de

descobrir da *apophansis*, do enunciado, e da *aletheia*, que seria também um modo de descobrir e na qual se oculta também a idéia de velamento e desvelamento (Stein, 1993, p. 156).

Estes dois níveis não estão inteiramente separados²⁹. Se, há no plano da ontologia ou da fenomenologia a relevância da verdade e da não verdade enquanto velamento e desvelamento, e no plano da análise lógico-gramatical, há a prevalência das discussões acerca da propriedade da verdade e falsidade no enunciado, ambas remetem originariamente a ontologia e a uma diferença mais fundamental que é a diferença ontológica³⁰:

²⁹ No que concerne a fenomenologia husserliana, esta possível vinculação entre os âmbitos analítico/apofântico e ontológico é comentado por Souches-Dagues da seguinte forma: “Para Husserl, a unificação das duas faces da analítica (ela mesma fundada numa teoria do juízo), a face apofântica e a face ontológica, é comandada teleologicamente pelo interesse supremo da razão: a verdade. Esta entendida como correspondência do visar como ato e do visado como objeto, é resultado de um questionamento da consciência em sua vida” (1993, pp. 147-178, *trad. nossa*). Diante disto, convém acrescentar que na fenomenologia husserliana a “verdade” alcançada mediante as ferramentas específicas de seu método revela a essência do fenômeno investigado de tal modo que este é alcançado em sua evidência.

³⁰ Não é nossa intenção abordar especificamente e de forma detalhada a noção de diferença ontológica uma vez que ela envolve um horizonte complexo de questões que extrapolam o escopo do nosso trabalho. Todavia gostaríamos de assinalar alguns dos problemas que a diferença ontológica encerra. De acordo com o próprio Heidegger, em *Conceitos Fundamentais da metafísica*, a diferença entre ser e ente é “absolutamente obscura” em sua essência, de acordo com o filósofo: “Ser não é efetivamente um ente entre outros”, “Não sabemos colocar o ser em parte alguma” e “se os dois são fundamentalmente diversos, então eles continuam de qualquer modo *ligados um ao outro em meio à diferença*: a ponte entre os dois é o ‘é’” (2003, p. 408). Com isto, Heidegger elenca em nove pontos o caráter problemático desta diferença. De forma sintética, esses pontos denunciam que: a desconsideração da diferença ontológica ocorre “a cada vez que dizemos é” e “em toda atitude em relação ao ente”, no que a quiddidade é um exemplo; sem saber ou constatar a diferença ontológica é suposta, por exemplo, ao elaborar uma regra; a dimensão desta “diferencialidade” é obscura e não objetiva, posto a impossibilidade de estabelecer um nível de comparação do ser com o ente, de modo que “já sempre nos movimentamos *no acontecimento da diferença* [...] enquanto um acontecimento fundamental do nosso ser-aí”, assim a diferença ontológica acontece desde o “*fundamento* e constantemente”; o ente já sempre está “sob a luz do ser”, o que permite que o ente se experimente como é; **a diferença ontológica, tomada como óbvia orientou a diferença metafísica entre *essentia* e *existentia*** ou “quiddidade e fato-de-ser” (*grifo nosso*). Nesta direção, Heidegger diz que não abordará o problema do ser segundo a doutrina de categorias “seja no sentido tradicional, seja no sentido de regiões dos entes”, e assim requer uma “*nova base* de elucidação possível”. Com o que remete a sua preleção *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, razão pela qual nós reafirmamos a importância do método fenomenológico-hermenêutico para a compreensão das questões mais relevantes do seu pensamento. Por fim, no que diz respeito a articulação da diferença ontológica e o *Dasein*, cumpre destacar o texto de Stein *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana* (2001), em seu terceiro capítulo, intitulado *A circularidade do ser-aí e a diferença ontológica*.

No *logos*, temos uma expressão sobre o ente. Mas nem todo o enunciado e opinião são ontológicos. Ao contrário, só os que se expressam sobre o ente enquanto tal, e, em verdade, em relação ao que torna o ente o ente que “é” — e exatamente isto chamamos o ser do ente. O ontológico é o que concerne ao *ser* do ente. A diferença ontológica é aquela diferença que concerne ao ser do ente; mais exatamente, a diferença na qual tudo o que há de ontológico se movimenta e que tudo o que há de ontológico pressupõe para a sua possibilidade interna; a diferença na qual o ser se diferencia do ente que ele ao mesmo tempo determina em sua constituição ontológica (Heidegger, 2003, p. 411).

Por outro lado, é importante ressaltar que Heidegger não exclui as concepções de verdade como adequação ou como evidência, mas quer tratar de um âmbito mais fundamental:

[...] Heidegger não desconsidera, mas também não põe como fundamental, nem a verdade como adequação, nem a verdade no sentido da evidência a ser produzida responsabilmente: a verdade *como* tarefa. Mas, além de não excluir essas concepções de verdade, ele introduz com seu conceito de verdade discutido a nível do enunciado um elemento novo que está ligado ao processo de mostrar. Este mostrar pode ser fenomenologicamente desenvolvido como progressivo, na medida em que é possível mostrar pelo método como progride o trabalho de descrição (Stein, 1993, p. 158).

Além da idéia de “processo” que remete ao fundamento do enunciado pela descrição, segundo Stein, outro elemento novo que é inserido por *Ser e Tempo* é a valoração do âmbito prático que está implicado no âmbito do enunciado. Deste modo, a verdade ontológica por ser mais originária não concorre com as concepções de verdade construídas pelas teorias do conhecimento, ao contrário, a primeira é a condição de possibilidade para que as outras se desenvolvam.

Há implicações deste posicionamento acerca da verdade do enunciado com as próprias afirmações do tratado. Estas implicações nos interessam porque dizem respeito à possibilidade de justificação das proposições apresentadas por Heidegger. Uma maneira de formular esta problemática seria, ao considerar que as afirmações de *Ser e Tempo* não pretendem ser nem proposições empíricas nem de caráter tautológico, como as proposições lógicas, perguntar: qual é o critério de validação das afirmações que constam nesta obra? Obviamente nenhum sistema, se se quer filosófico, pode estar fundado arbitrariamente, mas deve exigir uma fundamentação. Esta fundamentação para Heidegger tem o caráter da transcendentalidade. Transcendental quer dizer o “elemento *a priori*, uma espécie de universo antepredicativo ou pré-conceitual que é aí abordado e pretende ser expressado” (Stein, 1993, p. 166)³¹. O caráter de *transcendentalidade* de *Ser e Tempo* não denota nada de semelhante a conceituação oferecida para este termo pelo pensamento medieval ou pela filosofia clássica alemã. Quanto a isto, podemos assinalar em primeiro lugar: “quando Heidegger fala em verdade transcendental, trata-se, então, de um conceito de verdade que se circunscreve aos recursos fenomenológicos por ele desenvolvidos [...]” (Stein, 1993, p.167). Assim, a compreensão da chave metodológica ofereceria elementos para o entendimento do caráter que a transcendentalidade assume nesta obra. Em segundo lugar, de acordo com Vattimo, no paradigma da Filosofia Hermenêutica:

Não existem condições transcendentais de possibilidade da experiência, que sejam possíveis alcançar mediante alguma redução ou epoché que suspenda a nossa adesão aos horizontes histórico-culturais, lingüísticos, categoriais (1990, p.13, *trad. nossa*).

³¹ A problemática das “condições transcendentais” em Heidegger implica, especificamente no que diz respeito ao diálogo deste filósofo com Kant, uma re-significação do conceito de transcendental proposto pela filosofia kantiana. De maneira que: “o que Heidegger já assinala [ao criticar o realismo e o idealismo] é a necessidade de uma radicalização — superação, destruição — da filosofia transcendental de Kant, no sentido de uma ontologia fundamental, cujo objetivo é estabelecer, desde o horizonte da compreensão de ser, uma analítica existencial para **explicitar a estrutura prévia de sentido**” (Stein, 1993, p. 66). Esta estrutura prévia de sentido, que numa certa medida constituem as “condições de possibilidade” ou o elemento *a priori* e “transcendental” da arquitetura de *Ser e Tempo*, será explicitada no segundo capítulo do nosso trabalho.

Stein se refere a “ondas de destranscendentalização” na história da Filosofia. Em linhas gerais, a “destranscendentalização” diria respeito a uma mudança de foco promovida por alguns endereços filosóficos contemporâneos que mudariam das escalas puras do conhecimento oriundo da consciência transcendental pura para uma abordagem de elementos expressos na história e na cultura³². E Heidegger estaria inserido nesta direção:

“Um outro passo de destranscendentalização desse eu [puro], dessa subjetividade [transcendental pura], vem a partir da analítica do *Dasein*, em que Heidegger pressupõe uma pré-estrutura significativa a ser descoberta, através da analítica existencial, onde se poderia falar de um metatranscendentalismo, Heidegger aí preserva o transcendentalismo. Mostra, porém, que a construção do eu transcendental é sustentada por um eu histórico, por um eu fático, que lhe dá uma característica diferente, o que o faz reivindicar um espaço de fundamentação que não é o da subjetividade; uma espécie de fundamento sem fundo” (Stein, 2004, p. 167).

Para além da imbricação existente entre este “fundamento sem fundo” com outras noções de *Ser e Tempo* (por exemplo, a noção de *dívida existencial*³³) e da conexão que esta expressão guarda com toda discussão que é empreendida na obra acerca da temporalidade e da historicidade, é importante para nós salvaguardar um aspecto desta discussão acerca das “fundamentações”: trata-se da imprescindibilidade da concepção metodológica requerida pelos sistemas filosóficos que estabelece um paradigma, ou uma baliza, a partir do que se constitui um horizonte possível de interpretação. Com isso também as críticas e refutações ficam circunscritas a um

³² Nesta mesma direção se inscreve a seguinte passagem do texto de Stein, intitulado *Aproximações sobre a hermenêutica*: “O problema é o seguinte: Não existe esse ser humano em estado neutro que de repente faz uma proposição assertórica predicativa [...]. O ser humano sempre falou dentro de uma história determinada [...] não existe racionalidade em estado puro” (1996, p. 17).

³³ Esta noção encontra-se tematizada no parágrafo cinquenta e oito, intitulado *A compreensão do interpelar e a dívida*. Quanto a esta noção, cf. o artigo de Arenhart, intitulado *Existência e culpabilidade, um estudo do parágrafo 58 de Ser e Tempo, de Martin Heidegger* (1995).

campo previamente determinado. De acordo com Stein, o fundamento das teorias filosóficas, incluindo a fenomenologia-hermenêutica, encontra-se intimamente associado às concepções de método:

[...] o fundamento passa a ser definido muito estreitamente a partir da questão metodológica como ela é colocada em filosofia. Depende do paradigma, do modelo e do método com que trabalha uma filosofia para definir, então, aquele horizonte de legitimação, que poderíamos chamar o transcendental [...] algo que faz com que saibamos administrar as nossas certezas e as nossas incertezas, dando-lhes algum tipo de critério ou garantia (1993, p.166).

1.3 – Fenomenologia, ontologia e hermenêutica

Mais elevada do que a realidade está a possibilidade.
Heidegger

Das considerações precedentes e de acordo com o texto de *Ser e Tempo* que vimos examinando decorre que o conceito de Fenomenologia não resulta da junção dos seus radicais *fenômeno* e *logos*. Estes fornecem os componentes necessários tanto para desformalizar o conceito formal de fenômeno quanto para formalizar o conceito de fenomenologia com o qual são qualificados tanto o procedimento da investigação de *Ser e Tempo* quanto a própria concepção heideggeriana de Filosofia, que por sua vez irá determinar o objeto temático de toda esta obra.

Assim, consta no item c deste sétimo parágrafo, intitulado *O Conceito preliminar de Fenomenologia*, a seguinte observação: “A pergunta agora é como se deve desformalizar o conceito formal de fenômeno e transformá-lo em conceito fenomenológico de fenômeno [...]” (2006, p. 75). Por um lado, se o sentido formal de

fenomenologia diz: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (Heidegger, 2006, p. 74)³⁴, então evidentemente esta formalização advém do conceito fenomenológico de fenômeno, segundo o qual, conforme assinalamos precedentemente, fenômeno é o que se mostra em si mesmo e por si mesmo³⁵. Sabidamente, no que tange ao objeto temático desta obra, o fenômeno em questão é o ser dos entes, ou nas palavras de Heidegger: “Em sentido fenomenológico, determinou-se a estrutura formal de ‘fenômeno’ como o que se mostra enquanto ser e estrutura de ser” (2006, p.110).

Por outro lado, formalizar diz respeito a um procedimento que constata os traços ontológicos constitutivos do fenômeno em questão, de modo a permitir a sua caracterização. Cumpre ressaltar que a formalização em *Ser e Tempo*, porque não há a prerrogativa de alcançar a essência pura do que se formaliza, não exaure ou mesmo esgota o fenômeno que está em questão. Isto pode ser constatado, por exemplo, em uma das formalizações feitas no tratado, a saber, a formalização da noção de existência: “A presença é um sendo que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência” (2006, p. 98). Diante desta formalização fica patente que toda descrição empreendida em *Ser e*

³⁴ Interessante notar que, segundo Heidegger, no parágrafo quarenta e quatro de *Ser e Tempo*, intitulado *Presença, abertura e verdade*, Aristóteles identifica que já nos filósofos pré-socráticos a Filosofia tem sua condução a partir “das coisas elas mesmas”. São estas que os obrigam a prosseguir no questionamento filosófico, de modo a perseguir o que “se mostrou em si mesmo” (Cf. 2000, p. 283-284).

³⁵ A fenomenologia husserliana descreve o fenômeno como um “puro objeto” imanente que aparece à consciência enquanto vivência intencional, além disto, para Husserl “o termo fenômeno pode ser distinguido em três sentidos, sendo dois autênticos e um inautêntico. Os termos para designar os fenômenos autênticos são os que concernem à manifestação, ao que parece ou se descobre; o terceiro termo inautêntico diz respeito aos fenômenos interpretados como um complexo de sensações enquanto que estas são ‘componentes reell’ e não devem ser confundidas com as qualidades correspondentes do objeto que aparece (dizer que os objetos e suas qualidades seriam fenômenos enquanto existiriam nos conteúdos sensíveis que os representam é precisamente um dos erros de interpretação que a fenomenologia combate desde o início)” (Moutinho, 2007, p. 30). Nesta direção, podemos entender que: se para Husserl a intencionalidade comporta modalidades distintas, seria a análise destes “modos” da intencionalidade da consciência que revelaria os aspectos essenciais dos fenômenos a serem descritos. Já para Heidegger os fenômenos devem ser investigados a partir do modo em que eles se mostram na estrutura da *abertura* do *Dasein*. *Abertura* é um termo técnico que diz: des-fechar (2006, p.124), ou seja, designa a uma “des-coberta” do mundo que pertence a constituição do ser do *Dasein* e que é perpassada pelos seus existenciais. Justamente será a analítica desta abertura constitutiva do *Dasein*, no tocante aos seus elementos constitutivos, sua unidade e seu sentido, que delineará, em grande medida, *Ser e Tempo*. Deste modo, gostaríamos ainda de assinalar que, de acordo com Moutinho, a noção de abertura em Heidegger corresponderia a uma apropriação e radicalização da noção husserliana de intencionalidade.

Tempo — apesar de requerer um estatuto de singularização, notadamente em expressões como “a cada vez” ou, ainda, no caso específico da formalização do conceito formal de existência, a afirmação de que, a “presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou” (idem)³⁶ — diz respeito a elementos que, embora “vazios de conteúdo” do ponto de vista ôntico (Cf. 2006, p.325), se mostram o caráter formal do que é analisado é porque identificam um conjunto de aspectos que se mantém ontologicamente determinante. E mais, se são vazios do ponto de vista ôntico, possuem sentido pregnante do ponto de vista ontológico, sentido este extraído do seu caráter temporal. E que está em jogo na possibilidade de descrição ontológica das estruturas existências do *Dasein*.

O procedimento metódico da formalização se distingue do que seja o procedimento da generalização, posto que, para esta última está em questão a relação entre o gênero e a diferença específica³⁷. Então, se para *tematizar* o ser, o método lança mão da formalização, isto se coaduna com a afirmação heideggeriana de que o ser não é gênero para os entes (Cf. 2006, p.78), ou seja, não será através do procedimento de generalização que a analítica se desenvolverá.

O conceito de *tematização*, por sua vez, é muito importante do ponto de vista metódico e envolve algumas implicações. Estas implicações dizem respeito ao âmbito da discussão acerca da atitude teórica. Esta discussão é empreendida em *Ser e Tempo* no tocante às “ciências”. Os resultados que são obtidos acerca da concepção de “ciência” podem ser postos em contraste com a atitude teórica do próprio tratado, e de um certo modo, este contraste também se aplica na distinção entre filosofia e ciência,

³⁶ Outra via para afirmar a singularidade requerida nas análises conceituais em *Ser e Tempo* é a interpretação que Stein faz da palavra *fenomenologia*: “O aspecto da singularidade é a primeira parte da palavra, é o *fenômeno*. O aspecto da universalidade é o aspecto do *logos*, da *logia*. Então fenomenologia já contém esta espécie de análise constante dos aspectos da singularidade e da universalidade. Enquanto *logia* trata do *logos*, do discurso, da manifestação. Por isso a fenomenologia é apofântica, manifestadora. Neste sentido a fenomenologia se conduz pela base da linguagem, pela base do discurso, pela análise no nível lógico-semântico. **Fenomenologia trata do fenômeno, o método fenomenológico trata daquilo que se esconde sob o logos, que é a singularidade que tenta se expressar no logos, mas que o logos sempre oculta. É o elemento hermenêutico**” (1996, pp. 55-56, *grifo nosso*).

³⁷ Gostaríamos de pontuar que esta distinção entre formalização e generalização poderia ser caracterizada como mais um elemento de intersecção entre a fenomenologia husserliana e a fenomenologia hermenêutica, posto que, de modo semelhante a caracterização feita por Heidegger em *Ser e Tempo*, Husserl no primeiro capítulo de *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, trata da distinção entre estes dois procedimentos.

o que pode ser verificado no texto *O que é uma coisa?*. Nos interessam aqui apenas as considerações presentes no tratado de ontologia. Neste, a atitude teórica na primeira seção é caracterizada enquanto derivada da dimensão da *práxis*, de modo que conhecer teoricamente é apenas um dos muitos modos do *Dasein* existir. Neste modo há a consideração do ente intramundano (aquele que está à mão no uso) como um ente simplesmente dado à análise. Mas, na segunda seção, especificamente no parágrafo sessenta e nove, *A temporalidade do ser-no-mundo e o problema da transcendência do mundo*, no item b, Heidegger diz: “de acordo com o estágio em que se encontra a consideração feita até aqui, impõe-se uma outra delimitação da atitude teórica”, assim retoma a problemática da atitude teórica, em conexão com o conceito de ciência e diz que a concepção metodológica preliminarmente construída na introdução só poderá ser desdobrada a partir dos resultados desta discussão. A razão para atrelar método e atitude teórica é óbvia, e faremos quanto a isto algumas observações. Ao tratar disto não nos deteremos, contudo, nos aspectos que tocam o conceito lógico de ciência e a concepção existencial de ciência que é alcançada ao se investigar as condições de possibilidade inerentes ao *Dasein* que permitem a sua existência no modo da pesquisa científica. No que concerne a relevância deste momento de *Ser e Tempo* para o nosso trabalho, citamos o próprio Heidegger:

As reflexões que se seguem preparam a compreensão *desta problemática central*, **somente a partir da qual se poderá desdobrar a idéia da fenomenologia por oposição ao conceito preliminar**, já indicado de forma introdutória (2006, p.445, *grifo nosso*).

Neste sentido, queremos assinalar que a atitude teórica não é mais caracterizada apenas como modo derivado da atitude prática do *Dasein*, mas ganha o peso de uma **transformação** que: 1) realiza uma re-consideração do ente que vem ao encontro; 2) possui sua própria *práxis*; 3) pode iluminar o *uso*. Ou seja, essa luz consiste em “colocar mais de perto” e interpretar o que está à mão. Disto se segue o conceito de reflexão que em *Ser e Tempo* designa: “a aproximação específica que interpreta” aquilo de que se ocupa (Cf. 2006, p.447). A atitude teórica, para

Heidegger, não é jamais mera constatação das propriedades de algo, como poderia parecer numa primeira consideração. Isto porque para que haja o esquema “se-então” da atitude teórica ou reflexiva, é necessário previamente a compreensão do nexos conjuntural que envolve a práxis, nexos este aberto numa estrutura pré-predicativa que se articula na chave *algo como algo*, conforme veremos no segundo capítulo desta dissertação. O importante é termos claro que anterior a qualquer explicitação há a dimensão desta compreensão, ou seja: “para que a presença possa lidar com um nexos instrumental, ela deve compreender, mesmo que não tematicamente, algo como uma conjuntura: *um mundo já se lhe deve ter aberto*” (2006, p. 453). Deste mesmo modo é que a elaboração de uma ontologia — atitude teórica — já se encontra prelineada no modo de ser do *Dasein*, uma vez que, ainda que de modo não temático, este comporta o sentido de ser. Com isto tematização, desde sempre imersa numa pré-compreensão de ser, entre outras coisas, diz: “o prelineamento da conceitualização adequada ao ente” e visa:

[...] liberar os entes que vêm ao encontro dentro do mundo de modo que possam ser ‘projetados para’ a pura descoberta, isto é, possam torna-se objetos. A tematização objetiva. **Não é ela que ‘põe’ pela primeira vez o ente** (2006, p. 452, *grifo nosso*).

Queremos ainda enfatizar que: “Se, ademais, a tematização, modifica e articula a compreensão de ser, então o ente a ser tematizado, a presença, já deve, em existindo, compreender algo como ser” (2006, p. 453). A tematização envolve uma outra formalização do conceito de fenômeno. Conforme vimos Heidegger afirma que é necessário desformalizar o conceito tradicional de fenômeno, com isto entende-se que tanto a ontologia tradicional estabeleceu uma formalização do conceito de fenômeno, originando o conceito lógico-formal de fenômeno — cuja característica é, segundo o filósofo, a de deixar indeterminado se o que se mostra é o ente ou o caráter ontológico do ente —, quanto a fenomenologia-hermenêutica estabelecerá a sua formalização do conceito de fenômeno. Para tanto é necessário desformalizar o conceito formal de fenômeno, isto corresponde a retornar ao conceito vulgar de fenômeno, isto é, aquilo que se mostra de modo não temático, e por conseqüência,

não objetivado. De posse desta caracterização, Heidegger empreende uma aproximação temática do fenômeno diferente da que foi feita tradicionalmente porque o enfoca numa chave binomial que comporta o par velamento e desvelamento. Nesta direção, no que “se mostra” de forma não temática há uma dimensão que “não se mostra”, mas que pertence essencialmente ao que se mostra e que constitui seu sentido e “fundamento”. Isto que “não se mostra” e que só pode vir a se mostrar de modo temático é o que pode variar de acordo com o modo de aproximação.

A formalização do conceito de fenomenologia torna claro que o método deverá proceder segundo uma descrição do modo ontológico de mostrar-se do fenômeno, de maneira a não aceitar nenhum elemento que não seja oriundo desta dimensão. Com isto também fica indicado mais uma vez qual a natureza do trabalho filosófico: “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da Filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar” (Heidegger, 2006, p. 78). Nesta medida, se o sentido formal de fenomenologia aponta para um “deixar e fazer ver” o que por si mesmo se mostra, “tal como se mostra”, e se os fenômenos tematizados pela fenomenologia devem ser mostrados tendo em conta a tendência do fenômeno para seu encobrimento, a consequência é a afirmação de que:

“Atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada. Contudo, aquilo que deve tornar-se fenômeno pode-se velar. A fenomenologia é necessária justamente porque, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, os fenômenos *não* estão dados. O conceito oposto de “fenômeno” é o conceito de encobrimento (Heidegger, 2006, pp. 75-76).

Vimos que “a fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia” (Heidegger, 2006, p. 75). Sabemos que o tema da ontologia é o ser e seu sentido, no entanto, para alcançar uma compreensão originária desta questão guia, é necessário aduzir de modo devido o ente que tem acesso ao ser, o *Dasein*. Tal empreendimento, se não pretende encobrir o que nele é pesquisado, deve atuar numa dimensão originária. Esta dimensão não se

compromete com o que a Filosofia tradicionalmente entende por *a priori*³⁸ (independente da experiência), mas volta-se para a consideração do modo em que de início e mais seguidamente o *Dasein* se mostra. Conseqüentemente a ontologia possuirá uma base ôntica. Esta base ôntica tem sua expressão no que foi denominado pela ontologia fundamental de *cotidianidade mediana*. Cumpre assinalar então que a dimensão originária da *cotidianidade mediana* constituiria o “apriorismo” da investigação. Apriorismo, *cotidianidade* e *medianidade* em *Ser e Tempo* denotam respectivamente: 1) “método de toda ciência filosófica que compreende a si própria” (2006, p. 95) que não constrói de modo posticho seu ponto de partida, mas prepara adequadamente o solo fenomenal; 2) um modo de ser do *Dasein* que não se refere a primitividade, mas ao modo como na maior parte das vezes ele se dá; 3) modo indeterminado de existir, indiferença cotidiana, que constitui um dado fenomenal positivo do *Dasein*.

