

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A RELAÇÃO ONTOLÓGICA ENTRE VIDA E  
EXISTÊNCIA NA ABORDAGEM  
HERMENÊUTICO-FENOMENOLÓGICA DE  
MARTIN HEIDEGGER**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**André Luiz Ramalho da Silveira**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2013**

**A RELAÇÃO ONTOLÓGICA ENTRE VIDA E  
EXISTÊNCIA NA ABORDAGEM HERMENÊUTICO-  
FENOMENOLÓGICA DE MARTIN HEIDEGGER**

**ANDRÉ LUIZ RAMALHO DA SILVEIRA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2013**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Ramalho da Silveira, André Luiz

A relação ontológica entre vida e existência na abordagem hermenêutico-fenomenológica de Martin Heidegger / André Luiz Ramalho da Silveira.

– 2013

134 p. ; 30 cm.

Orientador: Róbson Ramos dos Reis

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2013

1. Ontologia 2. Heidegger 3. Existência 4. Vida 5. Fenomenologia I. Ramos dos Reis, Róbson II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**A RELAÇÃO ONTOLÓGICA ENTRE VIDA E EXISTÊNCIA NA  
ABORDAGEM HERMENÊUTICO-FENOMENOLÓGICA DE  
MARTIN HEIDEGGER**

elaborada por  
**André Luiz Ramalho da Silveira**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

**Róbson Ramos dos Reis, Dr.**  
(Presidente/Orientador)

**Flavio Williges, Dr. (UFSM)**

**Paulo Rudi Schneider, Dr. (UNIJUÍ)**

**Suplente: Marcelo Fabri, PhD. (UFSM)**

Santa Maria, 22 de março de 2013.



## AGRADECIMENTOS

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

À minha irmã, Gabriele.

Às minhas avós, Dona Gabriela e Dona Zilda.

Ao Prof. Róbson, pela paciência de todos os anos de trabalho e pelo ensinamento sem igual sobre o que seja a filosofia.

Aos professores e funcionários do Departamento de Filosofia da UFSM.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

Aos meus amigos Rafael Padilha e Vitor Hugo, por todos os anos de guerrilha filosófica e por suportarmos juntos toda a estranheza desse mundo.

Ao meu amigo João Botton, pelos anos de boa filosofia e ipseidade.

À Raquel Krügel, por toda a motivação e apoio ao longo dos anos.

Ao Kariel e ao Cícero, pelo começo na saga filosófica.

Ao Jonathan Dalmolin, pela parceria de sempre.

À tribo heideggeriana: Ronaldo Palma Guerche, Gabriel Dietrich, Bruno de Prá, Jaderson Silva, Thainá Czapla e Leila Kraus.

Aos demais amigos: Bruno Mendonça, Elton Rash, Diego Moralles, Joana Schuman, Vagner Machado, Lucas Duarte Adorne, André Weber, Thaimon Socoloski, e a todos os demais que, por algum motivo, não tenha me lembrado.

Aos poetas.

*“É o mistério que permanece. Não a explicação.”*

**Neil Gaiman, Sandman**

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### **A RELAÇÃO ONTOLÓGICA ENTRE VIDA E EXISTÊNCIA NA ABORDAGEM HERMENÊUTICO-FENOMENOLÓGICA DE MARTIN HEIDEGGER**

**AUTOR: ANDRÉ LUIZ RAMALHO DA SILVEIRA**

**ORIENTADOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS**

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 22 de março de 2013.

A presente dissertação tem como objetivo geral reconstruir a relação entre os sentidos de ser da vida e da existência na ontologia de Martin Heidegger. Após a reconstrução e a comparação entre as duas noções, será possível ver o que Heidegger chamou de abismo ontológico entre a vida e a existência. A noção de existência será reconstruída a partir da ontologia fundamental e da analítica existencial desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*. Com a noção de existência, Heidegger pensa o ser humano em sua relação incontornável com o ser. Neste sentido, o ente humano, concebido como ser-aí, é essencialmente determinado pela compreensão de ser. Contudo, Heidegger mostra que a existência humana é determinada essencialmente pela temporalidade. Dessa forma, a temporalidade é apresentada por Heidegger como o sentido de ser do ser-aí. Além disso, o ser-aí possui como constituição fundamental o ser-no-mundo, de modo que não é possível pensar esse ente sem essa relação com o mundo. A partir da reconstrução da analítica existencial, é possível mostrar o que Heidegger concebe como hermenêutica da natureza. É no interior da hermenêutica que surge o problema da vida. A vida é entendida como o sentido de ser dos organismos vivos, mas esse tema não é elaborado em *Ser e Tempo*. A vida é caracterizada por um retraimento na abertura de mundo do ser-aí. Dessa forma, Heidegger elabora as condições hermenêuticas para que se possa apreender adequadamente através do que ele chama de *interpretação privativa da vida*. O desenvolvimento sistemático do sentido de ser da vida é apresentado por Heidegger na preleção de 1929/30, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Nessa preleção, Heidegger tematiza o fenômeno da vida a partir da tese diretriz “o animal é pobre de mundo”. Além disso, Heidegger diz que todo vivente é organismo. Neste sentido, para apresentar o fenômeno da vida, Heidegger investiga a noção de organismo em conjunção com pesquisas biológicas e zoológicas. Essas investigações mostram o organismo como uma estrutura pulsional dotada de aptidões e criadora de órgãos. Além disso, ao tomar como exemplo a animalidade, Heidegger apresenta a essência do animal como perturbação, de modo que o comportamento do animal é sempre perturbado e absorvido em um círculo de desinibição. Assim sendo, o animal, em comparação com o homem, é visto como privado de mundo. Nessa mesma preleção, Heidegger apresenta a existência humana não mais como ser-no-mundo, mas sim nos termos de formação de mundo. Nesse sentido, será visto como ocorre essa mudança em relação à *Ser e Tempo* e como a existência é separada da vida por um abismo intransponível, de modo que apenas marco divisor entre esses dois sentidos de ser somente é possível em termos comparativos.

**Palavras-chave:** Ontologia. Existência. Vida. Heidegger.

## ABSTRACT

Master Course Dissertation  
Graduation Program in Philosophy  
Universidade Federal de Santa Maria

### **THE ONTOLOGICAL RELATIONSHIP BETWEEN LIFE AND EXISTENCE IN THE APPROACH HERMENEUTIC-**

**PHENOMENOLOGICAL MARTIN HEIDEGGER**

AUTHOR: ANDRÉ LUIZ RAMALHO DA SILVEIRA

ADVISER: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Defense Place and Date: Santa Maria, March 22<sup>nd</sup>, 2013

This dissertation aims to reconstruct the general relationship between the senses of being and life's existence on the Martin Heidegger's ontology. After reconstruction and comparison between the two notions, it will be possible see what Heidegger called ontological abyss between life and existence. The notion of existence will be reconstructed from the fundamental ontology and existential analytics developed by Heidegger in *Being and Time*. With the notion of existence, Heidegger thinks the human being in his relationship with being unavoidable. In this way, the human being conceived as "being-there" is essentially determined by understanding of being. Although, Heidegger shows that human existence is essentially determined by temporality. Thus, temporality is presented by Heidegger as the sense of being of being-there. Furthermore, the being-there has to be the fundamental constitution-the-world, so it is not possible to think that being without the relationship with the world. From the reconstruction of existential analysis it is possible to show that Heidegger conceives as hermeneutics of nature. It is within the hermeneutic arises the problem of life. Life is understood as the sense of being of living organisms, but this theme is not developed in *Sein Und Zeit*. Life is characterized by a withdrawal at the opening of the world being there. Thus, Heidegger elaborates the hermeneutical conditions so that we can properly grasp through what he calls private interpretation of life. The systematic development of the meaning of life is to be presented by Heidegger lecture in 1929/30, entitled *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. In this lecture, Heidegger thematizes the phenomenon of life from the thesis guideline "the animal is poor in world." Besides, Heidegger says that every creature is organism. In this sense, to present the phenomenon of life, Heidegger investigates the organism concept in conjunction with biological and zoological research. These investigations show the organism as a structure endowed with pulsional capacity and creative agencies. Also, taking the animality like an example, Heidegger shows the animal's essence as captivation, so the animal's behavior is always disrupted and absorbed on a circle of disinhibition. So the animal as compared to man, is seen as private world. In the same reading, Heidegger presents human existence not as being in the world but in terms of forming world. In this way, we will see how the change occurs in relation to *Being and Time* and the existence of life is separated by a gap, so just watershed between these two ways of being is possible only in comparative.

**Key words:** Ontology. Existence. Life. Heidegger.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>I – ONTOLOGIA FUNDAMENTAL E EXISTÊNCIA.....</b>	<b>7</b>
<b>1 A ontologia fundamental e o método hermenêutico-fenomenológico .....</b>	<b>8</b>
1.1 A pergunta pelo ser.....	8
1.1.1 A estrutura da pergunta em geral e a necessidade da repetição da pergunta pelo ser.....	9
1.1.2 As precedências ôntico e ontológicas da questão do ser .....	12
1.2 O método da ontologia fundamental .....	16
1.2.1 Fenômeno e o mostrar-se de algo .....	16
1.2.1.1 Diferença entre fenômeno em sentido vulgar e em sentido fenomenológico .....	18
1.2.2 Logos .....	19
1.2.3 Fenomenologia .....	20
<b>2 Analítica Existencial.....</b>	<b>22</b>
2.1 O tema e a delimitação da analítica.....	22
2.1.1 Cotidianidade mediana como ponto de partida inicial da análise .....	24
2.2 Existência humana e ser-no-mundo .....	25
2.2.1 Mundo.....	26
2.2.1.1 Comportamento ocupacional e remissões .....	27
2.2.3 Ser-em.....	34
2.2.3.1 Disposição afetiva.....	35
2.2.3.2 Compreensão .....	37
2.2.3.2.1 Estrutura-“como” da interpretação e estrutura prévia da compreensão ..	40
2.2.3.3 Discurso .....	43
2.2.3.4 Decair.....	44
<b>3 Preocupação e Temporalidade .....</b>	<b>45</b>
3.1 Preocupação ( <i>Sorge</i> ).....	46
3.1.1 Angústia.....	47
3.1.2 Preocupação ( <i>Sorge</i> ) como unificação dos três caracteres centrais do ser-aí: existencialidade, facticidade, decair. ....	49
3.2 Temporalidade .....	51
3.2.1 Estases temporais e a primazia do futuro .....	53
3.2.2 Temporalidade e unidade da preocupação ( <i>Sorge</i> ) .....	54
<b>4 Existência.....</b>	<b>57</b>
<b>II – HERMENÊUTICA DA NATUREZA E A INTERPRETAÇÃO ONTOLÓGICA DA VIDA.....</b>	<b>58</b>

1 Aspectos metodológicos para a interpretação ontológica da vida: a interpretação privativa da vida .....	59
1.1 Hermenêutica da natureza e o encontro com o natural .....	60
1.1.1 Natureza na cotidianidade mediana .....	62
1.1.2 Situação hermenêutica e a importância de uma adequada posição prévia .....	66
1.2 A via privativa .....	68
1.2.1 Privação e abstração .....	71
1.2.2 A consideração do ausentar-se da vida para a existência .....	73
<b>2 Organismo .....</b>	<b>74</b>
2.1 A três teses diretrizes.....	75
2.1.1 Transposição .....	76
2.1.2 Sentido formal de pobreza como privação .....	78
2.2 A noção de organismo.....	79
2.2.1 Distinção conceitual entre órgão e utensílio.....	80
2.2.2 Comportamento pulsional e animal como um ser-apto .....	83
2.3 Perturbação enquanto a essência da animalidade .....	85
2.3.1 Círculo de desinibição (abertura pulsional e posse do elemento desinibidor) .....	87
2.4 Dois avanços na pesquisa biológica: organismo enquanto totalidade e a relação entre organismo e meio ambiente .....	89
<b>3 Avaliações da incompletude da abordagem ontológica da vida.....</b>	<b>90</b>
3.1 Mobilidade e morte.....	91
3.2 Pobreza comparativa.....	92
<b>III – O ABISMO ONTOLÓGICO ENTRE EXISTÊNCIA E VIDA...98</b>	
<b>1 O existente humano como um ser transposto para a natureza vivente .....</b>	<b>99</b>
1.1 A pergunta pelo acontecimento da abertura como ponto de partida pela pergunta do mundo. ....	100
1.2 O homem existe em meio ao ente.....	102
<b>2. Mundo enquanto abertura do ente enquanto tal no todo .....</b>	<b>104</b>
2.1 Nous e logos.....	105
2.2 A estrutura-‘enquanto’, a abertura pré-apofântica e o “no todo”.....	107
<b>3. Existência e vida .....</b>	<b>110</b>
3.1 O acontecimento da formação de mundo. ....	110
3.2 O animal não se comporta com os entes enquanto tais no todo. ....	113
3.3 O abismo ontológico: a retração da vida e a impossibilidade de uma abordagem que não seja comparativa.....	115
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>117</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>121</b>



## INTRODUÇÃO

É imprescindível confrontar-se com o pensamento de Heidegger quando se tem por objetivo inquirir a existência humana por um viés ontológico. Mediante uma abordagem hermenêutico-fenomenológica, Heidegger investigou, no período anterior a *Ser e Tempo*, a existência humana a partir da noção de vida fáctica. A investigação da existência pensada como vida fáctica tem por objetivo mostrar como se dá existência no âmbito de seu sentido, isto é, a partir de uma perspectiva hermenêutica. A existência humana pensada a partir de um âmbito hermenêutico foi reelaborada por Heidegger diversas vezes ao longo dos anos. Neste sentido, é em *Ser e Tempo* que Heidegger pensará sistematicamente a existência humana ao conceber o ente humano como ser-aí (*Dasein*).

Contudo, o projeto geral de *Ser e Tempo* não se resume a investigação da existência. É sabido que o projeto geral de *Ser e Tempo* consiste em investigar o sentido de ser em geral. Para esse propósito, Heidegger precisa mostrar que há uma necessidade de se repetir a questão sobre o sentido de ser, pois antes mesmo de uma resposta, não há sequer uma adequada formulação da questão. Neste sentido, a distinção fundamental para que se possa compreender o ser é justamente que o ser não é um ente. Contudo, tendo em vista que a pergunta pelo ser é a questão fundamental, ela assume um papel deveras importante para consecução da análise existencial. Heidegger irá mostrar como o perguntar é um comportamento específico de um ente específico. Mas, tendo em vista a relação privilegiada que o ser humano possui com o ser, isto é, tendo em vista que somente o ente humano compreende ser, investigar o ser implica em investigar aquele que investiga o ser.

Sendo assim, Heidegger mostra que somente a partir da análise de um ente específico é possível investigar o sentido de ser em geral. A essa análise do ente exemplar, no caso o ente humano concebido como ser-aí, Heidegger chamará de analítica existencial. O ente humano é caracterizado fundamentalmente por possuir uma compreensão de ser. Justamente por essa característica, Heidegger apresenta o ser-aí como um ente que tem uma precedência ôntico-ontológica sobre todo e qualquer outro ente (HEIDEGGER, 2012, p. 63). Com essa precedência, Heidegger mostra que o ser-aí é a condição de possibilidade de todas as ontologias. Por conseguinte, a investigação sobre a existência humana insere-se na investigação da ontologia fundamental, de modo que toda e qualquer ontologia pressupõe a ontologia fundamental.

Por conseguinte, a analítica existencial é a investigação empreendida por Heidegger sobre o ente cuja característica essencial é a compreensão de ser. Entretanto, essa investigação não se desenvolve nem por meio da atribuição de alguma ideia dogmática sobre o que seja esse ente, nem a partir de um comportamento específico. Ou seja, para interpretar o ser-aí, Heidegger investigará a existência a partir de sua indiferença cotidiana, mediante o que ele denomina de cotidianidade mediana. Nessa investigação, o comportamento mais imediato do ser-aí é com o mundo será analisado. A relação do ser-aí com o mundo é fundamental, de tal modo que Heidegger denomina de ser-no-mundo a constituição fundamental desse ente. Neste sentido, não há como conceber o ser-aí sem mundo.

Com a análise do ser-no-mundo, Heidegger dirá que o ser-aí é o seu “aí”, referindo-se com isso à característica essencial de abertura pertinente a esse ente. O “aí” de ser-aí significa justamente essa abertura essencial (HEIDEGGER, 2012, p. 379-381). Neste sentido, com essa característica de uma abertura compreensiva pertinente ao ser-aí, Heidegger mostrará que esse ente é aberto tanto para si mesmo quanto para o mundo. Mas também é aberto para outros entes que possuem sua mesma determinação ontológica, isto é, outros entes que também são ser-aí (outros seres humanos). Além disso, não há apenas uma identidade ontológica determinante para todos os entes. Assim como o *Dasein* é um sentido de ser, há outros sentidos de ser apresentados como autônomos, isto é, irreduzíveis a outros sentidos. Dessa forma, Heidegger mostra que há diversos sentidos de ser mediante os quais a compreensão dos entes pelo ser-aí é tornada possível. Dentre eles, Heidegger apresenta a utilizabilidade (*Zuhandenheit*), os entes subsistentes (*Vorhandenheit*), vida e existência (*Dasein*). Neste sentido, o que Heidegger mostra é que há diversas identidades ontológicas em relação às quais o ser-aí está aberto, de modo que esses distintos sentidos de ser proporcionam o comportamento compreensivo do ser-aí para com os entes.

Além disso, ao expor os distintos sentidos de ser, Heidegger mostra que o comportamento mais imediato do ser-aí não é com os entes naturais e, tampouco, o comportamento apofântico. Os sentidos de ser são irreduzíveis uns aos outros, mas o comportamento mais imediato do ser-aí se dá de modo pré-teórico. Heidegger exhibe esse ponto ao apresentar o sentido de ser da *Zuhandenheit*, pois esse sentido de ser determina o comportamento do ser-aí com os entes que comparecem dentro do mundo. A lida no contexto operacional e prático não é determinada primariamente por uma visada teórica. Não se trata de uma simples oposição entre teórico e prático. O que Heidegger pretende é mostrar como a ocupação, que é determinada por um sentido específico de orientação, mas não apofântico, é o modo cotidiano do ser-aí lidar no mundo em meio ao contexto operacional. Neste sentido, por

ser o modo mais imediato da existência, somente é possível chegar aos entes subsistentes (determinados pelo logos apofântico), através dessa dimensão da utilizabilidade. Isso implica que, até mesmo a natureza e o sentido de ser da vida são, em um primeiro momento, aparentemente determinados exclusivamente ou pela *Zuhandenheit* ou pela *Vorhandenheit*.

Ademais, Heidegger pretende mostrar todos os aspectos ontológicos do ser-aí de modo unificado. Para isso, ele apresenta o conceito de *preocupação* (*Sorge*), concebido como o ser do ser-aí. A preocupação integra os três caracteres ontológicos desse ente, a saber: a existencialidade, a facticidade e o decair. Além disso, Heidegger mostra que o horizonte da compreensão de ser é a temporalidade, de modo que a preocupação é internamente determinada pela temporalidade. Neste sentido, esses caracteres ontológicos que integram de modo unificado o ser do ser-aí se mostrarão, conseqüentemente, também como determinados e articulados pela temporalidade.

Todas essas considerações sobre o projeto geral de *Ser e Tempo* são necessárias para que seja possível compreender o que Heidegger tem em vista com a noção de existência. Sobretudo por essa noção estar inserida no projeto geral como condição de possibilidade para a investigação do sentido de ser em geral. Além disso, essas considerações são deveras importantes para que se entenda também a mudança que Heidegger desenvolve em uma preleção posterior a essa obra. Na preleção de 1929/30, intitulada de *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, Heidegger mostra uma mudança significativa concernente ao conceito existencial de mundo a concepção de ser-aí.

O objetivo geral dessa preleção de 1929/30 é a apresentar o conceito de mundo. Na segunda parte dessa preleção, Heidegger apresenta o conceito de mundo através da articulação de três teses diretrizes: “o homem é formador de mundo”, “o animal é pobre de mundo”, “a pedra [natureza material] é sem mundo”. Ao articular essas teses, Heidegger mostra como o ser humano, entendido agora como formador de mundo, se relaciona tanto com a natureza vivente quanto com a natureza material. Heidegger mostra, então, nessa preleção, que além do ser-aí caracterizar-se por ser aberto a uma multiplicidade de entes, determinados pelos respectivos sentidos de ser que lhes determinam, o mundo é a abertura do ente enquanto tal no todo. Neste sentido, ao passo que em *Ser e Tempo* não há uma abordagem sistemática da natureza e, muito menos, do sentido de ser da vida, na preleção de 1929/30 Heidegger empreende rigorosamente essa investigação. Não apenas do modo de ser da vida, mas, sobretudo, como se dá a relação entre o ser humano e a natureza, vivente ou não. Neste sentido, Heidegger utiliza o termo “transposição” para descrever essas relações. Nessa preleção, a vida é investigada com o auxílio de pesquisas biológicas, de modo que Heidegger

dirá que todo vivente é organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 245). Dessa forma, o ser humano será visto como transposto para o interior da totalidade do organismo. Contudo, o ponto fundamental da investigação sobre a relação entre existência e vida é que há uma recusa da vida para um acompanhamento completo do ser-aí. Ou seja, há uma transposição da existência para a vida, mas é problemática justamente a possibilidade de um completo acompanhamento.

Assim sendo, o objetivo do presente trabalho é reconstruir o que Heidegger chamará de abismo ontológico entre vida e existência. Neste sentido, a presente reconstrução será desdobrada em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *Ontologia fundamental e existência*, o objetivo será o de reconstruir o conceito de existência a partir da ontologia fundamental e da analítica existencial, desenvolvidas em *Ser e Tempo*. Dessa forma, para desenvolver a reconstrução do capítulo, serão abordados grandes temas de *Ser e Tempo*. Esse capítulo é estruturado por quatro momentos. No primeiro deles, será introduzido o tema sobre o sentido de ser em geral a partir do que Heidegger chamou de ontologia fundamental, que consiste no projeto geral de *Ser e Tempo*. Nesse momento se insere também a reconstrução do método hermenêutico-fenomenológico, no qual se insere a investigação de Heidegger. Em um segundo momento, será reconstruída a análise existencial do ente denominado de ser-aí, intitulada por Heidegger de analítica existencial. Essa análise mostra como constituição fundamental desse ente o ser-no-mundo. Neste sentido, serão reconstruídos os momentos que compõe unitariamente essa estrutura: *mundo*, o “*quem*” e o *ser-em*. Com a análise do *ser-em*, Heidegger apresenta a abertura como a característica essencial do ente humano, estruturada pelos existenciais da *disposição afetiva*, *compreensão* e *discurso*. Além disso, será apresentada também a abertura cotidiana do ser-aí, determinada pelo caráter ontológico do *decair*. Após isso, em um terceiro momento, será reconstruído como a disposição afetiva da angústia possibilita a abertura originária do ser-aí. Após isso, se mostrará como Heidegger desenvolve as noções de *preocupação* (*Sorge*) e *temporalidade*. Por preocupação, Heidegger pensa o ser do ser-aí, de modo que ela unifica os caracteres ontológicos do ser-aí: *existencialidade*, *facticidade* e *decair*. Essa unificação é possibilitada pela temporalidade, pois é a temporalidade o sentido de ser do ser-aí. Por conseguinte, a noção de existência apresentada por Heidegger mostra que o ser-aí possui uma relação incontornável como ser, uma relação que só faz sentido a partir da temporalidade.

O segundo capítulo, intitulado *Hermenêutica da Natureza e a interpretação ontológica da vida*, terá como objetivo reconstruir a abordagem de Heidegger sobre o sentido de ser da vida. Com base na reconstrução da analítica existencial, tendo em vista o

envolvimento do ser-aí com o mundo, é possível visualizar como não houve em *Ser e Tempo* uma abordagem sistemática dessa noção. Neste sentido, este capítulo contará com três momentos. O primeiro deles terá o objetivo de abordar a relação do ser-aí com a natureza e mostrar como Heidegger elaborou os pressupostos para a interpretação da vida a partir de uma hermenêutica da natureza. Ele elaborou uma via interpretativa que possibilita uma interpretação da vida em termos não redutivos, denominada de *interpretação privativa* da vida. Em um segundo momento, será apresentado o subsequente passo dado por Heidegger concernente à abordagem ontológica da vida. Esse passo é dado na preleção de 1929/30, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Nessa preleção, o desenvolvimento das pesquisas de Heidegger se dá em conjunção com pesquisas biológicas e zoológicas. Dessa forma, ele dirá que todo vivente é *organismo*. O vivente é transpassado pelo que Heidegger chama de pulsionalidade. Ao tomar como exemplo o animal, Heidegger mostra que o animal comporta-se sempre dentro de um círculo de desinibição, que é justamente a estrutura relacional do animal e determina seu espaço de comportamento possível. O animal será visto, então, como absorvido dentro desse círculo de desinibição. Dessa forma, Heidegger diz que essa pulsionalidade é o que irá privar a animalidade de compreender o ente enquanto ente. Essa pulsionalidade mostra que o animal possui um comportamento perturbado. A partir disso, Heidegger apresenta a perturbação como a condição de possibilidade de comportamento do animal. Contudo, Heidegger mostra que somente será possível dizer que há uma privação no animal quando comparado ao ser humano. Após as considerações sobre o organismo, Heidegger diz que há incompletudes na abordagem ontológica da vida. Essas incompletudes são internas, isto é, concernem diretamente à noção de organismo. Elas dizem respeito ao não tratamento da vida enquanto mobilidade e na relação entre vida e morte. Por fim, Heidegger empreende uma forte objeção às suas considerações, de tal modo que até mesmo questiona se não é o caso de se abdicar da tese sobre a pobreza de mundo do animal.

No último capítulo, intitulado *O abismo ontológico entre existência e vida*, será justamente reconstruído o que Heidegger chamou de abismo entre esses dois sentidos de ser. Tendo como base as considerações sobre a existência no primeiro capítulo e sobre a vida no segundo capítulo, é possível traçar uma comparação mais específica nesse presente capítulo, o qual será constituído por três momentos. No primeiro momento, será apresentado como Heidegger concebe o ser humano como um ser transposto para a natureza vivente de modo geral. Neste sentido, a análise de Heidegger não é mais guiada pela tese diretriz sobre a pobreza de mundo do animal. Ele irá interpretar a vida como um modo de ser aberto para o

ser-aí, de tal modo que exige deste um tipo específico de relação fundamental. Tendo em vista que a análise é sobre como o ser humano, o animal e a natureza material estão inseridos na investigação sobre a noção de mundo, é preciso então mostrar como Heidegger concebe o fenômeno de mundo. Neste sentido, no segundo momento do capítulo será apresentada a concepção de mundo como abertura do ente enquanto tal e no todo. Por fim, no terceiro momento será realizada a comparação entre vida e existência. Nesse momento, será reconstruído o acontecimento fundamental da formação de mundo, para que, após isso, seja possível mostrar o abismo ontológico entre existência e vida.

Para finalizar e passar aos capítulos, é preciso fazer algumas considerações sobre as traduções utilizadas. A presente dissertação terá como base textual primária o livro *Ser e Tempo* e a preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. A utilização dessa preleção terá como base a tradução de Marco Antônio Casanova, publicada pela editora Forense Universitária no ano de 2006. A utilização de *Ser e Tempo* terá como base a tradução de Fausto Castilho, publicada pela Editora Vozes no ano de 2012. Como tradução de apoio, será utilizada a tradução de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, publicada pelo Editorial Trotta no ano de 2009. Contudo, será utilizada a tradução alternativa de alguns termos, a saber: “compreensão” ao invés de “entender” [para o termo alemão “*Verstehen*”], “existencial” ao invés de “existenciário” [para o termo alemão “*existenzial*”], “existenciário” ao invés de “existencial” [para o termo alemão “*existenziall*”], “ser-lançado” ao invés de “dejecção” [para o termo alemão “*Geworfenheit*”], “disposição afetiva” ao invés de “encontrar-se” [para o termo alemão “*Befindlichkeit*”], “mundo circundante” ao invés de “mundo ambiente” [para o termo alemão “*Umwelt*”]. No caso das citações, os termos da tradução original serão mantidos, de modo a ser indicada entre parênteses a tradução alternativa.

## I – ONTOLOGIA FUNDAMENTAL E EXISTÊNCIA

O presente capítulo tem o objetivo de apresentar a noção de existência desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*. Para tal propósito, será preciso apresentar alguns dos grandes temas do projeto geral de *Ser e Tempo*, tendo em vista que a noção de existência se insere na investigação sobre o sentido de ser em geral. Neste sentido, a noção de existência será reconstruída a partir da analítica existencial e a da ontologia fundamental elaboradas por Heidegger nessa obra.

Assim sendo, o presente capítulo será estruturado por quatro momentos. No primeiro deles, o objetivo será o de introduzir o tema sobre o sentido de ser em geral a partir do que Heidegger chamou de ontologia fundamental. O projeto geral de *Ser e Tempo* consiste justamente em investigar o sentido de ser em geral. Nesse sentido, será visto que mesmo a questão sobre o ser não foi adequadamente formulada. Dessa forma, antes mesmo de responder a questão sobre o sentido de ser, Heidegger diz que é preciso formular corretamente a questão. Ademais, Heidegger apresenta um método específico para desenvolver sua ontologia. Nesse sentido, se insere também nesse momento a reconstrução do método hermenêutico-fenomenológico. A partir disso, em um segundo momento, será reconstruída a análise existencial do ente denominado de ser-aí, intitulada por Heidegger de *analítica existencial*. A análise do ente existente mostra que ele possui uma relação incontornável com ser. De tal modo que o ser-aí se compreende como um ente que compreende ser. A analítica existencial mostra que, para se compreender o sentido de ser em geral, é preciso que se analise a existência humana. Além disso, essa análise mostra como constituição fundamental desse ente o ser-no-mundo. Desse modo, serão reconstruídos os momentos que compõe unitariamente essa estrutura: *mundo*, o “*quem*” e o *ser-em*. Com a análise do *ser-em*, Heidegger apresenta a abertura como a característica essencial do ente humano, estruturada pelos existenciais da *disposição afetiva*, *compreensão* e *discurso*. Além disso, será apresentada também a abertura cotidiana do ser-aí, determinada pelo caráter ontológico do *decair*.

Após isso, em um terceiro momento, será reconstruído como a disposição afetiva da angústia possibilita a abertura originária do ser-aí. A partir dessa exposição, será possível mostrar como Heidegger desenvolve as noções de *preocupação* (*Sorge*) e *temporalidade*. Por preocupação, Heidegger pensa o ser do ser-aí, de modo que ela unifica os caracteres ontológicos do ser-aí: *existencialidade*, *facticidade* e *decair*. Essa unificação é possibilitada

pela temporalidade, pois é a temporalidade o sentido de ser do ser-aí. Por conseguinte, em um último momento, será apresentada a noção de existência. A noção de existência apresentada por Heidegger mostra que o ser-aí possui uma relação incontornável como ser, uma relação que só faz sentido a partir da temporalidade.

## **1 A ontologia fundamental e o método hermenêutico-fenomenológico**

### **1.1 A pergunta pelo ser**

O objetivo de Heidegger em *Ser e Tempo* é elaborar a questão sobre o sentido de ser em geral. Tendo isso em vista, ele considera que a reabilitação do problema do ser é obtida através da adequada colocação da questão, isto é, uma colocação originária da pergunta sobre o sentido do ser.

A questão sobre o ser pôs em movimento a filosofia dos antigos gregos, sobretudo no que diz respeito a Platão e a Aristóteles. Não tanto pelo fato do ser ter sido tematizado por esses filósofos, mas pelo fato de seus questionamentos terem sido orientados por essa pergunta (FIGAL, 2005, p. 32). Isso não significa que os filósofos, ao longo da história da filosofia, não tenham tratado da questão do ser. Na verdade, de acordo com Heidegger, o modo pelo qual a interpretação do ser foi conduzida levou seu sentido a perder toda e qualquer importância.

No intuito de assinalar que a questão sobre o sentido de ser não é uma pergunta qualquer, Heidegger precisa mostrar que a dimensão ontológica está imbricada em todo comportamento do ser humano com algo, de modo que para compreender os entes não é suficiente à presença destes para o homem. Na medida em que o ser determina os entes, a investigação sobre o ser visa mostrá-lo como a condição de inteligibilidade dos entes enquanto entes (BLATTNER, 1999, p. 4) para o ser humano.

Além disso, o trato do ser humano com os entes não ocorre como se todos os entes compreendidos fossem do mesmo tipo. Neste sentido, Heidegger não aborda toda a diversidade de entes como se cada região desses entes possuísse a mesma estrutura ontológica, pois desse modo não se apreenderia a riqueza necessária para uma abordagem explícita do ser. Consequentemente, além de distinguir o ser do não-ser, a compreensão

humana também apreende os entes de diferentes modos (BLATTNER, 1999, p. 2; MULHALL, 1996, p. 6). Sendo assim, é possível visualizar que os entes não são apreendidos sob o mesmo fundo ontológico, sob a mesma perspectiva, mas, são compreendidos de acordo com o tipo de identidade ontológica que lhes é adequado. Desta forma, há distintos sentidos de ser. Ademais, tanto o ser é sempre ser de um ente quanto o ser é sempre vinculado à compreensão de ser.

### 1.1.1 A estrutura da pergunta em geral e a necessidade da repetição da pergunta pelo ser

No §1 de *Ser e Tempo*, Heidegger inicia o desdobramento da pergunta pelo ser alegando que, a partir da base *ontológica* alçada pelos gregos (HEIDEGGER, 2012, p. 33), se constituiu um dogma que tanto legitimou a omissão pela questão, quanto acabou por torná-la supérflua. Esse dogma é o seguinte: ““ser” é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição” (HEIDEGGER, 2012, p. 33). Por conta desta determinação do conceito de ser, é suposto que qualquer investigação sobre o mesmo estaria sujeita a vacuidades, ou mesmo a um erro metodológico (HEIDEGGER, 2012, p. 33-35). Na medida em que esse fato se integra no contexto do esquecimento do ser, Heidegger tem como intuito inicial exhibir a necessidade de se perguntar novamente pelo sentido de ser.

A fim de explicitar esta necessidade, Heidegger diagnostica três preconceitos que compõe a aparente obviedade pertinente à questão. No primeiro deles, “ser” é o conceito “mais universal”. Conforme essa definição, o ser seria apreendido a partir de uma abstração dos entes (INWOOD, 1999, p. 43). Ou seja, a partir da diversidade de um grupo de entes, por exemplo, as árvores, os predicados comuns entre eles são abstraídos e tem-se, por conseguinte, o ser da árvore (MULHALL, 1996, p. 8). No entanto, da universalidade do ser não se depreende sua generalidade frente aos entes, pois, ser não pode ser concebido nem como uma classe de entes, nem como propriedade dos entes. De acordo com Heidegger, “a unidade desse transcendentalmente “universal”, por oposição à multiplicidade dos conceitos-de-coisa que são os conceitos supremos de gênero, já foi reconhecida por Aristóteles como a *unidade de analogia*” (HEIDEGGER, 2012, p. 35). Essa descoberta permitiu a Aristóteles colocar o problema do ser sobre nova base (HEIDEGGER, 2012, p. 37). Heidegger afirma também que esse ponto abordado por Aristóteles foi o que Hegel desconsiderou em sua *Lógica*, quando define o ser como o “imediato indeterminado”. Desta forma, para Heidegger,

da universalidade de ser não se depreende sua transparência e claridade, mas apenas sua obscuridade, justificando, assim, a necessidade de que a questão seja recolocada.

