



UFSM

Dissertação de Mestrado

**TRANSCENDÊNCIA E JOGO NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE
MARTIN HEIDEGGER**

Tatiana Betanin

PPGF

Santa Maria, RS, Brasil

2004

TANSCENDÊNCIA E JOGO NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE
MARTIN HEIDEGGER

por

Tatiana Betanin

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

Mestre em Filosofia

PPGF

Santa Maria, RS, Brasil

2004

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

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

**TRANSCENDÊNCIA E JOGO NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL
DE MARTIN HEIDEGGER**

elaborada por
Tatiana Betanin

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

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis
(Presidente/orientador)

Prof. Dr. Marco Antônio Casa Nova

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, 05 agosto de 2004

AGRADECIMENTOS

Ao Luciano, pelas longas conversas, pela compreensão, paciência e incentivo.

Aos meus pais, pelo incentivo.

Ao professor Dr. Róbson Ramos dos Reis, pela disponibilidade em orientar e acompanhar este trabalho.

Ao Departamento de Filosofia e ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	iv
SUMÁRIO.....	v
RESUMO.....	vii
ABREVIATURAS.....	ix
1 INTRODUÇÃO.....	1
2 A TRANSCENDÊNCIA COMO FUNDAMENTO DA COMPREENSÃO DE SER.....	7
2.1 A compreensão de ser como abertura.....	7
2.2 A compreensão de si e do outro.....	12
2.3 A compreensão de ser e o comportamento com os entes intramundanos.....	16
2.3.1 O comportamento discursivo.....	17
2.3.2 O comportamento prático-operativo.....	20
2.3.3 O comportamento teórico-científico.....	22
2.4 A compreensão de ser e o mundo.....	25
2.5 A transcendência do <i>Dasein</i>	29
3 O JOGO COMO MODELO EXPLICATIVO DA TRANSCENDÊNCIA.....	36
3.1 Considerações gerais sobre <i>Introdução à Filosofia</i>	37
3.2 O significado histórico da noção de mundo.....	39
3.2.1 O significado clássico e medieval de mundo.....	40
3.2.2 O conceito kantiano de mundo.....	43
3.2.3 O conceito heideggeriano de mundo.....	47
3.3 O conceito heideggeriano de jogo.....	50
3.3.1 O significado originário do jogo e do jogar.....	52
3.3.2 Características complementares do significado de jogo.....	57
3.4 Jogo e transcendência.....	60
4 A TRANSCENDÊNCIA COMO JOGO.....	64
4.1 O jogo como indicação formal.....	64
4.2 A aplicação do conceito de jogo.....	70
4.2.1 A visão de mundo como abrigo (<i>Bergung</i>).....	72
4.2.2 A visão de mundo como atitude (<i>Haltung</i>).....	77

4.3 A justificação da validade da aplicação.....	82
4.4 Jogo e ser.....	88
5 CONCLUSÃO.....	94
6 BIBLIOGRAFIA.....	103

RESUMO

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

TRANSCENDÊNCIA E JOGO NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER

Autor: Tatiana Betanin

Orientador: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis

Esta dissertação trata de uma problemática nova que aparece em um dos cursos recentemente publicado na *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger, que é a lição de inverno de 1928/29 intitulada *Introdução à Filosofia*. O nosso objetivo consiste em analisar e reconstruir o conceito de jogo que se apresenta como a forma de determinação conceitual da transcendência. Esse conceito não apenas se relaciona à transcendência, senão também à compreensão de ser, que é considerada um momento essencial da transcendência. Então, além da noção de jogo e de transcendência, será caracterizada a noção de compreensão de ser. Como resultado temos a constatação de que a transcendência é a condição de possibilidade da compreensão de ser. Além disso, ela é a formação de sentidos de ser, sentidos que tanto se manifestam como se ocultam historicamente.