Dito com outras palavras, se para Heidegger a pesquisa filosófica requer uma preparação adequada da base fenomenal, o elemento mais próximo a ser “preparado” é a *cotidianidade mediana* do *Dasein*, que sempre foi desconsiderada em seu significado ontológico porque: “a *cotidianidade mediana* perfaz o que, em primeiro lugar, constitui o ôntico deste ente, sempre se *saltou por cima* dela e sempre se o fará nas explicações da presença” (2006, p. 87). Ser o solo ôntico da investigação o horizonte através do qual se extrai todo elemento ontológico se justifica porque a estrutura da existencialidade, por sua vez, também está incluída *aprioristicamente* na *cotidianidade mediana*. Assim, se entrelaçam os âmbitos ôntico e ontológico. A imbricação do âmbito ôntico e ontológico é chamada por Nunes de arco da intencionalidade, ou arco hermenêutico: “Qualquer que seja o modo de existência do homem, o arco hermenêutico atravessa-o de um a outro extremo, do ôntico de uma situação particular e determinada ao ontológico a ela implícito e latente” (1986, p.76).

³⁸ É sabido que após a publicação da *Crítica da razão pura* de Kant os termos *a priori* e *a posteriori* tiveram seus sentidos redimensionados. De acordo com esta obra, em uma tomada de posição crítica quanto aos argumentos do empirismo e, mais especificamente de Hume, Kant se volta para a defesa do caráter sintético *a priori* dos juízos que constituem a metafísica. Nesta direção, *a priori* quer dizer: puro, universal e necessário (puro quer dizer não derivado da experiência). A pureza é obtida por um processo regressivo que elimine todo e qualquer elemento empírico (que para Kant denota a contingência), já a universalidade e necessidade atestam que este processo alcançou o patamar do *a priori*. Deste modo se um conceito puro vale necessariamente para toda experiência, de tal modo que a constitui como condição de possibilidade, então se tem um *a priori*.

Claro está, desde a introdução do nosso trabalho, que o *Dasein* possui o primado ôntico-ontológico e, também de acordo com o que já vimos, a analítica de *Ser e Tempo* tem como exigência metodológica extrair as estruturas do ente que formula a questão sobre o ser, para então, a partir deste solo, se voltar para a questão acerca do sentido do ser, sua relação com o tempo. Ora, se a indagação sobre o ser é oriunda de uma compreensão pré-ontológica, ela se dá, obviamente, no horizonte de possibilidades abertas pela compreensão que o *Dasein* tem de seu mundo. Neste sentido, esta indagação é preenchida por respostas que estão à mão, e que são, de certo modo, decorrentes das formulações construídas pela ontologia tradicional. Isto é, são respostas *simplesmente dadas*, que encobrem o fenômeno indagado numa incompreensão, distorcendo-o numa forma de velamento. Distorção do fenômeno quer dizer precisamente que:

[...] Antes tinha sido descoberto mas, depois, voltou a encobrir-se. Este encobrimento pode ser total ou parcial, o que antes se descobriu ainda se mantém visível, embora como aparência, No entanto, há tanta aparência quanto ‘ser’. Este encobrimento na forma de ‘distorção’ é o mais freqüente e o mais perigoso, pois as possibilidades de engano e desorientação são particularmente severas e persistentes (Heidegger, 2006, p. 76).

Mais uma vez constata-se que está em jogo uma concepção de fenômeno que considera a sua tendência para o encobrimento. Em resumo: o encobrimento possui uma dupla possibilidade, quais sejam: 1) a que diz respeito ao próprio modo de ser do que é descoberto, possibilidade denominada por Heidegger de casual e necessária; 2) a possibilidade de encobrimento que promove um desvirtuamento do que foi alcançado em uma análise originária, de modo a propagar apenas informações vazias de sentido. A esta forma de encobrimento estão sujeitos os enunciados de todo e qualquer conceito e proposição fenomenológicos:

A possibilidade de uma petrificação, enrijecimento e inapreensão do que se apreendeu originariamente acha-se no

próprio trabalho concreto da fenomenologia. Toda dificuldade destas investigações reside justamente em torná-las críticas a respeito de si mesmas, num sentido positivo (Heidegger, 2006, p. 76, *grifo nosso*).

O acesso ao fenômeno e a passagem pelos encobrimentos vigentes é função da fenomenologia ao descrever o âmbito fenomenal. Neste âmbito há “o que se dá” e pode ser explicitado seguindo o modo de encontro com os fenômenos, desta maneira, é, o que configura o “*o que*” do tratado. Já o âmbito fenomenológico diz respeito apenas ao modo de demonstrar e explicar que constitui a investigação, ou seja, trata-se do “*como*” do tratado, o plano temático e teórico da pesquisa.

De modo que há uma diferença entre o que é “*dado*” em uma escala fenomênica determinada e o trabalho de mostração empreendido pela Analítica. Sabemos que na *banalidade cotidiana* há uma compreensão pré-ontológica de ser que permite ao *Dasein* formular a questão sobre o seu sentido, com isto se concebe uma proximidade inerente aos níveis pré-ontológico e ontológico. Caberia ao segundo tornar transparente o que no primeiro é opaco. A opacidade compreensiva do âmbito pré-ontológico também está articulada a tendência do fenômeno para o encobrimento. Conseqüentemente o que estaria mais próximo pode vir a se tornar o que é mais distante. Para o esclarecimento destas considerações, a seguinte afirmação de Nunes é decisiva:

A interpretação deverá vencer a distância das deformações e encobrimentos para chegar ao *distante*, mas necessita aderir ao que está próximo para assegurar o seu ponto de partida, numa abordagem correta que lhe permita a passagem ao fenômeno — a transição entre o que é *dado* (numa escala fenomênica determinada) e o que é *mostrado* nos conceitos que o trabalho interpretativo trabalha (1986, p.83).

Os dois planos distintos que são indicados na ontologia fundamental através dos termos ôntico e ontológico estão relacionados, por sua vez, aos dois âmbitos

constitutivos do fenômeno, quais sejam, o que se mostra de modo não temático e o que neste plano não temático não se mostra. Há uma enorme complexidade envolvida nestes dois âmbitos porque poderíamos nos equivocar ao considerar que eles se modificam mutuamente tornando-se por decorrência velados ou desvelados de acordo com a via que se toma para encontrar o fenômeno. Este equívoco encontraria esteio na consideração de que, a explicitação do âmbito ôntico, que corresponde ao que se mostra de modo não temático no fenômeno, só poderia ocorrer através da tematização deste, ou seja, através do âmbito ontológico, o que poderia acarretar o velamento da mostra primeira do fenômeno que é não temática. Se for assim, está claro que a possibilidade de velamento de um dos modos do fenômeno estaria imbricada com a via escolhida para tematização deste. De modo que, este problema estaria diretamente relacionado com a questão guia de nossa dissertação, qual seja, a questão de método.

Nesta mesma direção, consideraríamos ainda outros elementos, a saber: se é necessária uma tematização do âmbito que inicialmente é não temático e se esta tematização envolve a negação da apreensão imediata e não temática do fenômeno, de modo a poder a extrair suas estruturas fenomenais, seria coerente deduzir que este se vela neste modo primeiro de mostrar-se. Dito com outras palavras, se apenas no âmbito fenomenológico — ou temático — é que o solo fenomenal poderia vir a ser identificado e explicitado, as conseqüências seriam as de que a investigação não poderia estar legitimamente ancorada no solo originário ambivalente do fenômeno, mas que partiria dele, ou seja “do que se dá”, para construir uma ontologia que necessariamente tomaria por foco apenas um dos modos do fenômeno ser, o modo temático. Isto significaria que haveria no âmbito da ontologia de *Ser e Tempo* a possibilidade do velamento do caráter originário do fenômeno. Isto é: para que o âmbito fenomenal fosse tematizado seria necessário que ele se velasse enquanto ambivalente, porque não haveria lugar para um de seus modos, qual seja, o não temático.

Em resumo: poderia ser entendido que de acordo com *Ser e Tempo*, se o fenômeno fosse tematizado de modo a empreender uma busca fenomenológica de seu sentido ontológico, isto resultaria: 1) num encobrimento do solo ôntico 2) num velamento do seu aspecto ambivalente.

Essa perspectiva é extremamente capciosa porque conta com elementos corretos acerca da questão de método de *Ser e Tempo*, quais sejam: há uma diferença entre o âmbito ôntico e o âmbito ontológico, diferença esta decisiva para a investigação fenomenológica que se desenvolve ao longo desta obra; o que se mostra de modo não temático caracteriza sim o solo originário do fenômeno da mesma maneira que aquilo que ao se velar se mostra, ou seja, a estrutura ambivalente constitutiva da analítica fundamental. De acordo com Stein, “isso resulta do fato **de o ser sempre se retrair ao homem enquanto velamento, velando-se em seu próprio acontecer originário**” (2001, p. 387). Mas, a diferença entre os âmbitos ôntico e ontológico nada mais é do que a “diferença ontológica” entre o ente e o ser, que envolve, por sua vez, uma referência necessária entre ambos. Além do que, todo encobrimento é sempre do ser e não do ente.

Sendo assim, a tematização fenomenológica do fenômeno passa necessariamente pelo âmbito ôntico, a partir do qual são extraídos seus conceitos fundamentais, ontológicos. Segundo a letra de *Ser e Tempo*, seria errônea a associação estreita que identificaria justamente os âmbitos ôntico e ontológico com o par velamento e desvelamento uma vez que investigar o âmbito ontológico não pode acarretar no velamento do âmbito ôntico, mas na transparência de suas estruturas ontológicas. Na análise ontológica não pode permanecer indeterminado se “o que se mostra é um ente ou o caráter ontológico de um ente” (Heidegger, 2006, p. 70), com o que não poderia ser alcançado o conceito fenomenológico de fenômeno porque se retornaria ao seu conceito vulgar.

Decisivo para o entendimento coerente do método de *Ser e Tempo* é acompanhar adequadamente o movimento do par velamento e desvelamento pertencente ao fenômeno mesmo, até porque é esta dualidade que o constitui, e de acordo com a qual, “o ser jamais é experimentado na sua plenitude, mas, pelo contrário, ele somente se dá na ambivalência [...]” (Stein, 2001, p.136). Não considerar este aspecto corresponderia a abordar o fenômeno — o ser dos entes — como algo simplesmente dado para análise. Parece claro porque não poderia ser afirmada a existência de um velamento do âmbito ôntico decorrente de uma exigência metódica advinda da concepção fenomenológica de fenômeno.

Por último queremos destacar que a interpretação de Stein acerca deste parágrafo introdutório indica que as considerações feitas por Heidegger neste início do tratado teriam o objetivo maior de demarcar sua posição no debate sobre o significado da Fenomenologia, porque se o método deve ser extraído do fenômeno mesmo que é tematizado, então não poderia ser explicitado inteiramente antes da investigação, nas suas palavras:

As referências do § 7 ao ser-aí (ente tematizado) são raras e exteriores. Tem-se mesmo a impressão que aquele parágrafo serve muito mais para participação no debate sobre o que é fenomenologia. O verdadeiro caráter do método fenomenológico não pode ser explicitado fora do movimento e da dinâmica da própria análise do objeto. O ser-aí impõe, por causa de sua estrutura particular, que a consideração metódica se realize dentro da sistemática análise de seu ser e sentido. A introdução ao método fenomenológico é, portanto, somente possível, na medida em que de sua aplicação se obtiverem os primeiros resultados. Isto constitui sua ambigüidade e sua intrínseca circularidade (1983, p. 107).

Importa notar que não se trata tampouco de esgotar o fenômeno abordado. Mas, de acordo com Heidegger, o sentido metódico da descrição fenomenológica das estruturas essenciais do *Dasein* é a interpretação enquanto hermenêutica³⁹. Isto quer dizer que “enquanto na hermenêutica de tipo metafísico tradicional o essencial é o resultado e a via que se segue é somente o meio, aqui [na hermenêutica heideggeriana] tudo consiste na via” (Vattimo, 1989, p. 191). Ou seja, a interpretação ontológica não alcança a explicitação completa porque se assim o fizesse esqueceria a diferença ontológica: “teria esquecido o ser fazendo dele um ente” (Vattimo, 1989, p.

³⁹ Embora ao longo do pensamento de Heidegger a hermenêutica seja caracterizada de modos diversos, conforme nos ensina Vattimo, estes sentidos não são contraditórios: “O conceito de hermenêutica é uma das *Leit-wörter* de todo o pensamento heideggeriano (cf. US 96 [89-90] e como tal assume no curso do seu itinerário especulativo significados diversos mas não contrastantes, ao contrário sempre mais compreensivos e originários” (1989, p.179, *trad. nossa*).

191). Portanto, retornaria ao âmbito da hermenêutica metafísica. São sentidos erguidos para a hermenêutica de *Ser e Tempo*:

Fenomenologia da presença é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que designa o ofício de interpretar. Desvendando-se o sentido do ser e as estruturas fundamentais da presença em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter de presença. A hermenêutica da presença torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. E, por fim, visto que a presença enquanto possibilidade da existência possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica da presença como interpretação ontológica de si mesma adquire um terceiro sentido específico — embora *primário* do ponto de vista filosófico —, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência (Heidegger, 2006, p.77-78).⁴⁰

Claro está que há uma modificação do sentido tradicional de hermenêutica empreendida por Heidegger, que de acordo com Stein, permite a inauguração de um novo paradigma filosófico, pois com ela: “abriram-se aspectos que rompem a tradição hermenêutica e fazem do problema da hermenêutica um problema central da filosofia” (Stein, 2000, p.122). A expressão fenomenologia-hermenêutica significa um conceito de método que constitui um aspecto de extrema relevância para o tratado de ontologia porque da autenticidade deste conceito depende a originariedade da

⁴⁰ Decorre desta maneira de conceber a hermenêutica, o que foi denominado de “virada hermenêutica”, quanto a isto, caberia pontuar um possível paralelo desta mudança de paradigma conforme sugere Rodhen no seu texto *Hermenêutica Filosófica* ao afirmar que: "O *Hermeneutic Turn* assemelha-se, em parte, à virada ocorrida na filosofia da linguagem de orientação analítico-matemática para uma análise do seu uso representada pelo itinerário do 1º ao 2º Wittgenstein [...] No caso do *Hermeneutic Turn*, ela é mais radical, pois passou-se do registro epistemológico para o ontológico - este engloba aquele e afeta o sujeito nela envolvido, e por isso dizemos que ela se justifica como um modo de ser, mais que simplesmente um modo de conhecer -, ao passo que na filosofia da linguagem a virada foi interna, de uma dimensão abstrata para uma pragmática. [...] A virada hermenêutica epistemológica, isto é da moderna a ontológica, expressa-se no termo e significado do *Hermeneutic Turn*, iniciado por Heidegger com a hermenêutica da facticidade enquanto filosofia hermenêutica e levada adiante por Gadamer enquanto hermenêutica filosófica" (Rhoden, 2002, p. 65).

relação que a pesquisa mantém com as coisas em si mesmas (Cf. Heidegger, 2006, p. 57). Ademais, de acordo com Heidegger, é através do método que pseudoquestões são evitadas e o que constitui um “problema” filosófico, ao longo de muitas gerações, pode deixar de sê-lo.

Por último importa assinalar um outro componente relevante para a compreensão da condução metódica de *Ser e Tempo* que consideramos ser decorrente da concepção de fenomenologia provisoriamente definida no parágrafo sétimo desta obra, a saber, a noção de indício formal. Que este tratado realize indicações formais significa que os conceitos erigidos são “indicadores de direção, isto é, normas para o cumprimento da relação com os entes que por eles são conceituados. E esta indicação é formal, no sentido de que não abarca nenhum conteúdo [...]” (Spereta, 2005, p. 30). Isto revelaria o sentido de descrição que Heidegger quer empregar para a caracterização da fenomenologia-hermenêutica, posto não se tratar nem da elaboração de construções teóricas postizas, nem exaustivas, dos fenômenos tematizados. Nas palavras de Stein: “indícios formais são ‘exercícios’ de descrição das condições existências, um processo descritivo que procura a maneira de chegar aos indícios formais, mediante uma operação fenomenológica” (2002, p. 160).⁴¹

Para encerrar estas ponderações quanto ao que vem a ser a indicação formal como função dos conceitos fundamentais de *Ser e Tempo* destacamos a consideração que a tradutora deste texto para nossa língua faz sobre o que seja uma indicação formal tendo, por exemplo, o termo *Dasein*:

Dasein não é um conceito, mas uma “indicação formal”, um aceno. Distintamente de um conceito, que é a síntese do múltiplo e diverso numa universalidade, *Dasein* é uma indicação de experiência, onde compreender não diz agarrar a realidade com esquemas já dados, mas deixar-se tomar pelo que faz a compreensão buscar compreender. *Dasein* é assim uma palavra indicativa, é uma palavra condutora como o fio de Ariadne, “a serviço” do pensamento (2006, p. 17).

⁴¹ O conceito de indicação formal comparece também na fenomenologia husserliana, no texto da *Primeira investigação lógica*. Para Husserl a indicação formal é definida como característica de expressões essencialmente ocasionais, como as expressões dêiticas.

A partir deste momento, o termo “conceito” deve ser entendido por nós à luz da sua função enquanto indicador formal, mesmo quando denotar um solo fundamental. Nesta mesma medida se retomarmos o ponto das considerações que fizemos precedentemente acerca do uso heideggeriano do termo *a priori*, tornam-se mais claras as premissas que, para o filósofo, estariam envolvidas na necessidade de re-significação deste termo. Nesta direção, quando reivindicarmos para a argumentação desta dissertação a significação de um conceito que tenha sido alçado no âmbito de *Ser e Tempo* — sendo ele “fundamental”, *a priori* ou não — isto não significará que as possibilidades do “objeto” investigado foram exauridas pelo tratado de ontologia, como poderia indicar a compreensão habitual destes vocábulos no âmbito da Filosofia.

Capítulo 2

O caráter de circularidade do método

Concorreriam para a construção metódica de *Ser e Tempo* outros parágrafos que forneceriam elementos que reafirmariam a circularidade da investigação, um dos eixos de sustentação metodológica apontados na interpretação de Stein. São eles, os parágrafos: trinta e um: *A presença como compreender*; trinta e dois: *Compreender e interpretação*; trinta e três: *O enunciado como modo derivado da interpretação*⁴². Com o intuito de argumentarmos a favor dessa posição, nossa abordagem estará centrada nos seguintes aspectos: 1) explicitação da compreensão pré-ontológica do *Dasein*; 2) distinção entre a compreensão originária do *mundo* e o conhecimento intelectualivo; 3) caracterização do conceito de estrutura prévia da interpretação e do enunciado; 4) caracterização do “enquanto” hermenêutico em contraste com o “enquanto” apofântico.

2.1 – Base fenomenal para a hermenêutica da *facticidade*

*Todo explicitar tem sua raízes no compreender primordial da presença
Heidegger*

O *compreender*⁴³ é um dos existenciais extraídos tematicamente do modo de ser do *Dasein*. Trata-se de um modo de ser fundamental deste ente que compreende o ser; se tomarmos o que em *Ser e Tempo* consta como *fundamental*, verificamos que esta expressão denota um solo originário, a partir do qual tudo o mais vem a se

⁴²Em seu artigo *Heidegger and the hermeneutic turn*, David Couzens Hoy, destaca a relevância destes mesmos parágrafos ao afirmar que estas passagens de *Ser e Tempo* são responsáveis por caracterizar a virada hermenêutica empreendida na Filosofia por Heidegger (cf. 1993, p.170).

⁴³A distinção conceitual dos termos compreender (*Verstehen*) e compreensão (*Verständnis*) é indicada da seguinte forma: no primeiro caso trata-se especificamente do existencial que é constitutivo da abertura do *Dasein*, conforme é o caso de outros existenciais também constitutivos como *disposição* (*Befindlichkeit*) e *fala* (*Rede*). O uso dos termos nesta dissertação seguirá esta distinção.

erguer. Assim, o existencial do *compreender*, extraído metodicamente se impõe como o constitutivo *a priori* do âmbito fenomenal, posto que seria somente a partir desta condição existencial prévia que outras “compreensões” ocorreriam. Ou seja, compreensões que denotam a habilidade acerca de algo possuem como sua condição de possibilidade o *compreender* enquanto estrutura fundamental do *Dasein*.

Tão originário quanto o existencial *compreender* é o existencial da *disposição*⁴⁴: “O que indicamos *ontologicamente* com o termo *disposição* é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estar afinado num humor” (Heidegger, 2006, p. 193). Caracterizar o *Dasein* como sendo sustentado por estes existenciais que são co-originários, leva Heidegger a afirmar que “*a compreensão* está sempre sintonizada com um humor” e que “*toda disposição* sempre possui a sua *compreensão*, mesmo quando a reprime” (Cf. 2006, p. 202). Ora, isto quer dizer que estes existenciais além de constituírem o modo de ser do *Dasein*, também se modulam mutuamente. De modo que não há nenhum plano da existência do *Dasein* no qual estes elementos estejam ausentes ou não se modifiquem mutuamente.

Do ponto de vista metodológico as conseqüências desta posição são muito relevantes porque se de início e mais seguidamente⁴⁵ o *Dasein* já se compreendeu de modo não temático — já que *compreender* é um modo de ser — então a analítica ao tomar tematicamente este *compreender* e a compreensão que dele advém, a fim de indicar seus traços constitutivos, apenas cumpre a função de torná-los transparentes em seus aspectos ontológicos. É notório que, também por esta via, o movimento circular na investigação do tratado é reafirmado, mas desta vez, no interior da analítica. Ou seja: 1) *Ser e Tempo* parte de uma compreensão pré-ontológica de ser em direção a analítica da existência; 2) esta compreensão pré-ontológica, que também pode ser chamada de pré-compreensão, constitui-se de uma antecipação de sentido.

⁴⁴ O parágrafo vinte e nove de *Ser e Tempo*, intitulado *O Dasein como disposição*, é dedicado a abordar esta estrutura existencial.

⁴⁵ Cumpre notar que, esta expressão que na tradução brasileira diz “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes” tem o seguinte sentido para Heidegger: “Numa primeira aproximação’ significa o modo em que a presença ‘se torna manifesta’ na convivência do público, mesmo que, existencialmente, ela tenha ‘no fundo’ superado a cotidianidade. ‘Na maior parte das vezes’ significa o modo em que a presença nem sempre, mas via de regra, se mostra para todo mundo” (2006, p. 461). No que tange a noção de *cotidianidade*, segundo *Ser e Tempo*, “a expressão cotidianidade indica um determinado *como* da existência que domina a presença sem seu ‘tempo de vida’” (Ibid, p. 460).

Por sua vez esta “antecipação de sentido” que será minuciosamente explicitada no decorrer do tratado constitui o cerne da ontologia heideggeriana. Nas palavras de Stein:

A intenção profunda é preparar as verdadeiras antecipações para a explicitação do sentido do ser em geral. **Essa explicitação somente se torna acessível à medida que, também fenomenologicamente, são explicitadas as estruturas do ser-aí que traz em si a possibilidade da antecipação do sentido do ser pela pré-compreensão do ser** (2001, p. 248-247, *grifo nosso*).

Claro está que o *Dasein* possui uma pré-compreensão de ser e que esta pré-compreensão configura o ponto de partida e o ponto de chegada da investigação fenomenológico-hermenêutica, portanto, uma investigação de aspecto circular. A fundamentação ontológica desta afirmação que *Ser e Tempo* faz da idéia da circularidade advém, segundo Stein, da diferença ontológica. Isto é, a circularidade se origina:

[...] remotamente, da idéia de que, do ponto de vista da ontologia fundamental, não existe compreensão de ser sem que o homem compreenda a si mesmo. E, de maneira inversa, o homem não compreende a si mesmo sem compreender o ser. É o princípio hermenêutico último, onde já se afirma uma espécie de diferença ontológica (Stein, 2004, p. 162).