Ao seu turno, o segundo preconceito consiste em alegar que o conceito de “ser” é indefinível. Essa alegação é uma consequência de se considerar o ser como um gênero universal, pois tendo em vista que a generalidade do ser significa que ele não seja nem ente e nem fenômeno, o ser não teria uma referência a algo específico, a ponto de faltar um conteúdo definido ao termo “ser” (MULHALL, 1996, p. 9). No entanto, a hipótese de Heidegger é que não se pode abordar o ser com conceitos cuja operação seja específica para abordar os entes. Neste sentido, o que se segue a partir da indefinibilidade do conceito de “ser” é que “ser” não é um ente (HEIDEGGER, 2012, p. 37). O ser não está delimitado a uma extensão ou classe de entes, mas isso não implica a impossibilidade de defini-lo ou abordá-lo (MULHALL, 1996, p. 9). Na verdade, desse ponto se depreende apenas que o ser não é um ente e que, por isso, não se pode defini-lo nos termos através dos quais um ente é definido. Heidegger conclui que a indefinição do ser clama justamente pela questão sobre seu sentido.

Por fim, o terceiro preconceito consiste em considerar o conceito de “ser” como um conceito evidente por si mesmo. Em resumo, o ponto diz respeito ao fato de que em todo comportamento com os entes enquanto tais, quando se faz uso do “ser”, este se mostra completamente compreensível e evidente. Ou seja, dado que qualquer um compreende a expressão “o céu é azul” (HEIDEGGER, 2012, p. 39), conclui-se que o “ser” é o conceito evidente por si mesmo. No entanto, assim, o que fica demonstrada é a incompreensão relativa à questão, pois o fato de que o ser-á sempre viva em uma compreensão de ser e “que o sentido de ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 39).

Esses três preconceitos demonstram que não apenas falta uma resposta à questão do ser, mas que também não há uma adequada formulação dessa questão. Sendo assim, Heidegger irá explicitar os elementos necessários para que a pergunta possa ser elaborada adequadamente. Neste sentido, Heidegger analisa a estrutura de uma pergunta em geral para mostrar o caráter peculiar que incide sobre a pergunta pelo sentido de ser. A estrutura geral de uma questão exhibe um *perguntado*, isto é, *aquilo que se pergunta*, bem como em todo perguntar por algo está implicado um *aquilo de que se pergunta*. Grosso modo, isto significa que há sempre uma prévia orientação no perguntar, isto é, uma orientação provisória a partir da qual se faz a pergunta sobre algo (MULHALL, 1996, p. 12). Além disto, é pertinente ao perguntar um *interrogado*, isto é, *aquilo a que se pergunta*. Isso significa que ao perguntar

sobre algo posto em questão, de modo a indicar a orientação prévia através da qual se conduz a questão, também se questiona por um ente (MULHALL, 1996, p. 12).

A partir destes elementos, cuja composição denota a estrutura geral de uma questão, Heidegger busca analisar a particularidade da questão sobre ser. Nesse sentido, é importante ressaltar que o perguntar enquanto tal é um ato da existência humana, uma atividade levada a cabo por um tipo particular de ente (MULHALL, 1996, p. 12). Desta forma, ao assumir que a questão sobre o sentido do ser é a questão fundamental, a pergunta pelo ser enquanto um ato da existência humana ganha notável relevância.

Ao analisar os elementos que estruturam uma questão, para Heidegger, concernente a questão do ser *aquilo de que se pergunta* na questão é o ser, enquanto o perguntado é o sentido de ser. Ao ser humano é pertinente uma compreensão de ser mediana, de modo que já se possui uma prévia compreensão do objeto perguntado ao se perguntar pelo ser. Apesar do perguntado ainda não ser tematizado conceitualmente, por meio da ideia de orientação prévia, Heidegger indica que não se pode conceber uma investigação cujo ponto de partida seja um marco zero, sem pressupostos. Sendo assim, o sentido de ser já está de alguma maneira à disposição. Além disso, como ser é sempre ser de um ente, o perguntável na questão será um ente. Ou seja, se investigará o ente em seu ser.

Além desses elementos formais, Heidegger afirma que para se compreender o problema do ser não se pode “contar uma história”, e isso quer dizer “não determinar o ente como ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o ser tivesse caráter de ente possível” (HEIDEGGER, 2012, p. 43). Neste sentido, o ser determina os entes enquanto entes. Na medida em que ser sempre é vinculado à compreensão de ser, os entes sempre aparecerão compreendidos de alguma forma. Neste ponto, o intuito de Heidegger é mostrar que não é possível abordar o ser e seu sentido com os conceitos usados em pesquisas que versam unicamente sobre a dimensão dos entes.

Com base no pressuposto de que o interrogado é o ente em seu ser, Heidegger busca, então, um modo de acesso adequado ao ente. Em função disto, ele questiona qual seria o ente a exibir uma primazia em relação a outros no que tange a questão do ser. Na medida em que o perguntar e o investigar são modos de ser de um ente em particular (MULHALL, 1996, p. 13), o ente a ser investigado será justamente esse que pode questionar um ente em seu ser. Heidegger denominará esse ente de ser-aí (*Dasein*), que é como ele irá interpretar o ser humano existencialmente e o tomará como ponto de partida da análise.

Conforme a explicação de Heidegger sobre a estrutura da pergunta e sobre como o perguntar enquanto tal é um modo de ser do ser-aí, o empenho em tornar explícita a questão

sobre o ser é também um empenho em tornar o ser-aí transparente em seu ser. Assim ocorre porque ao ser-aí é pertinente uma compreensão mediana de ser. No entanto, da relação privilegiada do ser-aí com o ser não decorre que se deva deduzir o sentido de ser desse ente (HEIDEGGER, 2012, p. 47, nota b).

Contra a objeção de que haveria um círculo vicioso na tentativa de determinar um ente em seu ser para, após ter feito isso, lançar a questão sobre o seu sentido (HEIDEGGER, 2012, p. 47), de modo que o ser já estaria sendo mencionado na própria pergunta, Heidegger mostra que há uma “pressuposição” de ser e, além disso, alega que em toda a história da ontologia o “ser” foi “suposto”. Com efeito, não é a elaboração conceitual que foi suposta, mas aquilo que ele chama de vista prévia do ser. Neste sentido, “essa vista dirigida ao ser provém do mediano entendimento-do-ser [compreensão de ser] em que já nos movemos sempre *e que pertence afinal à constituição essencial do Dasein ele mesmo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 49, grifo do autor). Ademais, Heidegger lança mão da expressão “referência retrospectiva ou antecipatória” para elucidar o fato de que já há uma referência do ser ao ser-aí ao perguntar pelo ser, na medida em que perguntar é um modo de ser do ser-aí. Ao esclarecer, então, que não há nenhum círculo vicioso na relação do ser-aí com o ser, Heidegger mostra que o ser-aí possui, enquanto o ente exemplar, uma primazia na análise do sentido do ser.

### 1.1.2 As precedências ôntico e ontológicas da questão do ser

Como foi dito acima, Heidegger elaborou a questão sobre o sentido do ser em função dessa questão mesma ter sido esquecida. Depois de apontar a estrutura formal de uma questão foi exibida a particularidade da questão do ser. O principal resultado da investigação é a designação do objeto a ser tomado como tema da análise. Desta forma, o ente exemplar, designado como ser-aí, ocupa o lugar privilegiado na análise justamente por ser um ente que compreende ser. No entanto, a caracterização de Heidegger do existente humano nesse ponto da investigação é prévia, na medida em que ela se estende apenas até o momento em que seja possível ver a íntima vinculação entre a questão sobre o ser e a prévia compreensão de ser do ser-aí.

Um dos principais apontamentos feitos a respeito do ser-aí no contexto da pergunta pelo ser foi, justamente, ter exibido essa questão como um comportamento desse ente. Por conseguinte, todo tipo de investigação, tanto acerca de si mesmo, quanto sobre os outros entes

diferentes do ser-aí, está imbricada também no comportamento do ente que pode questionar. É importante destacar, já ressaltado anteriormente, que somente para o ser-aí o ser torna-se questão, de modo que somente para um ente que compreende ser pode a sua própria identidade ontológica vir a ser uma questão.

Além disso, em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta diversos sentidos de ser (HEIDEGGER, 2012, p. 45), mediante os quais o ser-aí compreende os entes, dentre eles, a utilizabilidade (*Zuhandenheit*), os entes subsistentes (*Vorhandenheit*), vida e existência (*Dasein*)<sup>1</sup>. Neste sentido, os entes aparecem de modos diferenciados ao ser-aí, isto é, há diferentes modos de compreender e interagir com os entes mediante os distintos sentidos de ser (BLATTNER, 1999, p. 6), os quais não são redutíveis uns aos outros. Nesta medida, a irredutibilidade dos distintos sentidos de ser é de suma importância, pois Heidegger se empenha em mostrar que é uma transgressão categorial interpretar um sentido por outro.

O fato de Heidegger conceber o ser-aí como existência não diz que os entes não podem ser encontrados no mundo, mas apenas que a identidade ontológica do ser-aí é de outro tipo. Nesse ponto, o que se pode afirmar é que, à diferença dos outros entes, somente o existente humano compreende sua existência e está envolvido com escolhas e atividades, no sentido de que há sempre possibilidades nas quais o ser-aí já está vinculado (MULHALL, 1996, p. 15). Estar em possibilidades e importar-se com a própria existência são comportamentos possíveis somente para o ente que se compreende. Neste sentido, mediante a compreensão de ser determinar de modo essencial o ser-aí, Heidegger mostra que ao ser-aí é pertinente uma interpretação-de-si, pois de uma forma ou outra, adequada ou inadequadamente, o ser-aí sempre está em uma relação de compreensão com sua existência (HEIDEGGER, 2012, p. 851). Consequentemente, não é exagero reafirmar que os outros entes apenas estão aí, ao passo que para o ser-aí o ser é uma questão.

Toda essa caracterização do ser-aí em relação à compreensão de ser denota uma peculiaridade da pergunta pelo ser. Heidegger atribui à pergunta pelo ser duas precedências, a saber: uma ôntica e outra ontológica.

Ao indagar se a questão pelo ser é pura especulação ou se ela é, realmente, a questão fundamental, Heidegger explicita a precedência ontológica dessa questão. Com base nesta precedência ontológica, é possível ver a relação entre o pensamento ontológico e o pensamento objetivo-científico. Grosso modo, é possível destacar dois pontos acerca dessa

---

<sup>11</sup> Haveria ainda a consistência (*Bestand*), mas Blattner rejeita essa noção como um sentido de ser. Ele rejeita também a interpretação que considera o ser-com um sentido de ser, pois ser-com é um constitutivo do ser-aí (BLATTNER, 1999, p. 2).

relação. O primeiro deles é que a ciência é um comportamento do ente designado como ser-aí. O segundo ponto, ao seu turno, visa mostrar que toda investigação positiva deve ser precedida por uma investigação ontológica.

A fim de explicitar, então, o comportamento científico e ontológico, Heidegger afirma que a investigação científica é precedida por estruturas fundamentais através das quais os objetos temáticos de uma ciência recebem sua compreensão prévia. A ciência positiva investiga e fixa as domínios-de-coisa (HEIDEGGER, 2012, p.51), demarcando, assim, o âmbito dos setores dos entes em que ela irá atuar. No entanto, a pesquisa científica não é a primeira a descobrir os entes, na medida em que não é a ciência positiva a responsável por elaborar as estruturas fundamentais. Essas estruturas fundamentais são elaboradas na experiência e na interpretação pré-científica do âmbito-do-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 51). Os conceitos oriundos dessas estruturas fundamentais constituem o que Heidegger chama de conceitos fundamentais, os quais sustentam a compreensão preliminar que serve de base para toda investigação positiva. Essa investigação da compreensão preliminar que elabora os conceitos fundamentais significa, precisamente, a interpretação ontológica do ente. Concernente à relação entre conceitos fundamentais e investigação positiva, Heidegger alega que o nível de uma ciência se mede pela capacidade da ciência experimentar uma crise em seus conceitos fundamentais (HEIDEGGER, 2012, p. 53). Neste sentido, Heidegger diz o seguinte sobre a precedência ontológica da questão pelo ser:

Por isso, a questão-do-ser tem por meta não só uma condição *a priori* da possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez mais em um entendimento-do-ser [compreensão de ser], mas também a condição de possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam. (HEIDEGGER, 2012, p. 57).

Como foi dito acima, Heidegger concebe a ciência como um comportamento do ser-aí e, por conseguinte, ela tem o modo de ser deste ente (HEIDEGGER, 2012, p. 59). No entanto, o comportamento científico não é o único e nem mesmo o mais imediato modo de ser do ser-aí. À pergunta pelo ser é destacada uma precedência ôntica, pois, no comportamento pré-científico já se estrutura aquilo que foi apontado como conceitos fundamentais.

Na medida em que a compreensão de ser é uma determinação do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 59), esse ente compreende-se de alguma forma, conquanto esta não seja ainda uma compreensão conceitual e científica. Tal como dito anteriormente, a interpretação-de-si é uma característica essencial do ser-aí, somente possível porque esse ente

compreende ser. Desta forma, Heidegger caracteriza ontologicamente o ser-aí enquanto um ente que existe e que, em seu ser, está em jogo seu próprio ser (HEIDEGGER, 2012, p. 59). Além disso, em função de o ser-aí compreender-se explicitamente ou não, mas ainda assim sempre compreender-se de algum modo, Heidegger mostra que a existência é um “assunto” ôntico do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 61). Desta forma, há uma precedência ôntica no ser-aí.

Assim, com o objetivo de elucidar a estrutura da existência, Heidegger cunha dois termos para diferenciar a compreensão ôntica da compreensão ontológica. A compreensão de si mesmo que serve de guia será denominada *existenciária*, possuindo, assim, uma caracterização ôntica. Na medida em que a análise desse ente exemplar tem como objetivo buscar suas estruturas mais fundamentais e explicitá-las, essa análise é também chamada de analítica da existencialidade da existência. A compreensão *existencial* diz respeito à compreensão ontológica do conjunto de estruturas concebido como *existencialidade*, pela qual se pretende explicar o modo de ser da existência.

A precedência ôntica do ser-aí reside, justamente, no fato de já na existência e de modo pré-teórico o ser-aí compreender ser, ou seja, no fato de que o questionamento ontológico não se origina apenas de uma indagação teórica e apofântica, mas, está enraizado no existir enquanto tal. Neste sentido, o ser-aí compreende e se comporta com entes diferentes dele mesmo, incluindo o comportamento teórico e científico. Da mesma forma, Heidegger mostra que ao ser-aí pertence uma compreensão de mundo, designando, então, ser-aí como ser-no-mundo<sup>2</sup>.

A precedência *ôntica* é, conforme a exposição de Heidegger, demonstrada pela razão de o ser-aí ser determinado em seu ser pela existência. Além disso, há uma precedência *ontológica*, concernente ao fundamento da determinidade-de-existência do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 63). Conforme essas duas precedências, ao ser-aí ainda é pertinente uma terceira precedência, designada como *ôntico-ontológica*, a qual torna o ser-aí a condição de possibilidade de todas as ontologias, de modo que o ser-aí deve ser o ente interrogado, prioritariamente, em relação aos outros entes (HEIDEGGER, 2012, p. 63). Com efeito, o caráter ôntico-ontológico da pergunta pelo ser se funda na precedência ôntico-ontológica do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 65). Portanto, como afirma Heidegger: “a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em sua essência pertencente ao *Dasein*

---

<sup>2</sup> Esse ponto será analisado na segunda seção deste capítulo.

ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser [compreensão de ser]” (HEIDEGGER, 2012, p. 67, grifo do autor).

## 1.2 O método da ontologia fundamental

Com a elaboração da questão do ser e o estabelecimento de sua necessidade, prescreveu-se também a eleição de um ente exemplar, cuja compreensão de ser lhe torna privilegiado em relação a outros entes. Conforme esse privilégio, o ser-aí se relaciona e compreende ser, razão pela qual a questão do ser tem raízes na existência. Em função disto, a pergunta pelo ser é a radicalização da tendência do ser-aí a compreender previamente o ser. Desta forma, o intuito de Heidegger será analisar a existência do ser-aí.

O objetivo da analítica existencial<sup>3</sup> é interpretar, ontologicamente, o conjunto de estruturas do ente que existe sob a perspectiva do tempo. Ao começo da analítica, Heidegger aborda o ser-aí em sua cotidianidade mediana, o modo mais imediato do ser-aí compreender-se a si mesmo na existência. Todavia, isso não sugere que a interpretação desse estado ôntico revele a estrutura de ser que é constitutivo do ser-aí (MULHALL, 1996, p. 19), pois ele é apenas o ponto de partida da análise. Da mesma forma que ao elucidar a pergunta pelo ser Heidegger mostrou que há uma pressuposição de ser na própria pergunta, na interpretação da cotidianidade mediana não é diferente, pois há uma compreensão prévia de ser no âmbito pré-teórico. Além disso, Heidegger dirá que o tempo é o horizonte pelo qual o ser-aí se compreende, de modo que a temporalidade se mostrará como o sentido de ser do ser-aí. Neste sentido, para analisar a existência estruturada temporalmente é preciso, além de um modo adequado de acesso ao ente, um método adequado pelo qual a ontologia deve operar. Esse método é a fenomenologia.

### 1.2.1 Fenômeno e o mostrar-se de algo

---

<sup>3</sup> A analítica existencial não é o único eixo investigativo por meio do qual Heidegger inquirir o sentido do ser em geral. Apesar do presente trabalho não versar sobre isto, é importante ressaltar que, articulada à análise da existência, há também a destruição fenomenológica da história da ontologia. Para tal, conferir o §6 de Ser e Tempo.

Na medida em que o objeto da análise é o ser do ente, tendo em vista que não se pode conceitualizar o ser por meio das categorias e conceitos referentes aos entes, Heidegger afirma que também é questionável assumir um método recorrendo a um legado ontológico elaborado pela tradição (HEIDEGGER, 2012, p. 99). Além disso, Heidegger também não pretende que a fenomenologia seja simplesmente uma disciplina filosófica, referente apenas a um grupo de problemas específicos de certa área. Com a reformulação da pergunta pelo ser como pergunta pelo sentido de ser, Heidegger visa uma reabilitação de problemas fundamentais da filosofia. No entanto, essa reabilitação de problemas fundamentais não tem o mesmo sentido de outros pensamentos que renasceram no começo do séc. XX, como o neo-aristotelismo ou neo-kantismo, etc., pois não se trata de simplesmente retomar concepções tradicionais.

Neste sentido, a fenomenologia não se restringe a um campo temático, caso isso seja entendido como uma “corrente” filosófica preocupada com o conteúdo-de-coisa dos objetos, mas ela visa “como” são os objetos investigados. (HEIDEGGER, 2012, p. 101). Com esse caráter aparentemente formal, Heidegger repete o mote da fenomenologia husserliana ao dizer que ela expressa “às coisas mesmas”. Assim sendo, ao explicar sua concepção de fenomenologia, Heidegger analisa os dois elementos semânticos que compõe o termo, a saber: fenômeno e logos.

A noção de fenômeno é central quando se trata de fenomenologia. Com essa noção se busca a possibilidade de novamente poder falar de algo em si mesmo sem que seja preciso utilizar a noção de “coisa em si”. Na medida em que todo comportamento é determinado pela compreensão de ser, todo ente com o qual o existente humano se comporta já é compreendido, ainda que de modo prévio e não temático. Nesse sentido, todo ente é fenômeno, na medida em que se mostra em si mesmo. Sendo assim, por fenômeno Heidegger entende tudo o que se mostra em si mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 103). No entanto, esse mostrar-se não precisa ser explícito.

Na medida em que ser é sempre ser de um ente e, por conseguinte, sempre é vinculado à compreensão de ser, Heidegger concebe o desvelamento dos entes somente possível porque o ser-aí é o ente que compreende ser. O mostrar-se de algo somente é possível porque pré-ontologicamente o ser-aí já se comporta com os entes. Heidegger identifica fenômeno como tudo o que pode ser visto “sob a luz do dia”, no sentido de trazer algo para a luz e fazer esse algo ser visível em si mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 103), algo como o que os gregos identificaram por *ta ontá*, os entes. Todavia, em função dos entes se mostrarem de diversos modos, isso gera uma má compreensão, pois nesse sentido fenômeno pode ser considerado

como aparecimento. Dessa forma, Heidegger distingue entre duas noções de fenômeno, a vulgar e a fenomenológica.

#### 1.2.1.1 Diferença entre fenômeno em sentido vulgar e em sentido fenomenológico

Ainda que fenômeno seja o que se mostra em si mesmo, para uma consideração rigorosa dessa noção é preciso ressaltar que os entes podem se mostrar de diversas formas. Sendo assim, Heidegger diz que somente porque algo pode mostrar-se, ou seja, somente porque algo pode ser fenômeno é que algo pode mostrar-se como o que não é. No entanto, não significa que o mostrar-se de algo ou o não mostrar-se de algo sejam considerados como “fenômeno”, no sentido de “aparecimento” (*Erscheinung*), ou “mero fenômeno” (HEIDEGGER, 2012, p. 105). Uma exemplificação desse ponto são os fenômenos patológicos, os quais consistem em manifestar algo que não se mostra, como os sintomas de uma doença (MULHALL, 1996, p. 24).

A condição de algo se mostrar em si mesmo não é o aparecimento enquanto tal. O aparecer de algo somente é possível na base do mostrar-se de algo, ou seja, com base no fenômeno. Não obstante os entes serem possíveis de se mostrarem em si mesmos como o que eles não são, isso não indica algo por trás do fenômeno, isto é, não há uma coisa em si determinando o aparecer das coisas. Heidegger apresenta quatro significados para a noção de “fenômeno” no sentido de aparecimento, a partir dos quais se cria uma confusão inevitável. O primeiro deles é sobre algo poder apresentar-se como o que ele não é ou, em termos heideggerianos, um anunciar-se como um não mostrar-se. O segundo conteúdo sugerido é o sentido já exemplificado sobre fenômenos patológicos, como sintomas. O terceiro seria o fenômeno em sentido autêntico, como o mostrar-se de algo. Heidegger ainda diz que a confusão pode aumentar quando o termo “aparecimento” adquire mais um significado (HEIDEGGER, 2012, p. 107). O sentido indicada concerne ao significado kantiano de aparecimento e coisa em si. Na medida em que para Kant fenômenos são os objetos da intuição empírica, o que a partir dela é mostrado, fenômeno seria uma irradiação que anuncia algo oculto no fenômeno mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 109).

Com base nessa consideração, é preciso entender a diferença entre as noções de fenômeno e aparecimento. De acordo com Heidegger, fenômeno é uma forma eminente de algo vir-de-encontro, ao passo que aparecimento significa uma relação-de-remissão ôptica

(HEIDEGGER, 2012, p. 109). Neste sentido, Heidegger diz que a confusão gerada pela multiplicidade das significações de “fenômeno”, tais como aparência, fenômeno, aparecimento, mero aparecimento, somente pode ser resolvida caso se entenda fenômeno como o-que-se-mostra-em-si-mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 111).

No entanto, Heidegger irá dizer que essa noção de fenômeno é apenas formal, pois além de o ente tomado como fenômeno permanecer indeterminado, também não é determinado se o que se mostra é um ente ou um caráter-de-ser do ente (HEIDEGGER, 2012, p. 111). Conforme diz Heidegger, caso se entenda esse “o que se mostra” como fenômeno, isto é, caso se compreenda a noção de fenômeno como aparecimento, se estaria entendendo a noção de fenômeno em sentido vulgar (HEIDEGGER, 2012, p. 111), na medida em que aparecimento tem uma remissão ao ente e depende do fenômeno. As noções de fenômeno em sentido vulgar e formal devem ser contempladas pela noção de fenômeno em sentido fenomenológico. Isto é, Heidegger pensa que, mediante a generalidade do conceito fenomenológico de fenômeno, ele se relaciona com o conceito formal e com o seu emprego na significação vulgar de fenômeno (HEIDEGGER, 2012, p. 111). Neste sentido, os fenômenos da fenomenologia são o que não aparecem, isto é, não significa o aparecimento e o aparecer de um ente. Fenômeno em sentido fenomenológico é o que se mostra em si mesmo, ou seja, é considerado fenômeno em sentido fenomenológico o ser dos entes, pois é o que torna possível a compreensão dos entes enquanto tais.

### 1.2.2 Logos

Heidegger ressalta que o termo “logos” adquiriu várias traduções e interpretações ao longo da história, sobretudo em Platão e Aristóteles, tais como razão, conceito, definição, fundamento. Dessa forma, os significados não teriam sido conduzidos a um significado fundamental (HEIDEGGER, 2012, p. 113). De acordo com Heidegger, o significado fundamental de logos é “discurso” (*Rede*). Sendo assim, a determinação de logos enquanto discurso deve contemplar todas essas significações.

Conforme a exposição de Heidegger, a determinação de logos como discurso tem a significação fundamental de, no discurso, tornar manifesto aquilo sobre o que se “discorre” (HEIDEGGER, 2012, p 113). Neste sentido, logos não significa primariamente juízo, mas sim tem o sentido de fazer ver algo. Heidegger diz que essa função do discurso enquanto um

tornar manifesto é explicitado por Aristóteles como ἀποφαίεσθαι (apophainestai), o que significa que logos faz ver algo (φαίεσθαι) (HEIDEGGER, 2012, p. 113). Ademais, o logos faz ver algo mediante a fala, mediante a linguagem. Dessa forma, aquilo que se torna manifesto no discurso pode ser comunicado, ou seja, aquilo sobre o que se discorre é acessível ao outro (HEIDEGGER, 2012, p. 115). O mais importante a respeito da comunicação é que, além de ser comunicação de algo para alguém, a comunicação versa sobre o tópico do discurso (MULHALL, 1996, p. 24), no sentido de que é revelado aquilo sobre o que se diz pela fala. Enquanto um fazer ver mostrativo de algo, o logos tem a forma estrutural de síntese (σύνθεσις) (HEIDEGGER, 2012, p. 115). Dessa forma, para que algo possa ser tematizado esse algo mesmo já precisa ter sido descoberto. No entanto, apenas o logos apofântico tem a estrutura do fazer ver algo. Conforme o exemplo de Heidegger, também há um tornar manifesto mediante a prece, mas isso ocorre de outro modo (HEIDEGGER, 2012, p. 115).

Além disso, o logos somente pode ser verdadeiro ou falso justamente porque tem a determinação fundamental de fazer ver. O sentido apofântico de logos, pelo qual está em questão a verdade ou a falsidade, significa tirar do ocultamento o ente sobre o que se fala. Heidegger não quer se comprometer com a noção de verdade como concordância, ou melhor, ele mostra que a verdade como concordância deve pressupor que algo já esteja descoberto, para que esse algo possa ser tematizado. Portanto, ao interpretar logos como discurso apofântico, Heidegger pretende elucidar a função primária de logos (HEIDEGGER, 2012, p. 119).

### 1.2.3 Fenomenologia

Com a reunião dos elementos “logos” e “fenômeno”, os quais compõem a expressão “fenomenologia”, Heidegger a define formalmente da seguinte forma: “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2012, p. 119). Na medida em que logos designa o ato de tornar algo manifesto, e fenômeno é o que se mostra em si mesmo, ele indica com essa expressão formal a máxima “às coisas mesmas”.

De acordo com Heidegger, a fenomenologia incide no como mostrar e no modo de tratar o que nela deve ser investigado (HEIDEGGER, 2012, p. 119), no sentido de que o objeto da investigação não incide em entes particulares. Neste sentido, a fenomenologia se distingue de disciplinas que tematizam entes particulares e que são comprometidas com um

campo temático já aberto. Não é que a fenomenologia possua um campo temático fechado, mas sim que ela põe em foco o que está oculto, não desvelado (INWOOD, 2002, p. 66).

Ao tomar como base a formulação de que fenomenologia é descrição, Heidegger visa oferecer uma significação mais precisa do que é um fenômeno, como aquilo de que é fenomenologicamente tratado. A fenomenologia não descreve os fenômenos como se eles fossem um agregado de coisas substanciais que poderiam ser catalogados. Visto que o ser determina os entes, a fenomenologia visa descrever a estrutura que permite aos fenômenos mostrarem-se como os tipos de entes que eles são (BLATTNER, 1999, p. 9). Desta forma, a fenomenologia irá descrever aquilo que se oculta no que comumente se apresenta. Ou seja, o ser, que constitui o sentido e fundamento do fenômeno (HEIDEGGER, 2012, p. 121), é que deve ser explicitado. Sendo assim, Heidegger afirma:

A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. A *ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. (HEIDEGGER, 2012, p. 123, grifo do autor).

Na medida em que fenômeno em sentido fenomenológico diz respeito somente ao ser de um ente, é preciso garantir um acesso adequado ao ente exemplar, objeto da analítica, no caso, o ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 125). O ponto de partida da análise é esse ente, de forma que para analisar o ser do ente é preciso um modo de acesso adequado do ente. Dessa forma, na medida em que o conceito vulgar de fenômeno é entendido como o aparecimento, isto é, o que se mostra em sentido comum, o conceito vulgar de fenômeno se torna, fenomenologicamente, relevante (HEIDEGGER, 2012, p.125-127).

Ademais, conforme seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser do ente (HEIDEGGER, 2012, p. 127). O objetivo de Heidegger na ontologia fundamental é a questão pelo sentido de ser em geral e, para tal propósito, foi indicada, como uma via necessária, a análise do ser-aí, denominada analítica da existência. Além disso, a descrição fenomenológica possui um sentido metódico, expresso pela noção de interpretação [*Auslegung*]<sup>4</sup> (HEIDEGGER, 2012, p. 127). Com isso, o *logos* comporta a conotação de hermenêutica, de modo que Heidegger irá caracterizar a fenomenologia do ser-aí como *hermenêutica* (HEIDEGGER, 2012, p. 127).

A dimensão hermenêutica comporta três sentidos. A designação da hermenêutica como um ofício da interpretação assinala o primeiro destes sentidos. O segundo repousa na

---

<sup>4</sup> A “interpretação” enquanto um existencial será analisada na seção dois deste capítulo.

“elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica” (HEIDEGGER, 2012, p. 127). Enquanto interpretação ontológica do ser-aí, a terceira significação visa “o sentido de uma analítica da existencialidade [existencialidade] da existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 127). Portanto, sobre a relação entre fenomenologia, hermenêutica e ontologia, Heidegger diz que:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo-de-tratamento. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna*. (HEIDEGGER, 2012, p. 129, grifo do autor).

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

## **2 Analítica Existencial**

Ao apresentar a necessidade de se recolocar a questão sobre o sentido de ser, Heidegger expôs também a necessidade de se analisar o ente exemplar designado como ser-aí. A razão disso é que o ente humano é considerado privilegiado em relação a outros entes devido à compreensão de ser lhe constituir de modo essencial. Disso decorre que o ser-aí se comporta compreensivamente tanto em relação a si mesmo quanto a outros entes diferentes dele. Conforme a consideração anterior sobre a pergunta pelo ser, Heidegger mostra que a necessidade de se analisar o ser do ser-aí incide na condição de que o ser somente pode ser investigado como ser de um ente, no caso, do ser-aí.

### **2.1 O tema e a delimitação da analítica**

Ao conceber como tema da analítica existencial o ente humano caracterizado como ser-aí, Heidegger exhibe as duas seguintes características: o primado da existência sobre a essência e o ser-aí como “ser-cada-vez-meu”.

O primado da existência sobre a essência consiste em conceber o ente humano não como uma substância, cujas características que lhe seriam pertinentes fossem constituídas como propriedades. Para explicitar esse ponto, Heidegger distingue o “quê” do ente, enquanto sua *essentia*, de seu ser enquanto *existentia*. Tradicionalmente, não é possível pensar esses dois termos separadamente, na medida em que algo só existe, no sentido de *existentia*, em contraste com a essência, essa pensada como *essentia*. Pensado desse modo, o conceito de existência se aplica a todo ente dotado de propriedades e que existe no tempo. O ser humano foi definido ao longo da tradição por essa concepção de existência. Em contraste com essa concepção, Heidegger irá pensar a existência a partir do termo *Existenz*, de forma a designar somente a existência humana como ter-que-ser. Heidegger diz que “a “essência” do Dasein reside em sua existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 139). No entanto, é importante frisar também que existência no sentido de ser-aí não se relaciona com essência, enquanto *essentia*.

Na medida em que a existência significa que para o ser-aí o seu ser está sempre em jogo, isso indica que o ser desse ente é cada vez *meu* (HEIDEGGER, 2012, p. 141). Dizer que o ser-aí é possibilidade não é dizer que o ser-aí é dotado de propriedades, as quais lhe tornariam apto a agir de acordo com determinadas possibilidades, mas sim que ser-aí é essencialmente possibilidade. Desta forma, porque o ser-aí “é sempre meu”, o ser-aí pode ou perder-se ou assumir-se. De acordo com Heidegger, “os dois *modi*-de-ser da *propriedade* e da *impropriedade* (...) fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu” (HEIDEGGER, 2012, p. 141). Autenticidade e inautenticidade são modos do ser-aí estar em possibilidades. Então, existir propriamente ou autenticamente consiste em decidir-se pelo próprio ser e agir como si mesmo, ao passo que existir impropriamente ou inautenticamente consiste em deixar absorver-se no mundo impessoal e das ocupações.

Conforme a elucidação do ente a ser interpretado na analítica existencial, Heidegger faz uma delimitação dessa analítica frente às disciplinas da antropologia, psicologia e biologia. Além disto, para exemplificar o propósito da analítica, Heidegger vê no *cogito sum* cartesiano o ponto de partida para o questionamento filosófico moderno. Assim, critica Descartes por investigar o *cogitare* do *ego* e não questionar o *sum*. Neste sentido, a pergunta ontológica pelo ser do *sum* é feita pela analítica (HEIDEGGER, 2012, p. 149). Desta forma, a crítica geral de Heidegger direcionada a todas as disciplinas acima elencadas concerne à falta de uma análise ontológica do ser-aí.

Em outras palavras, essas disciplinas tratam do objeto de sua análise, no caso o ser humano, nos termos de entes subsistentes e não como existência. Heidegger critica a psicologia, enquanto disciplina que estuda o ser humano através da noção de pessoa, por ela não considerar a pessoa sob o ponto de vista de seu ser. Nominalmente ele cita Husserl e Scheller, por eles considerarem a pessoa como um ser psíquico que executa atos intencionais ligados a uma unidade de sentido. Na medida em que pessoa só é através de seus atos e, além disso, é a pessoa quem executa esses atos, Heidegger critica o fato de o modo de ser do “executar” não ter sido investigado. A mesma questão se aplica quando Heidegger critica a noção de constituição de mundo na fenomenologia de Husserl, pois não poderia ser evitado o modo de ser daquele que constitui mundo (CROWELL, 2001, p. 180). No que diz respeito à biologia, como ciência da vida, Heidegger também afirma que a “vida” não se converteu em problema ontológico<sup>5</sup>. Com a antropologia ocorre o mesmo, tanto em sua versão clássica quanto na sua versão teológica, visto que ambas consideram o ser do ser-aí a partir da categoria de ente subsistente. Com efeito, na antropologia clássica, a definição de homem como animal racional, o *zoon logon echon*, determina o homem como um animal que possui uma capacidade superior chamada *logos*. Já na antropologia teológica cristã, o homem é concebido como um ente que é além de si mesmo, condicionado pela ideia de “transcendência” a Deus (HEIDEGGER, 2012, p. 157).