ABSTRACT

Máster`s Dissertation

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

**TRANSCENDENCE AND GAME IN MARTIN HEIDEGGER
FUNDAMENTAL ONTOLOGY**

Author: Tatiana Betanin

Adviser: Prof. Dr Róbson Ramos dos Reis

This dissertation deals with a new matter that appears in one of Martin Heidegger recently published courses *Gesamtausgabe*, which is the winter 1928/29 lesson named *Introduction to Philosophy*. In this sense, our objective consists in analysing and rebuilding the game concept presented as a way to transcendence conceptual determination. This concept does not just relate to transcendence but also to the comprehension of being that is considered a transcendence essential moment. Then, besides the game and transcendence notion, it will be characterized the comprehension of being notion. As a result, we have the evidence that transcendence is the condition to the comprehension of being possibility. In addition, transcendence is the senses of being formation and these senses either can be manifested or can be historically concealed.

ABREVIATURAS

IF corresponde a **Introducción a la Filosofía**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1999.

KPM corresponde a **Kant y el Problema de la metafísica**. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.

PPF corresponde a **Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología**. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

SEF corresponde a **Sobre a Essência do Fundamento**. Trad. Ernildo Stein. Col. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ST corresponde a **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante: 6ª ed. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1998.

1. INTRODUÇÃO

Neste trabalho trataremos de uma problemática nova que aparece na lição de inverno 1928/29 recentemente publicada na *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger. A lição, intitulada *Introdução à Filosofia* e publicada em 1996, discute detalhadamente alguns temas centrais da ontologia fundamental como, por exemplo, os conceitos de ciência, verdade, mundo, compreensão de ser, transcendência, além de abordar o conceito de jogo. Esse conceito aparece intimamente relacionado à noção de transcendência e à de compreensão de ser. A noção de jogo apresenta-se como sendo a forma de determinação conceitual da noção de transcendência e também da noção de compreensão de ser, que é considerada um momento essencial da transcendência.

A noção de compreensão de ser não é discutida primeiramente na lição de inverno de 1928/29, mas já é abordada em outros textos, como, por exemplo, na obra fundamental de Heidegger, *Ser e Tempo*. No início desta obra, mais precisamente no segundo parágrafo, é acentuado o fato de que o existente humano sempre se move em uma compreensão de ser, isso querendo dizer que esse ente sempre dispõe de uma compreensão do ser. Também é ressaltado, nesse parágrafo, que a compreensão do ser vaga e mediana é um fato. A compreensão que o existente humano sempre dispõe, e que faz parte da sua dimensão cotidiana, apresenta-se como sendo aquilo que permite a colocação da questão do sentido do ser e, além disso, é entendida como sendo aquilo que possibilita o comportamento do

existente humano em relação aos entes (ao ente que ele mesmo é e aos demais entes).

A noção de transcendência é rapidamente abordada em *Ser e Tempo*, e discutida mais exaustivamente em textos posteriores tais como: *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia* (1927), *Sobre a Essência do Fundamento* (1928) e *Kant e o Problema da Metafísica* (1929). Esses textos do final dos anos vinte, basicamente, salientam a idéia de que a transcendência pertence à essência do existente humano e que ela é a condição de possibilidade da compreensão de ser que esse ente manifesta sempre que se comporta para com o ente (o ente que ele mesmo é e os demais entes do mundo).

A lição de inverno de 1928/29, assim como as lições que acima nos referimos, também aborda a noção de transcendência, porém, tal lição revela que a transcendência pode ser conceitualizada de um outro modo, a saber, pela noção de jogo. A transcendência, na verdade, não deixa de ser entendida como a condição de possibilidade da compreensão de ser, mas, o que é reconhecido é que a compreensão de ser não esgota a essência da transcendência. Podemos considerar que a compreensão que o existente humano dispõe é um momento essencial da transcendência, porém, não podemos considerar que a estrutura básica do *Dasein* é exaustivamente determinada por meio de uma tal compreensão. É pelo fato da compreensão de ser não oferecer uma determinação completa da essência da transcendência que é introduzido o conceito de jogo.