A dimensão da pré-compreensão ontológica pode estar submetida ao que Stein chama de “opiniões e descargas que a tradição acumula”. Que o *Dasein* esteja sujeito a isto, se deve a outro aspecto da sua constituição existencial, também originário, denominado por Heidegger de *ser-no-mundo*⁴⁶. Do ponto de vista

⁴⁶A primeira ocorrência do termo “*ser-no-mundo*” em nosso trabalho exige uma consideração a respeito do uso do hífen em algumas expressões do tratado. Para justificar esta opção de Heidegger citamos as observações da tradutora de *Ser e Tempo*: “O hífen que Heidegger por vezes introduz para separar e ligar *Da* a *Sein* e, na verdade, **os inúmeros hífen que encontramos ao longo de sua obra** querem deixar transparecer o ‘entre’ si-mesmo e o outro, esse entre sem lugar marcado, onde o *Dasein*

existe finitamente como um ‘lugar sem lugar’” (2006, p. 19). Ou seja: entre outras coisas o uso do hífen remete a concepção de *espacialidade* específica do tratado heideggeriano (que pode ser verificada, por exemplo, nos parágrafos vinte e um a vinte e quatro desta obra). Heidegger afirma que o *Dasein* é lançado de início e mais seguidamente em um mundo que o constitui, que este mundo constitutivo é aberto por sua compreensão originária e que o *Dasein* é marcado também pelo fato da co-presença dos outros que vêm ao encontro de maneiras diversas a partir do que está à mão dentro do mundo (Cf. Heidegger, 2006, p. 176), de modo que indica a inexistência de uma dicotomia sujeito/mundo e anula a hipótese de uma interpretação solipsista. No entanto, isto não esclarece a extensa problemática do que seja a espacialidade deste ente, cuja descrição do modo de ser exige metodicamente que sua designação seja empreendida através de uma expressão constituída por hífen. O problema do “lugar” do *Dasein* a que Schuback se refere ao justificar a necessidade do uso do hífen no texto heideggeriano é tematizado por Heidegger, em *Ser e Tempo*, na abordagem da problemática do espaço e da espacialidade específica do *Dasein*. Nesta ocasião o texto heideggeriano nos remete ao texto kantiano *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* Nele, Kant investiga o problema da orientação espacial e afirma que há no sujeito um puro sentimento de orientação de direita e esquerda que atua a partir do contato com algum objeto. Sabidamente para Kant na *Crítica da razão pura* o espaço é uma forma pura *a priori* (não derivada da experiência). Além disto, o espaço e o tempo têm o estatuto de intuição pura que ordena a multiplicidade de dados colhidos na percepção sensível sem, no entanto, subsumí-los num conceito (função do entendimento). Ou seja, trata-se da condição necessária e subjetiva de possibilidade da experiência interna e externa. Heidegger, por sua vez, ao descrever a espacialidade do *Dasein* e mencionar o primeiro texto kantiano citado nessa nota, afirma: “Que eu sempre esteja num mundo, isto não é menos constitutivo da possibilidade de orientação do que o sentimento de direita e esquerda” (2006, p. 164). De modo que a análise da espacialidade do *Dasein* discutida do ponto de vista ontológico parece possuir um estatuto diferente das análises kantianas do espaço em função justamente da exigência metodológica de trabalhar a partir da descrição da base fenomenal *ser-no-mundo*, e nesta direção Heidegger também registra os limites da sua investigação acerca da noção de espaço puro, quando afirma que o tratado pretende quanto a esta temática somente **“fixar ontologicamente a base fenomenal** em que se apóiam a descoberta e elaboração temática do espaço puro” (2006, p.167, *grifo nosso*). E, mesmo na genealogia dos modos de ser empreendida no tratado há uma especificidade da espacialidade do *Dasein* frente aos seres que não possuem o mesmo modo de ser que o seu, ou seja, esta espacialidade é distinta, por exemplo, da espacialidade dos entes intramundanos que são caracterizados como intra-espaciais (Cf. Heidegger, 2006, p.155). Para o filósofo as relações de proximidade e de distância espacial estabelecidas pelo *Dasein* na vida cotidiana em acordo com a pertinência de um todo instrumental marca a espacialidade dos manuais. De certo modo, esta compreensão já se encontra delineada no próprio termo “manual”, posto que remete àquilo que está “à mão”. O manual de início se acha sempre “instalado, alojado” para o uso do *Dasein* e, assim, as “puras medições de espaço” estariam ainda veladas para este lugar originário da práxis cotidiana. Além deste estado de velamento da determinação métrica no “abrir-se mais imediato” (Cf. p. 165), há também um modo cotidiano do *Dasein* lidar com o mundo circundante, no qual, “as distâncias são avaliadas, em primeiro lugar, de acordo com a circunvisão, mesmo quando se conhecem medidas estabelecidas ‘oficialmente’” (Heidegger, 2006, p. 159). Claro que não se trata de uma defesa das “apreensões subjetivas” do espaço, mas, de acordo com Heidegger, originariamente o espaço se acha fragmentado em lugares. E isto de tal forma que o espaço pertence ao ente intramundano como o seu “lugar”. A região deste lugar, todavia, só se mostra, no mais das vezes, quando algo “não está em seu lugar”; isto quer dizer que o *Dasein* conta com um contexto instrumental, ou ainda, com um todo conjuntural não temático em que algo pode vir a se destacar quanto a região do seu lugar por ocasião de um modo deficiente de ocupação. Uma investigação que não leve em conta estas determinações mundanas do ente que vem ao encontro se compromete com uma “*desmundanização* específica da determinação mundana do manual” (Cf. 2006, p.167). O que nos interessa propriamente é que o *Dasein* não “tem um lugar”, ou como quer Schuback, é “um lugar sem lugar”, porque não possui o modo de ser de entes que “vêm ao encontro dentro do mundo”, ao contrário, conforme ela mesma diz nas notas da tradução do tratado, o “espaço da presença é uma abertura e instalação de espaços” (2006, p. 570). Isto de tal maneira que aquilo que está “mais próximo” ou “mais distante” do *Dasein* não é necessariamente aquilo que, do ponto de vista “objetivante” (científico) assim estaria. Para exemplificar Heidegger cita a circunstância do uso dos óculos: um instrumento que estaria

metodológico, se para alcançar o fenômeno da compreensão originária do *Dasein* é requerida a atenção máxima do método à tendência do fenômeno para o encobrimento desta mesma compreensão, então deve estar claro: 1) a significação da estrutura *ser-no-mundo*; 2) quais as conseqüências deste modo de ser para a realização da analítica existencial de *Ser e Tempo*.

Nesta direção, o fato de ser em um mundo diz que o *Dasein* é, de início e mais seguidamente, *lançado* ou *abandonado*⁴⁷ em um mundo, e isto de modo tal que ele é, conseqüentemente, seu mundo⁴⁸. Mas, o que é *mundo*? Para Stein, mundo designa

absolutamente próximo de quem os usa, mas que do ponto de vista do mundo circundante estaria mais distante do que um quadro pendurado na parede. Sabemos que pertence ao *Dasein* o modo de *ser-em* (*In-sein*), isto é: “a presença é no ser, é em ser” (idem, p. 564). Este “em” enquanto preposição que a rigor exprimiria a idéia de lugar designa em *Ser e Tempo* somente uma “familiaridade”, um “cultivo”, um “hábito”, uma “moradia”. Assim, “ser em um mundo” não significa que o *Dasein* está “dentro de um mundo” como algo que está dentro de outra coisa, nas palavras do filósofo: “Com este ‘dentro’ indicamos a relação recíproca de ser de dois entes extensos ‘dentro’ do espaço, no tocante ao seu lugar neste mesmo espaço. Água e copo, roupa e armário estão igualmente ‘dentro’ do espaço ‘em’ um lugar [...]. Tais caracteres pertencem ao ente não dotado do modo de ser da presença” (2006, pp. 99-100). A espacialidade do *Dasein* possui os caracteres de “dis-tanciamento” (*Ent-Fernung*) e “direcionamento” (*Ausrichtung*) que, por sua vez, estão fundados no modo de ser-no-mundo. Diante disto que vimos assinalando, podemos entender a referência de Heidegger a Kant e sua interpretação ao propor que se suponha um quarto conhecido que está no escuro e com os objetos organizados de maneira invertida em relação a habitual (o que estava na direita agora está na esquerda), para considerar que: “para me orientar de nada me serve o ‘puro sentimento’ de meus dois lados, enquanto não tiver tocado um determinado objeto, diz Kant, ‘cuja posição tenho na memória’. O que isto significa senão que eu me oriento necessariamente num mundo e a partir de um mundo já ‘conhecido’?” (2006, p.164). Como conseqüência, se para Heidegger o *Dasein* que tem como estrutura ser em um mundo já sempre abriu nas suas ocupações algo como o espaço, então ontologicamente o espaço está no mundo e não ao contrário. Apenas na medida em que o *Dasein* é espacial, é que o espaço pode ser considerado um *a priori*. Contudo, devemos atentar para a ressalva que faz o filósofo: “Este termo [*a priori*] não indica a pertinência prévia de um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. “Aprioridade” significa aqui precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do que está à mão no mundo circundante” (2006, p.166). Sendo assim, o *Dasein* é o “espacializante” no trato da ocupação.

⁴⁷ Cumpre indicar que em *Ser e Tempo* a expressão ser ou estar-lançado significa existencialmente: “dispor-se deste ou daquele modo” (Heidegger, 2006, p. 426).

⁴⁸ Outra consideração importante acerca do conceito *ser-no-mundo* e suas implicações, no contraste com fenomenologia de Husserl, são as considerações de Souches-Dagues: “o modo de acesso e de explicitação deve ser escolhido de maneira tal que este ente possa se mostrar nele e a partir dele mesmo. Ora, este modo deve mostrar este ente tal como ele é de início e mais seguidamente, na sua quotidianidade mediana. Husserl comenta ‘Eis aí, no sentido que é o meu, o caminho para uma psicologia intencional da personalidade no sentido mais alargado a partir da vida mundana pessoal: um tipo pessoal fundador. Eu tinha oposto uma tomada natural do mundo no seio da vida natural no mundo (e esta vida natural mesma) à tomada filosófica, transcendental do mundo – e para esta última uma vida que não é uma vida naturalmente incluída no mundo e ingenuamente tributária deste mundo, mas de uma vida filosófica, determinada pela filosofia’. O espanto de Husserl mediante o projeto heideggeriano é patente. A vida ‘quotidiana’ ‘mediana’ não poderia ser compreendida para o pensador racionalista, humanista, a não ser pela sua oposição ao que é a sua essência própria: a vida filosófica” (1993, p. 139, *trad. nossa*).

primeiramente não o “lugar onde estamos”, mas indica “o *modo* como estamos”. Ou seja, a análise do modo como o *Dasein* é em seu mundo, “um mundo que já sempre está aí, composto por existenciais e por instrumentos que são utilizados” (Cf. Stein, 2004, p. 151) é uma etapa determinante da investigação heideggeriana. Em segundo lugar, importa ressaltar novamente que o ser em um mundo tem a estrutura existencial de *ser-em*, e o sentido reservado para o existencial *ser-em* não indica uma relação espacial, mas designa uma “familiaridade”, uma espécie de “cultivo”, no qual o *Dasein* se detém junto ao mundo “como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar” (Heidegger, 2006, p. 100). Em terceiro lugar, ser em um mundo também quer dizer que o *Dasein* é em função do mundo, e a partir desta função “se abre como tal”. Justamente esta abertura é *compreensiva* e a perspectiva a partir da qual o mundo se abre é denominada *significância*. De modo que, é a *significância* que articula a significatividade do mundo.

O conceito ontológico de mundo⁴⁹, *mundanidade*, conceito elaborado no âmbito da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, diz que o mundo é constituído por uma rede referencial significativa pré-temática, pré-fenomenológica. Isto significa que as referências constitutivas do mundo não são alcançadas, primariamente, pela investigação ou saber teóricos, ou ainda, por processos abstrativos que almejem a constituição de representações. Por sua vez, o conceito de referencial pode ser apreendido formalmente enquanto “significância de um sistema de relações” constitutivo do mundo. Não é sem problemas, no entanto, que esta definição é empreendida por Heidegger. O próprio filósofo chama atenção para o enfraquecimento do conteúdo fenomenal que a formalização pode acarretar em sentidos aparentemente tão simples:

Pode-se apreender formalmente o conceito referencial que constitui o mundo como significância no sentido de um sistema de

⁴⁹ De acordo com Stein, em seu artigo *Algumas considerações sobre as origens do conceito de mundo no pensamento de Martin Heidegger* (1987), a análise da estrutura ontológica de mundo neste tratado de 1927 pode ser denominada análise ontológico-compreensivo-estrutural e, no entanto, não é somente nesta obra que ela é tratada, porque na *Conferência da Essência do Fundamento* de 1929, Heidegger elabora a análise de sua gênese histórico-filosófica e em 1929/30 empreende uma análise comparativo-diferencial em *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*.

relações. Deve-se, porém, observar que tais formalizações nivelam de tal modo os fenômenos que, em remissões tão “simples” como as que a significância abriga, perdem o conteúdo propriamente fenomenal. Essas “relações” e “relatas” [...] resistem a toda funcionalização matemática (Heidegger, 2006, p.139).

Para alcançar a nitidez da concepção de *mundanidade*, que está intimamente atrelada as redes referenciais, torna-se imprescindível, antes de mais nada, a destruição fenomenológica do conceito natural de mundo. De acordo com Heidegger, a noção fenomenológica de *destruição* indica que:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência da sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos esta tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. [...] A destruição não tem um sentido *negativo* de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela **deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas, e isso quer sempre dizer em seus limites**, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação assim pressignada, do campo de investigação possível. Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o “hoje” e para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura ou pela história dos problemas (p. 61, *grifo nosso*).

O nexa entre a destruição da tradição ontológica — a partir do que a questão do ser “receberá uma concretização verdadeira” (Heidegger, 2006, p. 65) — e a analítica do *Dasein* está encerrado nas concepções de *temporalidade* e *historicidade* específicas desse ente — essa última fundada na primeira, já que Heidegger quer mostrar que “o ser da presença tem seu sentido na temporalidade” que “é condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal da própria presença

[...]” (p. 57). De modo sucinto, pode-se dizer que o *Dasein* existe desde sempre em uma compreensão acerca de seu modo de ser que está imbricada com compreensões diversas que são herdadas pela tradição⁵⁰. Mas, tal herança, que é constitutiva da sua historicidade, não suscita o exame das suas origens porque as toma por evidentes: “a tradição até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens” (Heidegger, 2006, p. 59). Assim, o critério de evidência obstrui o acesso às “fontes originais” da constituição do discurso ontológico e retira a capacidade do *Dasein* de escolher e questionar por si mesmo (cf. Heidegger, 2006, p. 59). Nesta direção, o tratado de ontologia heideggeriano sustenta, na sua introdução, a necessidade metodológica de dialogar com as “estações decisivas” da história da filosofia — por exemplo: Platão, Aristóteles, Descartes, Kant — com o intuito de mostrar que “a questão sobre o sentido do ser é incontornável” embora tenha sido esquecida em função de encaminhamentos que velaram uma investigação originária dessa temática (p. 65). Justamente tal diálogo é que se fará através da *destruição*.

A indicação formal do conceito de *destruição fenomenológica* além de constar em *Ser e Tempo*, também pode ser lida em *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (no seu parágrafo quinto, intitulado *O caráter metodológico da ontologia. Os três componentes fundamentais do método fenomenológico*). Nessa obra Heidegger esclarece a apropriação que faz dos conceitos fenomenológicos de *redução* (cf. nota 17 desta dissertação), *construção e destruição*.

Quanto à noção de destruição, que nos interessa propriamente aqui, destacamos a seguinte passagem:

[...] à interpretação conceitual do ser e de sua estrutura, vale dizer a construção reconduzidora do ser, pertence necessariamente uma *destruição*, isto é, uma desconstrução crítica daqueles conceitos que nos foram transmitidos [...] com o objetivo de retornar as

⁵⁰ Esta posição de Heidegger se torna nítida na seguinte passagem: “De certo modo e em certa medida, a presença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. **Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser.** [...] a presença não somente tende a decair no mundo em que está, e de interpretar a si mesma pela luz que dele emana. Justamente com isso a presença decai em sua tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito” (2006, pp. 58-59, *grifo nosso*).

fontes das quais foram extraídos. Apenas através de uma tal destruição a ontologia pode assegurar-se fenomenologicamente da genuinidade dos próprios conceitos (Heidegger, 1990, p. 21, *trad. nossa*).

A importância metodológica da *destruição* é assinalada também por Stein:

“Na época em que esta palavra foi usada pelo filósofo para seu confronto com a metafísica, seu sentido não era negativo. A vocação da destruição era uma desobstrução de camadas lingüísticas e conceituais que haviam encoberto os aspectos filosóficos surgidos na metafísica, mas encobertos por processos históricos, traduções e formulações novas” (Stein, 2000, p. 123)

Para Heidegger a história da Filosofia “não é um tipo de apêndice” secundário, conforme poderia ser o caso em outras ciências. Ao contrário, ela é parte constitutiva da elaboração do quadro conceitual no qual *Ser e Tempo* se move, e é nesse lugar privilegiado que está radicada a *destruição*. Ou seja: para *construir* fenomenologicamente o conceito de *ser-no-mundo*, o filósofo dialoga com a tradição filosófica, com o intuito de *destruí-la*. Isto significa: circunscrevê-la em seus limites.

Sabemos que na história da Filosofia o conceito natural de mundo tem implicações tanto com a concepção de essência compreendida enquanto permanência quanto com uma concepção de método matemático. Nesse sentido, o interlocutor privilegiado do filósofo quanto a essa problemática é René Descartes, primeiro filósofo moderno que, de acordo com o autor de *Ser e Tempo*, elabora uma teoria representativa do que configura o “oposto radical” da teoria *fenomenológico-hermenêutica* do mundo. É sabido que justamente a partir do sistema dualista da filosofia cartesiana — a saber: a distinção entre *res cogitans* e *res extensa* — é que serão possíveis as teorias filosóficas que cindiram, por exemplo, sensibilidade e entendimento, espírito e natureza, nas quais também estariam implicadas uma concepção natural de mundo. Mediante isto, Heidegger, para buscar as “certidões de nascimento” desta concepção que pretende desarticular, volta seu olhar para o âmbito

das implicações que envolvem a afirmação cartesiana de que a substancialidade da *res corpórea* é determinada pela *res extensa*⁵¹.

Nesse eixo, em linhas gerais, o problema apontado por Heidegger, aloja-se no conceito de substância. Isto porque a noção de substância seria empregada por Descartes ignorando a diferença ontológica, posto que, ora designa o ser de um ente como substância, a substancialidade, ora designa o próprio ente, isto é uma substância. Dito de outra forma, ao oscilar entre acepção ôntica e a acepção ontológica este conceito quer indicar ora o próprio ente, ora o ser do ente. Na acepção ontológica tradicional, a substancialidade é acessível somente a partir de seus atributos. Embora o visado por Descartes seja a substancialidade, esta é entendida “a partir de uma propriedade ôntica da substância”, o que acarreta, segundo Heidegger, no não esclarecimento do seu ser, e configura como que um desvio para o que seja a “propriedade fundamental da respectiva substância”. Essa “propriedade fundamental”, se permanente, encerra o estatuto de ser o elemento a partir do qual a essência pode vir a ser atingida, uma vez que o que caracteriza a essência cartesiana é o critério de permanência. Pautando-se ainda pelo princípio da razão suficiente, a consequência destas premissas para o seu sistema é a não necessidade de qualquer outra propriedade para a substância ser. De acordo com Vattimo:

A metafísica é dominada pelo princípio de razão suficiente, o qual é o elemento em que se move o pensamento científico moderno e que, seja através das aplicações técnicas da ciência, seja como estrutura do pensar comum (nós procuramos sempre nos nossos raciocínios ir ao *Grund*, à causa ou fundamento de um fenômeno), caracteriza a nossa época que é aquela do triunfo da metafísica [...]. Os grandes sistemas idealistas do século dezanove e sobretudo aquele de Hegel, não são mais do que o desdobramento deste conceito de pensamento. O pensamento tem a função de encontrar o *Grund* para “assegurar-se” dos próprios conhecimentos: esta é já a substância do raciocínio silogístico, reconduzir um conhecimento

⁵¹ A discussão de Heidegger com Descartes ocorre de modo temático no item b do parágrafo dezoito, nos parágrafos dezanove e vinte. Já no parágrafo vinte e um comparece uma discussão hermenêutica da ontologia cartesiana.

particular aos seus princípios para torná-lo seguro e estável (1989, p. 183).

No que concerne a esta dissertação, cumpre colocar em relevo que do ponto de vista metodológico, para Descartes, o que possibilitaria a apreensão da essência de modo legítimo só poderia ser um conhecimento permanente e exato, advindo, portanto, da matemática. Assim, o método da ontologia cartesiana de mundo estaria subordinado a uma ciência particular, que, por sua vez, estabelece a supremacia de uma determinada região do ente. Nas palavras de Heidegger:

Em sentido próprio, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer o ser acessível no conhecimento matemático. Este ente é aquilo *que sempre é o que é*; por isso, ao experimentar o modo de ser no mundo, o que constitui o seu ser propriamente dito é aquilo que pode mostrar o caráter de permanência constante [...]. Propriamente só é o que permanece. E é isso que a matemática conhece. **O que no ente se torna acessível pela matemática, constitui, portanto, o seu ser** (2006, p.148, *grifo nosso*).

A discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do mundo empreendida em *Ser e Tempo*, coloca em questão, antes de tudo, a via de acesso a este fenômeno. Nesta direção, sabemos que Descartes para alcançar a certeza do *cogito* coloca entre parênteses o mundo. Heidegger, por sua vez, realiza como que uma *epoché*, ou uma suspensão, do *cogito*, e como resultado alcança a originária aderência pré-fenomenológica do *Dasein* ao mundo, a partir do qual a existência é ontologicamente estruturada. Disto se segue que *Dasein* e mundo se pertencem mutuamente de tal forma que de acordo com a hermenêutica do modo de ser do *Dasein*, o acesso ao fenômeno do mundo não se dá, como para Descartes, através do conhecimento intelectual. O processo de destruição da concepção natural de mundo que se verifica no tratado constitui o que Stein chama de “encurtamento hermenêutico: “a instauração de um novo paradigma na filosofia que implica a exclusão de um discurso

sobre o mundo natural (origem do mundo, do homem) e sobre teologia natural (ser supremo, criação do mundo) e que passa a constituir o mundo hermenêutico” (1988, p. 67). Podemos ainda ler no parágrafo treze de *Ser e Tempo* que o conhecimento intelectual é derivado da estrutura existencial do *Dasein*, ou seja, toda relação teórica com o mundo pressupõe o mundo “que é a abertura do ente enquanto tal na totalidade” (Heidegger, 2003, p. 404). Resta-nos compreender, contudo, qual é o estatuto desta totalidade:

Antes de tudo, este “na totalidade”, não diz respeito, por exemplo, apenas ao ente, que temos justamente diante de nós em uma ocupação qualquer. Ao contrário, todo ente a cada vez acessível, nós mesmos incluídos, é abarcado por essa “totalidade”. Não no sentido de sermos um componente que lhe é pertencente e que também está aí, mas sempre a cada vez de uma maneira diversa e em possibilidades que pertencem à essência do ser-aí mesmo [...]. (Heidegger, 2003, p. 405).

A totalidade pode ser entendida também como mundo compartilhado, enquanto complexo referencial⁵² no qual o *Dasein* está imerso e que também envolve

⁵² Na análise que Heidegger realiza sobre o significado de referência e sinal, no parágrafo dezessete, há uma nota que remete a dois textos de Husserl, respectivamente às *Investigações Lógicas e Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. De acordo com esta remissão, tomaremos a *Primeira Investigação Lógica*, especificamente no que tange ao conceito de signo-sinal e faremos um contraponto com a rede de relações referenciais que compõe a totalidade conjuntural do *Dasein*. Neste sentido, o texto husserliano adverte que muitas vezes entendemos equivocadamente o conceito de signo como sinônimo de expressão. Compreendemos comumente que os signos são um “querer dizer algo”. Isto é, um meio de referência a algo. De modo que, o que caracteriza algo como sendo um signo é o fato deste se comportar de maneira associativa, de forma que signifique e remeta a algo. Assim, seriam signos os sinais que remetem a algo por força de regularidades na nossa experiência e/ou por meio de uma veiculação de sentido. Todavia, de acordo com Husserl, há entre estas duas relações de remissão uma distinção essencial. No primeiro caso, e o único que nos interessa aqui – signos que remetem a algo por força de regularidades na experiência –, o signo exerce o papel de índice (*Anzeichen*). Trata-se do signo-índice ou do signo-sinal. Este tipo de signo mantém uma relação com o que é indicado por ele porque a sua existência remete à existência de outros objetos ou estados de coisas. Tal remissão, nesse caso, ocorre sempre por motivos oriundos dos hábitos culturais. Como por exemplo, a indicação de que no caso de haver a presença do sinal de fumaça deve haver a presença do fogo. Husserl diz que a assinalação, além da realizar uma “evocação” de conteúdos já dados à consciência também “cria novos caracteres e unidades fenomenológicas” a partir destes conteúdos dados à consciência que podem, livremente, se conectarem de acordo com a prescrição de

os entes que estão à mão, denominados pela analítica existencial de *entes intramundanos*. No uso estes entes remetem uns aos outros e, segundo o que podemos ler em *Ser e Tempo*, a significação do ente intramundano só pode ser encontrada nessa rede, uma vez que, se tomados isoladamente os entes intramundanos estariam destituídos do seu sentido originário, pois, “ter simplesmente diante de si uma coisa é somente fixá-la *como um não mais compreender*” (Heidegger, 2006, p. 210).