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

### 2.1.1 Cotidianidade mediana como ponto de partida inicial da análise

A partir da definição do ente que constituirá o tema da analítica e da delimitação dela frente a outras ciências, torna-se clara a importância de assegurar-se de um ponto de partida para essa análise. O objetivo de Heidegger, então, é analisar o ser-aí não lhe atribuindo alguma ideia dogmática ou herdada da tradição, mas a partir da existência. Na medida em

---

<sup>5</sup> O modo de ser da vida será o tema do segundo capítulo deste trabalho.

que, fenomenologicamente, o ente deve ser abordado em si mesmo e desde si mesmo, tal como explicitado na noção de fenômeno, “o *Dasein* não deve ser interpretado pelo que um determinado modo de existir tem de diferente, mas ser posto a descoberto no seu ser indiferenciado de pronto e no mais das vezes” (HEIDEGGER, 2012, p. 143, grifo do autor). Sendo assim, não se deve tomar como ponto de partida da análise algum comportamento específico ou especial do ser-aí, pois qualquer comportamento tem como pressuposto a existência.

Desta forma, Heidegger parte da indiferença cotidiana, pela qual o ser-aí é caracterizado como ele se dá de modo imediato na existência. Essa indiferença é denominada de medianidade e é apresentada como o contexto no qual o ser-aí existe de modo mais imediato, isto é, como cotidianamente o ser-aí existe. Dessa forma, Heidegger afirma (HEIDEGGER, 2012, p. 71) que o âmbito ôntico é o mais próximo e conhecido, enquanto o âmbito ontológico é o mais desconhecido e distante.

À primeira vista, poderia parecer que, em função de o ser-aí existir na maioria das vezes de modo impróprio, deixando-se levar pelas regulações impessoalmente estabelecidas, à cotidianidade mediana seria atribuído o caráter de impropriedade (inautenticidade). No entanto, a cotidianidade mediana não é somente mais um aspecto do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 145), pois a indiferença na qual o ser-aí está inserido é, precisamente, o modo mais imediato de relacionar-se com seu ser e com os outros entes. Assim, por sua característica de indiferença, a cotidianidade corresponde tanto à propriedade quanto a impropriedade, ainda que com o desenvolvimento da investigação Heidegger atribua a ela um estado de decaída e inautenticidade (INWOOD, 2002, p. 12). Heidegger pensa dois modos fundamentais para a determinação os entes. A noção de categoria, cuja função é determinar os entes diferentes do ser-aí, é o primeiro destes modos. A outra possibilidade são os existenciais<sup>6</sup>. Justamente por isso não se pergunta “o que é o ser-aí”, mas sim “quem é o ser-aí”. Dessa forma, toda investigação que parta da cotidianidade tem em vista a estrutura da existência.

## 2.2 Existência humana e ser-no-mundo

---

<sup>6</sup> Talvez com o modo de ser da vida seja necessária outra maneira de determinação, pois Heidegger (2012, p. 203) diz: “A natureza – entendida ontológico-categorialmente – é um caso-limite do ser de um possível ente do-interior-do-mundo”. Como será investigado no segundo capítulo, o modo de ser da vida admite um tipo de intencionalidade, através do qual há um compartilhamento limitado com a intencionalidade do ser-aí.

Conforme a investigação de Heidegger, o ser-aí é um ente que compreende ser e, ademais, em virtude de existir ou de modo próprio ou de modo impróprio, sua identidade configura-se sempre em um desses modos. Além disso, “essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*<sup>7</sup>” (HEIDEGGER, 2012, p. 169, grifo do autor). Dessa forma, Heidegger concebe o ser-no-mundo como a constituição fundamental do ser-aí, estrutura pela qual o ser-aí se compreende de modo mais imediato. O ser-no-mundo é um existencial, pois é uma estrutura pertinente à existência. Ainda que a estrutura ser-no-mundo não esgote a determinação do ser-aí de modo completo, ela é uma constituição do ser-aí necessária *a priori* (HEIDEGGER, 2012, p. 171).

De acordo com Heidegger, não se pode apreender adequadamente a estrutura ser-no-mundo por meio de categorias ontológicas tradicionais (HEIDEGGER, 2012, p. 173). Neste sentido, ele critica o ponto de partida cartesiano do conhecimento do mundo e mostra que é impossível conceber uma lida pré-teórica que tenha como base a ontologia dos entes subsistentes (MULHALL, 1996, p. 43).

Além disso, o ser-aí não é concebido como um sujeito separado do mundo, visto assim, previamente como objeto, de modo que houvesse, então, uma integração do ser-aí ao mundo, seja por alguma dedução, seja por via dos sentidos. A *facticidade* do ser-aí mostra justamente o modo em que as coisas já importam para ele (BLATTNER, 1999, p. 52), ou seja, enquanto ser-no-mundo o ser-aí se conecta afetivamente e compreende ontologicamente tanto a si mesmo quanto aos entes que o circundam. Por conseguinte, o ser-aí somente pode ser concebido como um ente dentro do mundo, no sentido espacial de um objeto ocupando o espaço de outro, quando se desconsidera a constituição fundamental de ser-no-mundo.

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

### 2.2.1 Mundo

---

<sup>7</sup> Em nota, o tradutor ressalta que a expressão “ser-no-mundo” é uma forma simplificada de “*ser-em-o-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 169).

Heidegger pretende mostrar o mundo enquanto fenômeno. Neste sentido, ao perguntar o que significa mostrar o mundo enquanto fenômeno, ele responde que significa “fazer ver o que se mostra no “ente” do interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 197). Caso se concebesse mundo como uma totalidade de entes, o procedimento da investigação deveria consistir em mostrar todos os entes que estão no mundo, de modo a classificá-los. No entanto, Heidegger pensa que esse procedimento não é fenomenológico e, portanto, permanece restrito aos entes. Desta forma, ao pensar ser-aí enquanto ser-no-mundo, Heidegger intenta mostrar o sentido ontológico de mundo enquanto um momento que compõe a estrutura ser-no-mundo.

De acordo com Heidegger, a noção de “mundo” pode ser entendida em quatro significações. A primeira indica que mundo é usado como um conceito ôntico, cuja significação designa a totalidade dos entes subsistentes que podem ser encontrados no mundo. A segunda tem uma significação ontológica e se refere ao ser dos entes caracterizados na primeira significação, ou seja, o ser dos entes subsistentes presentes dentro do mundo. A terceira é novamente uma significação ôntica, mas diz respeito ao ser-aí; sendo assim, possui uma significação existencial e pré-ontológica, a partir do qual mundo pode significar tanto o mundo “público” do “nós” quanto o mundo circundante “próprio” do ser-aí. Enquanto caracterização ontológica dessa terceira significação, o quarto sentido é o conceito existencial da mundidade. Com esse sentido, Heidegger busca mostrar a mundidade como um *a priori* que torna possível o mundo concebido de acordo com a terceira significação indicada (HEIDEGGER, 2012, p. 201). Com efeito, Heidegger utiliza o conceito de mundo no terceiro sentido indicado. Ele usará, então, a expressão “do-mundo” (mundano), exclusivamente, como um modo de ser do ser-aí, de forma que os entes subsistentes passam a ser considerados como encontráveis e pertencentes ao “mundo” e os entes com os quais o ser-aí se ocupa sejam considerados como entes do-interior-do-mundo (ou ente pertencente-a-mundo) (HEIDEGGER, 2012, p. 203). O mundo, então, é um aspecto do ser do ser-aí, razão pela qual deve ser compreendido existencialmente e não mediante categorias (MULHALL, 1996, p. 47). Neste sentido, é preciso compreender como Heidegger concebe a relação do ser-aí com o mundo e, conseqüentemente, como se dá a interação com do ser-aí com os entes que comparecem no mundo.

#### 2.2.1.1 Comportamento ocupacional e remissões

Com o objetivo de mostrar fenomenologicamente o ser do ente que vem-de-encontro (o ente que comparece), Heidegger tomará como ponto de partida o modo cotidiano do ser-no-mundo, pelo qual ele irá denominar de “*trato no mundo e com o ente do interior-do-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 207, grifo do autor). Neste sentido, a investigação heideggeriana visa exibir a estrutura ontológica do modo de interação do ser-aí com os entes que comparecem no mundo, tendo em vista que o modo mais imediato de lidar no mundo não é o puramente teórico. Assim sendo, a pergunta fenomenológica se dirige ao ente que comparece na ocupação. Enquanto ser-no-mundo, por conseguinte, o ser-aí cotidiano sempre tem a ocupação como um modo de ser.

Ao pressupor a ocupação cotidiana do ser-aí no mundo como condição interpretativa do ente do-interior-do-mundo, Heidegger afirma que:

A conquista do acesso fenomenológico ao ente que vem-de-encontro consiste, ao contrário, na rejeição das tendências interpretativas concomitantes à ocupação e que a ela se impõem, encobrindo em geral o fenômeno de tal “ocupar-se” e, ao mesmo tempo, o ente tal *como* ele é vem-de-encontro a partir de si mesmo *no ocupar-se* e para este. (HEIDEGGER, 2012, p. 209, grifo do autor).

Assim como para interpretar adequadamente o ser-aí não se deve atribuir previamente alguma ideia de sujeito ou natureza, ocorre o mesmo para interpretar o ente que comparece no mundo mediante a ocupação. Em função disto, Heidegger rejeita as noções de coisa ou substância para definir o ente do-interior-do-mundo e denomina o ente que comparece na ocupação como *utensílio (Zeug)*. Neste sentido, o utensílio deve ser visto em seu caráter pragmático e de utilidade, ou seja, a partir do que torna um utensílio algo útil, sua “utensiliaridade”. A lida com os utensílios é condicionada por um sentido de ser específico, o qual não é nem o da existência e nem o da subsistência.

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

O trato afeito cada vez ao instrumento é onde ele pode unicamente se mostrar genuinamente em seu ser, por exemplo, o martelar com o martelo, não *apreende* tematicamente esse ente como uma coisa ocorrente, nem o empregar sabe algo assim como a estrutura-de-instrumento enquanto tal. O martelar não tem um saber unicamente acerca do caráter instrumental do martelo, senão que se apropriou desse instrumento do modo mais adequado possível. Em tal trato de emprego, o ocupar-se submete-se ao para algo constitutivo do instrumento correspondente, pois, quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será

o modo por que virá-de-encontro tal qual é, como instrumento. O martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo. O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos a *utilizabilidade* (*Zuhandenheit*). (HEIDEGGER, 2012, p. 213, grifo do autor).

O “martelar” é uma possibilidade do existente humano e o modo mais adequado de descobri-lo é, justamente, se ocupando com o utensílio “martelo”. Quando se visa teoricamente o utensílio, há o que Heidegger chama de desmundanização do mundo<sup>8</sup>. Em todo caso, visto que o comportamento teórico não é o mais imediato, somente a partir da utilizabilidade é possível descobrir os entes como subsistentes. Todavia, isto não significa que o ente subsistente tenha o modo de ser da utilizabilidade. Em verdade, apenas determina que a ocupação seja o comportamento mais básico. Assim, antes de encontrar entes naturais, o ser-á tem na ocupação um modo de lidar mais básico com os entes no mundo, pois os entes são, primeiramente, descobertos a partir da significatividade de mundo.

Os utensílios apresentam-se sempre a partir de uma totalidade utensiliar e, além disso, apresentam uma relação de “algo para algo”. Neste sentido, Heidegger apresenta o sentido de ser da utilizabilidade como uma estrutura relacional constituída por remissões. Essa estrutura confere ao utensílio uma trama de remissões pela qual ele nunca é somente um utensílio, mas está sempre em relação com outros utensílios. É importante destacar que o modo cotidiano de lidar com os utensílios possui um tipo próprio de orientação. Neste sentido, Heidegger chama de *circunvisão* o modo pelo qual o ser-á se orienta no mundo, para mostrar que o ser-á não age nem contemplativamente e nem instintivamente na lida cotidiana com os utensílios. A lida orientada pela circunvisão com os utensílios sempre está inserida na estrutura remissional do “para-algo”. Não há apenas uma possível relação espacial entre os utensílios, mas, como afirma Heidegger, “o instrumento é sempre a partir da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto” (HEIDEGGER, 2012, p. 211). No entanto, conforme o exemplo, o que advém de modo mais imediato não é cada utensílio em particular, os quais posteriormente somados uns aos outros formariam uma totalidade, mas, precisamente, o quarto para morar.

Assim sendo, é a partir de uma totalidade de remissões e de significatividade descobertas que os utensílios são compreendidos como tais. Nesse sentido, aquilo que no

---

<sup>8</sup> O utensílio passa a ser visto como um ente subsistente quando há uma quebra nas remissões. O ser-á nota isso quando o utensílio assume um modo defeituoso, ou seja, torna-se inutilizável. Heidegger mostra os modos da surpresa, importunidade e impertinência enquanto os modos de encontro com o utensílio em que eles perdem o caráter de utensílio e passam a ser vistos como entes subsistentes (*Vorhandenheit*). Conferir o §16 de Ser e Tempo.

contexto ocupacional aparece primeiramente não são os utensílios, mas, a obra a ser realizada. Com efeito, a obra sustenta a totalidade remissional, na qual o instrumento vem-de-encontro (HEIDEGGER, 2012, p. 215), de modo que a finalidade do utensílio é dada no interior da obra a ser realizada. Um utensílio, então, é compreendido como algo que tem uma função para algo, ou seja, algo relevante para alguma função. As remissões do utensílio não são apenas de um para outro, mas comportam tanto remissões para o material de que eles são feitos, como a natureza de seus componentes, quanto ao possível usuário, no caso o ser-aí. Por conseguinte, as remissões de significatividade do para-algo dos utensílios finalizam-se em possibilidades existenciais. Neste sentido, as relações de conjunção entre um utensílio e outro são relações de significatividade, nas quais o ser-aí cotidianamente está inserido e absorvido. A finalização em possibilidades existenciais é uma das conclusões mais importantes sobre o comportamento ocupacional do ser-aí, pois é em função de alguma possibilidade existencial concreta do ser-aí que contextos de remissões são determinados.

Neste sentido, os entes que assim comparecem ao mundo já possuem alguma significação e são compreendidos no que concerne às suas finalidades. Heidegger concebe a *conjunção* (ou conformidade) (*Bewandtnis*) como caráter de ser do utilizável (HEIDEGGER, 2012, p. 251), de modo que as relações de conjunção formam uma totalidade. Além disso, os entes apresentam-se sempre “em virtude de” uma possibilidade existencial e que as remissões enquanto tais são compreendidas como a ação de *signi-ficar* (*Be-deuten*) (HEIDEGGER, 2012, p. 259). O todo dessas remissões significativas é denominado de *significatividade*. Heidegger afirma que:

O *Dasein* se remete já cada vez e sempre, a partir de um em-vista-de-quê [em-virtude-de], ao com-quê de uma conjunção, isto é, na medida em que é, ele deixa já cada vez e sempre o ente vir-de-encontro como utilizável. *Aquilo-em-que* o *Dasein* previamente se entende [compreende] no *modus* do remeter-se é *aquilo-em-relação-a-que* do prévio fazer o ente vir-de-encontro. O *em-quê do entender* [compreender] *que se-remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente vir-de-encontro no modo-de-ser da conjunção é o fenômeno do mundo*. E a estrutura daquilo a que o *Dasein* se remete é o que constitui a *mundidade* do mundo. (HEIDEGGER, 2012, p. 257-259, grifo do autor).

Portanto, como ser-no-mundo, é a partir da significatividade de mundo que os entes são primeiramente descobertos, de modo que o existente humano está sempre imerso em uma totalidade de remissões de significância, a partir da qual compreende a si mesmo e compreende o mundo. Essa absorção na totalidade de remissões de significância não indica que o ser-aí se remeta primeiramente ao mundo de modo teórico, mas sim garante ao ser-aí uma familiaridade com seu mundo. De acordo com Heidegger, a análise da mundidade do

mundo explicitou até o momento como se dá a interação do ser-aí com o utilizável do interior-do-mundo, mas é preciso ir além, isto é, mostrar como o ser-aí é absorvido por seu mundo. Neste sentido, Heidegger irá perguntar quem é o ser-aí em sua cotidianidade mediana. Tendo em vista que mundo é sempre mundo compartilhado com outros, essa pergunta conduz Heidegger à explicitação de outras duas estruturas co-originárias ao ser-no-mundo, quais sejam: ser-com e coexistência. Essas duas estruturas mostram que, cotidianamente, o ser-aí é sempre como os outros são, isto é, ninguém é si mesmo. Por conseguinte, Heidegger diz que o “sujeito” da cotidianidade é o impessoal (HEIDEGGER, 2012, p. 331).

### 2.2.2 “Quem” e impessoal

Com a análise da mundidade, Heidegger pretendeu mostrar o ser-aí em sua cotidianidade mediana como um ente que compreende mundo antes de qualquer coisa, de modo a ser absorvido por ele. Sendo assim, no segundo momento que compõe a estrutura do ser-no-mundo Heidegger aborda quem é o ser-aí na cotidianidade. Esse momento do ser-no-mundo leva Heidegger a questionar não “o que” é o ser-aí, mas sim “quem” é o ser-aí em sua cotidianidade. Para tal propósito, Heidegger irá caracterizar o ser-com e a coexistência como estruturas que são co-originárias ao ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 331). Além disso, com a noção de impessoal (ou a-gente) (*Das Man*), Heidegger apresenta como o ser-aí é cotidianamente absorvido pelo empenho nas ocupações em seu mundo. Neste sentido, o mundo público é caracterizado como uma estrutura impessoalmente constituída e normatizada, de modo que o ser-aí cotidianamente nunca é ele mesmo, ou seja, por ser jogado e disperso no impessoal o ser-aí sempre é como impessoalmente se é e como os outros são.

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

existir sem mundo e isolado e, somente a partir disso, ganhar mundo e conviver com os outros (HEIDEGGER, 2012, p. 336).

De acordo com Heidegger, não se deve simplesmente abandonar qualquer noção de “eu” e, tampouco, desconsiderar a caracterização do ser-aí como ser-cada-vez-meu. Ele argumenta que “o “eu” somente deve ser entendido no sentido de um como *indicador formal* e indiferente de algo que, em sua concreta conexão-de-ser fenomênica, talvez se desvende como o “oposto” do que parecia” (HEIDEGGER, 2012, p. 337, grifo do autor). Revelar como seu oposto quer dizer justamente um modo de ser do “eu”, no sentido de uma perda de si mesmo. Tal como é a caracterização do impessoal, no qual o ser-aí sempre é como os outros são, de modo que na maioria das vezes não é ele mesmo. O caso de o ser-aí não ser ele mesmo na maioria das vezes não vai contra a caracterização de ser-aí como ser-cada-vez-meu, pois somente é possível a dispersão no impessoal mediante a caracterização do ser-aí “ser-cada-vez-meu”, na medida em que ou se existe de modo próprio ou de modo impróprio, mas de qualquer forma sempre em um dos dois modos.

Além de compreender os entes que não são ele mesmo, obviamente o ser-aí compreende entes que também são ser-aí. Neste sentido, Heidegger cunha dois termos para mostrar a relação do ser-aí com os outros, a saber: *ser-com* (*Mitsein*) e *coexistência* (ou *Dasein-com*) (*Mitdasein*). O ser-com é a estrutura existencial do ser-aí que o designa como um ente que é com outros entes no mundo que também são ser-aí, na medida em que mundo já é sempre compartilhado com os outros (HEIDEGGER, 2012, p. 343-345). Ao passo que coexistência indica a existência dos outros, quer dizer, no sentido de como esses outros comparecem nesse mundo compartilhado, como diz Heidegger: “o ser-em-si do interior-do-mundo desses últimos é *ser -“aí”-com*” (HEIDEGGER, 2012, p. 345, grifo do autor). Cotidianamente o ser-aí se comporta com outro ser-aí a partir do contexto ocupacional, na medida em que uma das remissões dos utensílios se endereça justamente para outros usuários, isto é, para outro ser-no-mundo. Dessa forma, primeiramente os outros aparecem mediante o contexto ocupacional. A abertura de compreensão dos outros, possibilitada pela estrutura existencial do ser-com, integra também a constituição da significatividade, isto é, no sentido de que a mundidade é o modo como a significatividade se consolida no em-virtude-de existencial (HEIDEGGER, 2012, p. 357). Ainda que na maioria das vezes o ser-aí compreenda os outros através do contexto ocupacional, não é possível ocupar-se com os outros. Na medida em que o outro ao qual o ser-aí se comporta como ser-com tem o modo de ser do ser-aí, com esse outro o ser-aí *se preocupa* (*Fürsorge*), é solícito (HEIDEGGER, 2012, p. 351). Heidegger diagnostica duas possibilidades extremas da preocupação-com (*Fürsorge*),

a saber: a imprópria e a própria. A imprópria consiste em substituir o outro em suas ocupações, de modo a torna-lo dependente; não é preciso que seja explícito, pois “essa preocupação-com substitutiva que subtrai a “preocupação (*Sorge*)” determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável” (HEIDEGGER, 2012, p. 353). A outra possibilidade é a própria, que consiste não em tomar o lugar do outro em sua ocupação, mas sim em tornar o outro transparente em sua existência, lhe devolvendo a autonomia e deixando-o livre para a sua própria preocupação (*Sorge*) (HEIDEGGER, 2012, p. 353).

De modo cotidiano, o ser-aí não é ele mesmo, mas é sempre como os outros são. Ademais, o “quem” não é alguém definido, mas é qualquer um, de modo que cotidianamente os outros também não são algo definido. Dessa forma, o “quem” é concebido como o impessoal, ou o “*se*” (*das Man*). Na medida em que os outros comparecem ao ser-aí primeiramente sempre a partir do mundo circundante, o conviver cotidiano possui a característica de *distancialidade* (*Abständigkeit*), pois o empenho do ser-aí nas ocupações sempre é mensurado comparativamente com os outros. Essa distancialidade pela qual o ser-aí mensura sua lida prática com os outros é fundada no que Heidegger denomina de *mediania* (*Durchschnittlichkeit*). Como um existencial do impessoal, a mediania designa justamente a preocupação (*Sorge*) cotidiana do ser-aí em não ser nem muito melhor e nem muito pior do que os outros (INWOOD, 2002, p. 96). Na medida em que essas convenções são impessoalmente normatizadas, o esforço em se manter mediano implica em silenciar qualquer grave distinção que destoe do padrão. Dessa forma, Heidegger afirma que “a preocupação (*Sorge*) da mediania desvenda uma nova tendência essencial do *Dasein* por nós denominada o *nivelamento* de todas as possibilidades-de-ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 365, grifo do autor). Essas três características constituem a “publicidade”, que é justamente a regulação ordenadora do mundo publicamente estabelecido. Ela regula desde as normas ocupacionais, através da qual se julga alguém por martelar bem ou mal, até as escolhas individuais. Em uma das mais ilustrativas passagens de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma:

Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser “dos outros”, e isto de tal maneira que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade. Nessa ausência de surpresa e de identificação, a gente [*das Man*] desenvolve sua autêntica ditadura. Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta; achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 365).

Portanto, enquanto alguém que está disperso no impessoal, o si-mesmo cotidiano é o “quem” da cotidianidade. Como foi dito, o impessoal é neutro, ou seja, a princípio não é algo nem bom e nem ruim. Há uma diferença de estabilidade entre o si mesmo impessoal e o si mesmo próprio, pois o impessoal oferece o apoio estabilizado das normas públicas, enquanto que para o si mesmo próprio esse apoio entra em colapso. Justamente por essa diferença de estabilidade, mostrada pela característica do ser-aí ser-cada-vez-meu, e pelo fato de o ser-aí ser considerado por modos e possibilidades de ser ao invés de propriedades e categorias, se pergunta quem é o ser-aí e não o “quê” ele é (INWOOD, 2002, p. 97). Conforme a investigação de Heidegger, a partir da análise da mundidade do mundo e do ente que é na cotidianidade mediana, expresso pelo termo “quem”, é preciso investigar o momento estrutural *ser-em*, enquanto a abertura do ser-aí.

### 2.2.3 Ser-em

Assim como o *mundo* e o *quem*, o *ser-em* é um dos momentos que compõe a constituição do ser-no-mundo. Como constituição fundamental do ser-aí, Heidegger assume a estrutura ser-no-mundo como fio condutor para a analítica existencial (HEIDEGGER, 2012, p. 373). Para assegurar fenomenologicamente o fenômeno do ser-no-mundo como uma unidade, ele foi distinguido em três momentos irreduzíveis, de modo que cada um deles seja co-originário ao outro. Com efeito, cada um dos momentos compõe unitariamente a constituição do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 377).

Como um ente que compreende ser, “o Dasein é sua abertura” (*Erschlossenheit*) (HEIDEGGER, 2012, p. 381, grifo do autor). Devido à compreensão de ser em geral, o ser-aí compreende os distintos sentidos de ser, ou seja, está aberto para mundo, para si mesmo e para os outros entes que também são ser-aí. Heidegger usa a expressão “iluminação” para indicar que, como ser-no-mundo, o ser-aí é “iluminado” e somente por isso os entes podem ser compreendidos. A abertura da compreensão de ser é justamente o que “ilumina” o ser-aí como ser-no-mundo, de modo que somente assim os entes podem ou ser descobertos ou permanecerem encobertos (HEIDEGGER, 2012, p. 381).

Em razão de a constituição do ser-no-mundo ser fundamental, não é possível conceber o ser-aí sem mundo. Heidegger afirma que o ser-aí é o seu “aí”, de modo que ser-no-mundo implica ao ser-aí uma abertura compreensiva. Assim sendo, o modo de pertencer ao mundo é

mostrado pelo ser-em, de forma que a expressão ‘aí’ significa justamente essa abertura essencial (HEIDEGGER, 2012, p. 379-381). O ser-aí não está no mundo como um ente subsistente, mas o seu modo de ser no mundo tem o sentido de habitar, o que lhe garante uma familiaridade com o mundo. Ao considerar a abertura como o “aí” do ser-aí, Heidegger analisa primeiramente o ser-aí cotidiano no que diz respeito ao seu “aí”. A abertura é estruturada co-originariamente pelos existenciais da *disposição afetiva* e da *compreensão*, ambas articuladas pelo *discurso*. Esses três existenciais estruturam o ser-em enquanto abertura do ser-no-mundo. Após a reconstrução desses três existenciais, será considerado o caráter do *decair* do ser-aí. A partir dos resultados da análise da totalidade do ser-no-mundo, Heidegger busca apreender o ser do ser-aí, denominado de *preocupação (Sorge)*.

### 2.2.3.1 Disposição afetiva

A estrutura da abertura através da qual o ser-aí é aberto para seu ser tem como um de seus aspectos existenciais o fato de o ser-aí encontrar-se sempre afinado de alguma maneira. Esse afinamento do ser-aí com os entes e consigo mesmo é a ligação fundamental que perfaz essa abertura de mundo e desvela o caráter ontológico da facticidade. As disposições afetivas revelam tanto o modo em que as coisas se dão para alguém quanto o modo no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo. O mais importante no modo como Heidegger concebe isso é a forma pela qual as disposições afetivas revelam as situações na qual se encontra o homem, que não é sob a forma de predicados psicológicos. Essa caracterização é feita de modo geral e, quando Heidegger fala de disposição afetiva, ele visa o homem em sua disposição, ou seja, uma disposição que possibilita qualquer humor possível (FOLTZ, 1995, p. 45). A disposição afetiva mostra o ser-aí como um ente facticamente afinado, pois ela designa justamente o modo em que as coisas já são importantes para o ser-aí (BLATTNER, 1999, p. 52).

Heidegger nomeia isso que afina e sintoniza de disposição afetiva (ou também como *encontrar-se*) (*Befindlichkeit*), de modo a caracterizar o encontrar-se consigo mesmo do ser-aí. Conforme a investigação de Heidegger, o que se mostra como onticamente mais conhecido e cotidiano são os estados de ânimo, os humores (*Stimmung*). Os humores são os sentimentos ou estados psicológicos de alguém, de modo a mostrarem como algo adquire ou perde importância para alguém que se encontra situado no mundo.

A esse respeito, alguém só pode estar vinculado a uma determinada possibilidade e situado no mundo caso já esteja afetivamente envolvido com tal possibilidade, caso contrário não haveria projeção alguma. Por conseguinte, a existência sempre se encontra transpassada por uma disposição afetiva, de modo que mesmo um humor caracterizado pela indiferença pressupõe já a condição de estar disposto.

Heidegger considera três aspectos determinantes da *Befindlichkeit*. A primeira é que ela revela o ser-aí como *ser-lançado* (ou *dejecção*) (*Geworfenheit*). Isso exhibe que toda determinação que se atribua ao ser-aí depende de suas vinculações e de suas possibilidades existenciais, ou seja, o ser-aí é visto como um ente que é lançado no mundo e despido de qualquer característica existenciária específica (INWOOD, 1999, p. 94). Heidegger afirma que o encontrar-se abre o ser-aí em sua condição de lançado, de modo que de imediato e no mais das vezes isso é feito na maneira de um desviar-se que se esquia (HEIDEGGER, 2012, p. 389). Os humores cotidianos geralmente encobrem a constatação do ser-aí como um ser-lançado, de modo que cotidianamente os humores estabilizam qualquer estranheza. Além disso, há uma íntima relação entre estar-lançado e facticidade, de modo que a condição de estar-lançado indica a *facticidade da entrega a si mesmo*. Não é possível suspender a condição de lançado no mundo, pois a facticidade indica justamente o fato de que o ser-aí não se lança ao mundo como um ato livre, mas é jogado em um contexto específico já instituído pelo qual ele se dispersa. Sendo assim, com a condição de lançado no mundo, o ser-aí sempre já está vinculado a possibilidades e com elas deve conduzir sua existência. Ser lançado para possibilidades significa que em algum sentido essas possibilidades já são importantes para o ser-aí, servindo como solo para a projeção (BLATTNER, 1999, p. 51-52). Somente a partir da facticidade pela qual o ser-aí está entregue, ou seja, somente a partir das possibilidades oriundas do contexto em que ele se encontra afetivamente jogado, é possível o ser-aí projetar-se sobre novas possibilidades. Ademais, “*a factualidade [facticidade] não é a fatualidade do factum brutum de um subsistente, mas um caráter-de-ser do Dasein, assumido na existência, embora rejeitado de imediato*” (HEIDEGGER, 2012, p. 387, grifo do autor).

O segundo aspecto concerne à descoberta pela disposição afetiva do ser-no-mundo enquanto uma totalidade, a partir da qual o ser-aí pode dirigir-se para algo determinado (HEIDEGGER, 2012, p. 391). Todo o comportamento do ser-aí com algo em particular, seja com outro ser-aí, seja com entes naturais ou utensílios, apenas é possível porque a disposição afetiva descobre o ser-no-mundo em sua totalidade. Somente é possível importar-se com algo, com alguém ou consigo mesmo porque o ser-aí desde o princípio está envolvido com o mundo.

Sendo assim, com a condição de poder envolver-se com o mundo, o terceiro aspecto diz respeito ao ser-aí poder também ser afetado pelo mundo. Isso implica que tudo pelo qual o ser-aí se interessa e se importa é possibilitado pela disposição afetiva (INWOOD, 1999, p. 94). Heidegger exemplifica essa característica de ser afetado pelo mundo quando exhibe uma situação de ameaça ou temor<sup>9</sup> perante algo que comparece no mundo, pois isso somente é possível devido à disposição afetiva constituir existencialmente a abertura de mundo do ser-aí.

Além disso, Heidegger pensa que os humores são descobridores, pois eles revelam para o ser-aí o mundo de um modo específico (MULHALL, 1996, p. 77). Desta forma, ao descrever um humor específico como a angústia, Heidegger visa exhibir que ela permite mostrar esse fato de que o ser-aí é o ente que está-lançado no mundo despido de qualquer significação. Por conseguinte, as disposições afetivas não revelam conhecimento sobre estados afetivos, mas sim o modo como o ser-aí se encontra consigo mesmo e com o mundo.

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

### 2.2.3.2 Compreensão

O *compreender* (*Verstehen*) constitui co-originariamente com a disposição afetiva o “aí” do ser-aí, ou seja, a estrutura da abertura do ser-aí. Essa co-originariedade implica que uma disposição afetiva já está envolvida em todo compreender, assim como há uma compreensão em uma disposição afetiva. Enquanto um existencial, o compreender não diz respeito a um ato epistêmico, tampouco a uma receptividade do ser-aí, mas concerne à possibilidade existencial. Essa noção pode ser entendida por capacidade ou habilidade (BLATTNER, 1999, p. 33) na qual o ser-aí esteja vinculado. Com efeito, assim como o existencial da disposição afetiva está ligado à facticidade, a compreensão está ligada à existencialidade.

---

<sup>9</sup> Heidegger analisa o humor do medo (ou temor) no §30 de *Ser e Tempo*.

Ademais, o mundo pensado como o “aí” do ser-aí designa que o “aí” é aquilo em-virtude-de que o ser-aí é (HEIDEGGER, 2012, p. 407). Isso reforça uma vez mais o fato de que o ser-aí não pode ser pensado sem mundo, pois o mundo considerado como o “aí” do ser-aí quer dizer que o ser-aí é ser-em (HEIDEGGER, 2012, 407). Neste sentido, antes de ter um significado que indique uma explicação teórica e articulada, a compreensão enraíza-se no âmbito pré-teórico da existência do ser-aí. Considerada desse modo, em sentido ôntico a compreensão refere-se um “saber que”, uma sabedoria prática, pois nesse saber já estaria pressuposto uma compreensibilidade do mundo. Em outras palavras, quando alguém se compreende como sendo alguém determinado, significa que esse mesmo alguém tem a capacidade de projetar-se para ser esse algo determinado (BLATTNER, 1999, p. 34). Além disso, há uma intrínseca relação entre a abertura do em-virtude-de e a abertura da significatividade, como afirma Heidegger:

No entender [compreender] do em-vista-de-quê [em-virtude-de] é coaberta a significatividade que nele se funda. A abertura do entender [compreender] como abertura do em-vista-de-quê [em-virtude-de] e da significatividade é aquilo-em-relação-a que o mundo, como tal, é aberto. Que o em-vista-de-quê [em-virtude-de] e a significatividade são abertos no *Dasein* significa: o *Dasein* é o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 407).

Com o existencial da compreensão Heidegger exibe uma das características mais fundamentais do ser-aí, a saber: ser-aí é possibilidade de ser. Contra toda caracterização substancial da existência, o ser-aí é concebido como um ser possível. A possibilidade não é concebida no sentido de categoria modal, pela qual se determinam os entes subsistentes. A possibilidade existencial é mais originária do que o meramente possível da categoria modal, pois enquanto caracterização da existência o poder-ser essencial do ser-aí diz respeito aos modos já caracterizados do ocupar-se com o “mundo”, da solicitude ou preocupação-com (Fürsorge) os outros e, em cada momento, ao poder-ser em relação consigo mesmo, em-virtude-de si mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 409). Dessa forma, Heidegger não compreende as características do ser-aí enquanto propriedades, mas sim enquanto possibilidades.

Ademais, o ser-aí se compreende sempre em determinadas possibilidades e, em conjunção com a disposição afetiva, o ser-aí é pensado como *possibilidade lançada*. Como possibilidade lançada o ser-aí sempre possui uma compreensão de si mesmo e da situação pela qual está envolvido, apesar dessa compreensão não significar uma completa clareza das possibilidades nas quais ele se encontra. A esse respeito, Heidegger faz a seguinte definição: “o entender [compreender] é o ser existenciário [existencial] do poder-ser próprio do *Dasein*

*ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca*” (HEIDEGGER, 2012, p. 411, grifo do autor).

Na medida em que a compreensão não é um ato epistêmico, mas ela revela o ser-aí como um ser possível que é lançado em possibilidades e, a partir delas, ele se projeta, a compreensão possui a estrutura do *projeto* (*Entwurf*). O projeto é o núcleo do que Heidegger pensa por compreensão (MULHALL, 1996, p. 86). O ser-lançado também é concebido nos termos de projeção, no entanto, o ser-lançado refere-se à facticidade do ser-aí, ou seja, à condição incontornável de que o ser-aí é lançado no mundo. Na medida em que facticidade é a designação do encontrar-se do ser-aí consigo mesmo, o solo sob o qual se assenta a projeção é determinado pela disposição afetiva, pois o ser-aí é lançado para o modo nos quais as coisas já são importantes para ele (BLATTNER, 1999, p. 52).