O jogo, enquanto modelo explicativo da essência da transcendência, possui um significado originário e metafísico que é completamente distinto do seu significado usual. É a acepção originária da

noção de jogo que será utilizada para explicitar a essência da transcendência e da compreensão de ser. No presente trabalho procuraremos analisar e reconstruir a caracterização do conceito que se apresenta como a forma de determinação da essência da transcendência. Nesse sentido, optamos por dividir o trabalho em três capítulos: 1) A transcendência como fundamento da noção de compreensão de ser; 2) O jogo como modelo explicativo da transcendência; 3) A transcendência como jogo.

No primeiro capítulo procuraremos caracterizar a noção de compreensão de ser, mas, como essa compreensão é um momento essencial da transcendência, ao caracterizarmos a noção de compreensão de ser ofereceremos uma caracterização da noção de transcendência. Em um primeiro momento mostraremos que a compreensão de ser tem uma função de abertura e, buscando clarificar a natureza da compreensão de ser, também caracterizaremos a maneira como essa compreensão se dá no ser-si-mesmo, no ser-com (os outros) e no ser-junto-a (às coisas). Ao tematizarmos esse último momento, o do ser-junto-a (às coisas), caracterizaremos três tipos de comportamento que o existente humano estabelece para com os entes intramundanos. Ainda mostraremos a relação entre compreensão de ser e mundo. Em um segundo momento, mostraremos que a transcendência é a condição de possibilidade da compreensão de ser e, assim sendo, também a condição de possibilidade da diferença ontológica.

No segundo capítulo nossa atenção voltar-se-á para o conceito de jogo. Iniciaremos esse capítulo descrevendo a maneira como está dividido o texto que trata da noção de jogo. Em seguida, apresentaremos a

abordagem histórica do significado do conceito de mundo feita por Heidegger. Com isso tornar-se-á evidente que na tradição filosófica o conceito de mundo não pode ser compreendido de uma única maneira e que há uma diferença entre um conceito cosmológico e um conceito existencial de mundo. Também tornar-se-á evidente que o conceito kantiano de mundo denominado por Heidegger de existencial corresponde a expressão “jogo da vida”, e que a partir da noção kantiana de mundo é desenvolvido um novo significado para a noção de mundo e apresentado o significado metafísico e originário de jogo.

Não apenas mostraremos que o significado existencial de mundo apresentado por Heidegger depende da noção kantiana de mundo e que a elucidação dessa noção funciona como ponto de partida da determinação do significado originário de jogo, mas, mais do que isso, pretendemos mostrar como Heidegger compreende a noção de jogo e de mundo. Ao caracterizarmos a noção de jogo destacaremos, primeiramente, o significado usual e o significado formal de jogo. Posteriormente, destacaremos os quatro pontos que revelam a natureza do jogar e do jogo, as duas características que Heidegger extraí destes quatro pontos e, por fim, as características que acentuam a mobilidade e a natureza unitária do jogo. Isso tudo revelará que a transcendência corresponde ao jogar e que o jogo, entendido como a determinação da transcendência, é o que resulta do exercício do jogar.

No terceiro capítulo pretendemos oferecer uma caracterização mais concreta da essência da transcendência. Essa caracterização será feita mediante a aplicação do conceito de jogo. Em um primeiro momento, procuraremos mostrar que o jogo, entendido como a forma de determinação

conceitual da essência da transcendência, pode ser compreendido como uma indicação formal. Ao abordarmos brevemente a noção de indicação formal apresentaremos o significado do termo aplicação. Em um segundo momento procuraremos expor a aplicação do conceito de jogo feita por Heidegger. Isso será feito mediante a reconstrução de um ponto que aparece em *Introdução à Filosofia*, o qual discute duas possibilidades básicas de visão de mundo (a visão de mundo como abrigo e a visão de mundo como postura). Em seguida, mostraremos a validade da aplicação do conceito de jogo e, a título de conclusão, falaremos da relação entre jogo e ser.