Ao todo de referências significativas que compõe o espaço do uso no qual o *Dasein* está lançado, Heidegger dá o nome de *conjuntura*: “O caráter ontológico do manual é a *conjuntura*. Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto a ... É essa remissão de “com ... junto” que se pretende indicar com o termo referência” (2006, p. 134). Conjuntura é, pois, o ser dos utensílios, ou dos entes intramundanos. Estes servem para a lida cotidiana do *Dasein* e constituem um manancial de referências que *mostra* seu significado na circunvisão (*Umsicht*) compreensiva, que é a visão existencial de conjunto. Porque esta rede de referências tem início e termina no *Dasein*, além de ser orientada a partir da sua abertura compreensiva para o mundo que o circunda e o constitui, podemos dizer que ela, circularmente, o pertence. Dito de outra maneira: esta rede de referências está intimamente atrelada a uma relação de relevância para o *Dasein*. Isto de tal maneira que são as suas prioridades que

suas respectivas essências. Desta maneira, elementos que eram apenas coexistentes tornam-se co-pertencentes. Assim, há originariamente um âmbito de coexistência de coisas ou conteúdos vivenciados, a partir do qual, a própria experiência – que tem sua unidade empírica no co-pertencimento – pode emprestar ao mero conteúdo vivenciado um outro caráter fenomenológico, no qual os “conteúdos deixam de valer por si mesmos” e passam a apresentar um “objeto distinto deles”. Este, por sua vez, também passa a possuir vigência. Ou seja, a assinalação é um processo com no mínimo duas fases, porque para que esta função venha a existir, ocorre uma modificação do que é mero conteúdo vivenciado. De acordo com a nossa leitura da *Primeira Investigação Lógica*, conteúdo vivenciado quer dizer: “tudo aquilo que constitui genuinamente a consciência individual ‘que vivencia’, isto é, que esta consciência percebe, lembra, representa e etc.” Para concluir: algo que é dado intuitivamente pode, eventualmente, desempenhar a função de assinalar outra coisa que não está dada. Isto ocorre porque há uma modificação entre o momento da apreensão intuitiva de uma coisa como tal e o momento da apreensão desse algo como signo de outra coisa. E elementos dados que *co-existem* podem, por motivos de natureza essencial, se tornarem *co-pertencentes* no fluxo da consciência. Com essas considerações, talvez pudéssemos aproximar a perspectiva husserliana no que diz respeito aos *meros coexistentes* do que seria os *seres simplesmente dados* de *Ser e Tempo*. Deixando claro que, se não há uma dimensão primeira de *meros coexistentes* em *Ser e Tempo*, conforme verificamos, ocorreria talvez uma inversão na teoria husserliana por parte do Heidegger, acerca do que seja *a priori*, uma vez que, Heidegger recusa a pressuposição de que nossa experiência primária consistiria em ter presente algo simplesmente dado e que o mostrar do signo seria algo derivado ou fundado.

direcionam, por assim dizer, o contexto de uso. Com o que fica claro que a relação de relevância nessas remissões está baseada no interesse e nas tarefas do *Dasein*⁵³.

É pelo fato de ser em um mundo pertencer ontologicamente ao *Dasein*, de modo essencial, primeiro e contínuo, que o seu ser para com o mundo é segundo Heidegger *ocupação*. Conceito este extraído mediante a descrição fenomenológica do modo de lidar do *Dasein* com os entes *intramundanos* na *banalidade cotidiana*. Todavia, evidentemente, não basta a Heidegger apenas suspender o *cogito* cartesiano e valorar metodicamente a *cotidianidade* do *Dasein* para dissolver as incongruências relativas às dicotomias da modernidade, ou especificamente as do sistema cartesiano. Nesse sentido, com o intuito de registrar a insuficiência da argumentação que até este momento foi apresentada — mas que não será aqui problematizada e esmiuçada por não se tratar do nosso objetivo nesta dissertação — destacamos a seguinte observação de Heidegger:

Não há, em geral, nenhum fundamento sólido, nem próximo, para pôr em dúvida, a nossa experiência cotidiana. Certamente não basta reclamar, simplesmente, que aquilo que nos mostra a nossa experiência é verdadeiro, tal como não é suficiente, aparentar ser crítico ou prudente; na verdade enquanto homens, somos sujeitos e eus individuais e aquilo que representamos e em que acreditamos são imagens subjetivas que trazemos em nós; às próprias coisas nunca chegamos. Por outro lado, mesmo no caso de esta concepção ser falsa, ela não será ultrapassada só porque em vez de ‘eu’ se diz agora ‘nós’ e porque, em vez de indivíduo temos agora a comunidade; assim, permanece ainda a possibilidade de não trocarmos uns com os outros, senão imagens subjetivas das coisas,

⁵³Claro que “interesse” não quer dizer volição no sentido de uma subjetividade com nuances psicológicas que atuam sobre o *Dasein*. Mas, o mundo das ocupações no qual o ser-no-mundo está empenhado numa primeira aproximação (Cf. Heidegger, 2006, p. 236) é articulado num todo conjuntural que serve para as tarefas que são do interesse do *Dasein*, nessas tarefas ele foge daquilo mesmo que ele é: ser para a morte. É próprio do seu ser a decadência no mundo das ocupações, esta queda no ser impessoalmente si mesmo possui os modos de ser da falação, da curiosidade e da ambigüidade. Através destes modos “a presença realiza cotidianamente o seu ‘pre’, a abertura de ser-no-mundo” (idem, p. 240). Outros conceitos importantes para a análise do que vem a ser este modo cotidiano do *Dasein* são: turbilhão, tentação, alienação, tranqüilidade e aprisionamento (Cf. 2006, pp. 242-244).

que não se tornam mais verdadeiras por resultarem de um intercâmbio em comunidade. [...] **Tomamos posição na experiência cotidiana com a reserva de que a sua verdade exige ser fundamentada**” (1992, p.22-25)”.

Esta fundamentação a que Heidegger se refere, em grande medida, advém da hermenêutica da facticidade⁵⁴ do *Dasein* realizada a partir do exame da abertura compreensiva e pré-fenomenológica entendidas pela analítica como transcendência:

Já na perspectiva de *Sein und Zeit*, posto que o *Dasein* está sempre abandonado numa compreensão do ser, o pensamento não pode ser nunca e antes de tudo pesquisa da conformidade entre a proposição e a coisa, mas esclarecimento a partir do interior do âmbito no qual toda conformidade e todo encontro com a coisa se tornam possíveis (Vattimo, 1989, p. 179, *trad. nossa*).

Para que isto fique claro, é necessário explicitar a articulação das possibilidades fatuais com a possibilidade existencial do *Dasein*. É a partir da *facticidade* que é possível uma articulação fatural da herança de referências consolidadas da conjuntura, ou seja, na *facticidade* (estrutura ontológica) o *Dasein* articula modos possíveis/fatuais de ser, e neste sentido também lança mão de “compreensões” derivadas acerca do seu próprio ser. De acordo com Heidegger na *facticidade* o *Dasein*:

⁵⁴*Facticidade* diz “o caráter de faturalidade do fato da presença em que, como tal, cada presença sempre é” (cf. Heidegger, 2006, p. 102) Nas notas de tradução consta o seguinte esclarecimento: “Em qualquer nível do exercício da existência ocorrem consolidações de referências, de elaborações e mudanças [...]. Visando distinguir os planos de estruturação ontológica e de consolidações ônticas, *Ser e Tempo* usa para o primeiro o substantivo abstrato facticidade (*Faktizität*) e o derivado fático (*faktisch*) e para o segundo os derivados fatural, fato, de fato, faturalidade (*Tatsache, tatsächlich, faktisch, Faktum*)” (idem, p.564). Já para Stein, a partir da hermenêutica da facticidade, ou devido às “conseqüências de nível ôntico de sua analítica existencial”, cinco conceitos básicos são erguidos: “Os efeitos de sua ‘hermenêutica da facticidade’ foram primeiramente conceitos básicos tais como: a) o ‘como hermenêutico’; b) o ‘encurtamento hermenêutico’; c) o ‘mundo hermenêutico’; d) o ‘o círculo hermenêutico’; e) o ‘método hermenêutico’”. Essas expressões, nem todas presentes nos textos do próprio filósofo, pretendem resumir áreas temáticas e espaços teóricos criados pela analítica existencial” (1988, p. 71).

[...] já se dispersou ou até mesmo se fragmentou em determinados modos de ser – em. Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, terminar... (2006, pp. 102 -103).

Originariamente é em razão da transcendência que o *Dasein* exerce suas possibilidades, porque se “abertura” quer significar também transcendência, então deve encerrar "o projetar-se de possibilidades, implicado na conduta do *Dasein*" (Nunes, 1986, p. 183). Estas possibilidades, por sua vez, não são passíveis de serem anuladas, posto que, estão inscritas num registro existencial. Deste modo, o *Dasein* enquanto existir encerra o ser possível que ele mesmo é. Isto não quer dizer que se trata de um “poder ser solto no ar”, até porque o seu modo de ser se perfaz pelo fato de que ele é *jogado* num mundo que o constitui e que é repleto de referências consolidadas. Através da hermenêutica da *facticidade* torna-se claro que as significações dos entes intramundanos aparecem primeiramente no interior da práxis cotidiana do *Dasein*. A disponibilidade destes entes seria justamente o *a priori* da práxis numa ambiência não cindida originariamente, ou seja, o mundo.

Em resumo: 1) ir “às coisas mesmas” somente seria possível com a descrição do fenômeno em solo originário, no qual não há partes isoladas dadas a análise; 2) a descrição fenomenológica trabalharia no espaço originário do fenômeno, no qual não há cisão entre o sujeito e o objeto; 3) este espaço seria a base fenomenal (cf. 1.3) condutora da investigação heideggeriana; 4) toda consideração realizada em *Ser e Tempo* acerca da estrutura ontológica do *Dasein* e suas possibilidades existenciais deve advir do seu modo de ser cotidiano, ôntico, onde estão encerradas as possibilidades fatuais; 5) o *Dasein* possui uma abertura compreensiva que o projeta para o mundo em função do qual ele é, e em relação ao qual seus modos de ser são fundados; 6) o teor ontológico do espaço originário — pré-teórico, pré-temático, pré-fenomenológico — é desvelado na elaboração de uma hermenêutica da *facticidade* libera o horizonte da compreensão do ser teórica e temática.

2.1.2 - Possibilidade existencial

Para a Heidegger tanto a *possibilidade existencial* quanto a *visão* — que explicita o que está a mão — são decorrentes do compreender. O *compreender* existencial é perpassado pelo modo de ser do *Dasein* enquanto poder-ser que propicia aberturas de significado, de maneira tal que este caráter de possibilidade corresponde ao modo de ser de um ente que compreende. O “poder ser” dita a possibilidade enquanto existencial e desta forma não diz respeito a uma possibilidade entendida enquanto categoria modal. O *compreender* só pode operar assim porque possui em si mesmo a estrutura existencial denominada *projeto*, que é a condição na qual se concretiza o seu poder ser de fato. Esse projeta o *Dasein* para a significância e para a *destinação*.

Em *Ser e Tempo* o *Dasein* é “primeiramente possibilidade de ser”⁵⁵. Isto significa que esta possibilidade constitutiva diz respeito a uma dimensão originária, *ser como existir*, de maneira *própria* ou *imprópria*. Decorre desta caracterização da *possibilidade* que tudo o que o *Dasein* não for de fato, ele é existencialmente. O caráter de ser possível do *Dasein* está atrelado a projeção de sentido efetuada pelo existencial do compreender. Tal modo não pode ser confundido com o modo de ser de um ente intramundano. Nesta perspectiva é possível dizer de um ente intramundano aquilo que ele é, e isto de modo a extrair dele categorias, e não existenciais. Categoria no tratado que dizer: “dizer na cara dos entes o que, como ente, cada um deles é, ou seja, deixar e fazer todos verem o ente em seu ser” (Cf. p. 88). Heidegger esclarece que:

Todas as explicitações resultantes da analítica da presença são conquistadas a partir de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Esses devem ser

⁵⁵ Entre os modos básicos de ser do *Dasein* indicados por Heidegger estão: a circunvisão da ocupação, a preocupação com os outros entes que têm o mesmo modo de ser que o seu, e o ser si mesmo (Cf. p. ex. Heidegger, 2006, p. 207).

nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da presença, os quais chamamos de *categorias* (2006, p. 88).

Ou seja: existe uma diferença entre os existenciais do *Dasein* extraídos da analítica de sua existência e as categorias que compõem o ser dos *seres* intramundano, nas palavras de Stein:

O ser do *Dasein* é a existência. A explicitação de sua estrutura ontológica da existência visa à compreensão da constituição da existência. O conjunto de estruturas que constituem a existência é a existencialidade. A analítica dessas estruturas tem o caráter de compreensão existencial. Essas estruturas têm o nome de existenciais. **Heidegger os distingue radicalmente das categorias que são determinações do ente que não é *Dasein*** (2001, p. 186. *Grifo nosso*).

De acordo com o que até aqui foi desenvolvido, podemos entender que a *possibilidade existencial* não pode ser desarticulada do manancial significativo que o mundo é, de modo que, o *Dasein* assume e recusa possibilidades oferecidas, sem qualquer indiferença, já que o que está em jogo é o seu próprio ser. Nesta dinâmica, porém, ocorre que este “poder-ser” existencial pode vir a se transladar impropriamente para o âmbito de um outro possível, aquele que seria um possível *simplesmente dado* ou *referido*. Ou seja, o *Dasein* pode vir a apreender possibilidades que lhe são *impróprias* e a turvar a compreensão da sua *possibilidade* enquanto *projeto*, isto é, da possibilidade enquanto possibilidade *existencial*.

Por outro lado, é necessário levar em consideração que se a *compreensão* de seu poder-ser mais próprio tem o estatuto de uma estrutura existencial, então para que ocorram coadunações das possibilidades próprias e impróprias do *Dasein* na dinâmica da sua existência, têm de haver, necessariamente, variações de “graus e modos possíveis” de transparência do *Dasein* quanto a esta *compreensão*:

A *presença* é tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Enquanto um tal compreender, ela ‘sabe’ a *quantas* ela mesma anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser. Esse ‘saber’ não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesma, mas pertence ao ser do pre da *presença* que, em sua essência é compreender. E somente *porque* a *presença* é em compreendendo o seu pre, ela pode perder-se e desconhecer (Heidegger, 2006, p. 204).

Na leitura desta passagem importa considerar que: o ser do *Dasein* enquanto a ele se acede fenomenalmente comporta uma tendência para o encobrimento, e é justamente este caráter fenomenal que está assinalado por Heidegger nessa passagem, através das expressões “perda” e “desconhecimento”. Neste sentido, mais uma vez comparece a relevância da noção de fenômeno construída pela analítica existencial. Isto porque, é exatamente a partir da chave binomial na qual o fenômeno é concebido que se torna possível o esclarecimento do significado desta aparente não compreensão do *Dasein* em relação ao seu ser. A possibilidade da compreensão do *Dasein* ser própria ou imprópria concorre para determinar os caminhos da própria investigação:

[...] a investigação teórica assume o *Dasein* em sua possibilidade de ganhar-se ou de perder-se, de ser ou não ser si mesmo. Retomando a busca que a possibilita, ela também acompanhará as duas alternativas, a de *perda* e a de *apropriação* do *Dasein* por si e para si mesmo, que a levam a passar das expressões autênticas às expressões inautênticas da existência, mas à procura dos caracteres do ser ou das estruturas que constituem o *ser-no-mundo* (Nunes, 1986, p. 84).

Anteriormente, quando nos referimos ao conceito fenomenológico de fenômeno e aos modos possíveis deste “mostrar-se em si mesmo”⁵⁶, vimos que o ser

⁵⁶ Cf. A análise do parágrafo sétimo, realizada no primeiro capítulo desta dissertação.

dos entes é justamente o que aparece desfigurado ou que tendo aparecido voltou a encobrir-se. Assim, quando Heidegger diz que a história da ontologia teria deixado a questão do ser cair em esquecimento, isto não significa que ela tenha desaparecido. Ao contrário, “esquecimento” quer dizer que camadas de sentidos equívocos causaram seu encobrimento. Encobrimento este que traz no bojo a questão do ser, velada. É importante, todavia, não associar o esquecimento do ser, ou a história da metafísica, a um legado de gerações, mas:

Assim como a não verdade pertence à própria essência da verdade, assim também o esquecimento do ser, que constitui a metafísica, é um facto que incumbe ao ser como tal, pelo que se poderá dizer, como afirma Heidegger [...], que a metafísica é “história do ser” (Vattimo, 1987, p. 81).

Ou seja, deve estar claro que: em primeiro lugar é justamente mediante a *compreensão* que o *Dasein* tem de seu ser que este se mostra. Ou melhor, há no projetar das possibilidades do *Dasein* uma antecipação da compreensão do ser; em segundo lugar, se o *Dasein* é em função de seu mundo, então ele pode assumir impropriamente concepções que são obstruidoras ou simplesmente dadas acerca do sentido do ser; em terceiro lugar, estas concepções não estão fundadas em um legado das gerações, como se uma dada tradição fosse responsável por maior ou menor ocultamento de ser, mas se fundam na tendência que o ser mesmo possui para o encobrimento.

Metodicamente, se sabemos que, antes de mais nada, o ser sempre é compreendido na projeção e não concebido ontologicamente, então a construção da forma teórica, por conseqüência, deve se pautar numa condução metodológica que acompanhe e explicita a estrutura projetiva da compreensão do ser que o *Dasein* possui afim de mostrar as estruturas formais, ou estruturas ontológicas, que não encubram o acontecer da abertura compreensiva originária. De acordo com Stein:

Heidegger desvela fenomenologicamente o acontecer originário das estruturas do *Dasein* em que se dá o acontecer da relação

primordial: ser-*Dasein*. Essa relação não surge de uma prioridade cronológica de um ou de outro. Ela se instaura basicamente de maneira circular. O ser não se dá sem o *Dasein*. É uma abertura que emerge da relação circular que o *Dasein* e o ser instauram na abertura do tempo. [...] **Nosso primeiro acesso ao ser é o fato mesmo da existência, que sempre já vem envolta na compreensão de ser** (2001, p. 265, *grifo nosso*).

No cômputo do que vimos desenvolvendo, sabemos que o turvamento da compreensão do *Dasein* tem que ser uma de suas possibilidades. Este turvamento decorreria da apreensão que o *Dasein* faria das possibilidades impróprias ou simplesmente dadas e referidas. Claro também está, se compreendemos o que seja a ambivalência do fenômeno, que este turvar é tão originário quanto o projetar da destinação, que o lança para a *possibilidade* enquanto *possibilidade* ou, dito de outro modo, para o existir do *Dasein* enquanto ele próprio, no que reside a transparência. A modificação existencial deste turvamento para a transparência, ou vice-versa, se dá no *projeto* necessariamente articulado pela abertura visiva do *Dasein* como *ser-no-mundo*. Evidentemente tanto a transparência quanto o turvamento dizem respeito a visão, e é neste *projeto* constitutivo do *compreender* que está a *visão*⁵⁷ do ser. De modo que, a visão também constitui o *compreender*.

A visão da totalidade referencial constitutiva da *mundanidade do mundo* já foi explicada em termos da circunvisão que guia a ocupação. Nesta mesma direção, há a visão que o *Dasein* tem do seu ser em virtude da qual ele mesmo é. É esta visão que pode se dar de maneira turva ou transparente. A transparência é a visão que designa a visão primeira da existência.

⁵⁷ O significado filosófico da “visão” é tradicionalmente discutido ao longo da história da Filosofia. A palavra teórica, por exemplo, advém “das palavras gregas relacionadas a ‘ver’: *thea*, ‘vista, espetáculo’, e *horan*, ‘ver’” (Inwood, 2002, p. 205). Em Platão está presente a “visão de essências”, também em Husserl há a visão intelectual. Porém, a visão tal como é concebida por Heidegger se distingue da “visão de essências” ou “intuição”. Para o filósofo de *Ser e Tempo* ambas estão fundadas no compreender existencial. Desta forma, ver não significa nem perceber com os olhos do corpo, nem apreender de modo puro e com os olhos do espírito. Diferentemente, o sentido existencial de visão diz des-cobrir um ente acessível, compreendendo-o como algo. Isto é, trata-se de uma descoberta compreensiva que já interpreta.

O ente que existe tem a visão de ‘si’ somente à medida que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros, enquanto momentos constitutivos de sua existência (Heidegger, 2006, p. 207).

De acordo com isto, no tratado de ontologia, tanto o “conhecimento de si” não diz respeito a um exame perceptivo, quanto a visão não está comprometida com noções que digam respeito a apreensões com “os olhos do espírito”, ao contrário, visão significa para Heidegger uma iluminação da abertura de *ser-no-mundo*. Assim, o método circular utilizado para realizar a analítica do ser que compreende o ser, atenta primeiro para este âmbito originário e transparente da abertura compreensiva que compreende o ser de acordo com o seu modo específico de encontro, ou seja:

A interpretação fenomenológica deve oferecer para a própria *presença* a possibilidade de uma abertura originária e, ao mesmo tempo, da própria *presença* interpretar a si própria. Ela apenas acompanha essa abertura para conceituar existencialmente o conteúdo fenomenal do que assim se abre (Heidegger, 2006, p. 199).

Assim, se a visão existencial do *Dasein* pode ser própria ou imprópria — tendo em consideração a tendência do fenômeno do ser para o encobrimento —, cabe ao método empregado em *Ser e Tempo* acompanhar na base fenomenal a abertura originária transparente e projetiva da antecipação de sentido. Nisto também reside o aspecto circular do método imbricado diretamente com o aspecto circular da compreensão do *Dasein*, ou seja, “o círculo é a expressão da estrutura existencial da antecipação do próprio ser-aí” (Stein, 2001, p 248).

2.2 – A estrutura prévia da *interpretação* e do *enunciado*

Investigação ontológica é um modo possível de interpretação.
Heidegger

Vimos que a estrutura projetiva do *compreender* projeta possibilidades e as elabora. Esta elaboração das formas projetadas é operada pela *interpretação*⁵⁸. Elaborar o que foi compreendido não significa, porém, alterar a compreensão, ao contrário, a *interpretação* promove uma apropriação do que foi compreendido: “o mundo já compreendido se interpreta” (Heidegger, 2006, p. 209). Isto que dizer que a *interpretação* é existencialmente fundada no *compreender*.

Se considerarmos que todas as descrições empreendidas no tratado são conduzidas por um método que tem como uma de suas exigências não forçar nem

⁵⁸ A noção de interpretação nas obras de Heidegger e a associação que o filósofo faz deste existencial com a Hermenêutica tem se mostrado extremamente importante para o pensamento contemporâneo. Vattimo, por exemplo, em muitos dos seus textos retoma esta discussão e o panorama que em torno dela tem se constituído. Em sua obra *Para além de uma interpretação, o significado da hermenêutica para a filosofia* (1999) há uma importante tese, na qual não vamos nos deter mas que gostaríamos de indicar enquanto um desdobramento possível do pensamento heideggeriano, que defende a “vocação niilista” do pensamento hermenêutico. Para Vattimo, tanto a questão da morte de Deus em Nietzsche quanto a “fabulização do mundo ou, o que é o mesmo aqui para nós, do ser” (Vattimo, 1999, p. 20) em Heidegger contribuem decisivamente para o esclarecimento de uma verdade hermenêutica e niilista configurada na história do pensamento ocidental. De acordo com Vattimo: “não parece possível ‘experimentar’ a verdade da hermenêutica a não ser apresentada-a como resposta a uma história do ser interpretada como acontecer do niilismo”. Esta tese, que também é defendida em *O fim da modernidade* (2002), se apóia numa consideração da hermenêutica distinta da que a considera uma “metateoria da universalidade do fenômeno interpretativo, como uma espécie de olhar comum, a partir de lugar nenhum, sobre o eterno conflito ou jogo de interpretações” (1999, p. 20), tal compreensão do que seja a hermenêutica, no entender de Vattimo, apenas reforçaria a idéia de que “a verdade é um espelhamento objetivo dos estados de coisas (neste caso, do *fato de que* existem múltiplas perspectivas...)” (idem, p. 21). Deste modo, para o pensador italiano, a hermenêutica, ou a filosofia da interpretação, seria “o resultado de um curso de eventos (de teorias, de transformações sociais, culturais em sentido amplo e de tecnologias e de ‘descobertas’ científicas), como a conclusão de uma história que não se pode contar (interpretar), a não ser nos termos niilistas [...]” (idem, p. 20), (os argumentos desta interpretação de Vattimo não serão aqui apresentados, mas evidentemente estão atrelados ao “problema do fundamento”). Além disto, queremos pontuar que Vattimo ao indicar quais são os argumentos pertencentes a teoria hermenêutica da verdade toca em elementos que são muito importantes para nossa dissertação, alguns destes já abordados e outros tratados nesta seção (2.2), quais sejam: “a constatação da secundariedade da verdade como correspondência, e da necessidade de uma abertura prévia que torne possível qualquer verificação ou falsificação de proposições; o reconhecimento [...] da finitude – isto é historicidade, eventualidade - da verdade primária: o sujeito não é o portador do *a priori* kantiano, porém herdeiro de uma linguagem histórico-finita que torna possível e condiciona o seu acesso a si próprio e ao mundo” (Idem, p. 21).

ultrapassar a base ôntica, então saberemos que também a descrição da estrutura existencial da *interpretação* necessariamente deve ser realizada a partir do modo em que de início e mais seguidamente o *Dasein* se mostra. Nesta direção, Heidegger estipula que:

De acordo com o teor dessa análise preparatória da presença cotidiana, investigaremos o fenômeno da interpretação no compreender de mundo, ou seja, no compreender impróprio, e isso no modo de sua autenticidade (2006, p. 209).