Por conseguinte, a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser fáctico é denominada de projeto; além disso, enquanto lançado, o ser-aí é lançado no modo de ser do projetar (HEIDEGGER, 2012, p. 413). O ser-lançado no mundo conduz à projeção, de modo que somente é possível o ser-aí projetar-se com base na facticidade do estar-lançado. Por conseguinte, o projetar está ligado à existência, pois é um lançamento feito pelo ser-aí (INWOOD, 2002, p. 171). Contudo, o projetar não é a elaboração de um plano prévio de orientação, mas o projetar possibilita qualquer plano (INWOOD, 2002, p. 150). De forma a se enraizar desde a facticidade, o projeto indica que o ser-aí desde sempre foi lançado e projeta-se primeiramente de modo pré-teórico e não de modo temático em suas possibilidades. Ademais, com a condição de que ser é dependente da compreensão de ser, o ser somente é compreendido no projeto. Isso implica que para cada sentido de ser, há uma projeção específica. Os sentidos de ser são compreendidos pela compreensão projetiva do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 419), de forma que o projetar-se em possibilidades só é possível pela compreensão de ser.

Em razão de o projeto se referir a abertura do ser-no-mundo como um todo, o compreender também pode ser próprio ou impróprio. Autenticamente, ou propriamente, o ser-aí pode existir como si-mesmo e projetar-se de forma em que sua individualidade e autonomia ganhem expressão própria (MULHALL, 1996, p. 83). Em contraparte, inautenticamente, ou imprópriamente, o ser-aí pode falhar e perder sua autonomia, de forma a permanecer absorvido no mundo e a guiar-se pela interpretação pública do impessoal. Porque o compreender se refere à abertura do ser-aí como um todo, ambos os modos do compreender, o modo autêntico e o modo inautêntico, são considerados como uma modificação existencial do projeto (HEIDEGGER, 2012, p. 415). Neste sentido, a autenticidade e a inautenticidade são

modos de se estar em possibilidades. Portanto, sempre se existe na oscilação entre esses modos.

A compreensão e a tonalidade afetiva compõem existencialmente a abertura do ser-no-mundo. O ser-aí é, então, um ser-lançado para possibilidades, de modo que tanto as capacidades projetivas quanto os estados afetivos são condicionados por uma situação específica ou um contexto social, tendo em vista que mundo é sempre mundo compartilhado (MULHALL, 1996, p. 84). Assim como a disposição afetiva é a condição para o ser-aí encontrar-se a si mesmo (BLATTNER, 1999, p. 87), a compreensão é a condição para que o ser-aí seja em-virtude-de suas possibilidades. Dessa forma, enquanto a existência mostra que o ser é uma questão para o ser-aí, a facticidade, ao seu turno, mostra que o ser é importante para o ser-aí (BLATTNER, 1999, p. 44).

Por conseguinte, é concernente à compreensão o que Heidegger designa como *interpretação*, enquanto elaboração de possibilidades projetadas pela compreensão, tendo em vista sua característica projetiva. É pertinente a interpretação o que Heidegger chama de estrutura-“como” (ou estrutura-“enquanto”), na medida em que ela explicita o que é aberto na compreensão, em que algo é interpretado enquanto algo. Além disso, enquanto desenvolvimento da compreensão, a interpretação envolve pressupostos, os quais Heidegger explicita mediante o que ele chama de “estrutura prévia” da compreensão.

#### 2.2.3.2.1 Estrutura-“como” da interpretação e estrutura prévia da compreensão

A compreensão caracteriza o ser-aí como possibilidade existencial. A existência, enquanto projeção que se compreende a partir do lançamento no mundo, sempre é permeada pela compreensão de ser. A compreensão projeta o ser-aí para possibilidades, de modo que essas possibilidades compreendidas são apropriadas e elaboradas. Heidegger chama de *interpretação* (*Auslegung*) essa elaboração de possibilidades projetadas na compreensão. A interpretação é entendida como um desenvolvimento da compreensão, pois se funda existencialmente nela. Todavia, interpretar não diz respeito apenas à elaborar conceitualmente e sistematicamente o que se compreende. O que a interpretação faz é se apropriar do que o ser-aí compreende por meio da significatividade e da conjunção.

O explicitado na compreensão possui a estrutura do *algo enquanto algo*. Todo o comportamento cotidiano do ser-aí é qualificado por essa estrutura. Como diz Heidegger:

À pergunta do ver-ao-redor [circunvisão] sobre o que é este utilizável determinado, o ver-ao-redor [circunvisão] responde interpretando: isto é para... A indicação do “para quê” não é somente nominação de algo, mas o nominado é entendido *como* isso, *como* aquilo por que se pergunta. O aberto no entender [compreender], o entendido [compreendido], já é sempre acessível de tal maneira que pode ser expressamente destacado o seu “como quê” [enquanto que]. (HEIDEGGER, 2012, p. 423).

Enquanto a compreensão diz respeito à totalidade da significatividade e da conjunção, o apropriar-se de algum ente em particular, enquanto apropriação de uma determinada possibilidade compreendida, concerne à interpretação. Nesse sentido, é possível dizer que a interpretação é local, ao passo que a compreensão é global (INWOOD, 2002, p. 99). Dessa forma, apropriar-se de um ente específico implica em elucidar sua estrutura remissional, ou seja, tanto se elucida a pertinência do utensílio a outros utensílios quanto se explicita as possibilidades em função das quais o ser-aí compreende a totalidade na qual está inserido (INWOOD, 2002, p. 99). Isso é devido ao fato de que todo comportamento do ser-aí é interpretativo. Todo algo é visto para uma finalidade, assim como toda percepção de algo nunca é uma pura percepção, mas é compreendida na chave de algo para algo. Uma pura percepção desprovida da estrutura-‘enquanto’ é derivada do comportamento que tem essa qualificação. Além disso, a estrutura-‘enquanto’ antecede a estrutura proposicional. Quando se ouve algum barulho desconhecido, por exemplo, não se ouve primeiramente ruídos desconexos, pois ainda que esse algo percebido possa ser acolhido como repugnante, ou mesmo indiferente, será sempre já interpretado como algo.

A interpretação não lança significados no mundo, mas ela expõe a conjunção aberta na compreensão de mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 425). Por conseguinte, além da estrutura-‘enquanto’ (*Als-Struktur*), a interpretação tem como pressuposto a situação hermenêutica ou *estrutura prévia* (*Vor-Struktur*) da compreensão. A estrutura prévia é composta de três elementos, a saber: uma posição prévia (ou um ter-prévio), uma visão prévia e uma concepção prévia. A posição prévia consiste na compreensão da totalidade de conjunção do ente a ser interpretado, ou seja, um asseguramento da posição do ente dentro de uma totalidade compreendida. A visão prévia consiste em “recortar” na posição prévia aquilo que para uma dada interpretação está sujeito (HEIDEGGER, 2012, p. 427), ou seja, a visão prévia focaliza um aspecto específico do que irá ser interpretado já aberto na compreensão pela posição prévia. A partir do “recorte” feito pela visão prévia mediante a compreensão da posição prévia, a concepção prévia consiste em o ser-aí lançar previamente uma concepção sobre o ente ou o aspecto que será interpretado. No entanto, não significa a conceitualização do que

está para ser interpretado, mas sim em que algo já apareça enquanto algo para o ser-aí, ou seja, o ser-aí antecipa uma determinada significação sobre algo. A estrutura prévia também mostra que uma interpretação nunca é isenta de pressuposições.

Além disso, o compreender algo enquanto algo mostra que a compreensão projeta o ser do ser-aí sobre o seu em-virtude-de e sobre a significatividade do mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 413). Neste sentido, os entes são compreendidos ao projetá-los sobre o ser e, o ser, é compreendido ao projetá-lo sobre o tempo (INWOOD, 2002, p. 152). A perspectiva ou horizonte sob o qual algo é projetado garante o *sentido (Sinn)* do que é compreendido. Dessa forma, Heidegger afirma que sentido é justamente o horizonte do projeto estruturado pela estrutura prévia, de modo que algo enquanto algo somente se torna compreensível em função desse horizonte. (HEIDEGGER, 2012, p. 429). Sendo assim, a abertura do compreender tem como estrutura existencial-formal o sentido. Conseqüentemente, no projetar da compreensão algo é compreendido em seu sentido. No entanto, somente ser-aí pode ser provido ou desprovido de sentido, pois é ele quem confere sentido aos entes devido o projetar-se de sua compreensão (HEIDEGGER, 2012, p. 429). Em suma, um ente tem sentido quando for compreendido em seu ser (INWOOD, 2002, p. 173).

Tendo em vista que o sentido é o que se articula na interpretação, Heidegger exhibe o enunciado como fundado na compreensão, de modo que a enunciação é uma maneira derivada da interpretação e também possui sentido (HEIDEGGER, 2022, p. 445). De acordo com Heidegger, a análise da enunciação ocupa um lugar privilegiado na ontologia fundamental, na medida em que na ontologia antiga o logos constituía o fio condutor do acesso ao ente e de sua determinação ontológica. A enunciação possui três significações, a saber: a mostraçã, a predicaçã e a comunicaçã. Com essas três significações Heidegger define enunciaçã como “*uma mostraçã determinante e que comunica*” (HEIDEGGER, 2012, p. 443).

O discurso apofântico não perfaz a abertura do ser-aí, mas constitui a possibilidade de expressar o modo de ser do ente já aberto pela estrutura prévia já aberta, ou seja, só se pode exprimir um discurso proposicional quando já há abertura para os entes e, conseqüentemente, compreensão de ser. Neste sentido, Heidegger discrimina a estrutura-‘enquanto’ de dois modos, a saber: o “enquanto” *hermenêutico*-existencial e o “enquanto” *apofântico*. O primeiro deles concerne ao “enquanto” originário da interpretação que compreende em uma circunvisã e, em contraste a esse, há o “enquanto” *apofântico* da enunciaçã (HEIDEGGER, 2012, p. 447).

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

explicitação da terceira significação de enunciação como comunicação conduz ao conceito de dizer e, conseqüentemente, ao problema da linguagem (HEIDEGGER, 2012, p. 461). Neste sentido, é preciso ver como os existenciais da abertura do ser-no-mundo se articulam em sua co-originariedade.

### 2.2.3.3 Discurso

Tal como foi dito anteriormente, os existenciais que configuram a abertura do ser-no-mundo são a compreensão, a disposição afetiva e o discurso. A despeito da análise particular de cada existencial, a co-originariedade entre eles mostra que não há uma primazia ontológica de um sobre outro. Neste sentido, tanto a compreensão mantém a possibilidade de ser interpretada quanto à disposição afetiva mantém-se em uma compreensão. Além disso, à disposição afetiva lhe corresponde também a possibilidade de ser interpretada (HEIDEGGER, 2012, p. 453). Tendo em vista a significação de comunicação da enunciação, Heidegger diz que essa significação conduziu ao conceito de dizer, de modo que a linguagem somente é tematizada agora devido a ela enraizar-se na constituição existencial da abertura do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 453). Neste sentido, Heidegger concebe o discurso como fundamento ontológico da linguagem. O discurso articula a compreensibilidade, mesmo na dimensão originária da totalidade significativa do ser-no-mundo.

A partir disso, tanto a interpretação quanto a enunciação revelam-se como fundamentadas no discurso, na medida em que discurso é a articulação da compreensibilidade. Conforme a explicação de Heidegger, a articulação em significações da compreensibilidade afetivamente disposta do ser-no-mundo é realizada pelo discurso (HEIDEGGER, 2012, p. 459). Nesta medida, o que pode ser articulado no discurso é justamente o sentido. Além disso, devido o discurso ser a articulação da compreensibilidade, a ele é pertinente à estrutura do círculo hermenêutico, na medida em que o discurso é parte constitutiva da abertura do ser-no-mundo e em sua estrutura própria ele é pré-formado pelo ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 457). Tendo em vista que ser-no-mundo é ser-com, o discurso determina também a convivência, ou seja, por articular a compreensibilidade do ser-no-mundo, o discurso articula também o ser-com. Neste sentido, a convivência é determinada pelo discurso.

Como foi visto, a abertura do ser-no-mundo é configurada co-originariamente pelos existenciais da disposição afetiva, da compreensão e do discurso. A partir disso, é preciso ver como Heidegger concebe a abertura do ser-no-mundo quando o ser-aí se mantém no impessoal, isto é, o decair do ser-aí. Além disso, será visto que o decair é um caráter ontológico do ser do ser-aí.

#### 2.2.3.4 Decair

O decair (*Verfallen*) é um caráter ontológico do ser-aí e, junto com os existenciais que constituem a abertura do “aí” do ser-aí, o decair perfaz o modo específico de abertura do ser-aí inautêntico e em sua cotidianidade mediana. O decair designa o movimento pelo qual o ser-aí foge de si mesmo e se absorve tanto no contexto ocupacional do mundo quanto na publicidade do impessoal. Além disso, essa absorção do ser-aí no mundo e na publicidade do impessoal é a caracterização da impropriedade do ser-aí<sup>10</sup>.

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

---

<sup>10</sup> Como foi dito anteriormente, a cotidianidade mediana inicialmente possui um caráter de indiferença, mas quando Heidegger analisa a queda e o impessoal, a cotidianidade mediana torna-se um estado de impropriedade (cf. INWOOD, 2002, p. 12).

Enquanto abertura do ser-no-mundo cotidiano, esses três existenciais constituem o decair do ser-aí. O decair é a estrutura ontológica que mostra o modo mais imediato de absorção do ser-aí no contexto ocupacional e no mundo público com os outros. A absorção implica que o ser-aí interprete tudo, inclusive a si mesmo, a partir de suas ocupações, de modo a permanecer absorto no presente. Ela é um movimento devido ao ser-aí constituir-se como um pode-ser, ou seja, como possibilidade lançada o ser-aí se lança no mundo. Com efeito, a absorção designada pelo decair indica justamente que o ser-aí fica disperso no impessoal. Heidegger mostra que os fenômenos da *tentação*, *tranquilidade*, *estranhamento* e *aprisionamento em si mesmo* caracterizam o decair e chama de *precipitação* a sua mobilidade.

Além disso, Heidegger caracteriza como *redemoinho* a mobilidade do decair, enquanto algo que constantemente arranca a propriedade do ser-aí. O que o redemoinho torna manifesto é a mobilidade da condição de lançado e o caráter de lançamento do ser-no-mundo. Essa mobilidade mostra o ser-aí absorvido no redemoinho da impropriedade, na medida em que ele permanece na condição de lançado (HEIDEGGER, 2012, p. 501). A condição de lançado é justamente o que possibilita ver o fenômeno da facticidade, enquanto um caráter ontológico do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 501). Por conseguinte, é possível ver o decair como “um conceito-de-movimento ontológico” (HEIDEGGER, 2012, p. 503).

Com a consideração do mundo público como uma estrutura impessoalmente normatizada, guiada pelo falatório, curiosidade e ambiguidade, a absorção no impessoal mostra-se como uma posição padrão (MULHALL, 1996, p. 108), no sentido de uma circunstância normalizadora. A existência própria constitui-se como uma maneira modificada de se apreender a cotidianidade (HEIDEGGER, 2012, p. 503), no entanto de modo mais imediato o ser-aí se encontra inautêntico e disperso no impessoal. Neste sentido, é preciso ver como Heidegger pensa o ser-aí de modo unificado, isto é, como a multiplicidade dos caracteres ontológicos do ser-aí é apreendida em sua totalidade unificada.

### **3 Preocupação e Temporalidade**

Enquanto um eixo investigativo para responder a pergunta sobre o sentido de ser em geral, com a analítica existencial abordada pelo viés da cotidianidade Heidegger buscou mostrar as estruturas do ente que compreende ser, às quais foram denominadas de existenciais. Essa análise resultou em uma multiplicidade de existenciais que foram

investigados e dissecados separadamente. Contudo, o objetivo de Heidegger é mostrar o ser do ser-aí como uma totalidade unificada. O fenômeno que propicia ver o ser-aí como uma unidade singularizada é o humor da angústia. Com essa singularização, o ser do ser-aí é visto unificadamente como *preocupação (Sorge)*, através do qual será possível visualizar como são unificados os três caracteres ontológicos desse ente, a saber: existencialidade, facticidade e decair.

Com isso, a despeito de estruturas do ser-aí terem sido compreendidas, Heidegger afirma que a analítica existencial foi estabelecida como uma investigação provisória. O caráter provisório da analítica consiste no fato de que para uma interpretação originária do ser do ser-aí, deve-se interpretar o sentido do ser do ser-aí. Dessa forma, Heidegger dirá que o sentido da preocupação (*Sorge*) é o tempo. O tempo é o horizonte da compreensão de ser, no entanto a concepção de Heidegger sobre o tempo não se assemelha à concepção tradicional de tempo, isto é, tempo enquanto uma sequência linear de momentos. Heidegger concebe a temporalidade como uma multiplicidade de estases, através das quais o ser do ser-aí é determinado unificadamente. Essas estases são o passado, o presente e o futuro; no entanto, o futuro possui uma primazia sobre as estases.

A preocupação (*Sorge*) é uma totalidade que unifica os três caracteres ontológicos mencionados, quais sejam, a existencialidade, a facticidade e o decair. Na medida em que o sentido da preocupação é o tempo, Heidegger apresenta o ser do ser-aí como essencialmente temporal, de modo que os três caracteres ontológicos que compõe a preocupação são concebidos como modos da temporalidade.

### 3.1 Preocupação (*Sorge*)

Heidegger compreende o ser do ser-aí como preocupação e, com isso, pretende oferecer um horizonte através do qual o ser desse ente se mostre de modo unificado. A preocupação compõe a totalidade de estruturas do ser-aí. Neste sentido, como ser-no-mundo e ser-com, desde a ocupação com os utensílios até a preocupação-com os outros, o ser-aí é determinados pela preocupação. Dessa forma, a angústia enquanto uma assinalada disposição afetiva singulariza o ser-aí, de modo a mostrar o ser-aí em sua unidade (INWOOD, 1999, p. 8).

### 3.1.1 Angústia

A compreensão e a disposição afetiva, articuladas pelo discurso, foram concebidas como os existenciais que compõe a abertura do ser-aí. No entanto, a estrutura do decair também mostrou os existenciais que abrem o ser-aí em sua inautenticidade. Heidegger então questiona se é possível que haja um humor específico que proporcione uma abertura originária desse ente. Dessa forma, enquanto disposição afetiva, a angústia satisfaz a exigência metodológica da abertura originária e simplificada do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 511).

No modo inautêntico, caracterizado pelo aspecto ontológico do decair, a angústia retira o ser-aí da dispersão no impessoal, tornando possível vê-lo de modo autêntico e singularizado. O decair foi visto como um movimento, através do qual o ser-aí se dispersa no impessoal. Esse movimento foi também caracterizado como fuga de si mesmo do ser-aí. Para explicitar esse movimento de fuga, Heidegger contrapõe o medo à angústia. Ambos apresentam-se como amedrontadores para o ser-aí enquanto ser-no-mundo. No entanto, a diferença não reside no objeto amedrontador. O medo, por sua vez, é uma resposta a algo no mundo (MULHALL, 1996, p. 108), pois o que se manifesta como potencialmente ameaçador é sempre um ente do-interior-do-mundo. Em contraste com isso, a angústia é caracterizada por não possuir qualquer objeto específico ameaçador. Dessa forma, se o temível no medo é um ente do-interior-do-mundo específico, na angústia o que ameaça é indefinido (INWOOD, 1999, p. 8). Isso implica na impossibilidade de oferecer uma resposta determinada concernente ao diante-de-quê da angústia, pois há uma falta de objeto.

Em razão do ser-aí ter a constituição fundamental do ser-no-mundo, Heidegger diz que o diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo enquanto tal (HEIDEGGER, 2012, p. 523). Na medida em que a angústia não está em nenhum lugar específico e não é nenhum objeto determinado, a angústia faz o mundo perder toda significatividade, de modo que todo ente do-interior-do-mundo deixe de fazer sentido. Dessa forma, não é uma específica totalidade da utilizabilidade que oprime o ser-aí na angústia, mas sim a possibilidade de tal totalidade (MULHALL, 1996, p. 109), ou seja, o mundo impõe sua mundidade (HEIDEGGER, 2012, p. 523). A angústia desestabiliza todo ordenamento do mundo impessoalmente instituído, de modo que todas as atividades humanas deixam de fazer sentido (BLATTNER, 1999, p. 80). Na medida em que é a auto-remissão do ser-aí para o em-virtude-de que deixa de fazer

sentido (BLATTNER, 1999, p. 79), a angústia força o ser-aí a se reconhecer como ente lançado no mundo e, conseqüentemente, a perder a familiaridade com o mundo.

Por conseguinte, a angústia revela no ser-aí o ser para o mais próprio poder-ser, no sentido de que ela manifesta o ser livre para a liberdade de tomar-se a si mesmo entre mãos e de escolher-se (HEIDEGGER, 2012, p. 527). Ela singulariza o ser-aí e o abre para o seu poder-ser de modo próprio. Como afirma Heidegger:

*A identidade existenciária [existencial] do abrir e do aberto, tal que nesse aberto o mundo fica aberto como mundo e o ser-em como um poder-ser isolado, puro, dejectado [lançado], aberto, põe em claro que, com o fenômeno da angústia, um assinalado encontrar-se tornou-se tema da interpretação. (HEIDEGGER, 2012, p. 527, grifo do autor).*

Ademais, Heidegger destaca dois conteúdos no fenômeno da angústia. Há um diante-de-quê da angústia, no qual consiste em o ser-aí angustiar-se com o ser-no-mundo lançado, e há o porquê da angústia, que consiste na angustia se angustiar pelo poder-ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 535). O ser-aí é angustiado sobre si mesmo, pois ela faz o ser-aí ver-se como um ser-possível, de modo que “a existência necessariamente envolve o projetar-se a si mesmo sobre uma possibilidade ou outra” (MULHALL, 1996, p. 110). Por reconhecer-se como um ser-lançado, o ser-aí se sente “fora de casa”, sua familiaridade com o mundo se esvai. Heidegger diz que o ser-aí sente uma “estranheza” (HEIDEGGER, 2012, p. 527), de modo que não haja nenhum mundo particular que o faça se sentir em casa (MULHALL, 1996, p. 110). Sendo assim, cotidianamente o ser-aí foge justamente dessa estranheza e cai no mundo cotidiano impessoalmente normatizado. Mas esse decair no mundo sólido e familiar só é possível porque esse “não estar em casa” precisa ser ontológico-existencialmente concebido como o fenômeno mais originário (HEIDEGGER, 2012, p. 531). A angústia rompe com o estado interpretativo do decair e resgata o ser-aí, o tornando livre para escolher. A condição para a autenticidade é a angústia, mas ela não pode ser considerada sinônimo da autenticidade, pois o que a angústia torna possível é justamente a liberdade do ser-aí escolher, a partir do colapso do impessoal. Além disso, enquanto um ser possível, a estranheza no ser-aí revela toda a contingência de seu ser, de modo que toda vinculação mostra-se como não necessária.

A compreensão e a disposição afetiva são co-originárias, de modo que a primeira descobre a existencialidade e, a segunda, descobre a facticidade. O ser-aí singularizado torna-se incapaz de se compreender e de se importar. Além disso, Heidegger chama essa condição do ser-aí de extrema e excepcional, de modo que a autenticidade e a inautenticidade são

respostas a essa condição (BLATTNER, 1999, p. 76). Essa condição extrema se configura pelos fenômenos da morte e da angústia (BLATTNER, 1999, p. 76). A morte e a angústia podem ser entendidas como um fenômeno visto por dois ângulos, isto é, o ângulo da afetividade no caso da angústia e o ângulo da compreensão no caso da morte (BLATTNER, 1999, p. 32). A morte existencial não é o fim do percurso vital do ser-aí, isto é, não significa o fim de sua vida orgânica e conseqüentemente de suas ocupações e tarefas. A morte, existencialmente entendida, designa a incapacidade do ser-aí compreender-se a si mesmo (BLATTNER, 1999, p. 85), ao passo que a angústia é a condição na qual nada importa ao ser-aí. A condição extrema do ser-aí o revela como um ser sem fundamento, pois enquanto possibilidade existencial, o ser-aí não pode tornar-se algo substancial ou ganhar alguma identidade da qual não possa desvincular-se. A disposição afetiva, por sua vez, revela o encontrar-se consigo mesmo do ser-aí, de modo que ela mostra-se como o solo a partir do qual o ser-aí se projeta, mas é um solo que o ser-aí não pode determinar ou controlar (BLATTNER, 1999, p. 87). A angústia sempre pode advir ao ser-aí e desfazer qualquer significatividade do mundo.

Portanto, enquanto uma disposição afetiva privilegiada a angústia leva o ser-aí à sua abertura originária. Ela mostra as bases da existência do ser-aí como projeção lançada que cai no mundo (MULHALL, 1996, p. 111). A multiplicidade de existenciais e caracteres ontológicos do ser-aí conquistados na analítica existencial pode ser vista a partir da preocupação como um fenômeno unificado.

3.1.2 Preocupação (*Sorge*) como unificação dos três caracteres centrais do ser-aí: existencialidade, facticidade, decair.

O conjunto de estruturas que configuram a totalidade do ser do ser-aí é visto em sua unificação através da angústia. A partir da condição de que, enquanto disposição afetiva, a angústia sobrevém ao ser-aí e o singulariza, Heidegger parte de duas premissas para a consecução da análise do ser-aí em sua totalidade. A primeira delas consiste na razão da angústia se angustiar com o ser-no-mundo enquanto ser-lançado e, a segunda, no fato de que a angústia se angustia pelo poder-ser-no-mundo. Não são instâncias separadas, pois Heidegger diz que o porquê da angústia se angustiar se revela como o diante-de-quê ela se angustia, isto é, o ser-no-mundo. Por conseguinte, essas duas características do fenômeno da angústia

mostram que ela revela o ser-aí como ser-no-mundo facticamente existente (HEIDEGGER, 2012, p. 535). Enquanto um humor privilegiado, a angústia revela o ser-aí em sua totalidade singularizada. O ponto unificador dessa totalidade revelada é a preocupação, concebido como o ser do ser-aí. Ele integra unificadamente todos os caracteres ontológicos desse ente, a saber: existencialidade, facticidade e decair.

A existencialidade é o primeiro desses caracteres apresentados por Heidegger. O todo de estruturas existenciais do ente que compreende ser, explicitadas pela analítica existencial, é entendido como existencialidade. Como um ente cujo ser está sempre em jogo, a compreensão do ser-aí foi determinada como um projetar-se para o mais próprio poder-ser. Ou seja, o existencial da compreensão revelou como uma das principais características do ser-aí o fato desse ente existir como possibilidade de ser. Conforme Heidegger, isso não significa senão a liberdade do ser-aí para a propriedade e a impropriedade, tal como revelado no fenômeno da angústia. Ademais, ao conceber o ser-aí como ser para o poder-ser que ele mesmo é, no qual Heidegger designa como “a estrutura-de-ser do essencial “em jogo”” (HEIDEGGER, 2012, p. 537), ele denomina a existencialidade como o *ser-adiantado-em-relação-a-si* do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 537, grifo do autor).

A segunda característica ontológica apresentada por Heidegger é a facticidade. Concerne à facticidade o ser-aí existir como ser-lançado no mundo. O ser-aí enquanto ser-adiantado-em-relação-a-si não sai do mundo, mas se antecipa enquanto ser-no-mundo. Dessa forma, “apreendido completamente, o ser-adiantado-em-relação-a-si significa *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo*” (HEIDEGGER, 2012 p. 537, grifo do autor). Em conexão com a mundidade do mundo, enquanto totalidade de remissões da significatividade, Heidegger mostra que por ela se ancorar no em-virtude-de, o ser-adiantado-em-relação-a-si é um *“adiantado-em-relação-a-si-já-sendo-em...”*. Dessa forma, Heidegger exhibe a existencialidade como determinada essencialmente pela facticidade (HEIDEGGER, 2012, p. 537). Na verdade, o ser-aí somente pode projetar-se para possibilidades a partir do ponto em que já está lançado, isto é, a partir do momento em que ele é lançado para o modo nos quais as coisas já importam (BLATTNER, 1999, p. 52). Sendo assim, enquanto a existencialidade mostra que o ser é uma questão para o ser-aí, a facticidade mostra que o ser somente pode tornar-se questão em razão de o ser-aí se importar com o ser. Portanto, torna-se explícita a co-originariedade entre existencialidade e facticidade.

O terceiro componente ontológico mostrado por Heidegger diz respeito ao ser-aí encontrar-se decaído no mundo. Nesse momento do decair foi exibida a dispersão e a absorção do ser-aí no mundo através de seu empenho nas ocupações impessoalmente

normatizadas. Heidegger nomeia o decair no mundo das ocupações como estar junto aos entes, de modo que “no ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo está essencialmente incluído o *ser* que decai *junto* ao utilizável do-interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 537, grifo do autor).

Portanto, Heidegger define a preocupação, enquanto estrutura unificadora da totalidade estrutural do ser-aí, da seguinte forma: “ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)” (HEIDEGGER, 2012, p. 539).

### 3.2 Temporalidade<sup>11</sup>

Após expor a preocupação como o ser do ser-aí, mediante o qual os caracteres ontológicos desse ente são vistos como unificados, Heidegger questiona o que possibilita a preocupação enquanto ser do ser-aí. Ao dizer que o sentido é a perspectiva sob a qual se projeta uma compreensão (HEIDEGGER, 2012, p. 883), Heidegger apresenta a temporalidade como o sentido da preocupação, na medida em que ser e conseqüentemente a compreensão de ser é sempre projetada sobre o tempo (INWOOD, 1999, p. 151). Além disso, ao conceber o projetado no projeto primário como o ser do ser-aí, Heidegger mostra que o horizonte ao qual essa projeção se realiza é justamente o tempo, a partir do qual o ser do ser-aí faz sentido (HEIDEGGER, 2012, p. 883). Sendo assim, enquanto a preocupação unifica os aspectos ontológicos do ser-aí, é preciso ver esses aspectos como possibilitados pelo tempo.

Contudo, como Heidegger não se orienta por uma concepção sequencial do tempo, pois ele tanto não concebe a preocupação como algo que ocorre no tempo quanto não concebe esses três momentos temporais como separados categoricamente uns dos outros. Apesar de haver uma primazia do futuro, o passado, presente e futuro são internamente relacionados. Dessa forma, Heidegger afirma que:

Revindo-a-si adveniente, o ser-resoluto, presencializando, põe-se na situação. O ser-do-tido surge no futuro, e de tal maneira que o tido – ou melhor, que está sendo-sido – faz o presente resultar de si. Dessa forma, esse fenômeno é um fenômeno unitário, isto é, como futuro sendo-sido presencializante nós o denominamos *temporalidade*. (HEIDEGGER, 2012, p. 889, grifo do autor).

<sup>11</sup> Com o propósito de expor a noção heideggeriana de temporalidade, tomarei como base a interpretação de Blattner.

A principal – e certamente a mais controversa – característica da interpretação desenvolvida por Heidegger sobre a temporalidade reside em não concebê-la como uma estrutura sequencial. Dessa forma, com o objetivo de oferecer uma interpretação especial da estrutura temporal do ser-aí (BLATTNER, 1999, p. 89), Heidegger explicita sua concepção da temporalidade originária como uma multiplicidade não sucessiva de futuro, presente e passado. Neste sentido, Blattner (1999, p. 90) afirma que Heidegger não pensa a temporalidade e as estruturas temporais como se elas fossem simplesmente dadas em uma visada não interpretada. Blattner (1999, p. 90) diz que a Heidegger concebe o tempo avançando para uma “significativade ontológico-temporal”, pois a temporalidade e as estruturas temporais de um fenômeno são visadas de uma forma já interpretada. Sendo assim, a interpretação de Heidegger é, enquanto fenomenológica, violenta, pois tenciona retirar as tendências interpretativas que obscurecem uma interpretação originária.

Além disso, Heidegger não almeja esboçar o conceito de tempo como uma nova categoria ontológica, mas sim vincular tempo à modalidade (REIS, 2004, 106). O desenvolvimento da concepção heideggeriana da temporalidade oferece três modos do tempo, a saber: temporalidade originária, tempo do mundo e tempo comum (conceito vulgar de tempo) (REIS, 2004, p. 107). O tempo do mundo é o tempo no qual o ser-aí administra suas atividades cotidianas, dotada de significativade, ao passo que a noção vulgar de tempo é o tempo em série, isto é, a contagem do tempo como uma sequência de momentos desprovidos de significativade (BLATTNER, 1999, p. 96-97).

A temporalidade originária sobreleva-se sobre os dois outros modos tanto por ser a origem do tempo quanto pela dependência explicativa que o tempo do mundo e o tempo comum possuem em relação a ela (BLATTNER, 1999, p. 94). Todavia, a temporalidade originária não é a essência dos outros dois modos do tempo, como se fossem fenômenos contrários que paralelamente existissem e um explicasse o outro, pois o que ocorre é que a temporalidade originária modifica-se internamente e torna-se tempo do mundo e tempo comum (BLATTNER, 1999, p. 95). Dessa forma, “a temporalidade originária é vista como modelo interpretativo capaz de explicitar a projeção ontológica que é própria de todos os comportamentos existentes” (REIS, 2004, p. 109). Com efeito, de acordo com a interpretação de Blattner, tanto os momentos conceituais do tempo do mundo e do tempo comum são derivados da temporalidade originária, pois esses momentos são formas modificadas da temporalidade originária (BLATTNER, 1999, p. 94), quanto à unidade desses modos é derivada da temporalidade originária. Portanto, estes modos possíveis da temporalidade

temporalizar-se é o que torna possível “a multiplicidade dos *modi-de-ser* do *Dasein*, e sobretudo, a possibilidade fundamental da existência própria e imprópria”<sup>12</sup>(HEIDEGGER, 2012, p. 895).

### 3.2.1 Estases temporais e a primazia do futuro

Na medida em que a temporalidade torna possível a preocupação articular unitariamente a existencialidade, a facticidade e o decair, ela não é uma estrutura adicional ou externa ao ser-aí. Nesse sentido, nem os momentos que compõe a preocupação são somados uns aos outros, nem os momentos da temporalidade se constituem isoladamente uns dos outros para posteriormente serem somados em uma unidade. Não são dimensões distintas nem metafisicamente e nem logicamente (MULHALL, 1996, p. 146).

Como horizonte da compreensão de ser, a temporalidade não pode ser considerada nem um ente e nem um modo de ser. Além disso, pelo fato de o ser-aí existir temporalmente, o ser-aí não existe “no tempo”, no sentido de transcorrer no tempo como algo subsistente. Os entes humanos existem como temporalidade (MULHALL, 1996, p. 145). Dessa forma, como um fenômeno unitário e integrado, Heidegger afirma que a temporalidade não é nenhum ente, mas ela se *temporaliza* (HEIDEGGER, 2012, p. 893). A temporalidade temporaliza modos possíveis de si mesma.

A “*temporalidade é o originário “fora de si”, em si mesmo e por si mesmo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 895). Sendo assim, em razão da temporalidade originária não ser uma série, a multiplicidade dos momentos concebidos como ser-do-sido (passado), presente e futuro é unificada, e Heidegger chama de *estases temporais* esses momentos.