Na elaboração deste trabalho nos apoiamos basicamente no texto *Introdução à Filosofia*, e utilizamos a tradução espanhola desse texto (1999). Mas, é importante salientar que, ao abordarmos a noção de transcendência, compreensão de ser e de mundo, também nos reportaremos a outras obras de Heidegger do período circundante ao da lição de inverno de 1928. Nos referiremos, principalmente, ao texto *Problemas Fundamentais de Fenomenologia* (1927), disponível em língua espanhola e traduzido por Juan José Garcia Norro, e também a obra *Ser e Tempo* (1927), disponível em língua portuguesa e traduzida por Márcia de Sá Cavalcanti.

Também é importante ressaltar que a elaboração do nosso trabalho não pode contar com o auxílio de muitos comentadores. Isso se deve ao fato de que a noção de jogo é uma temática que aparece em um texto que recentemente foi publicado (1996) e, portanto, ainda não foi exaustivamente explorada. Foi de fundamental importância para este trabalho o texto *Heidegger, a transcendência como jogo* (1999). Além

disso, utilizamos outros textos que, na verdade, não tratam especificamente dos conceitos centrais que abordamos, mas, mesmo assim nos auxiliaram na compreensão de tais conceitos. Ainda é importante ressaltar que vários títulos que aparecem na bibliografia não foram mencionados no corpo do texto da dissertação, mas também foram importantes na elaboração do nosso trabalho.

2. A TRANSCENDÊNCIA COMO FUNDAMENTO DA COMPREENSÃO DE SER

Na análise seguinte procuraremos mostrar a vinculação do conceito de transcendência à noção de compreensão de ser. Neste sentido, este capítulo pretende-se preparatório para a análise do conceito de jogo que será examinado nos capítulos seguintes. Tendo em vista isso, optamos por subdividir o capítulo em duas seções. Na primeira seção temos por objetivo caracterizar a noção de compreensão de ser. Em um primeiro momento mostraremos que a compreensão de ser tem uma função de abertura, em um segundo momento que o existente humano dispõe de uma compreensão de si mesmo e dos outros existentes humanos, em um terceiro momento que a compreensão de ser subsiste nos comportamentos do *Dasein* e, desse modo, é a condição de descobrimento dos entes em geral. Por último, mostraremos a relação existente entre compreensão de ser e mundo. Na segunda seção temos como tarefa caracterizar a transcendência do *Dasein*. Exibiremos o modo como ela condiciona a compreensão e a projeção de ser que ocorre por meio de uma tal compreensão, e, além disso, o modo como ela condiciona a diferença ontológica.

2.1 A compreensão de ser como abertura

A explicitação do ser do ente que se caracteriza pela compreensão de ser é a meta buscada pela analítica existencial desenvolvida em *Ser e Tempo*. Com a análise da existência humana, inicialmente, torna-se explícita a constituição ontológica do ente humano, o ser-no-mundo.

Heidegger elabora uma análise minuciosa dessa estrutura fundamental, diferenciando os seus diversos momentos que, embora distintos pela análise, encontram-se estreitamente relacionados. Esses momentos são: o mundo, o ente que sempre está na condição de ser-no-mundo, e o ser-em. Iniciaremos a caracterização da compreensão de ser fazendo breves considerações a respeito do significado do ser-em, pois, dessa maneira, podemos explicitar a abertura que pertence à essência do *Dasein*. Quando analisarmos a relação entre compreensão de ser e mundo, também faremos breves considerações a respeito do significado fenomenológico de mundo.