De acordo com o que se pode ler em *Ser e Tempo* as indicações formais *autenticidade* e *inautenticidade* devem ser resguardadas da associação com quaisquer juízos de valor. Não estaria em questão para Heidegger estabelecer um código de conduta correta para o *Dasein*. Trata-se tão-somente de tornar transparente os modos nos quais este ente pode ser. Assim, estas modulações pertencem ao seu ser enquanto expressões das suas possibilidades existenciais. A seguinte consideração de Vattimo é elucidativa do significado conceitual deste dois termos:

Heidegger diz que o estar-aí pode ser autêntico ou inautêntico já que, sendo ele a sua própria possibilidade, ‘pode, no seu estar-aí, ou ‘escolher-se’, conquistar-se, ou perder-se e não se conquistar de modo algum. [...] a inautenticidade parece caracterizar-se essencialmente pela incapacidade de alcançar uma verdadeira abertura em direção das coisas, uma verdadeira compreensão, já que em vez de encontrar a própria coisa nos mantemos nas opiniões comuns. [...] Autêntico é o estar-aí que se apropria de si, isto é, que se projeta na base de sua possibilidade mais sua (Vattimo, 1987, p. 44).

Quais são as implicações metodológicas resultantes da opção de Heidegger em focar o âmbito do compreender impróprio? Se nos voltarmos para o que dissemos acerca da *conjuntura* da *banalidade cotidiana* do *Dasein*, verificamos que em sua

descrição fenomenológico-hermenêutica consta que os nexos referenciais constitutivos da mundanidade do mundo são vistos pela *circunvisão* do *Dasein* desde que este é *lançado* na *facticidade*. A facticidade articula, conforme assinalamos precedentemente, uma herança de referências que podem ser assumidas pelo *Dasein*. Nesta dinâmica em que o *Dasein* se apropria de compreensões disponíveis acerca do seu ser está encerrada uma possibilidade autêntica de ser impessoalmente si mesmo. As análises heideggerianas do existencial da interpretação serão extraídas justamente deste âmbito banal e cotidiano, no qual o *Dasein* é impropriamente.

Nesta direção, a analítica existencial explícita que na totalidade conjuntural os entes que são manuseados ou que servem para as tarefas do *Dasein* aparecem interpretados de um modo específico na circunvisão da abertura desta conjuntura. Esta abertura compreensiva e interpretativa é realizada pelo existencial do compreender e do interpretar que vê um ente *enquanto isto* ou *enquanto aquilo*. E isto, de tal modo que Stein afirmará haver uma “clivagem entre nós e o mundo”, ou seja, “todo contato com as coisas é feito através deste enquanto” (2000, p. 48). Deste modo, o *enquanto* constitui a estrutura específica da *interpretação* do que foi compreendido na visão dos entes que vêm ao encontro no mundo. Assim, interpretar não é “lançar” um significado sobre algo que é destituído de determinações próprias.

O ver dessa visão já é sempre um compreender e um interpretar. Já traz em si o expreso das remissões referenciais (do ser-para) constitutivas da totalidade conjuntural, a partir da qual se entende tudo que simplesmente vem ao encontro. A articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de ‘algo como algo’, *antecede* todo e qualquer enunciado temático a seu respeito. O ‘como’ não ocorre pela primeira vez no enunciado. Nele, o como apenas se pronuncia, o que no entanto, só é possível pelo fato de já se oferecer como o que pode se pronunciar. Que à simples visão falte um enunciado expreso, isto não significa que ela não disponha de nenhuma interpretação articuladora e, por conseguinte, da estrutura-como (Heidegger, 2006, p. 210).

Ou seja, há originariamente uma dimensão pré-predicativa⁵⁹ que está na compreensão que interpreta e que é a condição de possibilidade do que é pronunciado, que, aliás, só se pronuncia porque já se “oferece” como o que pode se pronunciar. Se o *enquanto* constitutivo da interpretação for pronunciado no nível ôntico, isto não anula, para Heidegger, sua constituição do *a priori* da *compreensão*. Por outro lado, isto não quer dizer que a interpretação está isenta de pressupostos. Isto porque se a *compreensão* já se move numa conjuntura compreendida, resta à interpretação o papel de se apropriar do que já está em uma *posição prévia*. E, ao fazer esta apropriação, a interpretação é direcionada pela visão que cumpre a função de estabelecer um parâmetro para a interpretação, e isto através de um “recorte” do que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação.

Deste modo, para o processo de interpretação concorre também uma *visão prévia*. Por sua vez, a apreensão destes dois elementos delimita uma *concepção prévia*. Sendo assim, a interpretação de algo enquanto algo se encontra essencialmente fundada numa *posição prévia*, *visão prévia* e *concepção prévia*. Em resumo: a interpretação encontra-se determinada ou balizada por uma tríplice estrutura prévia e, assim, nunca é um dado preliminar, ou, sem pressuposições⁶⁰. A seguinte passagem é esclarecedora desta tríplice estrutura prévia:

⁵⁹É importante eliminar qualquer vínculo desta dimensão antepredicativa com uma concepção mentalista da linguagem, uma vez que não há em *Ser e Tempo* o requerimento de qualquer dimensão que esteja alheia ao mundo enquanto um constitutivo essencial e primeiro do *Dasein*. Isto se aplica tanto no que diz respeito ao dualismo racionalista, quanto no que toca o seu opositor o fisicalismo naturalista. Especificamente quanto a dimensão antepredicativa de *Ser e Tempo*, Cf. Gonçalves, 1994. Nesta tese a hipótese sustentada é a de que o tratado de ontologia de Heidegger está assentado sobre a noção de antepredicativo: “No seu significado mais autêntico, isto é, enquanto investiga o sentido do ser, *Ser e Tempo* pode ser considerada no seu todo e em suas articulações internas uma obra sobre o antepredicativo” (p. 92, 1994, *trad. nossa*).

⁶⁰ De acordo com Vattimo, a história da metafísica teria se empenhado justamente em eliminar estes pressupostos: “A idéia de um saber que não tenha pressupostos, porque os resolveu todos em si, que guia o pensamento de Hegel, caracteriza, porém, em medida diversa mais ou menos explicitamente todo o pensamento metafísico, ou seja, todo o pensamento ocidental. Antes, o ideal do pensamento como explicitação total é somente, dito de outro modo, o mesmo conteúdo fundamental da metafísica, a redução do ser à presença: o explicitado é aquilo que é levado à presença, que não remete a outro, que é ‘todo explicado’” (1989, p. 184, *trad. nossa*).

Auslegung envolve pressuposições, uma “estrutura prévia [Vor-Struktur]” assim como uma “estrutura-como [Als-struktur]”. Isto envolve três elementos: 1. “posição prévia” [Vorhabe], a compreensão geral do ente a ser interpretado da ‘totalidade conjuntural [Bewandtnisganzheit]’ na qual ele se encontra. 2. *Vorsicht*, no alemão comum “prudência, circunspeção”, mas considerado por Heidegger de forma literal como “visão prévia”; eu pouse minha visão sobre o que eu quero interpretar ou sobre os aspecto que quero interpretar. 3. *Vorgriff*, usualmente “antecipação”, mas literalmente “concepção prévia”, associada, para Heidegger, com *Begriff*, “conceito”. Eu só posso interpretar as coisas em função dos conceitos à minha disposição. Eu posso ver algo como um apetrecho, mas não como um violino se me falta o conceito de violino. Esta estrutura prévia aplica-se à interpretação em qualquer nível de sofisticação (Inwood, 2002, p. 99).

A interpretação é oriunda de uma concepção prévia constitutiva da miríade de referências do *Dasein*. Sabemos que tanto o ser do *Dasein* quanto o ser de um ente intramundano podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão. Exatamente o que sustenta a compreensibilidade dos entes e que pode ser articulado na abertura da *compreensão* que interpreta recebe o nome de *sentido*.

O conceito de sentido abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. *Sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dele que algo se torna compreensível como algo.* Como compreender e interpretação constituem existencialmente o ser do pre, o sentido deve ser concebido como aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente ao compreender (Heidegger, 2006, p. 213).

Isto quer dizer: o sentido é a sustentação e possibilidade de articulação de algo. Desta maneira, o sentido é um existencial do *Dasein* que está presente na medida em que há na abertura do *ser-no-mundo* um “preencher” do que na abertura pode ser descoberto. Assim, se o sentido é uma estrutura ontológica do *Dasein*, conseqüentemente, apenas ele pode ter ou estar privado de sentido, ou, dito com outras palavras, apenas ele pode ser com sentido ou ser sem sentido. Decorre desta interpretação ontológico-existencial da noção de sentido que os entes intramundanos, ou aqueles que não possuem o modo de ser do *Dasein*, não podem possuir “sentido”, até porque o esclarecimento acerca do que seja sentido está atrelado à possibilidade de transcendência: “Não há transcendência nem na pedra nem em Deus. Só o homem é transcendente, e por isso só há sentido para o homem” (Bornheim, 1977, p. 317). Os termos reservados por Heidegger para caracterizar os entes que não possuem o modo de ser do *Dasein* em *Ser e Tempo* são: “fora de sentido” ou “contra-senso”.

A conseqüência metódica do desenvolvimento da analítica até aqui corrobora que a pergunta pelo “sentido do ser” não poderia ser adequadamente respondida através de uma pesquisa lógico-formal dedutiva que pretendesse atingir a uma evidência conclusiva a partir da superação linear de proposições simples em direção a níveis proposicionais cada vez mais complexos. Ao contrário, em *Ser e Tempo* trata-se “de lógica produtiva, uma vez que salta antecipando, por assim dizer, determinado âmbito do ser e colocando-o, pela primeira vez, para a sua constituição de ser [...]” (2006, p. 46)⁶¹. Diante do que, se a indagação que o *Dasein* faz sobre seu ser tem sentido na sua compreensibilidade interpretativa, segue-se disto então que qualquer interpretação que se arvora a explicitar o sentido do ser já deve ter compreendido o que quer interpretar: “Portanto, pela compreensão prévia, que é a abertura do *Dasein*, este já sempre carrega com ele o sentido que é pesquisado em *Ser e Tempo*. Disso resulta o círculo da compreensão ou o círculo hermenêutico” (Stein, 2001, p. 247). O

⁶¹ De acordo com Nelci Gonçalves o termo lógica produtiva, que já ocorre nos escritos heideggerianos de 1923 (ou seja, antes da publicação de *Ser e Tempo*, no curso *Ontologie*), quer dizer: “A lógica produtiva quer dizer lógica filosofante, uma lógica capaz de instituir, de produzir conceitos fundamentais que sirvam de guia às ciências produtivas. Essa lógica permite compreender que a fundação das ciências não deve ser confiada a uma teoria do conhecimento mas a ontologia” (Cf. 1994, pp. 17-19).

círculo hermenêutico está, desta forma, na constituição ontológica do *Dasein*, ou, dito de outra maneira, o *Dasein* é o hermenêutico por excelência. De acordo com Nunes:

Se o *Dasein* existe interpretando-se, reside na existência desse ente, que compreende o ser, a raiz ontológica de toda interpretação. *Mutatis mutandis*, a investigação fenomenológica, que conjuga duas dimensões interpretativas — a *pré-ontológica* de que parte, e a ontológica a que chega —, alcançaria a raiz interpretativa de toda ontologia (1986, p. 84).

Nessa caracterização do *compreender* e *interpretar* pode residir, mais uma vez, o esclarecimento do motivo pelo qual o círculo compreensivo-interpretativo não precisa ser, necessariamente, considerado vicioso. Isto porque o conhecimento clássico pautado de maneira lógico-formal que requer a eliminação de todo e qualquer pressuposto no processo de sua investigação ignora a constituição ontológica do *Dasein*. Com isto, este método de investigação por não levar em conta que o “círculo” da *compreensão* pertence à estrutura de antecipação do sentido, não admite a possibilidade de entrar corretamente no círculo. Antes, o considera como algo que deve ser a todo custo superado, evitado ou eliminado, para que não sejam promovidas deduções equívocas.

Mas, o círculo da compreensão, imbricado a uma estrutura prévia de sentido, segundo Heidegger, possui como função primeira, única e última “não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações” (Heidegger, 2006, p. 215). Ou seja, não há em *Ser e Tempo* a exaltação de um realismo ingênuo ou a apologia das afirmações aleatórias. A *estrutura-prévia* radicada na existência do *Dasein* deve assegurar um conhecimento a partir das coisas “elas mesmas”, um conhecimento fenomenológico-hermenêutico.

Todas as antecipações de sentido devem ser conduzidas pelas ‘coisas elas mesmas’ e não pelas opiniões e pelas cargas que a tradição acumula e com que obstruiu aquilo que originariamente se manifesta. A verdadeira inserção no círculo hermenêutico exige a

fidelidade ao método fenomenológico que procura atingir as coisas, assim como em si mesmas e a partir de si mesmas se manifestam (Stein, 2001, p. 249).

Sabemos que de acordo com Stein, o círculo existencial da compreensão é um dos elementos que sustenta o método fenomenológico-hermenêutico uma vez que ele permite a condução pelas coisas “elas mesmas” em consonância com o modo pelo qual elas se mostram na compreensibilidade originária do *Dasein*. No entanto, é preciso ter atenção para não falhar na consideração das *antecipações* de sentido. E isto em função do risco de haver um desvio da caracterização originária que a Analítica pretende. Este desvio do caminho de uma investigação autêntica pode ocorrer tanto por caracterizações equívocas do ser embutidas na *facticidade* do *Dasein* quanto pela tendência para o encobrimento que o fenômeno possui. Diante disto, fica patente a necessidade de tematizar o exercício desta *interpretação* do ponto de vista ontológico.

De acordo com *Ser e Tempo*, o exercício derivado da *interpretação* dá origem ao enunciado⁶². Por conseqüência o enunciado também se encontra fundado no *compreender* existencial. A análise do enunciado no parágrafo trinta e três de *Ser e Tempo* tem por objetivo mostrar: 1) de que maneira a estrutura “enquanto” ou “como” da *compreensão* e *interpretação* é susceptível de modificação; 2) estabelecer uma discussão com o conceito de *logos* em função da sua importância para a ontologia antiga; 3) preparar o caminho para abordar posteriormente a questão da verdade. Para nossa exposição tomaremos detidamente apenas o primeiro aspecto elencado uma vez que nossa dissertação encontra-se mais propriamente articulada com as considerações presentes neste item. Estas considerações podem trazer maior nitidez para a apreensão das noções de *compreensão* e *interpretação* anteriormente tratadas.

A estrutura completa do enunciado possui três elementos que mais uma vez, conforme a exigência metódica, foram extraídos da sua raiz fenomenal e que são mostrados por Heidegger neste parágrafo. Em primeiro lugar um enunciado *de-*

⁶² Adotaremos as opções feitas pela tradutora de *Ser e Tempo* na edição revisada que traduz o termo alemão *aussage* por *enunciado*, e reserva o termo *Satz* para *proposição*.

monstra. Isto, no sentido anteriormente assinalado de logos⁶³, ou seja, um enunciado realiza o “deixar e fazer ver o ente a partir dele e por si mesmo”. Nesta dimensão está em questão o uso do ente intramundano e suas possibilidades expressas na manualidade. Não há, portanto, uma representação deste ente, mas o próprio ente é compreendido na medida do seu uso. Isto quer dizer que o manual é revelado na estrutura “enquanto” da interpretação, abordada por nós no tópico anterior, de acordo com o que, a interpretação apropria-se do que foi aberto pela compreensão circunvisiva.

Em segundo lugar, há a dimensão da predicação. Esta dimensão é decorrente do destaque que o *Dasein* faz de um ente específico na vida cotidiana e sobre o qual foca sua compreensibilidade. Isto é, esta dimensão é derivada do âmbito originário de uso dos utensílios. De modo que, a predicação é fundada na primeira acepção descrita acima e corresponde a uma restrição do seu conteúdo, ou, dito de outra maneira, trata-se de um modo da “de-monstração”, oriundo de uma modificação do fenômeno enunciativo, que “*restringindo a visão, mostra-se, expressamente, o que se revela em sua determinação*” (Heidegger, 2006, p. 216). A consequência deste momento é o surgimento de um predicado que é atribuído a um sujeito, de modo a determiná-lo. Com o que, há neste movimento um passo atrás na determinação do que foi revelado, passo este dado porque se torna claro que há a posição do sujeito e a posição do objeto gramaticais, também *em suas determinações possíveis*. A composição que envolve o par sujeito e objeto, em sentido rigoroso, constitui o âmbito apofântico. Nesta medida o predicado é a determinação de um ente separado de sua significabilidade originária. Mas, se por um lado o ente perde em sua significabilidade originária, por outro lado, ganha a possibilidade de por meio do proferimento do *Dasein* ser compartilhado com outros *Dasein*.

Decorre disto o terceiro aspecto destacado por Heidegger, a saber, o enunciado enquanto *comunicação*, declaração. A dimensão da comunicação está inteiramente relacionada com as acepções anteriores, posto que, aquilo que é dividido ou comunicado aos outros não é outra coisa senão também o que foi alcançado nos

⁶³ Conferir o primeiro capítulo desta dissertação.

âmbitos precedentes⁶⁴. Há no enunciado, segundo a descrição fenomenológico-hermenêutica, uma necessidade de pronunciamento, entendido enquanto “comunicação existencial”. Esta afirmação encontra apoio teórico na estrutura ontológica do *Dasein* enquanto *ser-com*, ou seja, *ser-no-mundo* compartilhado com os outros. Por isto, o que se “de-monstra” e determina pode ser compartilhado com os outros sem que esteja à mão de todos. Neste processo é possível ocorrer tanto uma ampliação da visão quanto um entranhamento do que foi transmitido.

Com estas três acepções de enunciado reunidas em uma visão unitária de todo fenômeno, Heidegger declara que “o enunciado é um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica” (2006, p. 218). Sabidamente o *Dasein* é lançado em um mundo no qual recebe uma herança lingüística, todavia “o fundamento ontológico existencial da linguagem é a fala” (Heidegger, 2006, p. 223). A *fala* é tão originária quanto o compreender e o interpretar e é a articulação da compreensibilidade que “se acha a base de toda interpretação e enunciado” (idem)⁶⁵.

⁶⁴Charles Taylor distingue no horizonte das discussões contemporâneas acerca da linguagem duas dimensões principais, a que diz respeito a uma concepção “designativista” e a que diz respeito a uma concepção “expressiva” da linguagem. Para a primeira concepção os signos podem ter seus significados esclarecidos apenas a partir de sua referência (“On this view, we give the meaning of a sign or a word by pointing to the things or relations that they can be used to refer to or talk about”. Cf. 1985, p. 218). Ou seja, basta tomar o objeto referido ou o estado de coisas referido para que se esclareça o signo referente. De acordo com o intérprete, Heidegger estaria inserido na segunda dimensão, na qual há uma espécie de “ganho de significado” que ocorre na constituição da linguagem, de modo que aquilo que uma expressão manifesta pode ser manifesto apenas na expressão (“What expression manifests can *only* be manifested in expression”. Cf. 1985, p. 219). Também Vattimo descarta a hipótese de que Heidegger defenderia este uso instrumental da linguagem. Por outro lado, também não se trataria de uma simples “revirada” nesta ordem que vai do signo ao significado e que assim passaria a considerar que “a linguagem é que abre o mundo” (Cf. 1989, p. 182, *trad. nossa*). Esta concepção de linguagem carregaria em seu bojo uma noção de hermenêutica que guarda muita distância da concepção de hermenêutica do tratado heideggeriano de ontologia: “Se a linguagem não é antes de tudo instrumento de informação, a hermenêutica não poderá ser a arte de ir das palavras ao que elas ‘querem dizer’, do signo ao significado. A relação mesma entre signo e significado é revirada: ir do signo ao significado não é um ir, como se o significado fosse antes do signo [...], mas um descer; é a palavra que faz a coisa ser, é a linguagem que abre o mundo e o faz chegar a ser. Mas este tipo de hermenêutica, enquanto ir do signo ao significado no sentido do descer da palavra à coisa, não é a tarefa do pensamento. É no máximo aquilo que fazem quotidianamente as ciências [...] e em geral todas as atividades do homem que trabalham para esclarecer, consolidar o mundo como âmbito já aberto” (1989, p. 182, *trad. nossa*).

⁶⁵ A *fala* não será detidamente analisada por nós porque sua abordagem temática em *Ser e Tempo* é empreendida no parágrafo trinta e quatro, intitulado *Presença e fala. A linguagem*, que não diz respeito ao elenco de parágrafos que estamos seguindo e que constituem a espinha dorsal desta dissertação. Por outro lado, importa assinalar relevância da questão da linguagem em consonância com a investigação sobre o ser, sobretudo, no pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo*: “Com a ênfase do nexos entre ser e linguagem, **o pensamento não tem mais somente um caráter hermenêutico, no sentido que se move sempre o esclarecendo num âmbito de compreensão já aberto, ma se torna hermenêutica**

Como consequência desta perspectiva, para Stein “o mundo dos objetos” sempre é atingido de maneira indireta, pelo discurso. Este discurso, por sua vez, emerge em três níveis a partir da tríplice estrutura do *enquanto*, posto que conforme vimos, o *enquanto* está presente no mundo, no compreender e no enunciado.

O “enquanto” hermenêutico deve ser entendido como um enquanto hermenêutico⁶⁶ (Cf. Stein. 1993, p. 299), que pertence essencialmente à estrutura *ser-no-mundo*. Isto acarreta no seguinte fato:

“[...] mundo, compreender, e enunciado não se dão como elementos imediatos. Eles não expressam o lado direto de nosso contato com as coisas. Todo contato com as coisas é feito através desse *enquanto*. Na estrutura do mundo esse *enquanto* (*als*) terá certas características, na estrutura do compreender outras e na estrutura do enunciado outras ainda” (Stein, 2000, p. 48).

Toda determinação possível acerca de algo é oriunda por um lado, de um recorte que o *Dasein* faz de maneira a destacar um ente específico sob uma determinada perspectiva e, por outro lado, advém do modo pelo qual o ente em questão se oferece para esta consideração. Evidentemente que esta determinação também é atravessada pela estrutura prévia. Isto porque ao afirmar que o fenômeno enunciativo é uma modificação da interpretação a consequência é que nele as características essenciais da interpretação devem reaparecer. Assim, também no enunciado há uma instância prévia, constituída pelo que já foi aberto através do

em sentido próprio, isto é, exercício de interpretação de enunciados verbais, de palavras e de discursos. Todavia, a reflexão que reconheceu o nexos entre linguagem e ser também mostrou, tomando justamente por base este nexos, que a linguagem é concebida de modo diferente daquele comum à mentalidade metafísica. A linguagem revela a sua relação com o ser justamente enquanto não se deixa reduzir sob o conceito de “expressão” ou instrumento de comunicação; e em segundo lugar, a linguagem como conjunto de sons articulados dotados de “significado” e conexos segundo regras sintáticas aparece como fundada em uma linguagem mais originária que não se articula em palavras, mas que se revela muito mais como silêncio” (Vattimo, 1989, p. 181).

⁶⁶ A diferença entre o “como” da estrutura apofântica (*wie*) e o enquanto da estrutura hermenêutica (*als*), é abordado por Stein, em *Seminário sobre a verdade*, obra publicada em 1993, a partir de uma articulação com o “elemento imaginário” da primeira versão da *Crítica da Razão Pura* de Kant. E este mesmo tema comparece mais recentemente em *Diferença e Metafísica*, obra publicada em 2000, mas, desta vez, está presente uma articulação da hermenêutica com a desconstrução, por exemplo, em Derrida.

existencial do *compreender* e descoberto através da circunvisão da interpretação. A estrutura prévia é o fundamento existencial do enunciado. De acordo com Stein esta estrutura prévia do enunciado é o mundo, isto é, a sustentação da significância a partir do que se possa predicar o verdadeiro ou o falso: “*Mundo* é a estrutura prévia de sentido sempre pressuposta onde falamos de enunciados verdadeiros e falsos, sendo que dele mesmo nada se pode predicar que seja verdadeiro ou falso” (Stein, 2000, p.33). De acordo com isto, o enunciado precisa de uma posição prévia para mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo o que se abriu segundo modos de determinação. O “determinante”, por sua vez, é construído a partir de uma perspectiva segundo a qual se vê o ente a ser enunciado. Isto quer dizer que o enunciado também precisa de uma visão prévia que efetue um “deslocamento” no próprio ente, a fim de originar o elemento predicativo que deve ser explicitado. Por último, há uma conceituação prévia elaborada que está presente na herança de toda língua, e que baliza as possibilidades de conceituação.

Outro argumento para sustentar que o enunciado é um modo derivado da interpretação pode ser oferecido a partir da consideração da dinâmica pertencente ao exercício originário da interpretação que, segundo consta em *Ser e Tempo*, ocorre na vida cotidiana do *Dasein*, e, por conseguinte, não está necessariamente pautada em juízos teóricos:

O exercício originário da interpretação não se acha numa enunciação teórica, mas na recusa e na troca do instrumento inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional, ‘sem se perder tempo com uma palavra sequer’. A falta de palavras não pode ser entendida como falta de interpretação (Heidegger, 2006, p.219).