Apesar das estases articularem-se co-originariamente em uma unidade, o futuro mantém uma primazia na unidade das estases. Possuir uma primazia não significa ignorar as outras estases em função da estase vigente, pois é sempre inevitável considerar as outras duas. Quando a temporalidade se temporaliza, a unidade das três estases varia segundo o ponto de

---

<sup>12</sup> A identidade modal do ser-aí é acompanhada pela modificação fundamental da temporalidade originária (REIS, 2004, p. 110-111). Além disso, há um ponto divergente em Ser e Tempo, isto é, se a temporalidade originária é o sentido apenas da preocupação (*Sorge*) próprio (autêntico) ou é o sentido do ser do ser-aí como um todo. Blattner (1999, p. 98-102) defende a indiferença modal da temporalidade originária, para o qual a temporalidade autêntica é apenas um modo da temporalidade originária. Em função da indiferença modal da temporalidade originária, Blattner (1999, p. 99) também compreende a indiferença modal da identidade do ser-aí, pois autenticidade e inautenticidade são modos de confrontar-se com a morte e a nulidade.

partida da temporalização (REIS, 2004, p. 110), isto é, o ponto de partida da temporalização é denominado esquema, pois é o direcionamento gerado a partir da compreensão das estases. Devido a esse esquema horizontal da temporalidade, ela não pode ser concebida como uma “estrutura estática”, mas sim como um processo auto-gerativo e auto-transcendente, um processo estático (MULHALL, 1996, p. 146). Dessa forma, “*o fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o futuro*” (HEIDEGGER, 2012, p. 897, grifo do autor), de modo que somente por ser adveniente sido a temporalidade desperta o presente (HEIDEGGER, 2012, p. 897).

A primazia do futuro está ligada essencialmente à possibilidade existencial<sup>13</sup>, pois no projetar-se para possibilidades o ser-aí não pode projetar-se para o passado ou para o presente. Na medida em que a facticidade é o modo no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo, isto é, se encontra como ele é, o ser-aí não pode projetar-se para isso, somente pode projetar-se para o seu em-virtude-de. Não se pode ser em-virtude-de algum presente ou passado, somente para o futuro. No entanto, não para um futuro que suceda um presente, pois se trata de uma multiplicidade unificada e co-originária, ou seja, sempre se é passado, presente e futuro, de modo que a primazia do futuro concerne ao âmbito existencial da projeção. Portanto, a primazia do futuro designa um “chegar à si mesmo” do ser-aí (REIS, 2004, 110).

### 3.2.2 Temporalidade e unidade da preocupação (Sorge)

Como foi anteriormente exposto, a estrutura da preocupação reúne os três caracteres ontológicos do ser-aí: existencialidade, facticidade e decair. Sendo assim, a totalidade unificada da preocupação foi definida como “ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)”. Na medida em que a temporalidade unifica a estrutura da preocupação, os caracteres ontológicos que compõe o ser do ser-aí são articulações temporais. Nesse sentido, o “ser-adiantado-em-relação-a-si” pressupõe uma abertura para o futuro, o “já-ser-em” pressupõe uma abertura ao passado e o “ser-junto-a” pressupõe uma abertura ao presente.

---

<sup>13</sup> Na medida em que a temporalidade originária temporaliza-se a partir do futuro e, esse é entendido nos termos de possibilidade existencial, Heidegger vai conceber a temporalidade originária como finita. Heidegger mostra que a finitude deriva do conceito de morte, e desenvolve esse ponto no §65 de Ser e Tempo.

Na medida em que a compreensão é sempre projetiva, a compreensão de algo é sempre sob alguma perspectiva. É no desfecho dessa projeção que algo ganha sentido. A partir disso, Heidegger busca descobrir a perspectiva em que algo é projetado, pois assim é possível interpretar o que torna possível o projetado enquanto tal. Perguntar pelo sentido de ser de um ente significa, então, ter como tema a perspectiva da compreensão de ser, a qual fundamenta todo ser do ente (HEIDEGGER, 2012, p. 885). Dessa forma, Heidegger formula a questão concernente ao sentido da preocupação da seguinte forma: “*que possibilita a totalidade do todo-estrutural articulado da preocupação na unidade de sua articulação desdobrada?*” (HEIDEGGER, 2012, p. 883, grifo do autor). Na medida em que o sentido é a perspectiva a partir da qual o projeto primário da compreensão de ser é levado a cabo (HEIDEGGER, 2012, p. 883), a resposta de Heidegger a essa questão é que a preocupação é possibilitada pela temporalidade.

O intuito de Heidegger é interpretar o ser-aí em sua propriedade. Sendo assim, ele mostra a resolução precursora como a abertura do ser-aí em um modo eminente, na medida em que abertura é concebida como verdade originária (HEIDEGGER, 2012, p. 811). A resolução precursora pressupõe abertura para o tempo (MULHALL, 1996, p. 144). Como o projetado é o ser do ser-aí e o projeto primário é o da compreensão de ser, o ser-resoluto precursor revelou-se como o projetado no projeto existencial originário da existência (HEIDEGGER, 2012, p. 885). Além disso, a “projeção autêntica requer apreender o ser-aí como a base para essa projeção, que significa apreendê-lo como nulidade – como essencialmente ser-culpado” (MULHALL, 1996, p. 144). Apreender o ser-aí como base da projeção é trazer à luz novamente a co-originariedade entre facticidade e existencialidade, ou seja, mostrar que o ser-aí se reconhece por ter sido, pois o passado torna-se presente. Igualmente, através do ser-resoluto o presente torna-se vigente mediante o contexto fático de ações e ocupações. Dessa forma, a resolução precursora implica uma abertura para passado, presente e futuro, mas com uma prioridade do futuro. O ser-aí conduz sua existência tendo como base as possibilidades existenciárias garantidas pelo passado e presente, de modo a assumi-las na sua projeção para o futuro.

Entendida como auto-compreensão, à existencialidade foi atribuído o significado técnico de “*ser-adiantado-em-relação-a-si*” do ser-aí. Devido ao caráter de projeto da compreensão, Heidegger mostra que o ser-aí enquanto poder-ser ainda “não é” (HEIDEGGER, 2012, p. 413). A esse respeito, o que ele visa mostrar é que as possibilidades existenciais não são atingíveis, pois a projeção é, em última instância, para o em-virtude-de. Com efeito, o futuro mostra-se como não atingível, pois na medida em que a temporalidade é

não sucessiva, o futuro mantém-se enquanto futuro na temporalidade originária do ser-aí<sup>14</sup>. Apesar da não sequencialidade, o futuro é entendido também como proposital, ou seja, o em-virtude-de é teleológico, pois agir em virtude de algo demanda uma série de propósitos sem que necessariamente esteja integrada uma busca de objetivos (BLATTNER, 1999, p.108, REIS, 2004, p. 110).

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

Por conseguinte, o intuito de Heidegger é mostrar a temporalização como completa em cada estase, de modo que não há uma sucessão entre elas. Ele afirma que o futuro não é posterior ao ser-do-sido, nem anterior ao presente (HEIDEGGER, 2012, p. 951). Na unidade das estases, “a temporalidade temporaliza-se como futuro-presencizante-sendo-sido” (HEIDEGGER, 2012, p. 951). Heidegger afirma que:

*A temporalidade temporaliza-se toda em cada estase, significando isto que a unidade estática da correspondente temporalização plena da temporalidade funda a totalidade do todo-estrutural da existência, factualidade [facticidade] e decair, isto é, a unidade da estrutura-da-preocupação (HEIDEGGER, 2012, p. 951).*

Portanto, a temporalidade torna possível a unidade da existencialidade, facticidade e decair. A temporalidade não só é o sentido da preocupação própria, mas é “a unidade originária da estrutura-da-preocupação” (HEIDEGGER, 2012, p. 891). Heidegger não visa acoplar a estrutura da preocupação à temporalidade, o que ele faz é mostrar a preocupação como internamente temporal (BLATTNER, 1999, p. 124). Com a condição de que o ser-aí se relaciona com o ser de modo essencial, a pergunta pelo sentido de ser torna o ser-aí inevitavelmente relacionado com o tempo (MULHALL, 1996, p. 145).

---

<sup>14</sup> Blattner formula isso como a Tese da Inatingibilidade (1999, p. 82).

## 4 Existência

Sob a ótica da ontologia da existência, Heidegger pensa o ser humano como um ente que tem uma relação incontornável com o ser. Sendo assim, ao conceber o homem como um ente que existe e compreende ser, Heidegger pensa o homem como um ente que existe em meio à diferença entre ser e ente. Todo comportamento intencional do ser humano, tanto consigo mesmo quanto com qualquer outro ente pressupõe a compreensão de ser. O ser humano, tal como foi visto, compreende diversos sentidos de ser, de modo que há distintas identidades ontológicas que proporcionam o comportamento do ente existente.

Com a caracterização existencial do ser humano, Heidegger chamou esse ente de ser-aí. Ser-aí é, enquanto ser-no-mundo, possibilidade de ser. Desse modo, o homem não é definido por portar propriedades definidas e estáveis, mas deve individuar-se através do modo como comporta suas possibilidades. Além disso, conduzir sua existência é adequar-se ao mundo impessoalmente instituído e confrontar-se consigo mesmo e com situações extremas. Heidegger mostra essas situações extremas ao desenvolver a noção de morte, de modo a conceber o ser-aí como ser-para-morte.

Portanto, com a noção de preocupação, Heidegger expressa o ser do ser-aí. Preocupação é a totalidade unificada de todos os aspectos ontológicos desse ente. Além disso, preocupação só faz sentido em termos temporais, pois ele é internamente uma estrutura temporal. A questão sobre o sentido de ser mostra que não somente ela é incontornável, mas sim que o ser-aí está afetivamente envolvido com seu próprio ser. Sendo assim, a partir do que foi apresentado neste capítulo, é possível visualizar noções básicas concernentes à analítica existencial e a ontologia fundamental, elaboradas por Heidegger.

A partir disso, será apresentado no próximo capítulo como Heidegger concebe a noção de vida, mediante o que pode ser chamado de uma hermenêutica da natureza. Em um primeiro momento, essa noção será analisada a partir das poucas passagens nas quais ela aparece em *Ser e Tempo*, através do método interpretativo denominado por Heidegger de *interpretação privativa*. Após isso, será reconstruída a interpretação do conceito de vida desenvolvida por Heidegger na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*.

## II – HERMENÊUTICA DA NATUREZA E A INTERPRETAÇÃO ONTOLÓGICA DA VIDA

O presente capítulo tem o objetivo de apresentar o desenvolvimento de Heidegger concernente ao sentido de ser da vida. A partir da reconstrução de temas centrais da ontologia fundamental e da analítica existencial em *Ser e Tempo* no primeiro capítulo, é possível apresentar o que Heidegger concebe como uma hermenêutica da natureza. Esse tema, como será visto, não é sistematicamente desdobrado em *Ser e Tempo*. Contudo, Heidegger mostra que há diversos encontros com o natural. Em todos esses encontros se pressupõe a analítica existencial e o conceito de preocupação (*Sorge*). Neste sentido, Heidegger apresenta uma via interpretativa que possibilita uma interpretação da vida em termos não redutivos. Ou seja, interpretar a vida enquanto um sentido de ser autônomo, que não seja determinado nem pela *Zuhandenheit* e nem pela *Vorhandenheit*. O sentido de ser originário da vida é caracterizado por uma retração na abertura de mundo do ser humano. Por conseguinte, com a interpretação privativa Heidegger pensa apreender a vida justamente nessa retração, de modo a impedir uma transgressão categorial.

Entretanto, o passo interpretativo fundamental concernente ao sentido de ser da vida é realizado em outra obra. Em *Ser e Tempo*, Heidegger elabora as condições para uma hermenêutica da natureza, mas não desenvolve uma análise sistemática da vida. Dessa forma, em um segundo momento será apresentado como, na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, de 1929/30, Heidegger analisa os modos em que a vida se mostra enquanto fenômeno. A análise se desenvolve em conjunção com pesquisas biológicas e zoológicas da época do autor. Além disso, a análise do modo de ser da vida se insere na investigação do fenômeno do mundo, consistindo como uma das três teses diretrizes que articulam o desdobramento desse fenômeno. Essas três teses são: “o homem é formador de mundo”, “o animal é pobre de mundo” e “a pedra é sem mundo”. Heidegger articula essas teses e mostra, em um primeiro momento, que há uma multiplicidade de entes que se mostram para o existente humano. Neste sentido, a partir de uma consideração geral sobre o plano da vida, Heidegger assumirá como tese fundamental que todo vivente é organismo. Essa definição demanda uma série de elucidações, tais como a distinção entre órgão e utensílio, aptidão e prontidão, a consideração sobre o comportamento pulsional e o círculo de desinibição. Todas essas considerações levam à definição de perturbação enquanto a essência

da animalidade. Tendo em vista o comportamento pulsional do organismo, há uma não inserção no ente enquanto tal. Essa não inserção mediante o comportamento pulsional é justamente a caracterização do comportamento perturbado do animal. O animal é absorvido no círculo de desinibição, de tal forma que é privado de compreender o ente enquanto ente. Neste sentido, toda relação do animal com algo se dá enquanto algo desinibidor de pulsões.

Desta feita, essa não inserção será interpretada como a pobreza de mundo do animal. Após mostrar dois passos importantes na investigação biológica, concernente ao modo de ser da vida, Heidegger também aponta algumas incompletudes na investigação ontológica da vida e empreende uma forte auto-objeção às considerações realizadas. Ao caracterizar o animal como possuindo acesso a algo, mas não a algo enquanto algo, Heidegger dirá que isso significa imputar ao animal um mundo. Em outros termos, a análise mostra que a formulação da pobreza de mundo do animal implica a posse de mundo ao animal. Neste sentido, não se pode falar de uma privação de mundo do animal, mas somente um não ter mundo pertinente ao animal. Heidegger enfraquece um pouco essa objeção ao afirmar que, ao invés de abdicar dessa tese, é preciso elucidar o fenômeno do mundo, pois dele pouco se conhece. A partir dessa crítica, é possível ver que a tese sobre a pobreza de mundo do animal somente faz sentido quando comparada à tese sobre a formação de mundo do ser humano.

### **1 Aspectos metodológicos para a interpretação ontológica da vida: a interpretação privativa da vida**

Em *Ser e Tempo* não há uma abordagem sistemática do sentido de ser da vida. Contudo, Heidegger elabora as condições metodológicas para que o fenômeno da vida possa ser adequadamente interpretado. É preciso mostrar, então, como Heidegger concebe a relação entre natureza e a existência humana. Neste sentido, partindo do pressuposto que há um sentido de ser do natural, é preciso ver como Heidegger concebe os diversos modos de encontro com o natural. A partir disso, é possível apresentar a indicação de Heidegger no que diz respeito a um sentido originário da natureza. A abordagem originária da natureza requer um método específico de interpretação. Como será visto, ainda que a natureza em sentido originário apareça desvelada no ser-aí, ela é caracterizada por uma necessária retração. Neste sentido, Heidegger apresenta o que ele chama de interpretação privativa da vida, cuja função é impedir uma transgressão categorial na interpretação da vida. Ou seja, apresentar a vida como

um sentido de ser irredutível a outros sentidos de ser. Dessa forma, torna-se possível compreender a vida em seu ocultamento. Neste sentido, antes de explicitar pontualmente a via interpretativa que Heidegger elabora para abordar a vida, é preciso mostrar em que medida é possível uma abordagem hermenêutica da natureza em *Ser e Tempo*.

### 1.1 Hermenêutica da natureza e o encontro com o natural

Ao determinar o homem enquanto ser-aí, Heidegger se afasta da concepção moderna de consciência. Essa concepção, grosso modo, diz que a relação intencional do ser humano com o mundo e consigo mesmo pressupõe a relação sujeito-objeto, isto é, a partir de uma determinada instância, no caso a consciência, a intencionalidade se lança ao mundo, este entendido enquanto uma realidade exterior.

Dessa forma, Heidegger interpretou o ser humano a partir da noção de existência, cuja característica fundamental é a compreensão de ser estruturada temporalmente. Dizer que o ser humano é um ente que compreende ser significa dizer que o ser humano existe sob a diferença ontológica, isto é, sob a diferença entre ser e ente. Em verdade, como foi visto no capítulo anterior, devido à relação com o ser constituir-se como uma nota determinante do ser-aí, Heidegger mostrou que o ser-aí possui uma precedência ôntico-ontológica perante outros entes. Nesse sentido, compreender-se como alguém que compreende ser implica existir sob a base da diferença ontológica.

Conjugada com a noção de círculo hermenêutico, a noção de diferença ontológica constitui-se como um dos pilares do pensamento de Heidegger. Contudo, a noção de diferença ontológica não aparece formulada explicitamente em *Ser e Tempo*. Ainda assim, ao tomar o ser-aí como condição de possibilidade de todas as ontologias, a ontologia fundamental já está operando com a distinção entre ser e ente. Além disso, Heidegger diz que tanto o ser é sempre ser de um ente, quanto o ser é dependente da compreensão que dele se tem. Dessa forma, os entes enquanto tais e o mundo apenas podem ser compreendidos a partir dessa base ontológica. Neste sentido, com a noção de diferença ontológica, Heidegger opera uma mudança metodológica que rompe com a distinção clássica entre empírico e transcendental (ESCUADERO, 2010, p. 146).

Contudo, mais do que simplesmente ser capaz de distinguir entre ser e entes, o ser-aí somente tem a possibilidade de compreender a si mesmo e aos entes que comparecem ao

mundo, incluindo outros entes que também possuem o sentido de ser do ser-aí, em razão de haver uma prévia compreensão de ser. Essa compreensão prévia do ser dos entes pertinente ao ser-aí antecede a experiência do ser-aí com os entes, mas determina justamente a compreensão desses mesmos entes. (ESCUADERO, 2010, p. 150). Nesse sentido, a interpretação dos pressupostos ontológicos do ser-aí na hermenêutica desenvolvida por Heidegger mostra que, concernente à dependência do ser à compreensão que se tem dele, as condições de possibilidade para a compreensão do ser dos entes são simultaneamente as condições de possibilidade do ser desses entes (ESCUADERO, 2010, p. 150, nota 50).

O desenvolvimento hermenêutico levado a cabo por Heidegger na fenomenologia delimita a noção transcendental de sujeito, pois a partir disso a ideia de um sujeito que constitui mundo se rompe<sup>15</sup>. A intencionalidade do ser-aí não é mais entendida como um raio intencional que provém da consciência e assenta-se sobre o objeto (BLATTNER, 1999, p. 47). Neste sentido, Heidegger (2009, p. 159) diz que os entes comparecem no mundo, isto é, as coisas mostram-se para o ser-aí. Dessa forma, há uma reversão da metáfora moderna da intencionalidade (BLATTNER, 1999, p. 47, nota 22), segundo a qual a consciência possui um raio intencional que se estende para além dela. Sendo assim, não há um primado na percepção de um observador situado fora do mundo e que prescinde de pressupostos, mas sim um primado na compreensão do ser-no-mundo.

Tal como analisado anteriormente, ao desenvolver a noção de existência Heidegger visa, por conseguinte, também compreender o âmbito pré-apofântico em que se dá a existência enquanto tal. Neste sentido, com a noção de mundo enquanto uma totalidade de significatividade e conformidade advém como consequência a já mencionada mudança metodológica de um modelo da consciência para um pensamento hermenêutico da fenomenologia.

Heidegger, então, apresenta em *Ser e Tempo* diversos sentidos de ser, através dos quais o ser-aí pode comportar-se significativamente com os entes. Os sentidos de ser apresentados em *Ser e Tempo* são a existência, a utilizabilidade, a subsistência e a vida<sup>16</sup>. Na medida em que os sentidos de ser revelam como os entes podem ser determinados por propriedades, não está em questão para Heidegger exibir os entes a partir de tais ou tais propriedades. Neste sentido, além de distinguir entre o que existe do que não existe, o ser-aí

---

<sup>15</sup>Há um possível problema aqui, pois Heidegger realiza uma mudança bem expressiva em seu modo de conceber o ser-aí na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, na medida em que o homem será determinado como formador de mundo. No entanto, certamente a noção de formação de mundo não indica um sujeito transcendental que constitui mundo.

<sup>16</sup> Conferir p. 6 do primeiro capítulo.

distingue modos de ser, porquanto há um modo de compreensão distinto para cada sentido de ser.

Na parte central do argumento sobre a relação cotidiana do ser-aí com a multiplicidade de entes, está a mudança da noção de coisa para a noção de utensílio, de modo que todo comportamento cotidiano com algo se mostra na chave do “algo enquanto algo”. Heidegger ressalta que, caso o ente com o qual o ser-aí se ocupa seja entendido como coisa, nessa definição já há uma antecipada e não expressa caracterização ontológica desse ente. Essa caracterização é justamente aquela que define nos termos de substancialidade o ente com o qual o ser-aí se ocupa (HEIDEGGER, 2012, p. 209). Tal definição não é suficiente para mostrar o âmbito pré-temático no qual a empregabilidade do ente se insere, conforme a argumentação de Heidegger concernente ao modo de ser da utilizabilidade.

Neste sentido, no que diz respeito ao encontro do ser-aí com a natureza, isso implica que ela pode ser entendida tanto a partir do contexto operacional da ocupação, quanto a partir de uma abordagem teórica e objetiva. Sendo assim, seja a natureza considerada em termos de objetividade científica, seja a natureza considerada como algo para ser utilizado, ela tenha aparentemente seu sentido sempre dependente do contexto operacional do ser-no-mundo. Contudo, enquanto uma abordagem ontológica, a natureza deverá ser interpretada hermeneuticamente e não mediante algum procedimento dedutivo, pois essa abordagem tem por base a analítica existencial e a preocupação (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 244). Sendo assim, é preciso ver como se dá cotidianamente o encontro do ser-aí com a natureza para, após isso, mostrar como Heidegger afasta as tendências interpretativas que encobrem um sentido originário da natureza.

### 1.1.1 Natureza na cotidianidade mediana

A investigação hermenêutico-fenomenológica, conforme as investigações precedentes, indaga o ser do ente. Nesse sentido, a partir da abertura prévia de mundo, a análise do desentranhar-se dos entes mediante a ocupação no mundo circundante mostrou que a experiência no contexto de finalidades práticas com o mundo é o âmbito de comportamento mais imediato do ser-aí.

Ao elaborar as condições hermenêuticas para descrever fenomenologicamente o sentido de ser da utilizabilidade, isto é, como se dá o comportamento do homem no âmbito de

finalidades do mundo circundante, Heidegger novamente mostrou que é preciso destruir interpretações sedimentadas historicamente através do que ele chama de destruição fenomenológica. Um exemplo desse procedimento recai na interpretação do ente que comparece no mundo mediante a ocupação, pois ao invés de defini-lo como “coisa”, Heidegger o interpreta como utensílio. A interpretação de Heidegger da utilizabilidade exhibe tanto o modo como o ser-aí está imerso no “para-algo” dos utensílios e nas finalidades do em-função-de quanto mostra os utensílios não como objetos isolados, mas sempre em remissões de significatividade. Ao interpretá-los como “coisa”, não se apreende o sentido fenomenológico do mundo, ou seja, não se chega a interpretar o utensílio em seu ser. Dessa forma, é preciso repelir essas tendências interpretativas (HEIDEGGER, 2012, p. 209).

O utensílio somente é utensílio em sua pertinência a outros utensílios e à totalidade de remissões, cuja portadora é a obra. Além disso, as relações de conformidade entre um utensílio e outro são relações de significatividade. Na medida em que a compreensão é entendida como uma capacidade, um saber que, a significatividade é entendida enquanto algo que é relevante para algo dentro do seu contexto prático. Essas remissões são finalizadas nas possibilidades existenciais do ser-aí, a partir da abertura prévia de mundo. Outra remissão do utensílio é para o material bruto do qual ele se origina. O para-que (*Wozu*) do utensílio à obra e o de-que (*Woraus*) ele é feito, a composição material do utensílio, remetem ao portador e ao usuário (HEIDEGGER, 2012, p. 215). Nesse sentido, todas as remissões subjazem ao contexto de disponibilidade ao qual o ser-aí se ocupa cotidianamente. Dessa forma, o encontro com a natureza também ocorre nesse contexto de disponibilidade.

O encontro com a natureza, então, é mediado pelo contexto operacional. O martelo, por exemplo, possui uma remissão ao material a partir do qual ele é feito. A produção do couro, por exemplo, mostra uma remissão a criação de animais. O componente natural no qual se dá a feitura do vestuário que, por sua vez, é determinado culturalmente, remete-se ao usuário, com a finalidade de proteção contra o frio, por exemplo. Tendo em vista que o emprego de algo é sempre um emprego de algo para algo, há nessas remissões uma remissão ao componente material de que são feitos os instrumentos. A remissão desses entes aos materiais de que são confeccionados mostram-se no interior da obra, pois é ela quem sustenta a totalidade de remissão a partir da qual o instrumento comparece (HEIDEGGER, 2012, p. 215). Nesse sentido, a obra a ser realizada remete-se por fim ao portador e usuário (HEIDEGGER, 2012, p. 217).

A natureza é, então, também descoberta a partir do contexto operacional do ser-no-mundo. Nesse sentido, a relação do ser humano com a natureza é caracterizada também pelo

contexto de utilidade. Como diz Heidegger, o céu nunca é o céu por si só, mas é sempre em função de algo. Um fazendeiro vê no céu ou algo contemplativo ou algo em função do qual ele orienta sua plantação em relação à temporada de chuva. Sendo assim, por ser subsumida ao contexto operacional, a natureza é primariamente ligada a utilizabilidade e, como tal, comparece sempre como intramundana. Nesse sentido, tendo em vista que a interpretação do ser-no-mundo, reconstruída no primeiro capítulo, mostra que para o ser-aí todo o comportamento cotidiano passa pelo crivo da interpretação, o aparente quadro que surge é o de que até mesmo a natureza é assim mediada. Tendo em vista que o contexto de significatividade é justamente o que define mundo, os entes sempre são interpretados na chave do “algo enquanto algo”. Dessa forma, ao interpretar a natureza através da cotidianidade do ser-aí e, por conseguinte, da utilizabilidade (*Zuhandenheit*), a natureza cairia sob a dimensão hermenêutica caracterizada pela significatividade, a partir da qual toda e qualquer presença da natureza se mostraria na chave de alguma finalidade, ou possibilidade existencial, em última instância.

Há ainda um sentido da natureza que não está submetido ao contexto determinado pelo sentido de ser da *Zuhandenheit*. Ou seja, é possível um encontro com a natureza que não esteja submetido descobrimento interpretativo da *Zuhandenheit* (HEIDEGGER, 2012, p. 217). Neste sentido, para que isso ocorra é preciso um retraimento do sentido de ser da *Zuhandenheit* para que seja possível o encontro determinado pelo sentido de ser da subsistência (*Vorhandenheit*). O encontro com natureza desvinculado do contexto operacional do ser-aí é aquele que ocorre em uma tematização científica da natureza, como por exemplo, a natureza concebida nos moldes físico-matemáticos.

Além disso, tendo em vista que tradicionalmente se compreendeu a natureza a partir dessa tematização científica, Heidegger busca destruir hermenêutico-fenomenologicamente os pressupostos da interpretação levada a cabo pela metafísica moderna da natureza, cuja concepção de natureza é a de presença indiferente (*Vorhanden*) (FOLTZ, 1995, p. 11). Aliás, não apenas a natureza, mas o sentido de ser em geral foi interpretado como subsistência (*Vorhandenheit*) na ontologia tradicional, de modo que os entes são apreendidos apenas a partir de um modo temporal específico, a saber: como “presença” (FOLTZ, 1995, p. 54).

Sendo assim, a recepção da concepção heideggeriana de natureza, cujo acesso dar-se-ia de modo bipolarizado, ou seja, ou através do contexto operacional ou através da abordagem científica, foi muito criticada pela tradição. Essa recepção da concepção heideggeriana de natureza tornou obstruído o que seria a consideração de um encontro do ser-aí com a natureza

em sentido originário. No entanto, há algo mais nessa abordagem, desconsiderado por parte da recepção dessa concepção de Heidegger. Na seguinte passagem, Heidegger diz:

Mas a natureza não deve ser entendida aqui como o ainda só subsistente, nem também como *força-da-natureza*. A mata é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é “vento nas velas”. Descoberto o “mundo ambiente” [mundo circundante], a “natureza” assim descoberta vem-de-encontro. Pode-se prescindir de seu modo-de-ser como utilizável e ela mesma pode ser descoberta e determinada unicamente em sua pura subsistência. Mas a esse modo de descobrimento da natureza permanece oculta a natureza como o que “vive e tende”, nos assalta e que como paisagem no tem cativos. As plantas do botânico não são flores do caminho, o “aflorar” de um rio geograficamente fixado não é a “nascente subterrânea” (HEIDEGGER, 2012, p. 217).

Essa passagem é muito importante, pois Heidegger indica diversos modos de encontro com o natural. Mas, além disso, o mais importante nessa citação, apesar do tema não ter sido desdobrado, é o reconhecimento de Heidegger de um encontro com o natural que não esteja nem vinculado ao contexto operacional da *Zuhandenheit*, nem ligado a uma abordagem científica. Em outros termos, com essa passagem Heidegger indica outro sentido de natureza que escapa tanto a uma abordagem dedutiva quanto a uma abordagem pragmática da natureza. O sentido da natureza que permanece oculto em uma abordagem científica também é distinto da natureza compreendida a partir do contexto da *Zuhandenheit*. A natureza como paisagem e como “flor do caminho”, que mantém o ser humano cativo, seria o sentido originário da natureza (FOLTZ, 1995, p. 31, 43, 51). Esse tema não é desenvolvido em *Ser e Tempo*, mas Heidegger mesmo reconhece a falta de tratamento dessa temática. A natureza que “nos assalta e nos mantém cativos” é algo que ocorre mediante a caracterização do ser-aí enquanto um ente que é em meio aos entes. Neste sentido, Heidegger diz que a natureza está desvelada originariamente no ser-aí, de modo que toda consideração sobre a natureza pressupõe a analítica existencial. A consideração sobre essa pressuposição está inserida em uma importante passagem do livro *A Essência do Fundamento*, na qual Heidegger tanto reconhece a falta de tratamento ontológico da natureza em *Ser e Tempo*, quanto mostra que a natureza está originariamente revelada no ser-aí (REIS, 2010, p. 32, parte 1). Diz Heidegger:

Se, porém, falta aparentemente a natureza na analítica do ser-aí assim orientada – não apenas a natureza como objeto das ciências naturais, mas também a natureza num sentido mais originário (cf. para isto *Ser e Tempo*, p. 65, embaixo) –, então há razões para isto. A razão decisiva reside no fato de não se poder encontrar a natureza no mundo ambiente, nem em geral, primariamente, como algo a que nos comportamos. Natureza está originariamente revelada no ser-aí, pelo fato de este existir como afinado e disposto em meio ao ente (als befindlich-gestimmtes inmitten von Seiendem). Na medida, porém, em que afinamento (derelicção)

pertence à essência do ser-aí e se expressa na unidade do conceito pleno de cuidado, pode somente aqui ser conquistada primeiramente a base para o problema da natureza. (HEIDEGGER, Martin. 1929, p. 36, nota 55, tradução nossa).

Apesar de não haver o desenvolvimento de uma hermenêutica da natureza em *Ser e Tempo*, Heidegger indica os pressupostos para uma interpretação do desvelamento originário da natureza. Neste sentido, embora haja encontros com a natureza na cotidianidade do ser-aí, a natureza em sentido originário não se desvela no mundo circundante do ser-aí (REIS, 2010, p. 32, parte 1).

Heidegger mostra, então, que há diversos modos de encontros com o natural. Neste sentido, as distinções como natureza viva e não viva, natureza e cultura, são impedidas de serem aceitas sem restrições mediante o momento destrutivo dessa hermenêutica, isto é, o encontro com o natural passa a ser discriminado entre modos de encontro derivados e originários. (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 245). Dessa forma, na passagem citada, Heidegger reconhece o tratamento não sistemático da natureza em *Ser e Tempo* e, junto a esse reconhecimento, faz a afirmação de que a natureza está originariamente desvelada no ser-aí, pelo fato desse ente existir disposto e afinado em meio ao ente. Além disso, ressalta o ocultamento da natureza em sentido originário na cotidianidade do ser-aí, pois esse sentido não se desvela no contexto operacional do ser-aí. Esse ocultamento da natureza requer uma via específica de interpretação do natural. Neste sentido, tendo em vista que toda interpretação pressupõe uma situação hermenêutica (ou estrutura prévia) da compreensão, é preciso ver como isso ocorre com a interpretação da natureza. Dessa forma, concernente a situação hermenêutica, Heidegger ressalta a importância da posição prévia, pois ela designa justamente a existência do ser-aí em meio ao ente como a posição adequada para uma hermenêutica da natureza.

### 1.1.2 Situação hermenêutica e a importância de uma adequada posição prévia

Enquanto a cotidianidade mediana constituiu-se como o ponto de partida adequado para a analítica existência, para se desvelar a natureza em sentido originário se requer outro ponto de partida. Por ponto de partida, Heidegger não pensa um ponto zero a partir do qual um observador faz projeções ao mundo, mas sim um âmbito hermenêutico em que já há pressupostos lançados. Neste sentido, a estrutura da interpretação pressupõe a situação

hermenêutica. Em outras palavras, a interpretação do fenômeno da natureza deve assegurar uma situação hermenêutica adequada (REIS, 2010, parte 1, p. 35).

O encontro com a natureza se dá de diversos modos, de modo que esses encontros pressupõe um sentido de ser do natural. Esses modos de encontro são justamente determinados pelos sentidos de ser, os quais possibilitam o comportamento com os diversos entes naturais. Além disso, conforme a investigação de Heidegger, não é o caso de que todos os entes compreendidos pelo ser-aí sejam naturais. A abordagem existencial do homem a partir da cotidianidade mostra que a ocupação no contexto operacional é o modo mais básico da existência. Quando abordada nos termos apofânticos, isto é, através do que Heidegger chama de desmundanização do mundo, a natureza concebida mediante enunciados veritativos tem a característica de ser alheia às finalidades práticas do ser-aí, de modo a possuir o sentido de ser da subsistência (Vorhandenheit). Tal como foi visto, a utilizabilidade (Zuhandenheit) permite o ser-aí compreender a natureza mediante o contexto operacional do mundo, sempre em vista de alguma possibilidade existencial. Entretanto, esses dois modos de acessar a natureza não garantem o acesso ao sentido originário da natureza.

Tendo em vista que a pergunta pelo ser é a radicalização da tendência do ser-aí a compreender previamente o ser, a interpretação ontológica de Heidegger é hermenêutica. Neste sentido, com o intento de assegurar uma base adequada para interpretar o natural enquanto tal, a interpretação de Heidegger é hermenêutica também no que se refere ao método. Enquanto fenomenológica, a abordagem heideggeriana visa o ser do ente. Dessa forma, concernente à abordagem da natureza, Heidegger busca mostrar a natureza enquanto fenômeno (REIS, 2010, parte 1, p. 37). Nesse sentido, a interpretação requer sempre o pressuposto da situação hermenêutica, cuja configuração se dá de modo triplo, a saber: posição prévia, visão prévia, concepção prévia (HEIDEGGER, 2012, p. 427).

A visão prévia deve justamente assegurar esse aspecto específico da situação hermenêutica, de modo que o sentido originário em que se desvela a natureza seja buscado por ela. A concepção prévia consiste em, como anteriormente indicado, lançar previamente uma significação sobre o fenômeno a ser interpretado. Mais precisamente, consiste em antecipar uma determinada significação sobre algo. No entanto, dada a multiplicidade de sentidos de ser e a necessária confusão entre eles, a concepção prévia opera como um momento destrutivo na situação hermenêutica. As interpretações sedimentadas mostram os atrelamentos conceituais e linguísticos, a partir dos quais a natureza revela-se ou como objeto teórico da ciência ou como componente vinculado ao contexto ocupacional da utilizabilidade (REIS, 2010, parte 1, p. 36). Nesse sentido, a concepção prévia atua como uma privação na

tendência a explicar a natureza tanto a partir do contexto operacional do ser-no-mundo quanto a partir da tematização científica.