Heidegger afirma que devemos completar a expressão ser-em dizendo: “ser-em” um mundo. A expressão “ser-em” um mundo poderia nos induzir a pensar que há uma relação espacial de inclusão de um ente chamado *Dasein* a outro chamado mundo, ou seja, poderíamos a partir de tal expressão pensar que o mundo e o *Dasein* são duas esferas diferentes que entram em uma relação. Porém, a expressão ser-em não pode indicar que um ente (*Dasein*) está contido em outro (mundo), pois, originariamente “em” não significa uma “relação espacial desta espécie”¹. A partir de uma análise etimológica da expressão “em”, Heidegger constata que ser-em significa ser-junto ao mundo, no sentido de habitá-lo, de morar nele, de estar familiarizado com ele, no sentido de encontrar-se habituado às “coisas” do mundo². Enfim, o que o autor quer ressaltar com a análise do ser-em é, na verdade, o envolvimento do existente humano com o mundo.

O existente humano, enquanto “ser-em” um mundo, é, como sustenta Heidegger, essencialmente ser-junto-a (*Sein-bei*), ser-com (*Mit-*

¹ ST, §12, p.92

² Heidegger ressalta que etimologicamente a expressão “em” é derivada de *innan-*, “morar, habitar, deter-se”; e ainda relaciona “an” com “estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*” (ST, §12, p.92)

sein) os outros e ser-si-mesmo (*Selbst-sein*). Isso, em outras palavras, significa: o existente humano, enquanto ser-em, está familiarizado consigo mesmo, com os outros existentes e com os entes disponíveis e meramente subsistentes. “Esta familiaridade é, como tal, *familiaridade com um mundo*”³. Na medida em que se encontra familiarizado com o seu mundo, o existente humano permanentemente se comporta (relaciona) consigo mesmo, com os outros existentes humanos e com as coisas e utensílios. Devido ao seu comportamento, o ente que nós mesmos somos sempre descobre a si mesmo e os seus semelhantes, bem como os entes meramente subsistentes e disponíveis.

Heidegger sustenta que devido à sua condição de ser-junto ao mundo, o ser humano não necessita sair de sua “esfera interior”, de sua imanência, para descobrir os entes, mas, ao contrário, enquanto ser-no-mundo sempre está fora de si mesmo, isto é, está aberto ao mundo⁴. “Estar-aberto-a” significa estar nós mesmos desocultos ou, mais precisamente, significa estar desoculto aquilo que, em cada caso, nós mesmo somos. Esse desocultamento é, como acentua Heidegger, a abertura (*Erschlossenheit*) que pertence à essência do *Dasein*. Essa abertura é considerada essencialmente fáctica pois se constitui com o estar-lançado do *Dasein*, e, é algo completamente diferente do desocultamento ôntico que acontece por meio dos comportamentos que estabelecemos para com os entes com que estamos familiarizados⁵.

A abertura do *Dasein* ocorre na medida em que ele está situado em meio a um círculo determinado de entes e, portanto, familiarizado com um

³ PFF, §20, p.359

⁴ IF, §16, p.139

⁵ É importante salientar que a abertura que está relacionada ao desocultamento do *Dasein* não pode ser equiparada à abertura proporcionada pelas três dimensões constitutivas do ser-aí: disposição afetiva, compreensão e discurso.

mundo determinado ou, em outras palavras, na medida em que esse ente é essencialmente ser-junto ao mundo. Na abertura, o existente humano determina a sua própria existência e, ao mesmo tempo, descobre os entes em meio aos quais se encontra, e, isso significa que com a abertura e por meio dela, é possível a constituição do ser do *Dasein* bem como o descobrimento dos entes que vêm ao seu encontro a partir do mundo. Dado que o descobrimento ôntico ocorre devido à abertura do *Dasein*, então, tal descobrimento, na verdade, não pertence aos entes que são descobertos, mas ao ente que está aberto⁶. Ou seja, o descobrimento dos entes com que estabelecemos uma relação diária depende do *Dasein*. Nesse sentido, o *Dasein* é considerado algo assim como um “Da”, um “aí”. Um ‘aí’, significa, um círculo de manifestação (*Offenbarkeit*), um âmbito de evidência, em relação ao qual os entes podem tornar-se manifestos, isto é, ser descobertos⁷.