Esta passagem pode ser compreendida à luz dos três elementos constitutivos do enunciado, uma vez que, na posição prévia não há a presença de um objeto que ocupa o lugar daquilo que o enunciado deve mostrar. Ao contrário, o que há é o instrumento à mão com o qual o *Dasein* lida compreensivamente. Desta maneira, modificações importantes devem ocorrer na interpretação para permitir o enunciado. Estas modificações se devem à possibilidade que a visão prévia tem de promover o

acesso de algo simplesmente dado no manual: “A visão prévia visa a algo simplesmente dado no que está à mão. *Através* da visualização e *para* ela o manual vela-se como manual” (Heidegger, 2006, p. 220). Nesse processo determina-se o simplesmente dado no seu modo de dar-se, e assim, se descobrem suas propriedades. Isto quer dizer que a estrutura “enquanto” da interpretação que revela os entes na totalidade conjuntural descobrindo a relação de remetimentos, sofreu uma modificação porque há uma separação desta significância primeira que é articulada a partir da ocupação do mundo circundante. O “enquanto” no enunciado revela-se como uma determinação do ser simplesmente dado, e desta forma, a enunciação pode ser uma pura visualização de-monstrativa (Cf. Heidegger, 2006, p. 220). De modo que, conforme o vimos, o “enquanto” originário da interpretação que se compreende na circunvisão é denominado por Heidegger de “enquanto” hermenêutico-existencial. Já o “enquanto” do enunciado é denominado de *apofântico*. As implicações metodológicas destes âmbitos têm sua expressão na ponderação que Heidegger faz acerca do procedimento investigativo que considera exclusivamente o nível apofântico e assim promove necessariamente uma deturpação do sentido original do fenômeno que é descrito:

Enunciados sobre acontecimentos no mundo circundante, descrições de manualidades, ‘relatos de situações’, apreensões e fixações de uma ‘ocorrência’, descrição de uma conjuntura, narração de ocorrências, estas ‘proposições’ não podem ser reduzidas a enunciações teóricas sem que ocorra uma deturpação de seu sentido. Assim como estas, elas tem ‘origem’ na interpretação da circunvisão (Heidegger, 2006, p. 220-221).

Nesta direção, a história da ontologia, segundo Heidegger, teria tratado o *logos* enquanto mostrando um ente simplesmente dado. Ou seja, as palavras combinadas através das quais ele se pronuncia, foram articuladas somente na dimensão apofântica. Neste registro interpretou-se que, ou um juízo é afirmativo ou é negativo. No entanto, todo *logos* é, de acordo com a leitura que Heidegger faz de

Aristóteles⁶⁷, ao mesmo tempo ligação e separação. Com isto toda demonstração é concomitantemente conjunção e disjunção. A pergunta que se impõe para Heidegger e que não foi formulada por Aristóteles é: “que fenômeno permite e exige que se caracterize todo enunciado como síntese e diaírese?”. A resposta a esta questão, ou seja, o que há na unidade das estruturas formais de “ligação” e “separação” é, na base fenomenal, o fenômeno da estrutura de “algo enquanto algo”, ou seja, “de acordo com esta estrutura, algo só é compreendido desde algo – isto é, numa conjunção, de tal modo que a confrontação que *compreende e interpreta* articulando mantenha, ao mesmo tempo, disjunto o que era conjunto” (Cf. Heidegger, 2006, p. 221). Uma vez que o âmbito hermenêutico foi ignorado, interpretações equívocas acerca do *logos* o reduziram a teorias do juízo, que por sua vez, impediram uma aproximação adequada da questão ontológica.

Para Heidegger toda e qualquer “lógica” do *logos* está radicada na analítica existencial do *Dasein*, ou seja, conforme nos ensina Stein, a lógica é derivada da existência. E é somente neste sentido que podem ser discutidos, por exemplo, os problemas que tangem o significado do conceito de relação e do fenômeno da cópula. Caso contrário, os resultados obtidos levarão a representações formais distantes e deturpadoras do que se quer apreender. É precisamente a interpretação tradicional de *logos* (como aquilo que mostra sempre algo simplesmente dado) que teria resultado na “natureza não originária da base metodológica em que a ontologia nasceu e cresceu”, a lógica, dissolvendo o ser e o ente no sentido formal de alguma coisa, desconsiderando a diferença ontológica: “A semântica formal substitui a ontologia — o ser pelo *como* do significado — em lugar de pensar a diferença ontológica —” (Stein, 2000, p. 289). A partir da consideração da diferença ontológica, que mantém a distinção entre o ente e o ser, o método deve notar que o todo não se espelha na parte e assim:

Poderíamos dizer que a analítica existencial é metonímica, nela o todo não se espelha na parte, mas se toma a parte pelo todo. O importante é não confundir a parte com o todo. E é esta a questão

⁶⁷ Não é nosso objetivo analisar a leitura que Heidegger faz de Aristóteles e tampouco de confrontar os dois filósofos.

fundamental da diferença ontológica; o ente não pode ser identificado com o ser, não pode ser confundido com o ser. Justamente nesta diferença ontológica se sustenta o acesso ao todo, mas ao todo que sempre se encobre. Toda questão que está por trás do método fenomenológico é esta: O todo se vela na parte, no ente se dá o ser, mas como velado. O todo não se identifica com a parte, mas ele se mostra na parte, velado (Stein, 1993, p. 302).

Por último gostaríamos de destacar que a retomada da questão do *logos* neste momento do desenvolvimento argumentativo de *Ser e Tempo* mostra o movimento analítico da obra ao qual fizemos referência na introdução desta dissertação. Isto é: há a recuperação de um conceito abordado precedentemente na obra, especificamente no seu parágrafo sétimo, com o intuito de alcançar, à luz do que já foi tematizado, um outro grau de originalidade de explicitação do conceito. A esta dinâmica estão sujeitas todas as descrições efetuadas pelo método fenomenológico-hermenêutico empreendido no tratado.

Capítulo 3

O caráter de violência do método

Nosso intuito neste último capítulo é destacar e caracterizar os seguintes aspectos metodológicos: 1) a necessidade e as implicações de tratar do modo próprio do *Dasein*; 2) o conseqüente problema da “totalidade” encerrado na questão da propriedade; 3) a totalidade enquanto transparência da situação hermenêutica; 4) o caráter de violência do método. Assim, estaremos voltados para os momentos que na segunda seção de *Ser e Tempo* dizem respeito explicitamente ao método de sua investigação, ou seja, os parágrafos quarenta e cinco, intitulado *O resultado da análise preparatória dos fundamentos da presença e a tarefa de sua interpretação existencial originária*; sessenta e um, intitulado *Prelineamento da passagem metodológica entre a delimitação do ser todo em sentido próprio da presença e a liberação fenomenal da temporalidade*; sessenta e dois, intitulado *O poder-ser todo, em sentido existenciário e próprio, da presença enquanto decisão antecipadora*; sessenta e três, intitulado *A situação hermenêutica adquirida para uma interpretação do sentido ontológico da cura e o caráter metodológico da analítica existencial*.

3.1 – Pausa metódica

O curso da investigação necessita de uma parada, não no sentido de “descansar” mas para tornar ainda mais agudo o elã da investigação.
Heidegger

De acordo com Stein, o primeiro momento da segunda seção de *Ser e Tempo* no qual o método é explicitamente tematizado, a saber, o parágrafo quarenta e cinco, tem por tarefa realizar uma avaliação sobre os resultados que foram alcançados na introdução e na primeira seção da obra e anunciar quais os caminhos pertinentes para alcançar o objetivo fundamental do tratado, repetimos: apreender o sentido do ser em

geral e isto em sua relação com o tempo. Se quisermos pontuar as conquistas metódicas da primeira seção, podemos dizer que ao erguer uma noção fenomenológica de fenômeno na introdução do tratado, Heidegger estabelece um parâmetro de ambivalência no qual o desenvolvimento da obra irá se pautar. Esta ambivalência, notada na distinção entre a dimensão existencial e a dimensão existenciária, também se espraia na inter-relação dos âmbitos ôntico e ontológico. Tanto as dimensões consideradas quanto os âmbitos assinalados, apesar de distintos estão articulados internamente em razão de uma tríplice estrutura prévia: posição prévia, visão prévia e concepção prévia. Da dúplice valência decorre que a analítica se movimenta num “andamento de dois tempos”, a que Stein denomina de modelo binário⁶⁸. Nesta direção, as exigências metodológicas da analítica são nitidamente delineadas: deve-se extrair da base ôntica o conteúdo ontológico⁶⁹, isto porque sem a consideração do modo de ser da cotidianidade do *Dasein*, *Ser e Tempo* não pode requerer legitimidade fenomenal. Assim, também as possibilidades do método são traçadas: seguir a descrição da base fenomenal em seu não velamento — mas, também em seu não esgotamento — a fim de encontrar os fenômenos tematizados no seu modo de vir ao encontro. Com o que os limites do método são fixados: deter-se às coisas mesmas — o termo “coisa” considerado de forma não objetivadora⁷⁰, mas designando aquilo que se mostra, tal como a partir de si se mostra, ou seja, a concepção fenomenológica de fenômeno. Desta forma, para alcançar o objetivo maior do tratado é requerido metodologicamente submeter a uma peculiar análise temática o ente que é o guardião de uma compreensão de ser, de uma tal maneira que apenas ele é quem pode formular o problema ontológico.

Neste sentido, a analítica extraiu preliminarmente as estruturas fundamentais da existência do *Dasein*. Mas, a esta altura, cabe repetirmos uma questão anteriormente formulada: o que significa existência em *Ser e Tempo*? Nas palavras de Heidegger, a palavra “designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta” (1989, p.59).

⁶⁸Para fins ilustrativos, o modelo binário do método fenomenológico-hermenêutico pode ser contrastado com o método dialético, posto que, este participa do movimento pertencente aos modelos metodológicos trinários.

⁶⁹ Cf introdução desta dissertação.

⁷⁰ Cf. introdução desta dissertação.

Nessa abertura e de acordo com o seu conceito formal a existência pode ser de maneira *própria* ou *imprópria*: “A presença existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos” (Heidegger, 2006, p. 98). Conforme vimos no segundo capítulo deste trabalho, o modo impróprio do existir está relacionado com a *cotidianidade* do *Dasein*. Com o propósito de garantir a concretude da analítica existencial Heidegger centrou sua investigação, na primeira seção de *Ser e Tempo*, no modo de ser cotidiano e banal do ente que é *ser-no-mundo* e, além disto, o caracterizou sem levar em conta a problemática da sua temporalidade. O motivo para que a analítica existencial tenha se centrado no modo de ser impróprio do *Dasein* se deve ao fato de que é nessa modalidade que este ente é encontrado de início e mais seguidamente.

No entanto, ao fim destas análises Heidegger afirma que o tratado não atingiu ainda o grau de originalidade desejado. A principal razão que o filósofo aponta para afirmar que até este momento a investigação empreendida nessa obra não alcançou um grau de originalidade satisfatório é: em primeiro lugar, a de que o modo próprio do *Dasein* não foi ainda caracterizado; em segundo lugar, a de que não foi alcançada a possibilidade de atinar com o que vem a ser o “todo” deste ente. Estas duas observações do filósofo embora possam parecer simples não estão isentas de muitos problemas. Visto que o que vem a ser a propriedade do *Dasein* envolve uma série de questões que vão desde o critério para a caracterização do modo próprio de ser deste ente, até a de saber se este modo pode ser oriundo de uma decisão do *Dasein*. Por sua vez, a possibilidade do *Dasein* ser “um todo” é conexa a questões relativas ao findar deste ente e envolve discussões a propósito dos conceitos ontológicos existenciais de morte e de fim. Além disto, porque a ontologia fundamental não pode se desviar da sua base fenomenal é requerido o testemunho existencial do *Dasein* também para abordar estes aspectos. Importa notar que este testemunho possui limites e especificidades. Negativamente, não se trata de angariar exaustivamente elementos ôntico-existenciários com o intuito de comprovar por constatação empírica os traços ontológico-existenciais do *Dasein*. Trata-se, antes, de realizar uma descrição interpretativa, isto é, fenomenológico-hermenêutica, dos modos originários de

abertura deste ente que compreende o ser⁷¹. Alcançar a legitimidade deste testemunho também configura um problema:

O que se busca é um poder-ser próprio da presença, testemunhado por ela mesma em sua possibilidade existenciária. **Antes de tudo é preciso que esse testemunho se deixe encontrar.** E caso esse testemunho “se dê a compreender” para a presença em sua existência própria e possível, então ele deve ter suas raízes na presença. A demonstração fenomenológica desse testemunho resguarda, pois, a comprovação de sua origem a partir da constituição de ser da presença (Heidegger, 2006, p. 345, *grifo nosso*).

Justamente a partir do assinalamento destas implicações é que são mostrados quais os próximos passos necessários para atingir este âmbito mais originário requisitado pela análise fenomenológica-hermenêutica do *Dasein*, a saber: o exame da noção existencial de morte e o exame da noção de consciência (*Gewissen*). Sabidamente, a significação do termo “consciência” constitui um tema complexo na história da filosofia moderna porque possui muitas interpretações e inúmeros desdobramentos. Heidegger usa a palavra alemã *Gewissen* para indicar um sentido de consciência que não deve ser confundido com uma esfera de interioridade⁷².

O exame da noção de consciência é uma necessidade decorrente da exigência metódica do testemunho existencial, ou, em outras palavras, da base fenomenal. Esse vínculo, testemunho e consciência, se justifica porque, entre outras razões, o

⁷¹ Para ilustrar estas considerações, nos remetemos ao parágrafo quarenta e um de *Ser e Tempo* intitulado *O ser da presença como cura*. Nele, Heidegger diz que a investigação acerca do ser da cura envolve a consideração de impulsos particulares/ônticos como o querer, a propensão e etc. Esta consideração se faz necessária para mostrar que estes fenômenos estariam ontologicamente fundados na cura. No entanto, conforme estamos indicando, há limites para a extensão da análise sobre estes fenômenos. A razão para isto está no fato de que *Ser e Tempo* pretende ser uma ontologia fundamental e não uma ontologia completa, nas palavras do próprio autor: “Para a presente investigação de uma ontologia fundamental, que não aspira a uma ontologia completa da presença e muito menos a uma antropologia concreta, basta que se indique como estes fenômenos se fundam existencialmente na cura” (2006, p. 261).

⁷² Para indicar uma consciência não prática e constitutiva de atos intencionais, como seria o caso em Husserl, por exemplo, o termo usado por Heidegger é *Bewusstsein*. Diante disto, optamos por fazer a distinção destes termos entre parênteses em nosso texto quando for o caso deste sentido tradicional, isto é, daquele que será indicado com o termo *Bewusstsein*.

testemunho existencial é conhecido na “auto-interpretação” cotidiana do *Dasein* como sendo a *voz da consciência* (Cf. Heidegger, 2006, p. 346). O intuito específico da investigação sobre a noção de consciência é esclarecido por Heidegger da seguinte forma: “a presente análise coloca a consciência na posição prévia de tema de uma investigação puramente existencial, com vistas à ontologia fundamental” (2006, p. 346). Com o que fica claro que este exame não estará implicado com um horizonte interpretativo que ultrapasse as balizas do seu projeto ontológico. Assim, o texto heideggeriano destaca que não irá nem “exagerar”, nem “diminuir”, nem “deturpar” a concepção de consciência que, enquanto fenômeno pertencente ao *Dasein*, abre ou “dá ‘algo’ a compreender”, e se vincula, desta maneira, à abertura originária constitutiva deste ente. De acordo com *Ser e Tempo* a partir desta caracterização do fato da consciência “surge a indicação de reconduzir o fenômeno para a abertura da presença” (2006, p. 347).⁷³

No que tange nosso trabalho, fundamental é que as análises fenomenológico-hermenêuticas da morte e da consciência, anunciadas como etapas seguintes da obra, pretendem garantir a possibilidade de totalidade a que Stein se refere como um dos pontos de sustentação do método. Esta interpretação encontra esteio na seguinte consideração de Heidegger:

Uma coisa não se pode negar: a análise existencial da presença, até aqui realizada, não pode pretender originariedade. **Na posição prévia, sempre se encontrou apenas o ser impróprio da presença como o que não é total.** Se a interpretação do ser da presença, enquanto fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental, deve ser originária, ela deve trazer à luz,

⁷³ Embora não seja nosso objeto temático, é relevante ressaltar a seguinte consideração de Heidegger acerca da comprovação do fato da consciência: “Como fenômeno da presença, a consciência não é um fato que ocorre e que por vezes simplesmente se dá. Ela ‘é’ e ‘está’ apenas no modo de ser da presença e, como fato, só se anuncia com e na existência fática. A exigência de uma ‘prova empírico-dedutiva’ para o ‘fato’ da consciência e para legitimidade de sua ‘voz’ significa uma deturpação ontológica deste fenômeno. Dessa deturpação, no entanto, participa toda crítica da consciência que a interpreta como um fato que, às vezes, ocorre e que ‘não é e não pode ser universalmente constatado’. **O fato da consciência não deixa, de forma alguma, submeter a tais provas e objeções.** Isso não constitui uma deficiência, mas somente a característica ontológica de sua especificidade ontológica, que difere do ser simplesmente dado no mundo circundante” (2006, p.347, *grifo nosso*).

de modo preliminar e existencial, o ser da presença em sua possível propriedade e totalidade (2006, p. 306, *grifo nosso*).

A “possibilidade de totalidade”, um dos eixos do método fenomenológico-hermenêutico, de acordo com a interpretação de Stein que vimos seguindo, não pode ser confundida com a questão da totalização como característica do pensamento metafísico. Decisivas para mantermos distância desta vinculação são as considerações de Bornheim (Cf. 1977) que associam o pensamento totalizador e metafísico — elaborado na sua excelência com o sistema hegeliano e o espírito absoluto — a desfiguração da finitude que é alienada na “transfinitude”. Embora não seja nosso objetivo destacar o problema da finitude do *Dasein*, importa pontuar que a estrutura ambivalente presente na ontologia heideggeriana, enfatizada na interpretação de Stein, concorre de modo determinante para compreender esta questão: “A finitude do ser se manifesta na ambivalência de velamento e desvelamento. Justamente, o fato de o ser sempre mostrar-se, apontando para aquilo que vela, faz com o que o ser sempre se mostre de modo finito” (2001, p. 122). E ainda:

Assim, pode-se compreender a finitude como a tentativa de Heidegger de pensar a impossibilidade de fundamentar o ser. Isso resulta do fato **de o ser sempre se retrair ao homem enquanto velamento, velando-se em seu próprio acontecer originário. Sustentar essa ambivalência de velamento e desvelamento significa manter a interrogação no círculo da finitude [...].** A tarefa do pensador é vigiar essa ambivalência. Por isso, a filosofia é índice da finitude (idem, p. 387).

A possibilidade de “totalidade” da tematização do ente que compreende o ser está na sua abertura pré-lógica, na qual este compreende pré-ontologicamente sua finitude através da antecipação de sentido. Justamente a consideração da base fenomenal *ser-no-mundo* tornou possível extrair com legitimidade tanto esta estrutura antecipativa da compreensão projetiva, quanto a estrutura prévia da interpretação e do enunciado, estruturas constitutivas do modo de ser do *Dasein*. No entanto, já

indicamos que Heidegger sustenta que apenas descrever as estruturas do ser do ente que compreende o ser, ainda que isto seja feito em bases fenomenais, não é suficiente para alcançar uma interpretação ontológica originária uma vez que não se atinou para o poder ser próprio deste ente. Com isso, também se faz ainda necessário radicalizar as estruturas prévias fundamentais da posição, visão e concepção que são denominadas, na segunda seção de *Ser e Tempo*, de *situação hermenêutica*.

A radicalização da situação hermenêutica se justifica porque são as pressuposições desta estrutura prévia que podem assegurar o caminho para a elaboração e resposta seguras da questão do sentido e da totalidade ontológica deste ente, uma vez que perpassam a abertura compreensiva radicada no *Dasein*. Ou seja, mais uma vez no texto heideggeriano a argumentação está voltada para o método, no sentido de descobrir qual a via mais adequada a seguir nesta segunda seção da obra.

Se, de acordo com Heidegger, uma interpretação ontológica transparente e fidedigna, exige a consideração dos seguintes elementos: levar todo ente tematizado à sua posição prévia, descrever preliminarmente este ente em bases fenomenais, ter uma situação hermenêutica ajustada aos fenômenos e garantir o respeito da visão prévia à unidade dos momentos estruturais possíveis e pertinentes, então evidentemente alguns passos destas exigências já foram cumpridos antes da segunda seção de *Ser e Tempo*. Assim, para alcançar um âmbito mais originário o que a investigação requer é - além do exame dos conceitos que já foram indicados - a tematização do sentido da unidade ontológica dos existenciais do *Dasein*. Unidade esta que foi apenas descrita no sexto capítulo da primeira seção da obra, e pela qual é responsável a noção de *cura*:

A totalidade existencial de toda estrutura ontológica da presença deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a(os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura*, aqui utilizado do ponto e vista puramente ontológico-existencial. Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido (Heidegger, 2006, p. 260).

Podemos entender esta definição ontológica da cura uma vez que as noções de *mundo*, *ser-com*, e *projeção de sentido* foram precedentemente explicitadas. Na cura o ser do *Dasein* se encontra inserido e esta noção carrega com ela, como amálgama da sua unidade, o tempo e seus modos de temporalização. A tematização da questão do tempo exigirá, segundo Heidegger, a distinção entre o conceito vulgar, o conceito tradicional e o conceito fenomenológico de tempo. Este procedimento permitirá que os resultados obtidos na introdução e na primeira seção de *Ser e Tempo* sejam submetidos a uma análise retroativa porque serão submetidos ao conceito fenomenológico de tempo.

Concluindo: as características do parágrafo quarenta e cinco são, ao nosso ver, a de efetuar uma avaliação da introdução e da primeira seção e a de traçar o plano da segunda seção. Tanto é assim que Stein afirma que este momento de *Ser e Tempo* representa “o ponto de chegada e o ponto de partida, estranhamente situado no meio do texto” (1986, p. 83), em particular no que concerne a preocupação metodológica com a possibilidade de totalidade da analítica.

Assim, agora que a situação hermenêutica foi configurada e que está nitidamente em questão na afirmação da necessidade de radicalizar as estruturas prévias: “método e objeto coincidem” (ibid., p. 61). Isto porque foi o exame das estruturas fundamentais do *Dasein* que possibilitou a explicitação da situação hermenêutica que, por sua vez, sustenta o método hermenêutico condutor de *Ser e Tempo*:

O existencial básico para articulação do método é a compreensão (*Verstehen*), ali descobrimos a estrutura circular (do estar-aí); a partir da *situação hermenêutica* que surge no corpo da obra encontramos as ‘pressuposições’ que garantem a totalidade (do estar-aí), onde se funda o método hermenêutico no próprio corpo da analítica existencial, na unidade do método e da coisa mesma (Stein, 1986, p. 56).

3.2- Exigência metodológica

A origem e a possibilidade da “idéia” do ser em geral nunca podem ser investigadas mediante a “abstração” lógico-formal, ou seja, sem um horizonte seguro de perguntas e respostas.

Heidegger

Do elenco dos parágrafos metodológicos de *Ser e Tempo* elaborado por Stein na sua obra de 1988 não consta o parágrafo sessenta e um. Este comparece, porém, na obra de 1983, e isto porque o próprio título do parágrafo utiliza a expressão “passagem metodológica”.

São relevantes neste momento do texto heideggeriano as noções de *antecipação e decisão*⁷⁴. Desta forma, embora não seja o objetivo desta dissertação abordá-las, se quisermos entender qual é o nó metódico que está assinalado por Heidegger neste parágrafo, é imperativo que, ao menos brevemente, possamos explicitá-las. A noção de antecipação⁷⁵ encontra sua expressão existenciária através da antecipação da morte. Alcançar uma expressão “existenciária” de um conceito indica que o âmbito privilegiado foi o ôntico. De modo que, tratou-se de descrever testemunhos dados pelo *Dasein* em seu existir, e correspondentes, assim, ao plano ôntico. Sabemos que, de acordo com *Ser e Tempo*, fenomenal diz: aquilo que se dá e pode ser explicitado segundo o modo de encontro dos fenômenos. A analítica da existencialidade não se fixa na compreensão existenciária do *Dasein*, mas articula-se no plano fenomenológico, ontológico. Por sua vez, fenomenológico que dizer: o que pertence ao modo de mostração e explicitação que a investigação exige (Cf. Heidegger, 2006, p. 77). Neste sentido, também o método não pode permitir o desvio da analítica para o âmbito estritamente impessoal, ou, simplesmente dado, que poderia, do mesmo modo, encobrir a caracterização própria do *Dasein*. Deve-se

⁷⁴ Caberia aqui destacar que o mesmo argumento acerca da “prova” da consciência citado por nós na nota sessenta e nove deve ser aplicado quanto a noção de decisão em *Ser e Tempo*.

⁷⁵ Esta noção se encontra tematizada no parágrafo cinquenta e três de *Ser e Tempo*, intitulado *O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio*.

atentar para o fato de que a morte não é uma possibilidade que está à mão, e tampouco de maneira simplesmente dada, em seu modo dóxico. De acordo com Heidegger:

A presença constitui-se pela abertura, isto é, por uma compreensão determinada por disposições. Ser-para-a-morte *em sentido próprio não pode escapar* da possibilidade mais própria e irremissível e, nessa fuga, *encobri-la e alterar seu sentido* em favor da compreensão do impessoal. O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio deve, portanto, elaborar os momentos desse ser que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre (2006, p. 337).