Para a interpretação do sentido originário da natureza a posição prévia desempenha um papel deveras importante. Na medida em que a posição prévia consiste em um asseguramento da posição do ente dentro de uma totalidade compreendida, é essencial compreender o modo como o natural é recebido na situação hermenêutica. Se na interpretação da cotidianidade mediana a natureza (viva ou não viva) é concebida como subsistente (REIS, 2010, parte 1, p. 37), em sentido amplo, o sentido originário da natureza não é desvelado ao tomar como posição prévia o modo pelo qual a natureza se mostra na cotidianidade mediana. Com a posição prévia se deve definir o modo adequado de conceber a natureza em sentido originário. Conforme aquela passagem do livro *A Essência do Fundamento*, a natureza está originariamente desvelada no ser-aí. Neste sentido, é justamente essa a posição prévia adequada para uma hermenêutica da natureza. O ser-aí é disposto afetivamente em meio ao ente, de modo que para compreender a natureza em sentido originário é pressuposto essa caracterização existencial do ser-aí. Contudo, Heidegger não pretende defender com essa investigação um acesso místico à natureza, ou que esse acesso se dê através dos sentimentos do existente humano com a natureza. Neste sentido, apesar de Heidegger não fazer uma análise sistemática do tema, ele indica uma via interpretativa em *Ser e Tempo* para abordar o sentido de ser da vida. Essa via interpretativa é denominada de interpretação privativa.

## 1.2 A via privativa

Ao pensar o âmbito hermenêutico da existência, Heidegger concebeu a mobilidade da existência nos termos de vida fáctica. A perspectiva de tratar do âmbito hermenêutico da existência levou Heidegger a reformular diversas vezes o conceito de vida. Eis que, em *Ser e Tempo*, a noção de existência, entendida nos termos de vida fáctica, passa a ser entendida a partir da concepção de ser-aí. Sendo assim, o ser-aí passa a ser compreendido como existência. Nesse sentido, com a ontologia fundamental Heidegger irá abordar a mobilidade dos seres humanos a partir do conceito de existência e não mais com a noção de vida (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 242). A consequência para a noção de vida foi sua restrição às ciências biológicas. Dessa forma, com a noção de vida, Heidegger pensa os organismos vivos, o ser dos animais e plantas. Por conseguinte, essa é uma temática imbricada nas ciências

biológicas. Enquanto um sentido de ser, a vida é, então, irreduzível a outros sentidos de ser. Ela torna possível o ser-aí compreender os entes vivos. Antes de mostrar como Heidegger realiza esse passo em conjunto com as ciências biológicas, na interpretação da natureza viva, é preciso ver o contexto em que o problema da natureza se insere. Neste sentido, em *Ser e Tempo* Heidegger mostra o caminho para que essa interpretação possa ser feita.

A formulação e elaboração do problema da natureza tem como pressuposto a analítica da existência e o conceito de preocupação. Nesse sentido, o problema da natureza é abordado nos termos de uma hermenêutica da natureza, pois sua origem reporta-se à hermenêutica da facticidade (REIS, 2010, parte 1, p. 33). Dessa forma, no contexto da hermenêutica da natureza, Heidegger pensa que o acesso ao sentido originário da vida somente é possível através do caminho metodológico que ele chama de interpretação privativa.

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

Na ordem de sua possível apreensão e interpretação, a biologia como 'ciência da vida' se funda na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela. A vida é um peculiar modo-de-ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um não-mais-que-viver. Viver não é pura subsistência, nem também *Dasein*. De sua parte o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo ainda distinto disso. (HEIDEGGER, 2012, p. 161, grifo do autor).

Com interpretação privativa da vida não se quer dizer que, para se desvelar a vida, se tenha que privar o ser-aí da condição de ser-aí, de modo que, a partir disso, o que restaria seria justamente a vida. A interpretação privativa da vida é uma privação referente a uma possível má interpretação acerca da mesma. Sendo a vida um modo de ser que, primordialmente, só se torna acessível no ser-aí, é justamente por se tornar acessível somente no ser-aí que está exposta a ser mal compreendida.

Além disso, concernente à estrutura do mundo circundante, Heidegger diz que a biologia não pode encontrar e determinar a estrutura, pois é uma ciência positiva. Nesse contexto de interpretação ontológica da vida, poucas páginas após a passagem anterior, Heidegger afirma:

Pois a biologia como ciência positiva nunca pode encontrar também, nem determinar essa estrutura – deve pressupô-la e emprega-la constantemente. Mas a estrutura ela mesma só pode ser filosoficamente explicitada como *a priori* do objeto temático da biologia, se antes for concebida como estrutura-do-*Dasein*. Só a partir da orientação pela estrutura ontológica assim concebida é que se pode delimitar *a priori* a constituição-de-ser da “vida” pelo caminho da privação. (HEIDEGGER, 2012, p. 183, grifo do autor).

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

Heidegger ainda volta a esse tema em mais duas passagens. Na seguinte passagem, evidencia-se que, a despeito da vida ser ontologicamente distinta do ser-aí, ela pressupõe a ontologia do ser-aí, o qual é aberto à compreensão de ser: “No entanto, a constituição ontológica fundamental de “viver” é um problema próprio e só pode ser tratado a partir da ontologia do *Dasein* pelo caminho de uma privação redutiva” (HEIDEGGER, 2012, p. 541, grifo do autor).

E, por último, quando Heidegger desenvolve a análise existencial da morte:

No sentido mais amplo, a morte é um fenômeno da vida. Deve-se entender a vida como um modo de ser ao qual pertence um ser-no-mundo. Esse modo de ser pode ser fixado ontologicamente apenas em orientação privativa no ser-aí. (HEIDEGGER, 2012, p. 681).

Neste sentido, Heidegger afirma novamente que a vida somente pode ser entendida a partir de uma orientação privativa no ser-aí. Além disso, é importante ressaltar na passagem citada que a vida é um modo de ser a que pertence *um* ser-no-mundo. Neste sentido, é preciso ver se há de fato a atribuição de algo como um “ter mundo” para o sentido de ser da vida. Isso implicaria que a constituição fundamental do ser-no-mundo fosse derivada desse “ter mundo”. Por conseguinte, é preciso ver como Heidegger não concebe a privação como abstração da constituição fundamental do ser-no-mundo, de modo que da abstração fosse extraído como resultado a vida.

### 1.2.1 Privação e abstração

A interpretação privativa foi muito criticada pela tradição. A interpretação privativa seria um retorno ao pensamento metafísico na obra de Heidegger. Isso se deve ao fato de a interpretação privativa ter sido interpretada como uma diferença entre o ser humano e todos os seres vivos. Mas, mais do que uma mera diferença, isto é, se interpretou uma centralidade metafísica do ser humano, a partir do qual os entes vivos seriam possíveis de serem interpretados. A partir dessa separação, chegar-se-ia ao nível da animalidade abstraindo-se das propriedades existenciais. Nesse sentido, a animalidade seria concebida como uma dimensão homogênea, de modo que para se chegar a essa dimensão, se deveria operar o procedimento de negação na existência do ser humano. Em suma, a objeção interpelada à Heidegger é de que para se interpretar a vida é preciso abstrair a existência, de modo que a partir dessa operação de negação resulta o domínio do viver.

Caso seja realmente correta a afirmação heideggeriana de que somente com a via privativa é possível compreender o sentido de ser da vida, então é preciso elucidar os pressupostos implicados na noção de privação. É possível ver dois pressupostos nessa noção (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 247), a saber: o primeiro significa tomar a privação como abstração e, o segundo, conceber como gênero e espécie a relação entre vida e existência.

Entender a privação como um procedimento de abstração significa, então, interpretar a vida como o resultado da abstração de propriedades existenciais. Nesse sentido, são retirados os atributos que compõe a existência e, dessa operação, resulta o domínio da vida. Caso se aceite a privação como abstração, há dois pressupostos adicionais contestáveis (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 248), a saber: a abstração se daria sobre propriedades e a privação consistiria como uma operação de negação.

Na medida em que a operação de privação deve ter como base a existência, isto é, a caracterização ontológica do ser humano, é preciso compreender de antemão o que seja a existência para que se possa negá-la e abstrá-la. No entanto, com a ontologia da existência Heidegger proporciona pensar o ser humano não como determinado por propriedades. Pelo contrário, o ser humano é concebido por modos e possibilidades. Nesse sentido, a existência não é uma qualidade (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 248), de modo que ao invés de predicados e propriedades, o ser humano é concebido como possibilidade existencial (HEIDEGGER, 2012, p. 409). De acordo com essa objeção, ainda se poderia manter a abstração como uma

operação de negação, no sentido dela consistir-se como negação do possível (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 248).

O problema é justamente saber se a privação é negação. Se por negação se entende uma negação formal, no sentido de que pela privação é realizada a negação de determinadas propriedades, certamente a privação pensada por Heidegger não é negação. Contudo, a negação ganha múltiplos sentidos na acepção heideggeriana. Heidegger pensa a noção de negação não como uma noção formal, como a distinção entre negação proposicional e predicativa, mas sim como uma negação reveladora (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 248). Dessa forma, interpretar a negação como uma operação formal pressupõe a prévia visualização do domínio que se pretende negar (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 249). Por conseguinte, seria preciso ter em mãos o conteúdo do domínio da vida para que fosse possível fazer a operação formal de negação. A despeito de ser uma operação de negação, a interpretação privativa tem um sentido fenomenológico de mostrar algo. Portanto, com a interpretação privativa Heidegger nem pretende negar propriedades do ser-aí, na medida em que esse não é constituído como um ente portador de propriedades, nem pretende abstrair a condição humana para se chegar à vida e à natureza em sentido originário.

O segundo pressuposto da objeção consiste em conceber a relação entre vida e existência como uma relação entre gênero e espécie. A operação da abstração, na qual se concebe a existência como vida acrescida de propriedades existenciais, mostra que a determinação ontológica da vida é justamente o que resulta dessa operação. No entanto, a objeção é mais forte nesse ponto, pois a existência seria uma qualificação do domínio ontológico da vida. Heidegger fala que somente orientando-se pela estrutura ontológica do mundo circundante, mediante uma via privativa, é possível delimitar o *a priori* da investigação biológica (HEIDEGGER, 2012, p. 183). Quando essa passagem aparece, Heidegger está investigando a atribuição do mundo circundante ao ser humano. Ao se questionar sobre a atribuição de mundo circundante, Heidegger fala sobre uma possível estrutura mais básica, a do “ter mundo”. A estrutura do ter mundo seria biológica, de modo que a condição propriamente humana do ser-no-mundo seria uma qualificação daquela (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 251). Todavia, Heidegger recusou veementemente essa interpretação ao dizer que o ser-aí jamais “tem” mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 183, nota a). Linhas após essa passagem, Heidegger diz que se a estrutura do mundo circundante não tiver sido compreendida como estrutura do ser-aí, ela não pode ser explicitada como um *a priori* do objeto temático da biologia, mesmo se for interpretada filosoficamente (HEIDEGGER, 2012, p. 183). Portanto, Heidegger também não aceita conceber a interpretação privativa como uma

operação que abstraia a condição humana de ser-no-mundo (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 254).

### 1.2.2 A consideração do ausentar-se da vida para a existência

Heidegger reconhece a vida como um mistério, algo que se caracteriza por uma retração na intencionalidade humana. A interpretação privativa tem como objetivo justamente apreender a vida nesse movimento de retração. Nesse sentido, é possível discriminar um aspecto positivo e um aspecto negativo no que diz respeito à noção de privação. O aspecto positivo se refere a uma função formal, pois tanto estabelece que somente com base na analítica existencial e na ontologia fundamental é possível interpretar adequadamente o sentido de ser da vida, como também mostra que a via privativa tem um sentido topológico (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 254). A via da privação possui um significado topológico em razão de estabelecer o lugar em que se dá o acesso ao sentido de ser da vida. Apesar de a vida ser um modo próprio de ser, Heidegger diz que a vida somente é acessível no ser-aí (HEIDEGGER, 2009, p. 71).

O aspecto negativo da privação advém com uma importante observação sobre a natureza da privação. Na medida em que a analítica existencial revela a necessária confusão entre os sentidos de ser, dado o caráter hermenêutico da abertura do ser-aí, a privação talvez não seja exclusiva da ontologia da vida (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 254-255). O aspecto negativo da privação é de natureza destrutiva, pois diz respeito à destruição de atrelamentos linguísticos sedimentados historicamente e estabilizados impessoalmente. Por conseguinte, o que se visa é a apreensão da vida através da função topológica da privação. Dessa forma, esse aspecto negativo não oferece conceitos para se determinar o que é a vida, mas sim como é possível apreendê-la. Portanto, para apreender o modo de ser da vida sem que haja uma transgressão categorial, é preciso que a privação atue nos “ocultamentos hermenêuticos que regulam a abertura do ser-aí” (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 255).

Tendo em vista que o ser humano é possibilidade existencial, de acordo com a analítica existencial, o ser humano é definido por uma falta de fundamento, por uma ausência (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 257). Essa falta de fundamento é justamente o que faz com que o ser-aí fuja de si mesmo e se abrigue no mundo impessoalmente normatizado. Esse movimento de fuga descrito pelo caráter ontológico do decair exige justamente o nivelamento

dos sentidos de ser (HEIDEGGER, 2012, 365). Sendo assim, tendo em vista que a vida é acessível na cotidianidade, também a vida submete-se a esse movimento de ocultamento advindo da condição existencial do ser-aí (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 257). Neste sentido, Heidegger diz que há encobrimientos fortuitos e necessários, de modo que a possibilidade do ocultamento se dá no próprio mostrar-se de algo, isto é, no próprio fenômeno de algo já há a possibilidade do ocultamento (HEIDEGGER, 2009, p. 56). Portanto, a vida enquanto um modo próprio de ser também se oculta na compreensão cotidiana do ser-aí, tal como foi visto anteriormente.

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

Com a interpretação privativa, Heidegger elabora as condições hermenêuticas para que o fenômeno da vida possa ser interpretado. Nesse sentido, a via da privação não é uma atribuição conceitual sobre o que seja a vida, pois ela visa o modo adequado através do qual a vida pode ser interpretada. Dessa forma, a interpretação ontológica da vida através da operação de privação tem um aspecto incompleto, pois ela não contempla os modos pelos quais a vida se mostra, isto é, como a vida torna-se fenômeno (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 260). O movimento interpretativo adicional apresentado por Heidegger se dá em conjunção com a pesquisa científica, sobretudo a biologia e a zoologia.

## 2 Organismo

O passo adicional para a interpretação da vida foi desenvolvido na preleção de 1929/30, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Nessa

preleção, a investigação do fenômeno da vida se insere na indagação do problema do mundo. Além disso, como se verá, a investigação pelo fenômeno do mundo é desenvolvida mediante a comparação de três teses, diferentemente de *Ser e Tempo*. Essas três teses concernem aos sentidos de ser do homem, do animal e da pedra: “o homem é formador de mundo”, “o animal é pobre de mundo” e “a pedra é sem mundo”. Após uma primeira articulação geral entre essas três teses, isto é, sobre como se relacionam o animal, a pedra (natureza material) e o homem, Heidegger passa a investigar o fenômeno vida e, especificamente, o animal. Nesse sentido, em conjunção com a pesquisa biológica e zoológica, nessa preleção Heidegger analisa a vida a partir da noção de organismo, enquanto uma entidade biológica (BUCHANAN, 2008, p. 74). Com essa noção, ele pretende designar um modo específico e peculiar de ser válido para todos os seres vivos. Neste sentido, a noção de organismo designa uma estrutura organizada dotada de aptidões e criadora de órgãos. Após elucidar esse ponto, em meio à comparação entre órgãos e utensílios, Heidegger chega à essência da animalidade com o que ele chama de perturbação (*Benommenheit*). A perturbação determina de modo fundamental o organismo, de modo que o comportamento do animal é entendido como comportamento perturbado. É justamente nesse ponto em que se intensifica a elucidação sobre a natureza da tese sobre a pobreza de mundo do animal, pois tendo em vista que o animal vive em um círculo desinibição, devido à totalidade da perturbação ele é justamente absorvido por esse círculo.

## 2.1 A três teses diretrizes

O movimento adicional da interpretação do modo de ser da vida é realizado nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Nesse livro, Heidegger tem como um de seus objetivos inquirir o fenômeno do mundo, elucidando-o de modo comparativo. Essa consideração comparativa é realizada através de três teses, a saber: ‘a pedra é sem mundo’, ‘o animal é pobre de mundo’ e ‘o homem é formador de mundo’. Mediante a comparação dessas teses, Heidegger distingue enfaticamente o modo de ser do homem como existência do modo de ser do animal como vida. Esse caminho comparativo empreendido por Heidegger é diferente do caminho realizado em *Ser e Tempo*, cuja caracterização do fenômeno do mundo foi realizada mediante uma via fenomenológica, acerca do modo como o homem movimentase cotidianamente em seu mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 206).

No início da investigação comparativa, tendo em vista a relação essencial do ser humano com o mundo, Heidegger questiona se outros entes também teriam acesso a mundo. A partir dessa questão, ele passa a investigar o acesso do homem ao modo de ser da pedra, ao modo de ser do animal, e também ao modo de ser de outro homem. Inicialmente, o objetivo principal implicado na relação entre essas teses é o de eliminar a concepção de que esses entes estariam simplesmente dados um ao lado do outro, como se fossem do mesmo modo e lhes residisse apenas uma variação de predicados. Em outras palavras, eliminar a ingenuidade de que o ser humano, o animal e a pedra (natureza material) estariam subsistentes no mundo e do mesmo modo (MCNEILL, 1999, p. 216).

Portanto, o primeiro critério adotado por Heidegger para comparar uma tese com a outra é abordar o mundo nos termos de acessibilidade (MCNEILL, 1999, p. 214). Em um primeiro momento, ele considera a relação entre a tese sobre a pobreza de mundo do animal com a tese sobre a formação e mundo do homem. Dessa forma, ao abordar o fenômeno do mundo nos termos de acesso a ele, é possível ver graus de diferença na acessibilidade, no sentido de profundidade de acesso pertinente a cada ente sobre o mundo. Mesmo em uma compreensão cotidiana, não é obscura a concepção de que tanto o homem quanto o animal possuem um acesso a entes e de que a pedra não se relaciona com o que lhe circunda. Nesse sentido, quando se compreende mundo somente como o acesso a entes, animal e homem se encontrariam apenas em uma diferença de grau em acessibilidade, na medida em que tanto um quanto o outro acessam algo. Assim como a pedra se encontraria, de acordo com sua determinação ontológica, sem mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 227).

### 2.1.1 Transposição

Tendo em vista que a questão é acerca da acessibilidade a algo diverso e, por conseguinte, como se daria esse tipo de acesso, Heidegger inicia o desenvolvimento da investigação a partir da relação entre os modos de ser da pedra, animal e homem. Neste sentido, ele se vale da noção de transposição para descrever essas relações. Contudo, por transposição Heidegger não se compromete com a ideia de que o homem sai de seu interior a fim de acessar o interior de outro ente. Tendo em vista a caracterização de existência, não faz sentido se referir aos âmbitos interior e exterior do ser humano. Além disso, ele rejeita de

início concepções como intropatia e empatia (HEIDEGGER, 2006, p. 234), pois de modo geral elas implicam que o homem deva agir como se fosse o outro ente.

Nesse sentido, transposição é uma possibilidade de compreender o outro enquanto outro, isto é, enquanto o outro em seu modo de ser. Sendo assim, acompanhar o ente tem um sentido de compreender o outro ontologicamente, isto é, enquanto ser outro (HEIDEGGER, 2006, p. 234). No entanto, não quer dizer que o homem se coloque no lugar do outro, pois essa experiência de alteridade visa justamente preservar como o outro é.

Além disso, a transposição não é um comportamento temático. De acordo com a investigação heideggeriana, o homem está em meio aos entes de acordo com seu modo de ser, não somente imerso no contexto utensiliar, mas afetivamente disposto em meio ao ente no todo. Nesse sentido, a transposição é muito mais um comportamento do homem com relação aos entes.

Por conseguinte, a fim de explicitar essas teses Heidegger indaga pelo modo em que se dá a transposição do homem para esses entes. Quanto à pedra, a questão é sem sentido, na medida em que ela não oferece possibilidade alguma de transposição para seu interior, não há uma esfera de transponibilidade. Quanto aos animais, há possibilidade de transposição, pois o animal carrega consigo uma esfera de transponibilidade. No entanto, há o problema de um acompanhamento fático para o interior dessa esfera, pois a vida se nega a mostrar-se por completa. Dessa forma, a transposição para os entes vivos é uma pressuposição, no sentido de um comportamento, de assumir uma atitude. Por outro lado, quanto à transposição para outros seres humanos, Heidegger afirma que a questão é supérflua, pois o ser-aí caracteriza o ser humano como alguém que existe com outros seres humanos, ser-aí é ser-com (HEIDEGGER, 2006, p. 237).

Nesse sentido, a questão alçada por Heidegger é sobre a possibilidade fática da transposição, acerca do modo como pode o homem transpor-se tanto para a pedra quanto para o animal. A questão metodológica presente levanta a questão sobre o modo de ser do ente cuja transposição se endereça, na medida em que a possibilidade do sucesso ou da recusa de tal transposição depende do ente ao qual o homem está transposto. Como foi dito, o autor explicita isso quando questiona especificamente sobre esses tipos de entes. Nesse ponto, com relação aos animais a investigação é intensificada, pois Heidegger pergunta não somente se os animais acessam algo, e mesmo o que é isto ao que eles se ligam, mas, sobretudo questiona pela possibilidade do homem compartilhar a mesma via intencional, isto é, a mesma via de acesso dos animais. Sendo assim, quando ele indaga sobre a pedra, o animal e o homem, ele questiona sobre “que modos de ser precisam ser estes, para que eles sempre admitam ou

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

### 2.1.2 Sentido formal de pobreza como privação

Com a investigação sobre transposição, Heidegger conclui que não houve resultados positivos acerca das teses sobre a pobreza de mundo do animal, a formação de mundo do homem e a ausência de mundo da pedra. O resultado alcançado, diz Heidegger, proporciona caracterizar o homem essencialmente como ser-transposto para o interior do outro ente (HEIDEGGER, 2006, p. 241). Nesse sentido, a pressuposição de que o ser humano se transponha para o interior do vivente ganha um direito auto-evidente, pois desde o princípio é assumida uma atitude e um comportamento do ser humano com relação aos animais e plantas (HEIDEGGER, 2006, p. 242). A transposição acontece mesmo na cotidianidade da existência, mas não apenas com relação aos animais domésticos. Sendo assim, um acompanhamento na quase-abertura em que os animais vivem é um acontecimento na existência cotidiana (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 261).

Contudo, Heidegger faz a seguinte problematização: para onde o ser humano se transpõe, quando é transposto para o interior do animal? Tal como visto anteriormente, a interpretação privativa tem a função de mostrar a vida justamente em seu ocultamento, em sua retração. Heidegger exemplifica esse fato com relação aos animais domésticos, pois mesmo eles vivendo no mundo do ser humano, compartilhando o mesmo ambiente, há um acompanhamento apenas parcial. Mesmo quando um cachorro senta-se em uma poltrona, ele não se relaciona com essa poltrona tal como o ser humano se relaciona, não obstante o ser humano estar junto com o animal. Nesse sentido, Heidegger diz que o cachorro não existe,

mas apenas vive (HEIDEGGER, 2006, p. 242). Não há uma atribuição depreciativa nessa afirmação, mas sim uma separação ontológica do homem e do animal.

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

“Dito a partir do animal: o que é que, no animal, admite e requer esta transposição do homem para o seu interior, e que, não obstante, veda uma vez mais ao homem um acompanhamento do animal? Pelo lado do animal, o que é o *poder-conceder uma transposição* e o *precisar-vedar um acompanhamento*? O que é este *ter* e este ao mesmo tempo *não-ter*? Apenas onde um ter e um poder-ter e conceder são em certa medida possíveis, subsiste a possibilidade do não-ter e do recusar”. (HEIDEGGER, 2006, p. 243, grifo do autor).

Não apenas o animal concede tal transposição, mas ele é uma esfera de transponibilidade. No entanto, ele igualmente veda um acompanhamento. O animal possui essa esfera de transponibilidade na qual requer do homem a transposição, mas simultaneamente veda esse compartilhamento de relação. Essa possibilidade do ter, mas ao mesmo tempo não ter, é o que Heidegger chamará de privação. Portanto, mediante a pobreza de mundo do animal, ele é privado de mundo.

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

## 2.2 A noção de organismo

Para elucidar a tese de que o animal é pobre de mundo, torna-se necessário investigar os modos em que a vida se mostra enquanto fenômeno (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 260).

Para tal propósito, Heidegger movimenta-se em uma relação com a pesquisa biológica. A relação entre filosofia e ciência, a qual ganha expressão singular nessa preleção, é desdobrada por meio do círculo hermenêutico. O movimento circular próprio à filosofia é entendido no sentido de que o pesquisador ou intérprete não direciona sua visão para frente, no sentido de progresso das ciências positivas, mas sim para o centro.

Dessa forma, por buscar conceitos fundamentais que articulam as bases da pesquisa científica, o intérprete circula e visa o centro, de modo que ele tenha acesso ao objeto pesquisado a partir de vários aspectos (HEIDEGGER, 2006, p. 218). Por conseguinte, Heidegger pensa que a tese “o animal é pobre de mundo” é um pressuposto para toda a zoologia, a despeito dessa tese orientar-se pelos resultados oriundos dessa pesquisa. Em outros termos, a orientação da pesquisa é dada através da pesquisa científica, mas a verdade dessa tese não repousa nos resultados dessa pesquisa (HEIDEGGER, 2006, p. 217). Há ainda uma importante ressalva a ser feita acerca da relação entre ciência e filosofia, isto é, essa relação não pode ser pensada nos termos de uma produção industrial, como se ambas consistissem como ramos distintos de um mesmo tipo de pesquisa, através do qual a ciência ofereceria os fatos e a filosofia os conceitos (WINKLER, 2007, p. 532). Portanto, o procedimento é circular, pois a dinâmica na relação entre ontologia e ciência é de cooperação, isto é, através de resultados empíricos e conceitos fundamentais os pressupostos que atuam nos fundamentos da pesquisa biológica são elucidados (REIS, 2010, parte 1, p. 45).

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

### 2.2.1 Distinção conceitual entre órgão e utensílio

A primeira importante distinção conceitual desenvolvida por Heidegger acerca da noção de organismo é entre as noções de órgão e utensílio. Heidegger toma como tese fundamental de que todo vivente é organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 245) e organismo é o que possui órgãos. No entanto, Heidegger ressalta que a palavra “órgão” vem da palavra grega “instrumento”. Nesse sentido, a partir da ontologia da *Zuhandenheit*, Heidegger

desenvolve uma comparação entre órgão e utensílio. Nesse sentido, para dar início à comparação entre órgão e utensílio, Heidegger lança mão do conceito de serventia, na qual o órgão e o utensílio mantêm sua proximidade mais profunda. Entretanto, é justamente nessa aproximação que eles diferenciam-se, mostrando-se como essencialmente distintos.

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

Quanto ao utensílio, a denominação de sua serventia é entendida como prontidão para algo. O propósito de um utensílio é justamente ser útil para algo, ele é produzido com a finalidade de ser utilizado para algo estritamente determinado. A utilidade de um utensílio não é uma característica adicional, como uma propriedade que lhe fosse acrescida à sua determinação de utensílio, mas é seu ser enquanto tal. Nesse sentido, Heidegger obtém as seguintes conclusões: nem toda máquina é um instrumento; nem todo utensílio é um instrumento; nem o instrumento se confunde com o utensílio e nem todo instrumento e todo utensílio são uma máquina (HEIDEGGER, 2006, p. 247).

A prontidão de um utensílio é conquistada pela sua fabricação, de modo que quando ele alcança seu fim, sua finalidade, é justamente quando está pronto para ser usado. O utensílio é útil e é possível de ser usado para uma finalidade humana; no entanto, é necessário um ato adicional para efetivar a realização da possibilidade que lhe é pertinente. Na medida em que Heidegger caracteriza o utensílio como pertinente ao mundo e, por isso, sem mundo, sua prontidão irá obedecer a uma instrução que será externa a ele. O utensílio, tal como anteriormente analisado (primeiro capítulo), nunca é um utensílio sozinho, mas sempre pertence a uma totalidade utensiliar fundada no plano da mundidade do mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 248). Dessa forma, os utensílios possuem uma identidade relacional

e só são possíveis mediante a formação de mundo. Portanto, o utensílio seria a noção mais geral que, em certa medida, abarca as noções de máquina e instrumento. A partir da elucidação da serventia do utensílio, Heidegger irá mostrar como o organismo e os órgãos se diferem do utensílio. Enquanto a prontidão é o modo do utensílio pertencer a sua serventia, o órgão, por outro lado, é determinado por uma estrutura pulsional caracterizado pela aptidão que o forma. Neste sentido, o órgão não é útil para algo, mas está a serviço da aptidão (HEIDEGGER, 2006, p. 268). Por conseguinte, a distinção entre órgão e utensílio não é uma diferença de graus de complexidade, mas sim uma diferença entre modos de ser.

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

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

Além de discernir o caráter da serventia, na medida em que ela determina diferentemente o órgão do utensílio, Heidegger visa mostrar que não é possível compreender ontologicamente a vida sem considerá-la temporalmente. Nesse sentido, a relação que o órgão

possui com o tempo é completamente distinta da relação que o utensílio mantém com o tempo (HEIDEGGER, 2006, p. 258). Essa diferença torna-se mais explícita quando se esclarece o conceito de órgão e sua relação com o organismo, pois o órgão está ligado ao processo vital do animal. Por conseguinte, o órgão é determinado pelo organismo. Nesse sentido, enquanto ligado ao processo vital do organismo, Heidegger diz que o órgão é determinado por pulsões, ao passo que o utensílio jamais é algo pulsional.

Por fim, diferentemente do utensílio que obedece a uma instrução externa, o órgão se subordina a regra da aptidão, à sua auto-regulação. A diferença é que um órgão só é um órgão enquanto tal na medida em que pertence a um organismo. Sendo assim, pelo fato de o órgão permanecer ligado à aptidão, ele sempre estará a serviço dessa mesma aptidão que lhe formou. O órgão não precisa de um ato adicional para efetivar possibilidades, mas, por estar a serviço da aptidão, ele sempre estará gerando possibilidades. Por outro lado, o utensílio prescreve uma utilização que pode ser levada a cabo ou não, mas por si só ele não pode efetivar sua possibilidade. Por conseguinte, tendo em vista a pertinência do órgão ao organismo, o órgão é determinado pela aptidão pulsional que o forma. Neste sentido, o organismo é essencialmente uma estrutura pulsional, de modo que as pulsões são comutadas em outras.

### 2.2.2 Comportamento pulsional e animal como um ser-apto

A partir da distinção entre órgão e utensílio, Heidegger chega à caracterização de organismo como um ser-apto. As aptidões estão na base da organização do animal, pois elas se desenrolam como criadoras de órgãos. Através de pesquisas científicas dos anos vinte, como as desenvolvidas pelo biólogo e filósofo Jacob von *Uexküll*, Heidegger oferece diversos exemplos de seres vivos que, mesmo desprovidos de forma e figura animal fixa, mostram-se de acordo com a caracterização de organismo proposta (HEIDEGGER, 2006, p. 257). Esses exemplos, tais como os infusórios e as amebas, mostram que as aptidões são mais fundamentais do que os respectivos órgãos, de forma que a criação de órgãos é um processo de criação e destruição. Primeiramente, eles criam o que seria uma boca; esta se desfaz para originar o estômago. E assim sucessivamente, obedecendo a uma regra que não é exterior ao

organismo. Nesse sentido, o organismo é visto como um processo e, a criação de órgãos, deve ser vista como uma totalidade, mas não em termos teleológicos.

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

Neste sentido, tendo em vista a estrutura pulsional do organismo, Heidegger diz que a aptidão tem o sentido de um adiantar-se mensurador e pulsional (HEIDEGGER, 2006, p. 266). Tendo em vista que a pulsionalidade não é estruturada mecanicamente, ela mostra uma dinâmica de movimento pertencente à vida enquanto tal. Dessa forma, Heidegger não pensa a vida enquanto algo com propriedades, mas antes identifica a vida com capacidades e, conseqüentemente, a concebe como um processo e não como uma substância (WINKLER, 2007, p. 533). Nesse sentido, ao conceber os organismos como unidade de aptidões, Heidegger pensa o animal como um tipo peculiar de possibilidade (WINKLER, 2007, p. 535). O poder ser do animal é entendido nos termos de capacidades, isto é, o animal é um ser apto a comportar-se, pois a aptidão tem e concede possibilidades. Justamente por isso o órgão não se confunde com o utensílio em sua prontidão, mas está a serviço da aptidão que o formou. O organismo é caracterizado por articular-se em aptidões criadoras de órgãos (HEIDEGGER, 2006, p. 269). Portanto, o organismo não possui aptidões como se elas fossem propriedades, pois o que Heidegger tem em vista é o modo de ser da vida que, enquanto possibilidade, articula-se em aptidões que permitem o comportamento do animal. Tal como ele afirma:

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

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

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

### 2.3 Perturbação enquanto a essência da animalidade

Com a noção de perturbação, Heidegger pensa justamente a essência do animal. Neste sentido, o comportamento do animal é entendido como essencialmente perturbado. Dessa forma, com a noção de perturbação Heidegger visa justamente descrever o animal como uma estrutura relacional (BUCHANAN, 2008, p. 78). O animal sempre está em relação com seu ambiente, ainda que não compreenda um ente enquanto tal. Tendo em vista que o comportamento do animal é essencialmente perturbado, não há como falar de um

comportamento animal extrínseco à essa estrutura. Neste sentido, comportamento e perturbação possuem uma intrínseca relação. Essa relação se expressa até mesmo etimologicamente, pois a noção de perturbação é “*Benommenheit*” e o comportar-se é indicado pelo termo “*benehmen*”. Por conseguinte, é a partir da ressonância imbricada no conteúdo desses termos que se deve entender a relação entre comportamento e perturbação.

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

Neste sentido, Heidegger visa mostrar com a noção de perturbação que a própria mobilidade do organismo é perturbada. No caso dos animais, por exemplo, Heidegger diz que a capacidade para caçar, para fugir, bem como para a alimentação e a procriação, não são ações desconexas ou uma simples sequência de movimentos (HEIDEGGER, 2006, p. 271), tampouco ações de estímulo resposta. Isso é justamente o comportamento do animal e, como tal, um movimento pulsional. Surge, pois, a questão sobre o que é, afinal, a perturbação. Essa estrutura determina, então, justamente a prisão do animal em seu círculo ambiental, de modo que lhe permaneça vedada a relação com os entes enquanto entes.

O organismo é um ser organizado e, como afirma Heidegger, isso significa ser-capacitado (HEIDEGGER, 2006, p. 268). Um ser capacitado a comportar-se, mas um comportar-se regrado, na medida em que Heidegger qualifica a noção de aptidão ao dizer que ela tem um aspecto normativo. Mais especificamente, isto é, a aptidão é como se fosse uma norma (WINKLER, 2007, p. 535). Nesse sentido, as aptidões estruturam um comportamento governado por regras. O comportamento é pulsional e é fundamentalmente determinado pela estrutura da perturbação, de modo que designa a absorção do animal no ente, tornando-o privado da compreensão desse ente enquanto um ente, de algo como algo. Portanto, na medida em que não há transcendência em relação aos entes do ambiente, a perturbação pulsional não permite ao animal ir além de si mesmo, de modo que ele não se insere no ente enquanto tal (BUCHANAN, 2008, p. 102-103). Neste sentido, o animal não se relaciona com um mundo, mas com o que Heidegger chama de círculo de desinibição. Com essa noção,

Heidegger aborda o animal como uma unidade relacional, de modo que esse círculo é o espaço de comportamento possível do animal. Além disso, tendo em vista que o animal não se vincula ao ente enquanto tal, esse algo ao qual o animal está em relação é justamente o elemento que desinibe suas pulsões.

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

A perturbação designa, enquanto a estrutura do comportamento animal, um envolvimento do animal no que Heidegger denomina de círculo de desinibição, no qual o animal permanece retido (MCNEILL, 1999, p. 226). Nas palavras de Heidegger: “perturbação do animal diz: *privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo*; e, então: em meio a uma tal privação um *ser absorvido por...*” (HEIDEGGER, 2006, p. 284, grifo do autor). O círculo de desinibição é transpassado por pulsões, às quais se comutam em outras. Esse círculo é o espaço de comportamento possível do animal, pelo qual se mostra ao que ele é apto. Além disso, esse círculo varia de animal para animal. Portanto, o animal é aberto dentro desse círculo, é aberto para o elemento desinibidor, no sentido de que esse elemento desinibidor é o ente cuja caracterização é a de uma não permanência dentro do círculo de desinibição do animal (HEIDEGGER, 2006, p. 292-293). Tendo em vista que a perturbação designa ao animal uma impossibilidade de inserir-se no ente enquanto tal, o elemento desinibidor não pode permanecer para o animal, de modo que ele desinibe as pulsões do comportamento pulsional do animal e, após isso, se retira (HEIDEGGER, 2006, p. 292).

Neste sentido, com a noção de perturbação, Heidegger mostra como o animal é privado de compreender os entes enquanto tais. Entretanto, não é porque simplesmente lhe falta algo, mas sim porque a sua relação com algo é uma relação pulsional, de modo que esse algo ao qual o animal se relaciona possui a característica de desinibir de pulsões. Nesse sentido, o animal possui uma abertura para algo diverso, no entanto isso não significa que o animal possua mundo. Sendo assim, o animal é caracterizado como ser-absorvido no círculo de desinibição, de modo que para ele não há posse de mundo, mas sim há posse do que Heidegger chama de elemento desinibidor (HEIDEGGER, 2006, p. 309). Por conseguinte, na totalidade da perturbação, o animal possui uma abertura pulsional para um elemento

desinibidor. Neste sentido, o animal relaciona-se de fato com algo que desinibe suas pulsões, mas que não lhe é aberto como um ente enquanto um ente. O animal poderia compreender o ente enquanto um ente, mas mediante a perturbação ele é absorvido em meio ao círculo de desinibição. Dessa forma, perturbação mostra-se como privação.

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

Esse círculo de desinibição não é nenhuma couraça fixa que está colocada em volta do animal, mas algo com o que o animal se envolve durante a sua vida; e isto de tal modo que o animal luta por este círculo e pelos deslocamentos pulsionais tomados aí. Mais exatamente: esta luta pelo círculo que envolve a totalidade dos deslocamentos pulsionais é um caráter essencial da vida mesma... (HEIDEGGER, 2006, p. 297)

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

#### 2.4 Dois avanços na pesquisa biológica: organismo enquanto totalidade e a relação entre organismo e meio ambiente

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

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

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

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

instrumento a ser acoplado externamente no organismo, como é o caso do mecanicismo, o vitalismo também o concebe como um instrumento, mas com o propósito de integrá-lo a uma totalidade (WINKLER, 2007, p. 534).

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

### **3 Avaliações da incompletude da abordagem ontológica da vida**

Enquanto o modo específico de ser de todo vivente, o organismo foi entendido como uma unidade relacional (BUCHANAN, 2008, p. 93). Nesse sentido, a relação com o meio ambiente e com qualquer outro ente que desiniba suas pulsões mediante o círculo de desinibição foi observada como estrutural ao organismo enquanto tal. Além disso, pelo fato de a perturbação ser a característica mais fundamental do organismo, de modo a ser a condição de possibilidade comportamental, esse outro ente que aparece ao animal nunca é compreendido enquanto um ente. O comportamento pulsional do animal, enquanto condicionado pela estrutura da perturbação, implica uma não inserção do animal aos entes

enquanto tais, de modo que ele permanece retido no círculo de desinibição (HEIDEGGER, 2006, p. 292). Tal como visto anteriormente, além de ser determinado pela perturbação, Heidegger aborda a vida também em termos de possibilidade. A noção de aptidão mostrou que o animal, antes de qualquer efetividade, é capacidade. Conceber a vida como possibilidade implica em não compreendê-la como uma substância. Nesse sentido, para acessá-la não é suficiente considerá-la em sua positividade ou presença, isto é, como *Vorhandenheit*. Tampouco como qualquer outro sentido de ser que não seja a vida enquanto tal. Sendo assim, a partir da investigação empreendida por Heidegger, é vedado compreender a vida a partir de pressupostos mecanicistas ou vitalistas. Mas, além disso, Heidegger mostra que há uma incompletude na abordagem ontológica da vida. Antes de mostrar uma forte objeção que Heidegger faz a si mesmo, mediante a qual grande parte das considerações realizadas fica comprometida, será visto como a vida não foi nem abordada em seu caráter de mobilidade, nem a relação da vida com a morte.

### 3.1 Mobilidade e morte

Heidegger apresenta algumas incompletudes da abordagem ontológica da vida. Uma dessas incompletudes refere-se ao movimento, isto é, a mobilidade da vida. Durante toda a consideração sobre o organismo Heidegger referiu-se indiretamente ao fato de a vida ser movimento. O organismo enquanto uma unidade relacional, cuja multiplicidade de aptidões e a comutação pulsional são determinadas pela perturbação do vivente, denota uma mobilidade interna do organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 303).

Nesse sentido, ele afirma que a perturbação é também mobilidade, de modo a determinar de modo essencial o organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 303). A mobilidade não é uma consequência do movimento pulsional do organismo. O movimento de comutação pulsional na totalidade da perturbação é próprio da perturbação. Sendo assim, a perturbação não se constitui como uma couraça imóvel, mas é uma mobilidade determinada (HEIDEGGER, 2006, p. 303). Dizer que a vida é possibilidade e mobilidade é dizer que ela é um processo que permanece incompleto, pois à vida é pertinente uma falta de essência. Portanto, a perturbação é uma mobilidade intrinsecamente determinada e não uma condição estática, de modo que ela sucessivamente desdobra-se e evolui, ou modifica-se a si mesma e

atrofia (WINKLER, 2007, p. 536). A partir dessa dinâmica, Heidegger ainda observa a proximidade com o ser humano, o qual é definido por constituir-se como um ser histórico. Ele refere-se ao biólogo *Theodor Boveri*, cuja concepção de organismo é como uma essência histórica (HEIDEGGER, 2006, p. 304). Nesse sentido, a espécie do animal possuiria um aspecto histórico. A espécie é uma característica ontológica, que se manifesta na perturbação e a luta pelo de círculo de desinibição, enquanto estrutura da animalidade (HEIDEGGER, 2006, p. 304).

Ao caracterizar a vida enquanto um processo, conjuntamente com a noção de mobilidade advém à noção de morte. Heidegger diz que é preciso problematizar a mobilidade da vida em relação à morte, pois ela pertence intrinsecamente à dinâmica da vida. Além disso, Heidegger questiona se a relação do animal com a morte é a mesma daquela do homem:

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

Devido ao comportamento pulsional na totalidade da perturbação, Heidegger pensa que a relação do organismo com a morte acontece de um modo completamente diferente daquela do ser humano. O organismo possui uma relação com a morte e deve ser entendido como finitude de ser, mas essa relação para a morte não é acessível ao animal enquanto tal (MCNEILL, 1999, p. 224-225). Heidegger chega a dizer que a morte do animal não deve ser entendida como um morrer, mas sim como um chegar ao fim (HEIDEGGER, 2006, p. 305). Neste sentido, enquanto a perturbação determina, entre outras coisas, uma privação, o animal não consegue compreender-se enquanto um ser-para-a-morte. Por conseguinte, a vida é mobilidade e possui uma relação com a morte, ainda que diferente daquela do ser humano. Após indicar essas incompletudes no tratamento da vida, Heidegger empreende uma forte objeção às suas próprias considerações, de tal modo que até mesmo a tese sobre a pobreza de mundo deveria ser abdicada.

### 3.2 Pobreza comparativa

As teses diretrizes sobre o animal, a pedra e o homem foram articuladas no contexto da pergunta “o que é mundo?”. Nesse sentido, em um primeiro momento, a orientação para responder as perguntas que dizem respeito a esses entes foi através de uma resposta a essa questão. A primeira resposta foi a de conceber mundo como acessibilidade. Dessa forma, ao analisar a questão da animalidade, em conjunção com as pesquisas biológicas, obteve-se como resultado um ter-mundo e um não-ter-mundo do animal. No sentido de que o animal nem se encontra ao lado da pedra, na medida em que em relação à pedra essa questão não faz sentido, tampouco se encontraria ao lado do homem, pois caso pobreza signifique privação, o animal não possui mundo. A dificuldade que Heidegger aponta reside na falta de elucidação do conceito de mundo, pois caso o conceito de mundo seja mantido apenas como acessibilidade, há um problema ao afirmar que o animal tem e não-tem mundo. Sendo assim, ele afirma que o que há no animal é “apenas um *não-ter-mundo em meio à posse do elemento desinibidor*” (HEIDEGGER, 2006, p. 309, grifo do autor). Dessa forma, Heidegger diz que esse não-ter-mundo não seria um ter menos que o homem, mas um não-ter absolutamente. Contudo, diz Heidegger, um não-ter que é à base de um ter (HEIDEGGER, 2006, p. 309). Antes de elucidar mais adequadamente a noção de mundo, é preciso mostrar a auto-objeção que Heidegger empreende. Ela se insere justamente nesse contexto do ter e do não-ter mundo animal.

Tal como visto anteriormente, a despeito de o animal não possuir acesso a algo no sentido em que o homem tem, ele tem acesso a algo diverso. Sendo assim, a partir da noção de perturbação enquanto a característica mais fundamental do organismo, Heidegger mostra que ao animal é pertinente algo como uma abertura. No entanto, o comportamento pulsional na totalidade da perturbação revela uma privação no animal. Nesse sentido, Heidegger diz que mundo não é apenas acessibilidade, mas antes é acessibilidade do ente enquanto tal (HEIDEGGER, 2006, p. 308). Por conseguinte, se mundo significa acessibilidade do ente enquanto tal, algo ao qual somente ao homem é pertinente, surge então o problema de como se dá, afinal, a abertura do animal.

O animal é um estar-aberto para o elemento desinibidor, de modo que na totalidade da perturbação o animal é um ser-absorvido no círculo de desinibição (HEIDEGGER, 2006, p. 309). A posse do elemento desinibidor indica justamente a privação do animal quanto à compreensão do ente enquanto tal. Nesse sentido, a conclusão de Heidegger é que, dada a pobreza de mundo, o animal não possui mundo, tendo em vista que mundo é acessibilidade do ente enquanto tal. Portanto, o animal seria pobre de mundo, não apenas quando comparado ao homem, isto é, no sentido de um ter menos que o homem.

Essa conclusão somente é possível quando se toma a determinação essencial do organismo, isto é, a perturbação, essencialmente enquanto privação. Dessa forma, Heidegger faz uma auto-objeção na qual grande parte das considerações anteriores sobre a animalidade fica comprometida. Ele diagnostica um problema na caracterização do ter e do não-ter mundo do animal (HEIDEGGER, 2006, p. 309). A objeção de Heidegger é que a caracterização do animal como pobre de mundo implica aos animais a posse de mundo (MULHALL, 2005, p. 78). Neste sentido, somente se o mundo estiver de fato fechado para o animal, em contraposição à formação de mundo do homem, é que se poderá falar de um não-ter que é intrínseco ao animal, mas esse mesmo não-ter jamais pode ser entendido como uma privação (HEIDEGGER, 2006, p. 310).

Ao começo de sua autocrítica, Heidegger busca mostrar que o não-ter pertinente ao animal somente faz sentido se comparado ao homem, do mesmo modo que esse não-ter do animal é ontologicamente distinto do não-ter da pedra (HEIDEGGER, 2006, p. 310). Além disso, somente poderia haver uma carência de mundo ao animal caso lhe fosse concedido um conhecimento sobre o mundo. Contudo, esse conhecimento de mundo é justamente o que lhe é negado, pois mesmo o homem de início e na maioria das vezes não conhece propriamente o mundo enquanto tal, tendo em vista que ao homem é pertinente a formação de mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 310). Nesse sentido, Heidegger diz que somente se ao animal estiver fechado o mundo é que se poderá falar de um não-ter que lhe é intrínseco, mas não de uma privação. A pobreza de mundo do animal somente é possível quando concebida a partir do homem, tal como ilustra a seguinte passagem:

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

Não é que a perturbação dê origem pobreza de mundo, mas sim a perturbação é a condição de possibilidade para a caracterização comparativa ente homem e animal, isto é, somente é possível considerar a tese comparativa da pobreza de mundo ao ter como base a noção de perturbação, pois essa é a essência da animalidade (HEIDEGGER, 2006, p. 311). O cerne desse problema reside na consideração da perturbação. A perturbação, enquanto determinação essencial do organismo, veda ao animal a abertura do ente enquanto tal. No

entanto, de acordo com Heidegger, a privação pode apenas ser considerada em termos comparativos, isto é, em relação à abertura de mundo do ser humano.

Essa auto-objeção compromete muito as descrições concernentes ao modo de ser da vida, na medida em que a pobreza de mundo do animal foi instaurada como a tese diretriz para abordar o animal. Sendo assim, como agora ela mostra-se equivocada, ou ao menos somente possível em termos comparativos, as considerações sobre a privação da estrutura do algo enquanto algo e o significado da perturbação para o problema geral da animalidade mostram-se também equivocadas. Antes de enfraquecer um pouco essa objeção, Heidegger conclui que é preciso abdicar dessa tese, pois ela mostra equivocadamente o animal como sendo em si uma privação e uma pobreza:

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

Heidegger pretende enfraquecer um pouco essa objeção ao afirmar que ainda não se chegou a uma elucidação fundamental do fenômeno do mundo. Nesse sentido, não se deveria alterar a tese em questão (HEIDEGGER, 2006, p. 312). Além disso, a despeito de não haver uma elucidação adequada, a investigação empreendida teria aproximado a uma clarificação do mundo. Na medida em que o contexto da investigação é sobre a questão “o que é mundo”, a ressalva de Heidegger é que conhecemos apenas o lado negativo disso, isto é, algo como a pobreza de mundo, de modo que o ser humano enquanto formador de mundo seria o lado positivo, no que diz respeito à investigação do fenômeno do mundo.

Contudo, o ponto principal para entender essa auto-objeção e o seu respectivo enfraquecimento, talvez resida no momento em que Heidegger ressalta o modo em que o ser humano se encontra quando questiona sobre o modo de ser da vida. Nesse momento, talvez o ganho maior quanto à relação entre existência e vida mostra-se quando Heidegger destaca que desde o princípio o ser-aí está afetivamente disposto. Não apenas na transposição para os círculos envoltórios do animal, no sentido do homem existir em meio ao ente (HEIDEGGER, 2006, p. 319), mas também quando empreende a investigação comparativa.

Na primeira parte da obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* Heidegger investiga o que ele pensa ser a disposição afetiva do homem contemporâneo, a saber, a disposição afetiva fundamental do tédio. O tédio é, enquanto uma disposição afetiva fundamental, um elemento determinante na abertura de mundo. Sendo assim, o fenômeno do mundo é investigado pelo homem, isto é, um ente que é situado afetivamente em meio ao mundo e aos outros entes. Por conseguinte, na medida em que o fenômeno do mundo é investigado mediante a articulação de três teses diretrizes, a animalidade também é inquirida com o pressuposto de que o homem já esteja fundamentalmente afinado pelo tédio. De acordo com Heidegger, portanto, o tédio já afinou o ser-aí quando foi realizada a comparação entre o ter-mundo e o não-ter-mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 313). Neste sentido, Mulhall (2005, p. 81) diz que, pelo fato da disposição afetiva do tédio ser um momento fundamental na abertura de mundo do existente humano, há uma recusa de interesse por parte do ser-aí em relação aos animais enquanto tais. Essa seria uma explicação para o ocultamento da vida na abertura de mundo do existente humano.

Ademais, enquanto a angústia singulariza o ser-aí e revela o nada, o tédio descobre os entes em uma totalidade e revela a profunda indiferença na qual o ser-aí é subjugado. Além disso, o tédio possui uma relação mais explícita com a temporalidade, pois é caracterizado como um “longo enquanto” (INWOOD, 2002, p. 8). O ser humano existe em meio ao ente no todo e, no tédio profundo, Heidegger diz que o ente se recusa a mostrar-se (HEIDEGGER, 2006, p. 181). Como afirma Heidegger, o tédio profundo tem uma característica de banir o ser-aí no interior do ente totalidade (HEIDEGGER, 2006, p. 324). Mediante essa característica de banimento, Heidegger fala da aparente semelhança entre o homem e o animal, devido ao animal ser determinado por uma clausura que o priva do ente enquanto ente. No entanto, ele ressalta que há um abismo intransponível que separa a existência da vida<sup>17</sup>.

Por conseguinte, concernente ao acompanhamento do homem ao círculo envoltório do animal, há ao menos duas importantes contribuições a esse respeito. Uma delas é a de Stephen Mulhall (2005), cuja interpretação sobre o abismo entre o homem e o animal revela justamente o fato de aquele estar afinado desde sempre pelo tédio profundo. A partir disso, enquanto entregue à indiferença e recusa do ente no todo, o ser humano contemporâneo entediado não consegue interpretar a animalidade enquanto tal. De acordo com essa interpretação, Heidegger mesmo, enquanto homem contemporâneo estaria entregue à

---

<sup>17</sup> O abismo entre existência e vida será elucidado no próximo capítulo.

indiferença do tédio ao formular e articular as teses diretrizes. Por conseguinte, os humanos é que estariam vedados aos animais. Outra importante contribuição é a de Rafael Winkler (2007, p. 529, 536-537), cuja interpretação sobre o compartilhamento parcial do ser humano em relação aos entes vivos é a base para a formulação da tese que a pobreza de mundo é do ser humano. Mas não apenas isso, isto é, a vida enquanto tal, enquanto concebida como possibilidade, também revelaria uma falta de essência e, por isso, poderia ser concebida como pobreza. No sentido de que a recusa da vida ao ser humano revela a pobreza de mundo do ser humano.

Desta feita, as condições hermenêuticas para uma apreensão adequada do sentido de ser da vida foram elaboradas em *Ser e Tempo*. Com o que Heidegger chamou de interpretação privativa, foi possível interpretar a vida em seu ocultamento na abertura de mundo do ser-aí. Contudo, em *Ser e Tempo* apenas foi indicado um modo de apreensão adequado da vida, no sentido de que a vida enquanto fenômeno não foi sistematicamente analisada. Após isso, na preleção de 1929/30, foi visto como Heidegger, em conjunção com as pesquisas biológicas, chegou à determinação do vivente como *organismo*. Com a noção de organismo, Heidegger abordou o animal em termos de uma unidade relacional. O organismo foi determinado como uma propriedade dotada de aptidões e criadora de órgãos. Além disso, a essência da animalidade foi entendida como perturbação, de modo que o comportamento do animal em seu círculo envoltório é essencialmente perturbado. Esse comportamento perturbado implica, em um primeiro momento, em uma privação no animal, no sentido de que o animal possui acesso a algo, mas não teria acesso a algo enquanto algo. Contudo, tal como foi visto na auto-objeção de Heidegger, se deveria abdicar da tese diretriz sobre a animalidade, pois ela implica que não se pode falar de uma privação pertinente ao animal, mas apenas de um não ter, em comparação com o ter mundo pertinente ao ser humano. Apesar de enfraquecer essa objeção, seus resquícios são demasiadamente fortes, de modo a minar grande parte das considerações. Portanto, a partir dessa autocrítica empreendida por Heidegger, é preciso compreender como ele prossegue com a investigação, isto é, como compreender o mundo e a consequente relação entre existência e vida, a qual é entendida como um abismo.

### III – O ABISMO ONTOLÓGICO ENTRE EXISTÊNCIA E VIDA

O presente capítulo tem o objetivo de reconstruir o que Heidegger chamou de abismo ontológico entre os modos de ser da vida e da existência. A partir da análise das noções de organismo e de animalidade, mediante a via comparativa entre as teses concernentes ao homem, à pedra (natureza inanimada) e ao animal, Heidegger mostrou que a discussão acerca da pobreza de mundo do animal só faz sentido quando comparada à tese da formação de mundo do homem. A objeção feita por Heidegger sobre suas próprias conclusões, bem como o subsequente enfraquecimento de tal objeção, mostram que a consideração sobre a vida não deve ser abandonada, mas deve-se mudar o foco da análise.

Com a orientação da tese sobre a pobreza de mundo animal, a análise concernente ao modo de ser da vida revelou um abismo entre esse reino e a existência humana, um abismo que reside justamente na natureza comparativa entre a vida e a existência. Em outras palavras, Heidegger mostrou que os sentidos de ser da vida e da existência são separados por um abismo intransponível, de maneira que a linha divisória somente pode ser compreendida mediante uma via comparativa. Na medida em que problema central para Heidegger é o problema do mundo, a comparação entre as teses diretrizes é a via empreendida por Heidegger para investigar o fenômeno do mundo. Neste sentido, a investigação do fenômeno do mundo revelou que ao mundo pertence à abertura do ente enquanto ente (HEIDEGGER, 2006, p. 314). Conforme essa caracterização, os entes se manifestam de diversos modos dentro do mundo. Dessa forma, Heidegger diz que a animalidade tornou visível justamente uma multiplicidade de entes que está aberta para o ser-aí. Concernente a essa multiplicidade de entes que se abre, Heidegger mostra que o problema é justamente como compreender corretamente os diversos modos de abertura do ente e os respectivos modos de ser. Neste sentido, a animalidade teria intensificado a interpretação de que há diversos modos de ser que o ser aí compreende e se comporta (HEIDEGGER, 2006, p. 317). Dessa forma, Heidegger diz que a animalidade é um âmbito de entes manifestos.

Desta feita, em um primeiro momento será elucidado como Heidegger prossegue a investigação com a consideração de que o ser humano é transposto para a natureza vivente de um modo geral. Heidegger irá analisar o modo de ser da vida não mais em relação à pobreza de mundo enquanto tal, mas sim como um modo de ser aberto que exige do homem uma relação fundamental determinada (HEIDEGGER, 2006, p. 317). A partir disso, é preciso ver como Heidegger concebe mundo com abertura do ente enquanto tal e no todo. Por fim, é

possível visualizar a tese sobre a formação de mundo e a consequente característica comparativa da relação entre existência e vida.

## **1 O existente humano como um ser transposto para a natureza vivente**

A investigação de Heidegger sobre o fenômeno do mundo, mediante a articulação das três teses diretrizes, revelou que ao mundo pertence à abertura do ente enquanto ente (HEIDEGGER, 2006, p. 314). Essa caracterização do fenômeno do mundo ainda não é completa, pois Heidegger definirá mundo como abertura do ente enquanto tal no todo. Entretanto, neste ponto da investigação, o objetivo de Heidegger é mostrar que o ente é manifesto onde quer que o mundo se dê (HEIDEGGER, 2006, p. 15). Heidegger ressalta ainda que, concernente à discussão sobre a tese da animalidade, o que ela tornou visível foi justamente uma multiplicidade de entes aberta para o existente humano:

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

A compreensão dessa multiplicidade enquanto uma homogeneidade indistinta ocorre na cotidianidade do ser-aí, isto é, cotidianamente, os entes aparecem como um todo indistinto. Não é o caso, diz Heidegger, de que o ser-aí não diferencie os diversos conteúdos do ente que o envolve, mas sim que cotidianamente tudo está aí homogeneamente manifesto no sentido mais amplo do ente subsistente, incluindo nessa homogeneidade o existente humano (HEIDEGGER, 2006, p. 316). De tal modo que a estabilidade e segurança do homem em sua cotidianidade são garantidas justamente por essa homogeneidade nivelada dos entes subsistentes (HEIDEGGER, 2006, p. 316). Neste sentido, na cotidianidade não há uma atitude do homem em relação ao ente que seja fundamental, pois em meio a essa multiplicidade indistinta a relação do homem com o ente é sempre uma relação desenraizada, tal como diz Heidegger:

A assunção cotidiana de atitudes em relação a *todo* o ente não se movimenta em meio às *relações fundamentais*, que correspondem ao modo próprio dos entes em questão. Ao contrário, visto a partir dessas relações fundamentais, ela aponta muito

mais para uma atitude desenraizada, que, por isto mesmo, se mostra como extremamente ativa e eficaz. (HEIDEGGER, 2006, p. 316, grifo do autor).

Sendo assim, Heidegger diz que é preciso compreender que há relações fundamentais do ser-aí com o ente, relações que podem inclusive ser despertadas a partir da cotidianidade. Dessa forma, há modos fundamentais de abertura do ente (HEIDEGGER, 2006, p. 317). Além disso, Heidegger diz que por meio da interpretação da animalidade, a compreensão de que há diversos modos de ser se intensificou (HEIDEGGER, 2006, p. 317). Neste sentido, a investigação precedente ganha um novo elemento, tal como diz Heidegger:

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

Não se trata mais, então, de comparar o existente humano e o animal a partir do acesso do animal a algo e da abertura humana. Tendo em vista que Heidegger está inquirindo o fenômeno do mundo, o modo como ele compreende a descrição do animal para articular o fenômeno do mundo se localiza no nível de manifestabilidade do animal enquanto tal (COLONY, 2007, p. 12). Neste sentido, é preciso ver como Heidegger pensa a relação do existente humano para a animalidade. Contudo, antes de fazer a consideração sobre essa relação fundamental do ser-aí com a animalidade, é preciso apontar como se dá a abertura do ser-aí para aos entes.

1.1 A pergunta pelo acontecimento da abertura como ponto de partida pela pergunta do mundo.

Tal como foi dito, Heidegger desenvolve o problema do mundo a partir das três teses diretrizes. Com o que foi visto a partir da tese sobre a animalidade e sobre a intensificação da interpretação de que há uma multiplicidade de entes que está aberta para o ser-aí, a animalidade mesma é concebida como a manifestabilidade do animal enquanto tal. Desta feita, em um primeiro momento, Heidegger mostrou que a acessibilidade do ente enquanto tal é um caráter do mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 320). Contudo, essa característica não esgota a determinação do fenômeno do mundo (MCNEILL, 1999, p. 233-234). No sentido de que ao

compreender mundo somente nos termos do que é acessível, da acessibilidade, essa interpretação se refere à soma do ente em si (HEIDEGGER, 2006, p. 320), ao conjunto dos entes somados.

Ao inquirir sobre como se dá a acessibilidade do ente e se acessibilidade do ente é a nota determinante no fenômeno do mundo, Heidegger está questionando em última instância como se dá a abertura do ente. Neste sentido, Heidegger afirma que primeiramente o ente está velado e não manifesto, de modo que mundo designa não apenas o que é manifesto, mas sim “a *abertura* do ente sempre a cada vez faticamente aberto” (HEIDEGGER, 2006, p. 321, grifo do autor). A partir dessa afirmação, Heidegger questiona onde está a abertura do ente, isto é, se a abertura do ente é uma propriedade sua ou é algo que acontece com o ente mesmo e de modo arbitrário. Dessa forma, Heidegger argumenta que a abertura é algo que acontece com o ente, mas é preciso que um ente determinado, no caso o existente humano, esteja já aberto para que a abertura do ente aconteça (HEIDEGGER, 2006, p. 320). Neste sentido, Heidegger ainda levanta a seguinte questão: “se a abertura acontece e abertura é um caráter do mundo, então surge a cada vez inicialmente algo como um mundo, de modo que justamente o ente poderia ser sem-mundo?” (HEIDEGGER, 2006, p. 321). Na medida em que o ponto de partida da pergunta pelo mundo é a pergunta sobre o acontecimento da abertura, não é o caso de que o ente é sem-mundo, mas sim que mundo é primeiramente formado, de modo que o homem é caracterizado como formador de mundo.

Por conseguinte, Heidegger quer ressaltar que a pergunta sobre a formação de mundo, isto é, a pergunta que tem o homem como tema, justamente coloca em questão a respectiva existência do homem (HEIDEGGER, 2006, p. 322). Em outros termos, é colocada em questão justamente a existência daquele que faz a questão. Contudo, para inquirir pela essência do homem Heidegger não leva em conta às disciplinas da antropologia e psicologia, tal como ele recorreu à biologia e a zoologia para investigar a noção de organismo. Heidegger prescindiu dessas disciplinas com a justificativa de que na primeira parte da preleção (de 29/30) foi analisado o despertar de uma disposição afetiva fundamental do ser-aí (HEIDEGGER, 2006, p. 323). Neste sentido, Heidegger pretende mostrar que é a partir da disposição afetiva fundamental do tédio profundo que o problema do mundo vem à tona. Além disso, ele afirma ainda que os problemas do mundo e da formação do mundo podem ser destacados a partir da interpretação da perturbação enquanto essência da animalidade, pois esse seria o pano de fundo adequado para a análise (HEIDEGGER, 2006, p. 323). A comparação entre o existente humano e a animalidade em breve será mais bem reconstruída, mas por agora é suficiente ver que Heidegger pensa a disposição afetiva fundamental como uma possibilidade insigne da

abertura do ser-aí enquanto tal (HEIDEGGER, 2006, p. 325). É justamente a disposição afetiva que possibilita a relação fundamental do ser-aí com a animalidade e a natureza vivente, pois ela mostra que o ser-aí se encontra em meio ao ente no todo.

## 1.2 O homem existe em meio ao ente.

Com a noção de transposição, analisada no capítulo anterior, Heidegger descreveu o modo como o existente humano está em relação com os outros entes. Essa noção foi apresentada ao começo da discussão sobre as três teses diretrizes. Neste sentido, Heidegger mostrou que o existente humano é um ser transposto para o interior do animal, para o vivente em geral, para os seres inanimados e para o interior de outro homem (HEIDEGGER, 2006, p. 317). Além disso, conforme as análises precedentes sobre o vivente em geral e a animalidade, o animal foi caracterizado por possuir como estrutura fundamental a perturbação. Na totalidade da perturbação, o animal possui um círculo de desinibição, enquanto sua estrutura relacional (BUCHANAN, 2008, p. 93). Neste sentido, Heidegger pretende mostrar que a transposição do existente humano para o animal se dá justamente nessa perspectiva, isto é, o ser humano é transposto justamente para os círculos envoltórios dos animais, na medida em que esses designam o espaço de comportamento possível do animal (HEIDEGGER, 2006, p. 291-292).

Os círculos envoltórios dos animais não são apenas justapostos uns aos outros, como se fossem uma estrutura fixa e sem distinção. Além de esse não ser o caso, Heidegger ressalta que cada animal e cada espécie animal conquistam para si de maneira própria o círculo de desinibição (HEIDEGGER, 2006, p. 317). Neste sentido, o círculo envoltório de um gato é diferente do círculo envoltório de uma abelha e, por sua vez, o da abelha é diferente do círculo envoltório de um pássaro. Sendo assim, cada animal e cada espécie animal possuem círculos envoltórios que lhes são próprios e que se sobrepõem uns nos outros. A essa multiplicidade com que se apresenta animalidade em seus círculos envoltórios abertos a partir da perturbação Heidegger diz que ela é de uma riqueza descomunal, de modo que cotidianamente essa riqueza é velada ao ser-aí, pois o ser-aí apenas compreende um todo indistinto (HEIDEGGER, 2006, p. 317-318).

Além disso, em meio à ausência de distinção da cotidianidade, Heidegger diz que o homem compreende os animais e as relações entre eles como uma relação de adaptação

(HEIDEGGER, 2006, p. 318). Neste sentido, Heidegger critica a doutrina da evolução por esta repousar em uma pressuposição impossível. Segundo ele, a doutrina da evolução pressupõe que o ente enquanto tal é dado para os animais e é dado homogeneamente, de tal modo que aos animais restaria apenas adaptar-se (HEIDEGGER, 2006, p. 318). Com essa crítica, Heidegger quer mostrar principalmente que nem o ente é dado de modo subsistente para os animais e que nem os animais são dados de modo subsistente para o existente humano (HEIDEGGER, 2006, p. 318).

Deste modo, há tanto uma relação de transposição específica dos círculos envoltórios dos animais e das espécies animais entre si, quanto há um modo específico do existente humano se transpor para os círculos envoltórios dos animais (MCNEILL, 1999, p. 232). Por conseguinte, na medida em que há distintos modos de ser e há uma quantidade incomensurável de relações dos animais entre si, Heidegger diz que a natureza não é uma superfície plana ou um estrato inferior sobre o qual o existente humano estivesse assentado. Além disso, Heidegger diz que a natureza é inadequadamente concebida como um muro que estivesse presente ao se tornar tema de uma investigação teórico-científica (HEIDEGGER, 2006, p. 319). Conceber a natureza desse modo é característico de uma abordagem teórico-científica, pois ela nivela os modos de ser pertencentes aos diferentes tipos de entes, de modo que todos os entes passam a ser tematizados e objetivados como entes subsistentes (MCNEILL, 1999, p. 229). Contudo, Heidegger admite que haja uma investigação biológica que justamente reconhece a autonomia do vivo de modo não redutível. Ademais, concernente à relação ontológica do homem com a natureza, Heidegger diz que a natureza não se encontra cheia de objetos ao redor do homem, mas sim que o “*ser-aí humano experimenta em si uma peculiar transposição para o interior do contexto do círculo envoltório próprio ao vivente*” (HEIDEGGER, 2006, p. 319, grifo do autor). Essa peculiar transposição do ser-aí humano para a natureza revela uma característica muito expressiva da existência, isto é, que o existente humano é em meio ao ente, tal como diz Heidegger:

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

Em conjunto com a passagem citada no capítulo anterior, do livro *A Essência do Fundamento*, essa passagem é muito importante, pois Heidegger reconhece que há uma

relação fundamental da existência humana com a natureza e com os viventes de modo geral, de modo que o homem fique cativo e preso de uma forma específica. Essa relação fundamental torna-se visível com a disposição afetiva do tédio, pois é ela quem mostra o ser-aí como existindo em meio ao ente no todo. O ente no todo é uma característica do mundo, tanto quanto a abertura do ente enquanto tal. Neste sentido, é preciso mostrar como Heidegger concebe o fenômeno do mundo, para uma melhor análise comparativa entre os modos de ser da existência de vida.