A morte considerada de “modo próprio” é uma possibilidade existencial privilegiada, irremissível, insuperável e certa. Em linhas gerais, o aspecto irremissível da morte garante a singularidade do *Dasein*, a insuperabilidade pode promover a “propriedade” nas escolhas fáticas e a certeza da morte é, todavia, indeterminada do momento de sua ocorrência (Cf. Heidegger, 2006, pp. 336-344). À morte corresponde uma possibilidade ôntica. A relação do *Dasein* com a morte desvelada na sua possibilidade é detalhadamente descrita em *Ser e Tempo* e está intimamente vinculada a sua antecipação. A antecipação se dá por meio da decisão⁷⁶ que promove a abertura própria e privilegiada do *Dasein* porque o abre para o aberto das possibilidades compreendidas enquanto possibilidades. A essa compreensão corresponde uma disposição específica, denominada por Heidegger de angústia⁷⁷, tonalidade afetiva

⁷⁶ O conceito de decisão é extremamente complexo, e por não ser tema específico da nossa dissertação, importa apenas assinalarmos que sua compreensão depende de levar em consideração as difíceis noções de consciência, dívida, angústia e silêncio. Constatamos isto ao ler a definição de decisão dada por Heidegger no parágrafo sessenta: “A abertura da presença subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em dívida mais próprio e pela fala enquanto silenciosidade. Chamamos de *decisão* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na própria presença, ou seja, *o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio*” (Heidegger, 2006, p.378).

⁷⁷ Quanto a noção de angústia, conferir o parágrafo quarenta de *Ser e Tempo*, denominado: *A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da presença*.

radical que permite ao *Dasein* o desvio da decadência do impessoal, onde ocupado em suas tarefas foge daquilo mesmo que ele é: ser para a morte.

Pode-se resumir a caracterização de ser que, existencialmente, se projeta para morte em sentido próprio, da seguinte forma: *o antecipar desvela para presença a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na liberdade para a morte que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia* (Heidegger, 2006, p. 343).

Nesta direção, Heidegger enfatiza, em primeiro lugar, que por um lado, a descrição do modo de ser do *Dasein* encontra-se fortemente relacionada com a construção de um método capaz de tematizá-lo, que não o cubra nem o deixe escapar, e isto de tal modo que a reflexão autêntica sobre o método “esclarece ao mesmo tempo o modo de ser deste ente tematizado”. Isto é assim porque, de outro lado, esta construção metodológica deve se pautar no modo de ser do *Dasein* a cada passo desvelado em suas estruturas ontológicas, de maneira tal que ambos — a concepção de método e a concepção de *Dasein* — são erguidos concomitantemente e paulatinamente. Em segundo lugar, a questão que se põe é a da possibilidade de articular o fenômeno da antecipação e da decisão, de modo a não realizar “uma construção insuportável, de todo não fenomenológica, que nem é capaz de reivindicar o caráter de um projeto ontológico com base fenomenal” (Heidegger, 2006, p. 384), ou seja, o problema levantado diz respeito à necessidade metodológica de verificar se a exigência de garantir a base fenomenal pode ser cumprida.

Ora, se a problemática que envolve a articulação dos planos fenomenal e fenomenológico está em relevo em outros momentos importantes do texto heideggeriano, visto que, mesmo na elaboração do problema do “poder ser próprio” do *Dasein*, Heidegger questiona se este empreendimento não seria algo “fantástico”, ou “uma construção fictícia” (Heidegger, 2006, p. 337), por que então essa ênfase na preocupação de garantir base fenomenal neste parágrafo, que trata exclusivamente do

método, a essa altura da analítica? Porque, por um lado, trata-se de tematizar uma passagem metodológica, qual seja, a partir deste momento a noção de tempo será especificamente investigada, de modo a reinterpretar as estruturas existenciais alcançadas na primeira seção articulando-as ao sentido da cura e da temporalidade. Por outro lado, porque é enfatizado, mais uma vez, que a analítica deve se deixar guiar pela idéia de existência. Isto significa que, se o *Dasein* não possui o modo de ser de um “ente simplesmente dado” que tem sua investigação “resultante da colagem de pequenos pedaços simplesmente dados” (Heidegger, 2006, p. 385), conseqüentemente a analítica, ao retomar os elementos já tematizados, não se aproxima de uma construção arbitrária e postiça, mas reforça que seu movimento além de descritivo é circular. E porque, para além disto, há uma importante consideração acerca do método neste momento do texto heideggeriano:

Até aqui – à exceção das observações necessárias em certas passagens – as discussões explícitas a respeito do método mantiveram-se em segundo plano. Pois tratava-se, sobretudo, de “chegar” até os fenômenos. *Antes* da liberação do sentido ontológico deste ente, desvelado em seus dados fenomenais básicos, o curso da investigação necessita de uma parada, não no intuito de “descansar”, mas para tornar ainda mais agudo o eã da investigação. [...] Uma reflexão autêntica sobre o método – que se deve distinguir de discussões técnicas vazias – esclarece, ao mesmo tempo, o modo de ser deste ente tematizado. Apenas o esclarecimento das possibilidades, exigências e limitações metodológicas da analítica existencial é que poderá assegurar a transparência necessária enquanto passo fundamental, qual seja, o desvelamento do sentido ontológico da cura (Heidegger, 2006, p. 386).

3.3 – O lugar devido às pressuposições

*A Filosofia nunca haverá de negar as suas “pressuposições” mas também não quererá admiti-las sem discussão.
Heidegger*

Guiada pela interpretação de Stein, nossa exposição irá destacar, sobretudo, a parte final do parágrafo sessenta e dois, de modo que estarão em relevo apenas os momentos nos quais ocorrem considerações importantes de natureza metodológica, que podem contribuir para corroboração de algumas das relações que vimos até aqui estabelecendo entre os parágrafos elencados e os pontos de sustentação metodológica sinalizados:

No início do § 45, a situação hermenêutica é introduzida como conceito válido para o método fenomenológico que Heidegger já utilizara em toda primeira secção, pressupondo-o provisoriamente. A situação hermenêutica é ligada à aquisição prévia, vista prévia e antecipação, instâncias da explicitação (interpretação). Estas três componentes da explicitação são chamadas de “pressupostos”. Destes “pressupostos” fala então o Filósofo, no fim do § 62, como passagem para o parágrafo propriamente metodológico (§63) no corpo de *Ser e Tempo* (Stein, 1983, p. 106).

Antes de abordar o parágrafo sessenta e três (3.4), que é o propriamente metodológico, cumpre nesta seção destacar e analisar a pergunta que Heidegger faz no parágrafo sessenta e dois, qual seja: “O que significa, porém, ‘pensar até o fim’, de modo existencial, o fenômeno da decisão?”. Para respondê-la, vamos levar em conta, em primeiro lugar, as implicações propriamente metódicas nela envolvida. Conforme vimos precedentemente, a decisão antecipadora da morte é responsável, metodologicamente, por garantir a abordagem do *Dasein* em sua totalidade e em sua propriedade. De modo que, se ser-para-a-morte corresponde a um traço constitutivo

do *Dasein*, traço este compreendido desde sempre em razão da sua abertura compreensiva, então há a necessidade de articular a possibilidade de totalidade e a circularidade metódica, ou, dito de outra maneira: se é assim, claro está a imbricação entre ambos porque a abertura compreensiva carrega com ela uma estrutura prévia de sentido transpassada pela pré-compreensão de ser finito, pré-compreensão esta que deve ser tematizada e tornada transparente pela analítica, até porque se trata, além de tudo, do ponto de partida pressuposto pela construção ontológica de *Ser e Tempo*.

Em segundo lugar, consideramos de que modo a finitude do *Dasein*, assumida através do “querer-ter-consciência” e da angústia, remete à “dívida” existencial deste ser que é para a morte, uma dívida que por sua vez se articula também com os aspectos metodológicos. A dívida existencial pertence ao ser do *Dasein* e diz: “ser fundamento nulo de um nada”. De modo que, conforme lemos em *Ser e Tempo*: “No sentido próprio da decisão reside o projetar-se para esse ser e estar em dívida que a presença é *enquanto é* (Heidegger, 2006, p. 388)”. A propriedade desta assunção só se realiza, nesta medida, se for transparente a ponto de ser concebida como algo constante, que não se enrijece como algo determinado e simplesmente dado porque compreende a “indeterminação que domina um ente que existe” (Heidegger, 2006, p. 391). Metodologicamente, tal transparência compreensiva só pode ser alcançada porque o *Dasein* abre essa possibilidade, uma vez que, já sempre se compreendeu, ainda que desta compreensão fuja modalizando-se no impessoal e encobrindo a verdade originária da sua existência; embora seja imperativo notar que indecisão e não-verdade também são *certas*, originárias e próprias do *Dasein*, até porque conforme vimos (1.1) há ambivalência na estrutura constitutiva do fenômeno, abordada no parágrafo sétimo da obra.

Diante disto, Heidegger responde a pergunta feita inicialmente ao vincular a decisão com a dívida. A decisão se compreende na dívida. Isto é: “Decisão diz: deixar-se apelar no *ser* e estar em dívida mais próprio” (Heidegger, 2006, p. 388). Ora, se a compreensão da dívida é a compreensão de uma possibilidade originária do *Dasein*, conseqüentemente, apenas quando a decisão é enquadrada na perspectiva do ser- para- a morte é que o “poder-ser” constitutivo deste ente, abordado na primeira seção da obra, recebe seu devido peso ontológico no movimento da analítica. Neste

momento podemos verificar o funcionamento do método da analítica heideggeriana que, a cada passo, recupera os elementos que já foram tratados e os coloca sob nova luz. Além disto, nos interessa ter claro que as noções de antecipação, ser-para-a-morte, decisão, dívida e cura estão articuladas com a questão metodológica no sentido de sustentarem a possibilidade de: garantir a originalidade e transparência da construção ontológica, permitir a visualização de que o círculo metodológico é decorrente do círculo da compreensão existencial e alcançar a totalidade do ser do ente tematizado no tratado, o *Dasein*. A conexão metodológica destes conceitos é nítida na seguinte passagem:

Enquanto cura, a presença é o fundamento lançado (isto é, nulo) de sua morte. O nada que originariamente domina o ser da presença se lhe desvela no ser-para-a-morte próprio. O antecipar revela o ser e estar em dívida a partir do fundamento de *todo* o ser da presença. A cura abriga em si, de modo igualmente originário, morte e dívida. É a decisão antecipadora que compreende o poder-ser e estar em dívida *propriamente e totalmente*, ou seja, *originariamente*” (Heidegger, 2006, p. 398)⁷⁸.

Sem destacar cada um dos importantes conceitos aos quais fizemos referência acima, nos centraremos na explicitação da função que estes possuem na construção e corroboração gradativa do método fenomenológico-hermenêutico. Parece claro que a interpretação ontológica pressupõe uma concepção de existência própria, que foi sugerida e que só poderia ter legitimidade mediante a satisfação da exigência do não comprometimento, ou encobrimento, da base fenomenal. Isto é, se por um lado, na introdução do tratado, estava nítido que a analítica trabalharia necessariamente num plano fenomenológico porque descreveria a base fenomenal, haveria,

⁷⁸ Na direção do que, até este momento, foi alcançado pela Analítica, é relevante notar que Heidegger enfatiza a existência de *momentos de modalização* do *Dasein*. Este aspecto é importante na medida em que concorre para eliminação de qualquer interpretação que enfoque as noções de *propriedade* e *totalidade* num enquadramento ético, tal como concebe, por exemplo, a Filosofia moderna. Quanto a interpretação dos conceitos apresentados em *Ser e Tempo* em uma perspectiva prescritiva, Stein escreve: “*Ser e Tempo* desenvolve uma teoria do homem que não apresenta nenhum sentido prescritivo. [...] E não há nenhum modelo de homem, nenhum dever-ser embutido no bloco de enunciados da obra” (p. 109, 1988).

conseqüentemente, a necessidade metodológica de não burlar a dimensão fática, através da imposição de construções teóricas arbitrárias. Esta exigência é satisfeita no interior da analítica com a descrição da noção de testemunho existenciário. Por outro lado, claro também estava que se o método operaria tendo em conta uma dimensão compreensiva prévia, conseqüentemente estaria comprometido com a raiz hermenêutica da situação hermenêutica. Ou seja: pressupunha uma compreensão existenciária fática que poderia vir a se tornar transparente no decorrer da obra com o exame da situação hermenêutica. E, se assim o fosse, a afirmação da circularidade do projeto metodológico de *Ser e Tempo* lograria êxito.

Até aqui, ele [o nexó entre decisão e antecipar] **só podia valer como projeto ontológico**. Agora, porém, mostrou-se que antecipar não é uma possibilidade inventada e a seguir imposta à presença, mas o *modo* de um poder-ser, testemunhado existenciariamente na presença a que ela se dispõe quando se compreende propriamente numa decisão. Antecipar não “é” uma possibilidade solta no ar mas deve ser concebido como *a possibilidade velada e incluída na decisão existenciariamente co-testemunhada*. Em sentido próprio, “pensar na morte” é a transparência existenciária do querer-ter-consciência. [...] *A questão do poder –ser todo é, portanto, uma questão fática e existenciária, a que a presença responde numa decisão. A questão do poder-ser todo da presença desvinculou-se agora, por completo, do caráter inicialmente apontado em que ela se apresentava como questão teórica e metodológica [...]. Esta questão de início discutida apenas do ponto de vista de uma metodologia ontológica, era legítima, mas somente porque a sua base remonta a uma possibilidade ôntica da presença* (Heidegger, 20006, p. 392, *grifo nosso*).

Neste momento então, a questão que se põe é: em que bases estas pressuposições foram estabelecidas? Precisamente o objeto de exposição do próximo parágrafo, que traz em seu título a expressão “situação hermenêutica”, ou seja, a

estrutura prévia de sentido, deverá esclarecer e aprofundar esta questão. De acordo com Heidegger: “A filosofia concebe as pressuposições junto com seus referentes e os submete a um desdobramento mais penetrante. Esta é a função da metodologia agora exigida” (2006, p. 393).

3.4 - A situação hermenêutica e a necessidade de violência do método

Uma visão demasiado curta foi a que faz da “vida” um problema e considera a morte apenas ocasionalmente.

Heidegger

De acordo com Stein há uma reflexão metateórica no parágrafo sessenta e três, que, para nós, se caracterizaria essencialmente por conter muitas indagações e algumas menções de pontos anteriormente abordados que precisam ser agora revistos à luz do que já foi alcançado.

No § 63 [...] ocorre uma parada metodológica, imposta pela circularidade do método fenomenológico. Nela Heidegger realiza uma reflexão metateórica, que como metalinguagem se distancia do objeto ser-aí, para se deter na importância metodológica daquilo que foi exposto na analítica da compreensão nos §§ 31 e 32. Desta maneira se revela então toda envergadura do círculo inevitável para quem utiliza o fenomenológico como Heidegger o faz, partindo implicitamente da compreensão (Stein, 1983, p. 105).

De acordo com isto, no primeiro momento do parágrafo sessenta e três, Heidegger retoma a tríplice estrutura prévia, qual seja, a concepção prévia, a visão prévia e a posição prévia, ou seja, a situação hermenêutica. E o faz, de modo a articular a possibilidade de totalidade e propriedade do *Dasein* nessa estrutura. Sabemos que estas possibilidades são legítimas apenas porque são testemunhadas

existencialmente. Este testemunho existencial é decorrente do fato de que: “originariamente, ou seja, no tocante a seu poder-ser todo, a presença já se acha numa posição prévia” (2006, p. 394). De forma esquemática isto significa que na situação hermenêutica esquadrihada por Heidegger o *Dasein* sempre possui uma compreensão da sua totalidade conjuntural. Conseqüentemente, no interior da analítica, “mediante o esclarecimento do poder-ser mais próprio, ganhou determinação a visão prévia orientadora” (Heidegger, 2006, p. 394). Esta visão prévia que orienta é o segundo elemento constitutivo da situação hermenêutica que, de acordo com o tratado, diz respeito a idéia mesma de existência. Por último, a estrutura ontológica do *Dasein* concretamente erguida distingue nitidamente a sua especificidade diante de qualquer análise de um ser simplesmente dado, com o que a liberação fenomenal da concepção prévia da existencialidade pode fornecer orientação segura à elaboração dos existenciais (Heidegger, 2006, p. 394). Isto se segue da seguinte forma:

Ao expor a decisão antecipadora, a presença colocou-se na posição prévia, no que diz respeito à sua totalidade própria. A propriedade do poder-ser-si-mesma garante, para visão prévia, a existencialidade originária que, por sua vez, assegura uma conceitualização existencial adequada (Heidegger, 2006, p. 400).

Após estabelecer a relação entre os conceitos hauridos na segunda seção e a situação hermenêutica, Heidegger retoma outro elemento abordado na primeira seção do tratado, qual seja, a consideração de que: “*do ponto de vista ontológico, o ente que nós mesmos somos é o mais distante*” (2006, p. 394). O que esta afirmação, aparentemente contraditória, quer dizer? Se considerarmos que um dos aspectos constitutivos da estrutura ontológica da abertura é a queda no impessoal, responsável pelo encobrimento do ser próprio do *Dasein*, verificamos então que a base fenomenal adequada para construir uma ontologia fundamental é recusada pelo próprio *Dasein* modulado impessoalmente no “quem” mediano e fechado nas ocupações cotidianas. O “fechamento” indica que o *Dasein* não reconhece o seu “fundamento-nulo”

originário, ou seja, que é marcado pela finitude, todavia, conforme diz Heidegger, este fechamento não é um “não saber” (C.f. 2006, p. 435), trata-se, antes, de um “perder-se” nas ocupações. Além disto, este “quem” retira a possibilidade de escolha deste ente ser propriamente, e “encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de escolher” (Heidegger, 2006, p. 346). Desta forma, a passagem do modo de ser impessoal para o modo próprio ocorre na recuperação da escolha e isto significa “escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir do seu próprio si-mesmo” (Heidegger, 2006, p.346). Por outro lado, este dado fenomenal originário encoberto pode ser descoberto na interpretação da cotidianidade do *Dasein* somente em razão de estar sempre atuante, uma vez considerada a ambivalência da constituição fenomênica assinalada no parágrafo sétimo do texto heideggeriano e corroborada posteriormente com a seguinte observação:

Em razão de seu caráter de abertura, o desvio ôntico-existenciário propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal, de forma ontológico-existencial. Em meio a esse movimento ôntico de ‘para longe de’, inerente ao desvio, pode-se compreender e conceituar aquilo de que se foge, ‘aviando-se’ para uma interpretação fenomenológica (2006, p. 251).

É interessante notar a associação do parágrafo sétimo que possuía a incumbência de realizar apenas um esclarecimento provisório do método e o parágrafo sessenta e três que é considerado propriamente metodológico. Quanto a isto, Stein afirma: “O que sempre suscita estranheza ao se reler este parágrafo tão surpreendente, é o fato de nele não se fazer referência alguma ao § 7 em que o método fenomenológico é provisoriamente exposto. Os dois §§ têm, sem dúvida, vínculos inegáveis” (1983, p. 106). Estes vínculos se esclarecem na seguinte passagem:

A ambigüidade e complexidade do método fenomenológico heideggeriano funda-se certamente na hegemonia da tendência para o encobrimento; mas, tal tendência é destacada porque

somente assim se pode instaurar uma distância entre o fenômeno no sentido vulgar e o fenômeno no sentido fenomenológico, entre os múltiplos entes e o ser [...] Assim, o método fenomenológico heideggeriano, em contraste com outros métodos que se propõe em Filosofia, **deve adequar-se a um fenômeno que só se mostra sob o velamento** (Stein, 1983, p. 109, *grifo nosso*).

Dito com outras palavras: os vínculos entre os parágrafos se mostram na corroboração da peculiaridade do significado de fenômeno que, no sentido fenomenológico é, aquilo que, no que se dá, se encobre. É nesta direção que a história do pensamento filosófico não acolherá um decreto de fim, uma vez que, a concepção do binômio velamento-desvelamento, resguarda sempre uma possibilidade de investigação na história do pensamento porque defende a impossibilidade de exaurir o fenômeno reduzindo-o a um sistema de enunciados simplesmente dados. Isto não quer dizer, todavia, que a filosofia perca sua capacidade argumentativa e esteja sujeita a um âmbito irracionalista ou místico⁷⁹, mas que um sistema enunciativo carrega uma dimensão prévia que não pode ser ignorada ou exaurida pelo conhecimento filosófico. De forma que a hermenêutica de *Ser e Tempo*, intimamente conexa com o significado mais próprio da filosofia de Heidegger, não pretende resolver ou eliminar o velamento, porque a “explicitação completa seria o fim do pensamento e do ser, enquanto este é o que ‘dá a pensar’”(Vattimo, 1989, p. 186, *trad. nossa*). Vattimo faz uma importante análise sobre esta problemática na seguinte passagem:

A história como abrir-se de âmbitos nos quais as coisas vêm a ser, é história da verdade, isto é, do desvelamento (*Entbergung*); mas, todo desvelamento é possível somente sobre a base de um originário velamento. O *Boden*, como fundo de velamento sobre o qual surge a verdade enquanto abertura, e a história enquanto história da verdade, não pode se tornar *Grund*: paradoxalmente o pensamento que procura o fundamento e que reduz tudo a fundamento, no fim perde o solo mesmo sobre o qual apoiar os

⁷⁹ Quanto à acusação de que a hermenêutica comprometeria a Filosofia com o irracionalismo, cf. Vattimo, 1993.

pés. Na total explicação a metafísica chega ao triunfo, mas também à conclusão: resta, portanto, verdadeiro, sob um certo prisma, que depois de Nietzsche (e Hegel) não é mais possível filosofar, ao menos no sentido em que esses entenderam a filosofia com toda a tradição ocidental. Somente uma mudança radical de perspectiva pode fazer com que o fim da metafísica não seja também o fim do pensamento[...]. Esta mudança de perspectiva é efetuada justamente na concepção do pensamento como hermenêutica (1989, p. 187, trad. nossa).

Conseqüentemente a fenomenologia é o exercício de mostrar, naquilo que se mostra, aquilo que de si não se mostra, e que apenas em um exercício metodológico de explicitação, e através dos indícios formais, irá mostra-se (Cf. Stein, 2002). Assim, por exemplo, se em *Ser e Tempo* a possibilidade de interpretação ontológica é decorrente do modo ser do *Dasein*, indica-se também com isto uma ambivalência porque: se por um lado, sabemos que há fuga e queda deste ente no seu próprio impessoal, por outro, há na possibilidade de interpretação ontológica deste modo de ser impróprio, o desvelar de um outro modo de ser, o modo de ser próprio. Evidentemente concorre decisivamente para a articulação destes modos o problema da diferença ontológica porque:

De um lado, nunca se obteve nem se obtém uma definição do ser. Mas, em compensação, ganha-se sempre uma experiência essencial de seu sentido: a experiência de que o ser sempre se esquiva e desvia em todos os desempenhos de apreendê-lo, em qualquer esforço por representá-lo e defini-lo. Pois tudo que fazemos ou deixamos de fazer serve para nos distanciar. E nunca terminamos de nos afastar. Pois não temos escolha. Somos colhidos pela tração do retraimento. E, na força desta tração, significamos o sentido do ser. Por isso, só nos resta encarar de frente o ser no movimento de seu sentido a fim de não perdê-lo de vista e esquecer-lo nas obnubilações do tempo. Os percalços e as peripécias do tempo nos proporcionam o horizonte de doação do

sentido que se dá, na medida em que se retrai (Carneiro Leão, in Heidegger, 2006, p. 552).

Na seqüência destas ponderações sobre os modos do *Dasein* ser — propriedade e impropriedade —, Heidegger diz: “A liberação do ser originário da presença deve ser, antes de mais nada, *arrancada* dela própria em *contracorrente* à tendência de interpretação ôntico-ontológica da decadência” (Heidegger, 2006, p. 394). Então, é contra a tendência do ser do *Dasein* para o encobrimento, mas, ao mesmo tempo, a partir de uma compreensão originária deste ser, que a ontologia fundamental é erguida. A ambigüidade da existência do *Dasein* acarreta em um outro contorno metódico: a *necessidade de violência*. Esse aspecto de violência do método também é indicado, por exemplo, no parágrafo trinta e nove, intitulado *A questão da totalidade originária do todo estrutural da presença*. Nele, Heidegger discute inicialmente a necessidade da confirmação pré-ontológica e existenciária do fenômeno da cura. Sabidamente a necessidade da confirmação existenciária da conquista dos existenciais diz respeito à exigência metódica de extrair da base ôntica seus fundamentos ontológicos. Evidentemente que esta solicitação do método encerra grandes dificuldades. Dificuldades estas que levam o autor de *Ser e Tempo* a afirmar:

Não é de se admirar que o entendimento comum estranhe o que se conhece ontologicamente, já que conhece apenas o que conhece onticamente. Apesar disto, o ponto de partida ôntico da interpretação ontológica da presença como cura, aqui pretendida, pode parecer artificial e meramente teórico; para não se falar numa **certa violência visível** ao afastar a definição tradicional e consagrada de homem (2006, pp. 249-248).

Diante do que, algumas perguntas surgem para nós: 1) Não seria difícil articular uma formulação metodológica que queira coadunar o *modo adequado de acesso para que não force nem ultrapasse o objeto* e a *necessidade de violência*? 2) Ou ainda, será que o modo adequado de acesso é justamente aquele que “força” a interpretação contra a tendência para o encobrimento? 3) E mais, será que o método

guarda dois movimentos distintos para acompanhar a ambigüidade do fenômeno, ou seja, o modo adequado de acesso (que não force ou ultrapasse) ao ser próprio do *Dasein* é a violência em relação ao seu modo impessoal? Não temos respostas nítidas ainda. De acordo com Stein:

Só após tal “violência”, que repousava sobre uma hipótese, o método intimamente ligado ao ser-aí e à pré-compreensão de ser, teria conquistado seu estatuto fundamental. Só a descoberta da tendência para o encobrimento e a fuga própria ao ser-aí daria razão ao método antes apenas esboçado (1983, p. 109).

Por sua vez, Heidegger mesmo indaga: de onde os projetos ontológicos devem buscar a evidência de adequação fenomenal das construções ontológicas?; qual do lugar de onde se deve extrair aquilo que constitui a existência própria do *Dasein*?; quais são as indicações corretas para direcionar o projeto ontológico?; é possível a aplicabilidade da analítica existencial a “toda e qualquer concepção de existência”? Entre outras perguntas o filósofo questiona a possibilidade de até mesmo o “ente temático” velar o seu próprio ser para a analítica existencial e, apesar da possibilidade de a violência metodológica exercer a função de pôr a descoberto o teor fenomenal de modo não distorcido, ainda assim se caracterizar como uma imposição ou arbitrariedade. Além disto quer saber se há uma instância ainda mais elevada do que a morte no poder-ser do *ser-no-mundo*?; de onde, a não ser da idéia de existência, a analítica pode retirar o fio condutor da análise para caracterização do modo próprio e impróprio? E mais: quando há a afirmação de que o *Dasein* decai, de que perspectiva se fala? Por fim, se essas construções decorrem da idéia de existência, então de onde advém este direito, “**teria sido destituído de orientação o seu primeiro projeto indicador?**” A essa última pergunta Heidegger imediatamente responde: “De modo algum” (Cf. Heidegger, 2006, p. 395-397, *grifo nosso*).

Se pudermos reunir as primeiras indicações de reposta no texto heideggeriano para esses problemas, vemos que elas advêm primeiro de um caminho que retoma o existencial da compreensão e de sua modulação na compreensão existenciária. Quanto à compreensão existencial, na primeira seção do tratado, esta estrutura

fundamental foi caracterizada de modo tal que, mesmo imerso no âmbito das ocupações, o *Dasein* compreende seu ser. Ou seja, ainda que esta compreensibilidade seja modulada pelos projetos impessoais, ou melhor, esteja articulada no plano ôntico, a existência é sempre compreendida. Quanto à compreensão existenciária, é reafirmado em primeiro lugar que a analítica jamais quererá exercer poder sobre suas possibilidades e obrigações, e em segundo lugar que não há solidez na análise da existencialidade sem a corroboração deste solo fenomenal:

Explicitamente ou não, adequadamente ou não, existência é sempre, de algum modo, compreendida. Todo compreender ôntico possui suas “implicações”, mesmo que concebidas apenas *pré-ontologicamente*, isto é, de forma não teórica ou temática. **Toda questão, ontologicamente explícita, sobre o ser da presença já se acha preparada pelo próprio modo de ser da presença** (Heidegger, 2006, p. 395, *grifo nosso*).

Sendo assim, as questões ontologicamente explícitas já estão presentes, ou preparadas, não tematicamente, no modo de ser do *Dasein*. Isto porque a estrutura prévia, ou a situação hermenêutica, carrega em si a compreensão do ser que estipula a necessidade do círculo na investigação e na constituição metodológica:

O filósofo só pôde antecipar uma exposição provisória do método (§ 7) porque **os dados para a compreensão mais profunda do método só estariam disponíveis após a explicitação do ser-aí cotidiano**. Portanto, o método é compreendido quando já se analisou com ele aquilo para o qual foi elaborado. A circularidade está em que se pressupõe aquilo que deve ser atingido pelo método; o caminho que conduz ao objeto só pode ser trilhado se pressuposto o conhecimento do objeto. Toda explicitação do ser-aí cotidiano repousa, portanto, num pressuposto (Stein, 1983, p. 105, *grifo nosso*).

Ora, se o fio condutor da analítica é a idéia de existência, essa indicação formal foi, de acordo com Heidegger, “orientada pela compreensão ontológica subsistente na própria presença” (2006, p.397). Isto porque mesmo sem transparência ontológica, sem determinação ontológica suficiente, pautada em compreensões míticas e/ou mágicas, o *Dasein* já sempre se compreendeu como *ser-no-mundo*, no qual está em jogo seu próprio ser, diferentemente do que vêm ao seu encontro como algo simplesmente dado. De maneira que a estrutura formal da compreensão do *Dasein* é prelineada pela idéia de existência que é suposta no início do tratado. Idéia esta que se contrapõe ao que supõe a discussão sobre o conceito tradicional de realidade⁸⁰.

O problema do conceito tradicional de realidade é abordado por Heidegger no âmbito da discussão sobre a possibilidade de provar a realidade do mundo externo. De acordo com o filósofo, que a filosofia construa para si este problema é “escandaloso” porque se trata de um problema “impossível”. O problema é “impossível” não em razão de conduzir a investigação à “aporias” insolúveis, mas porque “o próprio ente, que nesse problema é tematizado, recusa, por assim dizer esse modo de colocar a questão” (2006, p. 275), ou seja, trata-se de uma impossibilidade gerada por uma questão metodológica: o modo de elaborar o problema não é adequado ao ente interrogado. Neste mesmo sentido, Heidegger diz:

O que se deve não é provar que e como um ‘mundo exterior’ é simplesmente dado, e sim demonstrar porque a presença, enquanto ser-no-mundo, possui a tendência de primeiro sepultar epistemologicamente o ‘mundo exterior’ em um nada negativo para então permitir que ele ressuscite mediante provas (2006, p. 275).

Na letra de *Ser e Tempo*: 1) o termo realidade é apreendido enquanto designador dos seres simplesmente dados; 2) há um deslocamento desta problemática para o âmbito ontológico, e como conseqüência a razão oferecida pelo tratado para explicar a tendência para a “desagregação do fenômeno originário ser-no-mundo” é a

⁸⁰ O problema da realidade é tematizado explicitamente por Heidegger nos parágrafos quarenta e três e quarenta e quatro, respectivamente intitulados: *Presença, mundanidade e realidade* e *Presença, abertura e verdade*.

decadência do *Dasein* no impessoal responsável por “motivar” o “deslocamento da compreensão primordial do ser para um ser como algo simplesmente dado” (Cf. Heidegger, 2006, p. 275).

Em linhas gerais, podemos dizer que a dimensão privilegiada na abordagem desta problemática é a questão da práxis. Este privilégio demarca um território específico para *Ser e Tempo* que não se confunde com os âmbitos do realismo e idealismo. Bornheim destaca a importância da relação entre a práxis e o ser no tratado de ontologia de Heidegger e contribui com um esclarecimento acerca deste território específico ao assinalar que: “o ser não pode ser identificado com nenhum objeto, assim também não cabe reduzi-lo à subjetividade do sujeito; ele não se dimensiona no representado” (1977, p. 129). Deste modo, ficaria caracterizado que a primazia filosófica não é a realidade (domínio dos objetos), nem a idealidade (domínio de uma subjetividade sem mundo). A questão da realidade deve ser ontologicamente remetida ao fenômeno da cura porque se o *Dasein* não existe, “nem ‘independência’, nem ‘em si’ podem ‘ser’”. Decorre destas análises a constatação de que somente enquanto o *Dasein* é — e carrega a possibilidade ôntica de compreender o ser — “dá-se” ser (Cf. 2006, p. 281). O nexos entre a idéia de existência, a compreensão do ser, e a idéia de ser em geral, é problematizado pelo filósofo quanto ao seu conteúdo metódico da seguinte forma:

Mas, não será que apenas elaborando-se a compreensão de ser constitutiva da presença que se poderá obter um esclarecimento ontológico da idéia de ser? Esta idéia, no entanto, só pode ser originariamente apreendida com base numa interpretação originária da presença feita pela idéia de existência. Por fim, não se manifesta inteiramente que a elaboração ontológico-fundamental do problema se move num “círculo”? (Heidegger, 2006, p. 398)

Nesta direção, ocorre uma retomada do argumento do círculo, assim formulado: “a idéia de existência e a idéia de ser são ‘pressupostas’ e ‘segundo elas’ interpreta-se a presença para então se conquistar a idéia de ser” (Heidegger, 2006,

p.398). A partir da consideração deste aspecto circular, tantas outras indagações são feitas para então serem hauridas três respostas fundamentais que levarão à afirmação de que é necessário “saltar originária e integralmente, para dentro deste círculo”.

A primeira diz respeito ao não comprometimento da analítica com as regras da lógica da conseqüência, e assim apenas repete um argumento já fornecido na introdução do tratado. Ou seja, diz que não é necessário que haja atenção na condução do método para evitar que a argumentação seja circular, visto que se move num quadro categorial distinto daquele das regras da inferência dedutiva.

Esta posição é justificada pela segunda resposta que leva em consideração o modo de ser do *Dasein*. Ou seja, se a constituição fundamental do *Dasein* é a cura que em seu ser antecipa-se a si mesmo, e se nos projetos existenciários sempre estão presentes as idéias de existência e de ser, então conseqüentemente evitar o círculo é ignorar a estrutura essencial do *Dasein*.

Diante do que, temos terceira consideração do filósofo sobre a circularidade do método expressa na resposta a seguinte questão: Onde há o ignorar da compreensão do ser do *Dasein*? Justamente no âmbito da compreensibilidade fatual que não compreende a estrutura do compreender e que estranha o projeto ontológico. Mas, se é assim, a objeção do círculo nada mais é do que uma expressão de um dos modos de ser do *Dasein*, a impessoalidade. Isto é, a compreensibilidade que deseja realizar apenas experiências “fatuais” de um ente, para evitar a questão do ser, desconhece que para realizar qualquer tipo de experiência já é necessário ter compreendido o ser ainda que sem conceituação, de modo pré-ontológico. Posto isto, Heidegger afirma: “E *por isso*, ela [a impessoalidade] também precisa, dar como ‘violento’ tanto o que está além de seu âmbito de compreensão, como o próprio estar além” (2006, p. 399). Assim, nós reformulamos e repetimos a terceira pergunta que fizemos precedentemente acerca da necessidade de violência do método: a caracterização do método como violento advém do modo pelo qual a compreensibilidade o vê? A única resposta parece ser a afirmativa, desde que não seja tomada por parâmetro outra via que não a fenomenológica-hermenêutica. Esta via é, ademais, responsável por trazer novos elementos para a filosofia, elementos estes que nos propomos a caracterizar: “A *hermenêutica do estar-aí* opera num domínio em

que imperam três elementos novos na tradição filosófica: a *circularidade*, a *totalidade* (como antecipação) e a *tendência para o encobrimento*” (Stein, 1986, pp. 55-56).

Segue-se que já ao final do parágrafo sessenta e três Heidegger precisa retomar a questão da verdade, distanciando do ponto vista metodológico a verdade existenciária da “verdade” ontológico existencial. Enfatiza, pois, que a verdade existencial se constrói com base na verdade existenciária, porque a requer enquanto base fenomenal. Mas que a verdade existenciária não precisa, necessariamente, da verdade que é erguida em solo fenomenológico, a verdade existencial.

Com isso, pensamos ter posto em relevo, do ponto de vista metodológico, a “empresa da analítica existencial”, tendo por fio condutor a interpretação de Stein, que com suas obras nos sugeriu tanto os parágrafos quanto os eixos de sustentação envolvidos nessa problemática. De maneira tal que para concluir o último capítulo desta dissertação possamos compreender a seguinte consideração do intérprete que escolhemos para guiar o estudo sobre a questão do método em *Ser e Tempo*:

A empresa da analítica existencial foi a realização explícita desta circularidade: antecipação — análise conduzindo até à compreensão como existencial — constituição da situação hermenêutica (feixe de justificações produzido pela pressuposição de uma totalidade possível) — produção desta totalidade, antecipada — e, sob seu signo, a repetição da analítica (Stein, 1988 p. 58)

Esta repetição da analítica a que Stein se refere e que constitui o último passo a ser dado metodologicamente no tratado de ontologia fundamental *Ser e Tempo* resultará na assunção de mais um grau de originariedade promovido pela subsunção das estruturas ontológicas do *Dasein* à temporalidade.

Considerações Finais

“A caminho do objeto estava-se também à procura do caminho”
Stein

Em um panorama possível poderíamos dizer que a questão do método na Filosofia exerce um papel fundamental nas discussões conceituais. Tanto que no século XX nos deparamos com as obras *Questão de Método* escrita por Sartre, *Verdade e Método* texto de Gadamer e *Contra o Método* de Feyerabend.

Já uma abordagem da questão metodológica em *Ser e Tempo*, posto não ser o problema temático deste texto heideggeriano, como no caso das três obras citadas, seria possível por caminhos diversos. Poderíamos contrastá-lo com a fenomenologia husserliana⁸¹; seguir Apel⁸² na explicitação da fenomenologia hermenêutica como uma via possível para salvaguardar a filosofia do paradigma do método científico⁸³; ir na direção de uma discussão semântico-metodológica na qual caberia abordar a questão metodológica de *Ser e Tempo* através da caracterização específica da noção de *indício formal* que toca a problematização dos sistemas lógico-gramaticais e do estatuto da linguagem poética⁸⁴; eleger os teóricos da teoria hermenêutica clássica como interlocutores e caracterizar a ontologização que esta teria sofrido⁸⁵; também no caminho de investigação acerca da Hermenêutica ontologizada, caberia pensar a sua

⁸¹ Cf. MOUTINHO, Ilda Maria Fonte. *Heidegger e a fenomenologia husserliana: apropriação e radicalização em Sein und Zeit*, 210f. Tese de Doutorado em Filosofia, orientador: Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. UFRJ/IFCS, Rio de Janeiro, 2007. E ainda: PAISANA, João. *Fenomenologia e hermenêutica: as relações entre as filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa: Editorial Presença, 1942.

⁸² Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformações da Filosofia 1*, filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, Loyola, SP, 2000.

⁸³ Quanto a discussão da Filosofia com o método científico, cf: MACHADO, Cristina de Amorim. *A falência dos modelos normativos de filosofia da ciência – a astrologia como estudo de caso*, 115f. Dissertação de Mestrado em Filosofia, orientadores: Carlos Alberto dos Santos Gomes, Antônio Passos Videira. PUC/RJ, Rio de Janeiro, 2006.

⁸⁴ Cf. NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, SP: Editora Ática, 1986. E ainda: KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*, um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer, tradução de Dankwart Bernsmuller, RS: Editora Unisinos, 2001. Por último: TAYLOR, Charles. *Lisctung ou Lebensform: Paralelos entre Heidegger e Wittgenstein*, In *Argumentos Filosóficos*, Loyola, SP, 2000.

⁸⁵ Cf. PALMER, Richard. *Teoria da Interpretação hermenêutica em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer*. Tradução portuguesa de Maria Luísa R. Ferreira, Lisboa: Edições 70, 1997.

distância para a Hermenêutica Filosófica de Gadamer⁸⁶, e nesta medida, retomariamos as discussões com a ciência para pensar a possibilidade de universalidade do método hermenêutico.

Mas, o que queremos indicar com este anúncio das possibilidades existentes para abordar o tema escolhido para esta dissertação? Em primeiro lugar que *Ser e Tempo* é uma obra com muitos meandros e implicações e que nosso trabalho foi tão-somente um modo possível de tratar de uma questão possível. Em segundo lugar que mesmo no caminho escolhido não tivemos a pretensão de esgotar as questões que levantamos. Em terceiro lugar que foram determinantes as indicações oferecidas pelas obras de Stein, a que devemos a possibilidade de escolha deste percurso.

Este percurso consistiu em tomar os oito parágrafos de *Ser e Tempo* — 7, 31, 32, 33, 45, 61, 62, 63 — e os cinco pontos de sustentação metodológica — tendência do fenômeno para o encobrimento, afirmação da circularidade, possibilidade de totalidade, constituição da situação hermenêutica e necessidade de violência — indicados na interpretação de Stein acerca do método fenomenológico-hermenêutico desta obra. Numa certa medida nosso trabalho realizou um desenvolvimento das premissas indicadas por Stein. Decorre do desenvolvimento destas indicações a constatação da peculiaridade que possui a condução metodológica do tratado de ontologia de Heidegger.

No tocante ao objetivo maior da obra — o sentido do ser e a sua relação com o tempo — a peculiaridade assinalada encontra-se intimamente conexa ao modo singular que Heidegger possui de conceber o fenômeno. Nas palavras de Stein: “[...] o método fenomenológico heideggeriano, em contraste com outros métodos que se propõe em Filosofia, deve adequar-se a um fenômeno que só se mostra sob o velamento” (1983, p. 109). Nesta medida foi encontrado o caráter de ambigüidade e complexidade de um método voltado para aceder ao sentido do ser em uma pesquisa filosófica que considera de modo paradigmático a tendência do fenômeno para o encobrimento e que coloca em destaque o problema da diferença ontológica.

A observação desses e outros contornos específicos da fenomenologia hermenêutica conduziu à necessidade de compreensão do seu método para atinar com

⁸⁶ Cf. RODEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica*. RS: Unisinos, 2003.

o que seja a elaboração da estrutura conceitual de *Ser e Tempo*. Para tanto que explicitamos nos três capítulos desta dissertação os elementos de sustentação metodológica desta obra.

Ao final desta pesquisa nos parece, contudo, que além dos eixos de sustentação metodológica que abordamos estaria presente em *Ser e Tempo* a exigência teórica de um outro elemento de validação do método de sua investigação, a saber: uma concepção distinta de razão. Sabidamente está em jogo para Heidegger uma crítica à razão metafísica. Esta crítica requer, concomitantemente com a elaboração do novo método, a elaboração de uma razão que sustente as afirmações presentes no tratado, inclusive as afirmações que tocam a condução metodológica. Mais especificamente: seria, sobretudo, a consideração da diferença entre ente e ser que exigiria uma reconstrução da racionalidade que a enfraqueça em suas metas, posto que, “o ser jamais é experimentado na sua plenitude” (Stein, 2001, p.127). Esta racionalidade poderia, desta forma, ser caracterizada como uma racionalidade fraca que justificaria a natureza ambígua do método. Com isto assinalamos as linhas mestras do prosseguimento deste trabalho de pesquisa.

1- Bibliografia primária

Obras de Heidegger

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, tradução revisada e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

_____, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, tradução de Marco Antonio Casanova, *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* RJ: Editora Forense Universitária, 2003.

_____, *Vorträge und Aufsätze*, tradução Emmanuel Carneiro Leão, Márcia de Sá Cavalcante Schuback e Gilvan Fogel, *Ensaaios e conferências*. RJ: Editora Vozes, 2001.

_____, *Metaphysik und Nihilismus*, tradução de Marco Antonio Casanova, *Nietzsche, metafísica e niilismo*. RJ: Relume Dumará, 2000.

_____, *Der Anfang des abendländischen Denkens, Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback, *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. RJ: Relume Dumará, 1998.

_____, *Conferências e escritos filosóficos, Coleção Os Pensadores*, tradução e notas de Ernildo Stein. SP: Editora Nova Cultural, 1989.

_____, *Die Frage nach dem Ding*, tradução Carlos Morujão, *O que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 1992.

_____, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, tradução para o italiano de Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova: il melangolo, 1990.

_____, *Einführung in die Metaphysik*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão, *Introdução à metafísica*. Editora UNB, 1978.

_____, *Meine Weg in der phänomenologie*, tradução de Ernildo Stein, *Meu caminho para a fenomenologia*. SP: Editora Abril Cultural, 1973.

2- Bibliografia secundária

2.1 - Livros

- ARISTÓTELES. *Organon: categorias e periérmeneia*, tradução Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. SP: Edições Loyola, SP. 1997.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Edições 70, Lisboa, 1970.
- BORNHEIM, Gerd A. *Dialética, teoria e práxis*. Ed. da universidade de São Paulo: São Paulo e Editora Globo: Porto Alegre, 1977.
- CHIURAZZI, Gaetano. *Modalità ed essistenza. Dalla critica dalla ragion pura all'etica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl e Heidegger*, Turin: Trauben, 2001.
- COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: J.Frin, 1990.
- DESCARTES, Renée. *Obra Escolhida*, RJ: Bertrand Brasil, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. "*Wahrheit und Methode*, tradução de Flávio Paulo Meurer, *Verdade e Método I, Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, RJ: Vozes, 1997.
- _____, *Verdade e Método II, Complemento e índice*, tradução de Enio Paulo Giachini, RJ: Vozes, 2002.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica*, Coleção Focus, RS: Editora Unisinos, 1999.
- HUSSERL *Logische Untersuchungen I-II* (Husserliana - XVIII, XIX/1, XIX/2), Haia: Martinus Nijhoff, 1984.
- _____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tradução de Márcio Suzuki, *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, SP: Idéias e Letras, 2006.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, tradução Luísa Buarque de Holanda, RJ: Editora Jorge Zahar, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Editora da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal, um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*, tradução de Dankwart Bernsmuller, RS: Editora Unisinos, 2001.

- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de, *Racionalidade e crise, estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*, Discurso Editorial e Editorial da UFPR, 2001.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, SP: Editora Ática, 1986.
- PAISANA, João. *Fenomenologia e hermenêutica: as relações entre as filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa: Editorial Presença, 1942.
- RHODEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, RS: Editora Unisinos, 2002.
- SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement, a historical introduction*, Martinus Nijhoff/ TheHague, 1971.
- SOUCHES-DAGUES, Denise. *La lecture husserlienne de Sein und Zeit*, Paris: edition de Minuit, 1993.
- STEIN, Ernildo. *Mundo vivido, das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*, RS: Editora EDIPUCRS, 2004.
- _____, *Pensar é pensar a diferença, filosofia e conhecimento empírico*, Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.
- _____, *Compreensão e finitude, estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2001.
- _____, *Diferença e metafísica, ensaio sobre a desconstrução*, RS: Editora EDIPUCRS, 2000.
- _____, *Aproximações sobre a hermenêutica*, Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- _____, *Seminário sobre a verdade, lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*, Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- _____, *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, Petrópolis: Editora Vozes, 1988.
- _____, *A questão do método na filosofia, um estudo do modelo heideggeriano*, Porto Alegre: Movimento, 1983.
- TAYLOR, Charles. *Human Agency and language*, Cambridge University Press, 1985.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade, niilismo e hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, tradução Eduardo Brandão, SP: Editora Martins Fontes, 2002.
- _____, *Para além da interpretação, o significado da hermenêutica para a filosofia*, tradução Raquel Paiva, RJ: Editora Tempo Brasileiro, 1999.

_____, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *Il pensiero debole*, Milão: Editora Feltrinelli, 1990.

_____, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Gênova: Editora Marietti, 1989.

_____, *Introdizione a Heidegger*, Roma-Bari: Editora Laterza, 1989.

VOLPI, Franco, *Filosofia 91, L' existência como "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia do "Essere e Tempo"*, a cura di Gianni Vattimo, Gius, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, febraio, 1992.

2.2 - Artigos

ARENHART, Lívio Osvaldo. *Existência e culpabilidade, um estudo do parágrafo 58 de Ser e Tempo, de Martin Heidegger*. In *Veritas*, v. 43, Porto Alegre: PUC, 1995.

FREIRE, Sônia Barreto. *A questão do Ser como ofício dos filósofos*. In *Philosophica*. n.3, março de 2002.

_____, *Hermenêutica, metafísica e modernidade*. Anais do II seminário de Filosofia do século XX. (2:2003: São Cristóvão-UFS.)

HOY, David Couzens. *Heidegger and the hermeneutic turn*, In *The Cambridge Companion to Heidegger*, 1993.

NUNES, Benedito. *Heidegger e a poesia*, In *Natureza Humana* 2 (1): 102-127 2000.

STEIN, Ernildo. *Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico*, In *Natureza Humana* 6 (2): 289-304, 2004.

_____, *Algumas considerações sobre as origens do conceito de mundo no pensamento de Martin Heidegger*, In *Conjectura* 1 (1): 99-112, 1987.

VATTIMO, Gianni. *Reconstrução da racionalidade*, tradução Nelci do Nascimento Gonçalves, In *Revista de Filosofia*, UFPB, agosto/93 - n° 2.

2.3 - Teses e Dissertações

GONÇALVES, Nelci do Nascimento. *L' Antepredicativo: Husserl e Heidegger*, 193f. tese de Doutorado, orientador: Gianni Vattimo, Università degli Studi di Torino, Torino, 1994.

MACHADO, Cristina de Amorim. *A falência dos modelos normativos de filosofia da ciência – a astrologia como estudo de caso*, 115f. Dissertação de Mestrado em

Filosofia, orientadores: Carlos Alberto dos Santos Gomes, Antônio Passos Videira. PUC/RJ, Rio de Janeiro, 2006.

MOUTINHO, Ilda Maria Fonte. *Heidegger e a fenomenologia husserliana: apropriação e radicalização em Sein und Zeit*, 210f. Tese de Doutorado em Filosofia, orientador: Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. UFRJ/IFCS, Rio de Janeiro, 2007.

SPERETA, Eliéser Donizete. *Ontologia da linguagem em Heidegger: Ser e Tempo e o logos de Heráclito*, 116f. Dissertação de Mestrado em Filosofia, orientador Alcides Hector Rodrigues Benoit, UNICAMP, Campinas, 2005.

VEIGA, Itamar Soares. *A interpretação do logos em Heidegger: Alguns aspectos*, 86f. Dissertação de Mestrado em Filosofia, orientador Ernildo Stein. PUC/RS, Porto Alegre, 2001.