## **2. Mundo enquanto abertura do ente enquanto tal no todo**

Ao investigar a relação do ser humano com a natureza vivente, Heidegger mostrou como ser humano se relaciona com a multiplicidade dos entes que são abertos para ele. A acessibilidade dessa multiplicidade de entes pressupõe a abertura desses entes, neste sentido Heidegger diz que o mundo é a abertura do ente. Com a continuação da análise, Heidegger mostrou que a transposição peculiar do ser humano para o animal é uma transposição para os círculos envoltórios dos animais. Contudo, tendo em vista que a disposição afetiva descreve o ser humano enquanto um ser transposto para a abertura do ente no todo (HEIDEGGER, 2006, p. 325), essa transposição para a natureza vivente é possibilitada justamente pelo elemento existencial da disposição afetiva. Por conseguinte, mundo é a abertura do ente no todo. Contudo, a discussão comparativa entre o ser humano e a animalidade mostrou que os animais também têm acesso a algo. Definir o mundo, portanto, como acessibilidade, é problemático, pois se deveria atribuir mundo aos animais também. Dessa forma, mundo é acessibilidade do ente enquanto tal. Entretanto, Heidegger mostra que mundo não é apenas acessibilidade, mas, tal como foi visto, a acessibilidade mesma é fundada na abertura do ente enquanto tal. Sendo assim, Heidegger concebe o fenômeno do mundo como abertura do ente enquanto tal no todo. Compreender o ente enquanto tal é justamente compreender o ente enquanto um ente, um “a” que é “b”. Neste sentido, Heidegger diz que no “enquanto” há dois elementos de ligação, de modo que há a referência de algo que se encontra no “enquanto” e a algo que difere do que ele é (HEIDEGGER, 2006, p. 330). Sendo assim, ao se compreender um “a” que é “b”, isto é, um “a” compreendido enquanto “b”, isso é expresso mediante a proposição enunciativa. Por conseguinte, Heidegger questiona se a estrutura-“enquanto” é um momento estrutural da proposição enunciativa ou se ela é que o pressupõe, na medida em que a proposição só tem

uma função caso haja abertura do ente. Dessa forma, para elucidar a estrutura-“enquanto” e como esse enigmático “enquanto” tem como correlato o “no todo”, Heidegger desenvolve uma interpretação da proposição enunciativa em Aristóteles, isto é, o logos apofântico.

## 2.1 Nous e logos.

O desenvolvimento do problema mundo, cuja definição é *abertura do ente enquanto tal no todo*, revelou que é preciso explicitar dois momentos cruciais concernentes ao fenômeno do mundo, a saber: o momento do “enquanto” e o momento “no todo” (HEIDEGGER, 2006, p. 332). Heidegger ressalta que, no que diz respeito à mencionada definição de mundo, evidencia-se esse enigmático ente “enquanto tal”. O elemento “enquanto”, na compreensão do ente enquanto tal, tem o sentido de ligação. Essa ligação concerne ao fato de que, ao se compreender um ente como para isto ou para aquilo, a referência é para algo que está no “enquanto” e para algo diverso dele (HEIDEGGER, 2006, p. 330). Essa ligação é manifesta, de acordo com Heidegger, ao se expressar enunciativamente que um “a” é “b”, isto é, ao se falar de um “a” na medida em que é “b”. (HEIDEGGER, 2006, p. 330). Neste sentido, na medida em que o “enquanto” expressa algo e é compreendido em qualquer enunciado proposicional, ele faria parte da estrutura da proposição (HEIDEGGER, 2006, p. 344). Contudo, a proposição somente pode expressar algo sobre um ente na medida em que há já uma abertura desse ente. Sendo assim, a proposição enunciativa tem como pressuposto a estrutura-“enquanto”. Neste sentido, para dar continuidade no desenvolvimento do problema do mundo e conseqüentemente elucidar a estrutura-“enquanto”, Heidegger precisa conduzir essa análise através da proposição enunciativa, cuja fonte é Aristóteles.

Conforme Heidegger, Aristóteles concebe o logos como a capacidade fundamental do poder falar e discursar. Esse é o sentido de *zoon logon echon*, isto é, a interpretação do homem como um ser vivo que tem como possibilidade essencial o discurso. De acordo com Heidegger, essa definição de homem tornou-se a definição tradicional de homem, no interior da qual o logos foi traduzido pelo termo latino *ratio* (HEIDEGGER, 2006, p. 349). Além disso, Heidegger diz que o logos está em ligação com o nous, isto é, com a “percepção” de algo. Tendo em vista que o homem é determinado pela abertura, Heidegger mostra que o estar aberto do homem é caracterizado pela “percepção” de algo enquanto algo. Por conseguinte, o modo de ligação que o homem tem com o ente, determinado pelo nous e pelas diversas

articulações do logos, é denominado como assumir uma atitude, em contraposição ao comportamento dos animais com os entes.

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

Ao mostrar esse elemento do símbolo como residindo na base da enunciação proposicional, Heidegger continua a interpretar o logos aristotélico. Contudo, não qualquer logos, mas apenas o logos apofântico. Somente o logos apofântico é um discurso mostrador, de modo que é o único ao qual é visado com a proposição enunciativa (HEIDEGGER, 2006, p. 354). O discurso apofântico é precisamente o discurso teórico da ciência, tento em vista que ele se refere ao que já é subsistente (MCNEILL, 1999, p. 234). Neste sentido, o que o difere de outros tipos de discurso é que somente o logos apofântico tem a possibilidade de retirar do velamento ou de poder velar, isto é, de ser verdadeiro ou falso. Heidegger questiona, então, qual seria o fundamento dessa possibilidade essencial do logos.

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

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

Esse perceber formador de unidades é indicado pelo termo “*nous*”, que de acordo com Heidegger recebeu a tradução latina de *ratio* (HEIDEGGER, 2006, p. 349). Além disso, a passagem citada expressa algo muito importante sobre a condição de possibilidade do logos, isto é, que tanto a verdade quanto a falsidade do logos pressupõem a síntese. Contudo, Heidegger diz que essa reunião mantém uma coisa junto com a outra de modo apartado, de modo que essa reunião é uma reunião separadora (HEIDEGGER, 2006, p. 361). Essa reunião separadora leva o nome de síntese-diairéses (σύνθεσις - διαίρεσις), que é o fundamento tanto da verdade ou falsidade do logos, quanto da mostração atributiva ou denegadora (MCNEILL, 1999, p. 234). Heidegger pergunta, então, como pode ser possível à assunção de uma atitude por parte do homem ser caracterizada como uma reunião separadora. Neste sentido, a distinção entre síntese e diairéses não é uma distinção de gênero, de modo que o problema a ser desdobrado a partir dessas considerações é justamente o da estrutura-“enquanto” (HEIDEGGER, 2006, p. 361-362). O momento “no todo” também se conjuga com o “enquanto”, pois ao se tomar como exemplo um quadro negro, Heidegger diz que já é preciso compreendê-lo enquanto algo uno para que, no interior do juízo, seja possível expor disjuntivamente o percebido (HEIDEGGER, 2006, p. 359). Por conseguinte, é preciso ver como a estrutura-‘enquanto’ se articula com o momento “no todo”.

## 2.2 A estrutura-‘enquanto’, a abertura pré-apofântica e o “no todo”<sup>18</sup>.

Tendo em vista que o “no todo” é o correlato desse “enquanto”, ambos os elementos pertinentes ao fenômeno do mundo, se mostrará que o acontecimento fundamental da formação de mundo é o que determina o ser humano enquanto tal. Concernente à estrutura-“enquanto”, em *Ser e Tempo* ela caracteriza o comportamento cotidiano do existente humano

<sup>18</sup> Ao invés de utilizar a expressão “na totalidade”, tal como está na tradução da preleção de 1929/30, será utilizada a expressão “no todo”. A justificativa para a utilização dessa tradução ancora-se no fato de que a expressão “na totalidade” sugere que a existência humana está aberta para a totalidade do ente, isto é, a soma de todo o ente.

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

Na medida em que o logos apofântico somente exerce sua função de retirar do velamento ou de poder velar a partir da abertura do ente enquanto tal, ele não produz a abertura do ente. Em outros termos, a exposição enunciativa somente é possível a partir do que já está manifesto. Neste sentido, o ente já precisa estar manifesto para que se possa fazer algum enunciado sobre ele de maneira mostradora (HEIDEGGER, 2006, p. 389). Para elucidar a conexão entre a dimensão pré-apofântica e o logos, Heidegger recorre ao logos tinós, de Platão (HEIDEGGER, 2006, p. 382). Conforme Heidegger, o logos tinós mostra que todo enunciado é um *enunciado sobre* algo, de modo que já no logos há uma referência interna, em sua forma, ao ente sobre o qual se enuncia. Com isto, Heidegger mostra que há uma dimensão precedente à dimensão apofântica e, conseqüentemente, à verdade que dessa dimensão segue. Tal como expressa Heidegger:

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

Com a passagem citada fica claro que o logos apofântico é fundado em uma dimensão não apofântica, isto é, na estrutura prévia do enquanto. Além disso, fica exposto também que a verdade ou falsidade possibilitada pelo logos pressupõe uma estrutura prévia. Esse reconhecimento de que há uma estrutura prévia condiz com uma conhecida crítica de Heidegger sobre como o ser do ente foi tratado desde a antiguidade. Tendo em vista que o logos é uma mostraçãõ que deixa o ente ser como ele é, mas que em si mesmo não produz uma ligação com o ente, as perguntas pelo ser e pela abertura guiadas pelo logos não são

originárias (HEIDEGGER, 2006, p. 270). Por conseguinte, a verdade da enunciação não é a forma fundamental da verdade (HEIDEGGER, 2006, p. 390). Neste sentido, de acordo com Heidegger, desde a antiguidade o problema do ser foi tratado a partir do *logos* e, nesta medida, o ser sempre foi compreendido como subsistência e enquanto presença (HEIDEGGER, 2006, p. 365). Heidegger expressa essa crítica ao fazer uma consideração histórica sobre as concepções da cópula na proposição enunciativa, ou seja, sobre as concepções do “é” da proposição enunciativa (HEIDEGGER, 2006, p. 374).

Além disso, a ligação prévia da existência humana com os entes, compreendida como um estar aberto para o ente enquanto tal, sempre é em uma totalidade. O momento da totalidade foi abordado a partir das disposições afetivas. Em específico a disposição afetiva fundamental do tédio profundo que, conforme a investigação de Heidegger, revela a existência humana sempre como situada em meio ao ente no todo. Contudo, é crucial que não se compreenda o ente no todo no sentido da totalidade do ente. Não está em questão a quantidade dos entes ou a catalogação destes para a abertura da existência. Em outros termos, não está em questão a soma dos entes em uma totalidade de conteúdo. A totalidade, do ente no todo, é muito mais a forma com a qual a abertura do ente enquanto tal acontece. É justamente esse o sentido de correlação entre a estrutura-“enquanto” e o “no todo”. Heidegger exemplifica esse momento da totalidade com o mau posicionamento de um quadro negro em um auditório. Quando alguém entra em um auditório e vê um quadro negro mal posicionado, Heidegger questiona se esse mau posicionamento é uma propriedade do quadro negro mesmo ou esse mau posicionamento teria outra natureza. Não é que não seja o quadro negro que esteja mal posicionado, mas essa consideração só é possível a partir do auditório. Em outros termos, somente a partir da abertura pré-apofântica do auditório, enquanto uma totalidade, é que é possível ter a experiência do quadro como mal posicionado (HEIDEGGER, 2006, p. 395). Neste sentido, Heidegger diz que não é a partir da enunciação sobre o fato de o quadro estar mal posicionado que se conquista a abertura do auditório, mas sim que esse juízo tem como condição de possibilidade justamente esta abertura do auditório enquanto uma totalidade (HEIDEGGER, 2006, p. 395).

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

### 3. Existência e vida

#### 3.1 O acontecimento da formação de mundo.

Tal como foi apresentado, mundo designa a abertura do ente enquanto tal no todo. A análise da estrutura-“enquanto” foi desenvolvida em conexão com a proposição enunciativa em Aristóteles, mais especificamente o *logos* apofântico. A consideração do momento “no todo” mostrou que, mediante a disposição afetiva do tédio profundo<sup>19</sup>, a existência humana é em meio ao ente. Não apenas em relação à natureza vivente, mas conforme o exemplo do quadro negro, mostrou-se que somente é possível o direcionamento a um ente específico a partir de uma totalidade já manifesta. A partir disso, foi visto com maior clareza como o “enquanto” é correlato do “no todo”. Com isto, Heidegger mostrou que há uma dimensão originária estruturada e unificada expressa pelo que ele designou como abertura pré-apofântica ou pré-lógica. Essa dimensão aponta para o mundo, mas não como uma estrutura objetiva e finalizada. A dimensão da abertura pré-apofântica aponta para o que Heidegger chama de formação de mundo. Sendo assim, há uma importante mudança em relação à *Ser e Tempo*, pois Heidegger não pensa mais a existência humana como sendo em um mundo, mas pensa o homem como formador de mundo (MCNEILL, 2006, p. 228).

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

---

<sup>19</sup> A disposição afetiva do tédio não foi apresentada na presente dissertação. Heidegger o elaborou na primeira parte da preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*.

p. 390). Concernente à conexão entre esse acontecimento fundamental e à dimensão apofântica, Heidegger apresenta o fenômeno do mundo como uma relação unificada entre três momentos:

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

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

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

O segundo momento concerne à característica já apresentada da totalidade. Todo assumir uma atitude do ser-aí para os entes só é possível a partir de uma totalidade já aberta

(HEIDEGGER, 2006, p. 414). Neste sentido, é preciso a formação prévia de um todo para que um ente enquanto tal, isto é, em seu ser, possa assim ser compreendido (MCNEILL, 1999, p. 234). Contudo, não é exagero repetir, que Heidegger não pensa o ente no todo como a totalidade dos entes, de modo que é muito mais a forma como os entes se manifestam, isto é, como ocorre a abertura para os entes. Dessa forma, para que se possa compreender um ente particular enquanto tal, é preciso que esse mesmo ente já seja visualizado em uma originária relação para outros entes, para que ele possa ser compreendido enquanto ser este ente e não outro (MCNEILL, 1999, p. 234). Neste sentido, o “no todo” tem o sentido de relacionalidade. No entanto, não é exatamente a expressão “no todo” que exhibe esse momento da integração. Esse momento da integração mostra que na formação de mundo sempre há a integração de entes em totalidades, sempre a partir de uma totalidade já vigente, tal como diz Heidegger: “o *estar-aberto pré-lógico para o ente*, a partir do qual todo e qualquer logos já precisa falar, sempre *integra* desde o princípio o ente a um “no todo”” (HEIDEGGER, 2006, p. 398-399).

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

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

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

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

Tendo em vista que a formação de mundo é um acontecimento prévio que determina a existência, não é o caso de que simplesmente um ser humano individual resolva formar um mundo de uma hora para a outra. Em outros termos, a formação de mundo não é uma atividade humana ou mesmo algo que seja característico de um grupo social. O mundo é um fenômeno que ocorre e continua a ocorrer (MCNEILL, 1999, p. 235). O ser humano já existe entre e em meio ao mundo de outros, incluindo a natureza vivente. Neste sentido, o ser de um ser humano individual é primeiramente aberto por uma precedência de um mundo, precedência que, em última instância, é uma precedência da história (MCNEILL, 1999, p. 235). Desta feita, até mesmo a natureza em meio a qual a existência humana se situa só é possível de ser considerada a partir da perspectiva da formação de mundo, inclusive a sua necessária retração. Mas, antes de fazer esta consideração final, será mostrada uma breve comparação entre existência e vida, tendo em vista que o animal não está aberto para o ente enquanto tal no todo.

### 3.2 O animal não se comporta com os entes enquanto tais no todo.

A partir da reconstrução sobre o acontecimento fundamental da formação de mundo, mostrou-se como a existência humana é aberta previamente para os entes. Aliás, não apenas isso, mas sim aberta para os entes enquanto tais no todo. Contudo, de acordo com as análises precedentes, é justamente esse acontecimento que é vedado ao animal. Neste sentido, é preciso fazer uma comparação com o modo de ser da vida e com a animalidade enquanto tal.

Ao passo que o homem foi definido como um estar aberto para o ente, uma abertura prévia que possibilita qualquer tematização, devido à absorção pulsional no círculo de desinibição o animal é fechado para isso. O animal não se relaciona com o ente enquanto tal (HEIDEGGER, 2006, p. 350). É justamente isso o que Heidegger pensa ao caracterizar o comportamento do animal enquanto perturbação.

Tendo em vista que o comportamento do animal é caracterizado como uma absorção na comutação pulsional, ele não está aberto para o ente enquanto ente. Neste sentido, ao animal também não é possível um discurso apofântico, tendo em vista que a dimensão apofântica pressupõe a abertura do ente enquanto tal. Dessa forma, Heidegger diz que na expressão vocal dos animais, não há significação (HEIDEGGER, 2006, p. 351).

Neste sentido, falta ao animal também aquela característica de ser-mantido-junto expressa pela noção de símbolo (HEIDEGGER, 2006, p. 352). Tendo em vista que esse acontecimento é justamente um elemento que caracteriza a abertura do ser-aí, ele é a condição de possibilidade do discurso. É vedado ao animal, então, algo como um círculo de compreensibilidade. Dessa forma, isso para o que o animal é aberto nunca é compreendido como um ente enquanto um ente, de modo que ao animal é vedada a compreensão também um ente enquanto tal em sua quiddidade (HEIDEGGER, 2006, p. 356). Além disso, tendo em vista a caracterização do logos como um poder de, isto é, como um poder velar ou um poder desvelar, aos animais também isso não é possível, de modo que Heidegger contrapõe esse poder do logos à aptidão do animal (HEIDEGGER, 2006, p. 386).

Em resumo, a caracterização comparativa mostra a diferença entre os modos de ser da existência e da vida justamente no âmbito da abertura dos entes determinados por esses modos de ser. Em outros termos, a caracterização comparativa reside na diferença entre o comportamento animal (*Benahmen*) e o comportamento humano (*Verhalten*) (BUCHANAN, 2008, p. 78). No sentido de que ao animal falta, em suma, justamente o “enquanto” (WINKLER, 527, 2007), o qual, como caracterização última do momento que designa a irrupção entre ser e ente, indica justamente o acontecimento da formação de mundo. Neste sentido, não há nem mesmo uma abertura a partir da totalidade e, tampouco, desvelamento de ser por parte do animal (MCNEILL, 1999, p. 238). Consequentemente, ao passo que o ser humano é caracterizado por deixar-ser o ente enquanto tal, o animal é inapto a deixar ser em geral e, por isso mesmo, inapto a deixar ser a si mesmo (MCNEILL, 1999, p. 242). Desse modo, tampouco a relação do animal com a morte é a mesma que o existente humano possui. Ainda que o animal deva ser compreendido enquanto finitude de ser, a ele é vedado à relação

com a morte e, conseqüentemente, o animal não toma a si mesmo como um ser finito (MCNEILL, 1999, p. 224-225).

Sendo assim, considerar o abismo entre o homem e o animal através da ausência de linguagem neste último é entrar em uma perspectiva antropocêntrica, conforme a investigação heideggeriana. Dessa forma, as distinções vão muito além, pois o fundamento de todo âmbito apofântico reside no horizonte de transcendência estático-temporal da existência. Neste sentido, a base sobre a qual repousa a distinção entre animais e humanos é a temporalidade (BUCHANAN, 2008, p. 101). Sendo assim, dado que a temporalidade fundamenta a transcendência e, somente com base nisso a linguagem é possível, o horizonte temporal estático não é pertinente aos animais (BUCHANAN, 2008, 102-103). Contudo, a posição de Heidegger não é tão homogênea assim, pois ele reconhece uma historicidade e uma temporalidade aos animais. Por conseguinte, é a temporalidade especificamente humana que falta aos animais.

3.3 O abismo ontológico: a retração da vida e a impossibilidade de uma abordagem que não seja comparativa.

O período de 1929/30 é de transição no pensamento de Heidegger, pois ele passa a conceber o existente humano não mais como ser-no-mundo, mas sim como formador de mundo. Além disso, o ser-aí é visto também como algo que precisa ser alcançado, formado e que é também possível não o ter. Neste sentido, a interpretação da animalidade e das condições de manifestação do ente natural empreendidas por Heidegger contribuiu para pôr em crise o conceito existencial de mundo, tendo em vista a sua consideração sobre *aletheia* e a relação entre natureza e mundo (RUBIO, 2012, p. 1). Essa mudança pode ser vista a partir da precedente consideração sobre a noção de vida, tanto em relação à interpretação privativa da vida em *Ser e Tempo* quanto à consideração sobre a animalidade e a noção de organismo. Essa interpretação mostrou um retraimento necessário da vida na abertura de mundo do ser humano (MCNEILL, 1999, 238).

Tendo em vista que o ser do animal não é concebido a partir de um horizonte estático-temporal, tal como o ser-aí do homem é, os animais são concebidos como não históricos (MCNEILL, 1999, p. 243). Isso se mostra mais claramente a partir da consideração de que, a partir da absorção pulsional do animal, é revelada uma não permanência do animal, quer com

o seu próprio ser, quer com relação ao ser que ele foi, em um sentido histórico (MCNEILL, 1999, p. 243). Neste sentido, a perturbação do animal é uma particular emergência na natureza vivente e, por isso, não histórica (MCNEILL, 1999, p. 243).

Todavia, a relação peculiar do ser humano com a natureza vivente, com os círculos envoltórios dos animais, já é sempre histórica. Tendo em vista que a formação de mundo é uma abertura prévia que possibilita a ligação com os entes enquanto tais e no todo, a manifestação da multiplicidade de entes já é precedente. Dessa forma, a abertura e a descoberta da natureza viva já são sempre históricas (MCNEILL, 1999, p. 236-237). Por conseguinte, a alteridade indicada pela animalidade, isto é, tomada enquanto a manifestação do ser do animal articula a abertura do mundo humano (COLONY, 2007, p. 14).

Antes de ser simplesmente desconsiderada, a retração da vida para o ser humano mostra-se como uma articulação da contingência e da radical finitude que define o ser humano em sua essência (COLONY, 2007, p. 14). A natureza precisa se recusar ao completo compartilhamento intencional com o ser humano. Neste sentido, pelo fato de uma natureza que, em meio à própria retração, mantém o homem cativo, a finitude do ser humano recebe sua mais profunda confirmação, em meio à retração da vida (WINKLER, 2007, p. 529). Por conseguinte, a maneira como a animalidade e a natureza vivente têm implicações na abertura de mundo do ser humano é por articular o mundo humano como uma unidade finita, uma unidade que contém dentro de si modos de ser aos quais resistem à luz do mundo (COLONY, 2007, p. 14). Portanto, o abismo entre existência e vida é incomensurável, pois não se trata de uma distância ôptica. Neste sentido, mesmo a retração da vida na abertura de mundo da existência humana somente é possível de ser considerada a partir da formação de mundo. Em outros termos, a alteridade expressa pela manifestação dos entes vivos é uma retração que ocorre dentro do mundo, isto é, condicionada pela abertura prévia de mundo (COLONY, 2007, p. 14). Portanto, tendo em vista o limite que há na compreensão humana e o necessário retraimento da vida na abertura de mundo, não é possível traçar uma fronteira que não seja comparativa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como objetivo apresentar a relação ontológica entre vida e existência, na abordagem de Martin Heidegger. Tal como foi visto, essa relação é entendida por Heidegger como um abismo intransponível. Para apresentar a comparação entre esses dois sentidos de ser, foi tomado como base a analítica existencial desenvolvida em *Ser e Tempo*, para, após isso, reconstruir a abordagem de Heidegger concernente ao sentido de ser da vida na preleção de 1929/30 *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Não é o caso que a noção de existência apenas tenha sido tematizada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Na preleção de 1929/30, Heidegger também aborda a existência humana. Contudo, em *Ser e Tempo* são desenvolvidos grandes temas, os quais são apresentados de modo sintetizado e representam anos de pesquisa e publicações de Heidegger. Com a publicação e tradução das Obras Completas (*Gesamtausgabe*), é possível ver como os diversos temas de *Ser e Tempo* se inserem em uma problemática geral no pensamento de Heidegger. Neste sentido, em *Ser e Tempo* Heidegger sintetizou e sistematizou boa parte de suas investigações, até o ano de 1927, data de publicação da obra. Dessa forma, com a exposição geral de grandes desses temas no primeiro capítulo, foi possível ver uma mudança significativa na abordagem de Heidegger em relação à existência humano e ao fenômeno do mundo. Neste sentido, também se justifica a reconstrução desses temas no que diz respeito à relação do ser humano com a natureza, pois todos os modos de encontro com o natural pressupõe o conceito de preocupação (*Sorge*).

Desta feita, para analisar a noção de existência, foi reconstruído a analítica existencial desenvolvida em *Ser e Tempo*. Com a ontologia da existência, Heidegger apresenta o ser humano como um ente que possui uma relação fundamental e incontornável com o ser. Não apenas com o ser de modo geral, mas, justamente devido a essa compreensão de ser em geral, o ser humano compreende a si mesmo e outros entes distintos dele. Não apenas compreende a si mesmo, mas compreende a si mesmo como um ente que compreende ser. Dessa forma, somente para um ente que compreende ser pode a sua própria identidade ontológica vir a ser questão. É esse o foco da analítica existencial, tendo em vista que o objetivo geral de Heidegger em *Ser e Tempo* é investigar o sentido de ser em geral.

Além disso, o ser humano, concebido como ser-aí, compreende distintos sentidos de ser, mediante os quais se torna o comportamento intencional com os entes. Esses distintos

sentidos de ser são irreduzíveis uns aos outros, de modo que essa é justamente a dificuldade a apresentar, em *Ser e Tempo*, a noção de vida como um sentido de ser autônomo. Ademais, com a reconstrução da constituição fundamental do ser-no-mundo, foi visto como a relação mais imediata do ser-aí é com o mundo, com o seu mundo. De tal modo que na maioria das vezes o ser-aí se deixa absorver no impessoal e no mundo das ocupações. Aliás, na maioria das vezes o ser-aí interpreta os entes impropriamente, isto é, inautenticamente. Heidegger mostrou que o ser-aí não determinado por propriedades estáveis, mas deve individualizar-se. A propriedade e a impropriedade dizem respeito justamente a como o ser-aí existe em suas possibilidades, isto é, ele deve confrontar-se consigo mesmo e com situações extremas ou adequar-se ao mundo impessoalmente normatizado. A singularização do ser humano foi vista a partir do humor da angústia que, enquanto uma disposição afetiva fundamental, retira o ser-aí do impessoal: o mundo entra em colapso. Além da angústia, condição à qual nada importa mais, ao conceber o ser-aí como ser-para-a-morte Heidegger aborda a condição extrema do ser-aí, tendo em vista que a morte existencial designa a incapacidade do ser-aí compreender a si mesmo. Essa condição revela o ser-aí, enquanto possibilidade de ser, como um ser sem fundamento.

Ao abordar a disposição afetiva fundamental da angústia, Heidegger mostra que ela é uma abertura privilegiada do ser-aí, pois ela o singulariza. A partir disso, Heidegger apresenta o ser do ser-aí como preocupação, enquanto a totalidade unificada de todos os caracteres ontológicos desse ente. Essa unificação e articulação são possíveis pela temporalidade. Neste sentido, a temporalidade originária foi vista como o sentido de ser da preocupação. Dessa forma, a analítica existencial mostra que não somente há na existência uma relação incontornável como o ser, mas também que a existência é determinada fundamentalmente pela temporalidade.

Desta feita, Heidegger insiste muitas vezes na necessidade de uma abordagem rigorosa em relação à compreensão ontológica que o ser-aí possui dos diversos entes, pois na maioria das vezes há uma transgressão categorial. Esse escrutínio apareceu diversas vezes na presente reconstrução, tanto na análise sobre um ponto de partida adequado da analítica existencial, definida como a cotidianidade mediana, quanto, por exemplo, na distinção entre “coisa” e “utensílio”. Mas o caso mais exemplar concerne à interpretação da vida em *Ser e Tempo*, pois Heidegger indica como uma via interpretativa da hermenêutica da natureza a *interpretação privativa* da vida. Justamente para assegurar a vida em sua retração na abertura de mundo do ser humano. A questão que surge é: não será necessária uma interpretação privativa para a interpretação de qualquer sentido de ser? Tendo em vista o necessário nivelamento dos

sentidos de ser a partir da existência cotidiana e cadente, é possível que uma interpretação privativa seja adequada à qualquer interpretação. Até mesmo quando se pensa que para se abordar os entes subsistentes (*Vorhandenheit*), é necessário que a utilizabilidade (*Zuhandenheit*) se retraia. Contudo, em relação à natureza em sentido originário, ela se desvela no ser-aí mesmo, devido à característica de existir em meio ao ente.

Neste sentido, no segundo capítulo foi visto em um primeiro momento como o ser humano compreende a natureza. Tendo em vista que há um sentido de ser do natural, há diversos modos de encontro com o natural. Mas, em *Ser e Tempo*, há apenas as condições hermenêuticas para uma adequada interpretação do sentido de ser da vida. Foi na preleção de 1929/30 que Heidegger desenvolveu a análise do sentido de ser da vida enquanto fenômeno. Nessa preleção, o ser humano foi visto como transposto para a diversidade dos entes. Contudo, é na relação com a natureza vivente que essa relação mostrou-se problemática, pois a vida veda um acompanhamento completo do ser-aí.

Em conjunção com pesquisas biológicas, Heidegger apresentou como tese fundamental de que todo vivente é organismo. Enquanto uma unidade relacional, o organismo foi definido com uma propriedade dotada de aptidões e criadora de órgãos. Essas aptidões são transpassadas pulsionalmente. A pulsionalidade é determinante para o modo de ser da vida, pois é justamente o que difere o comportamento do animal do comportamento compreensivo do ser humano, este determinado como *assunção de uma atitude*. Neste sentido, o animal é sempre absorvido no seu espaço de comportamento. O espaço de comportamento possível do animal leva o nome de círculo de desinibição, de tal modo que o ente ao qual o animal se relaciona nunca é um ente enquanto tal, mas é entendido como um elemento desinibidor. Por conseguinte, Heidegger denominou de perturbação a essência da animalidade, de modo que ela é a condição de comportamento do animal. Em um primeiro momento, aparentemente a perturbação implicava em uma privação do animal. Contudo, a reconstrução apresentou que somente é possível falar de uma privação comparativa com a formação de mundo do ser humano.

Além disso, a despeito de a auto-objeção de Heidegger sobre suas considerações mostrar a não necessidade de se abdicar da tese sobre a pobreza de mundo, de modo que a análise da vida teve de ser desenvolvida a partir de outra perspectiva, tendo em vista que desde sempre a disposição do tédio determinou o ser-aí, essa auto-objeção foi muito forte. Essa fragilidade da abordagem tornou-se evidente no último capítulo, quando foi de fato realizada a comparação entre vida e existência. A conclusão é que o marco divisor entre existência e vida somente pode ser compreendido em termos comparativos. Contudo,

Heidegger não conclui simplesmente essa questão, pois ele admite uma pobreza que seja intrínseca à vida. Assim como foi visto que há possibilidade de se interpretar uma pobreza pertinente ao ser humano, tendo em vista a necessária retração da vida, ou interpretar a recusa da vida a se mostrar com base na disposição afetiva do tédio.

Por conseguinte, o último capítulo indicou o caráter de transição no pensamento de Heidegger, ao apresentar o fenômeno do mundo como *abertura do ente enquanto tal e no todo* e a *formação de mundo*. Neste sentido, a necessária retração da vida à abertura da existência contribuiu para pôr em crise o conceito existencial de mundo. Dessa forma, o ser-aí é visto também como algo que precisa ser alcançado, formado e que é também possível não o ter. Além da mudança de ser-no-mundo para formação de mundo, a interpretação da animalidade desenvolvida por Heidegger mostrou que a vida desempenha um papel fundamental na articulação do fenômeno do mundo. Tal como foi analisado, tendo em vista o caráter de retração da natureza, a unidade articulada do mundo humano contém dentro de si modos de ser aos quais resistem à luz do mundo. Dessa forma, qualquer abordagem sobre a vida e a natureza, ou sobre qualquer sentido de ser, pressupõe o acontecimento da formação de mundo. Neste sentido, isso implica no abismo intransponível entre vida e existência, pois, como reiteradamente foi visto, somente é possível traçar uma fronteira comparativa entre esses dois sentidos de ser. Em outros termos, tendo em vista o limite que há na compreensão humana e o necessário retraimento da vida na abertura de mundo, não é possível traçar uma fronteira que não seja comparativa entre a vida e a existência. Por conseguinte, concernente à abordagem ontológica da vida, ou mesmo à relação entre existência e vida, Heidegger deixa muito em aberto. São muitas as questões levantadas e indicações interpretativas. Seria preciso analisar minuciosamente a interpretação de Heidegger sobre a disposição afetiva do tédio, pois talvez muitas das questões sobre a relação ontológica entre existência e vida pudessem ser mais adequadamente compreendidas.

## BIBLIOGRAFIA

- AHO, Kevin A. **Heidegger's Neglect of the Body**. Albany: SUNY Press, 2009.
- BLATTNER, W. **Heidegger's Temporal Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Heidegger's Being and Time: A Reader's Guide**. Continuum International Publishing Group, 2006.
- BUCHANAN, Brett. **Onto-ethologies – The animal environments of Uexkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze**. Albany: SUNY Press, 2008.
- CALARCO, Mathew. "Another Insistence of Man": Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading Of Heidegger. *Human Studies* **28**, pp. 317-334, 2005.
- COLONY, Tracy. Before the Abyss: Agamben on Heidegger and the Living. *Continental Philosophy Review* **40:1**, pp. 1-16, 2007.
- CROWELL, Steven Galt. **Husserl, Heidegger, and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- ELDEN, Stuart. Heidegger's Animals *Continental Philosophy Review* **39**, pp. 273-291, 2006.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. O jovem Heidegger e os pressupostos metodológicos da fenomenologia hermenêutica. **Heidegger e Aristóteles**. In: Fleig, Mario & Francisco, José (orgs.). São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.
- FIGAL, G. **Martin Heidegger: Fenomenologia Da Liberdade**. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FOLTZ, Bruce V. **Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature**. New York: Humanity Books, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva. Heidegger em Retrospectiva**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- GLENDINNING, Simon. Heidegger and the Question of Animality. *International Journal of Philosophical Studies* **4:1**, pp. 67-86, 1996.
- HAAR, Michel. **The Song of The Earth**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução À Filosofia**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 2008.
- \_\_\_\_\_. **Los problemas fundamentales de la fenomenologia**. Trad.

Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão.** Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo.** Trad.: Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ser y tiempo.** Madri: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. **The Metaphysical Foundations of Logic.** Translated by Michael Heim, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **Vom Wesen des Grundes.** 5. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929.

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

MALPAS, Jeff. Heidegger's Topology of Being. In: **CROWELL, Steven Galt & MALPAS, Jeff, Jeff Transcendental Heidegger.** Stanford, Stanford university Press, pp. 119–134, 2007.

MCNEILL, William. Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929-30. In: STEEVES, Peter. **Animal others. On ethics, ontology, and animal life.** New York: State University of New York Press, pp. 197-248, 1999.

\_\_\_\_\_. **The Time of Life.** New York: State University of New York Press, 2006.

MULHALL, Stephen. **Heidegger and 'Being and Time'.** London: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. **Philosophical myths of the fall.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

REIS, Róbson & SILVEIRA, André. A interpretação privativa: sobre o método da hermenêutica da vida em 'Ser e Tempo'. **Heidegger e Aristóteles.** In: Fleig, Mario & Francisco, José (orgs.). São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

\_\_\_\_\_. Heidegger: origem e finitude do tempo. *Revista Dois Pontos*, v.1, n.1, 2004.

\_\_\_\_\_. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger -parte I. *Nat. hum.* [online]. 2010, vol.12, n.1 [citado 2013-02-26], pp. 1-46 . Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302010000100001&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000100001&lng=pt&nrm=iso)>.

RUBIO, Roberto. La ontologia de la vida (ζωή) em el joven Heidegger: alcance y limites. No prelo.

SCHELER, Max. **A Posição do Homem no Cosmos.** Rio de janeiro, Forense Universitária, 2003.

STEIN, Ernildo J. 2001: *Compreensão e finitude*. Ijuí, Unijuí.

WINKLER, Rafael. Heidegger and the Question of Man's Poverty in World. *International Journal of Philosophical Studies*, **Volume 15, Issue 4** December 2007, pages 521–539, 2007.