Heidegger considera que o descobrimento ôntico, que ocorre por meio dos comportamentos que o homem estabelece devido a sua abertura, sempre pressupõe um desvelamento de ser. Em outros termos, o existente humano se comporta para com os entes e, assim, descobre-os, mas, tal descobrimento é possível somente porque o *Dasein* é um ente aberto e porque o seu comportamento está previamente iluminado por uma compreensão do ser do ente. A compreensão de ser, no entanto, não antecede apenas o comportamento dirigido aos entes que fazem parte do mundo do *Dasein*, mas também antecede o comportamento (relação) que o ser humano estabelece para consigo mesmo, isto é, o comportamento que permite a abertura do *Dasein*. Nessa direção Lafont afirma o seguinte:

⁶ IF, §17, p.144

⁷ Idem, p.147

A constatação desta “abertura” que caracteriza o *Dasein* (ou que lhe confere sua preeminência diante dos outros entes) resulta compreensível em Ser e Tempo somente sobre o suposto horizonte de que o *Dasein* já sempre se move em uma compreensão de ser (*Seinsverständnis*). Esta compreensão de ser que permite ao *Dasein* “levar a cabo a distinção entre ser e ente” e, com isso, também dispor de uma “relação de ser” (*Seinsverhältnis*) com seu ser, tem por isso uma função de abertura (LAFONT, 1997, p.51).

Isso sugere que a compreensão de ser que antecede o comportamento do *Dasein* em relação a si mesmo é o que permite o seu desocultamento entendido como sendo a sua abertura. Em outras palavras, pelo fato de condicionar o comportamento do *Dasein* para consigo mesmo, à compreensão de ser é atribuída a função de abertura do *Dasein*. Heidegger sustenta que a compreensão de ser que se apresenta como condição da abertura do *Dasein* e também do comportamento humano para com os demais entes é, em geral, uma compreensão não explícita, quer dizer, é uma compreensão de ser não articulada conceitualmente.

A compreensão não explícita de ser que está dada antes de todo e qualquer comportamento é denominada de compreensão pré-ontológica. A compreensão pré-ontológica de ser pode, como acentua Heidegger, converter-se em uma apreensão explícita de ser, isto é, em uma determinação puramente conceitual. Nesse caso, temos uma compreensão ontológica de ser. Heidegger ainda ressalta que por meio da compreensão pré-ontológica de ser ocorre uma projeção (*Entwurf*) de ser. Uma tal projeção está dada no comportamento do *Dasein* para consigo mesmo e para com os outros, assim como no comportamento teórico-científico, no

discursivo, e no modo mais básico de relacionamento, o operar com utensílios.

Podemos, em suma, dizer que na compreensão pré-ontológica sempre ocorre uma projeção de ser. A compreensão que projeta ser é a condição de possibilidade do comportamento do *Dasein* para consigo mesmo e, portanto, a condição de sua abertura. Essa compreensão também é condição do comportamento humano para com os entes humanos e para com os entes não humanos, o qual não ocorre ocasionalmente, mas constantemente, enquanto o *Dasein* facticamente existir⁸. A seguir, pretendemos fazer algumas considerações a respeito da compreensão de ser que o existente humano possui acerca de si mesmo e de seus semelhantes e, posteriormente, elucidar a compreensão de ser inerente ao comportamento prático-operativo, enunciativo e teórico-científico.

2.2 Compreensão de si e do outro

Heidegger considera que o ser humano existe não devido à sua própria decisão, mas, simplesmente porque foi lançado no mundo. Esse ente, enquanto lançado no mundo, é um ente fáctico preso a determinadas possibilidades fácticas, um ente que não tem o seu ser (existir) definido de antemão e de uma vez por todas, mas está entregue àquilo que é, e, ao mesmo tempo, à tarefa de constituir o próprio ser. Aquilo que, em cada caso, o ente facticamente existente é, determina-se mediante o constante lançamento em possibilidade de ser. Ao lançar-se constantemente em

⁸ IF, §28, p. 220

possibilidades, o existente humano, na verdade, está se ocupando de seu poder-ser-no-mundo, e, isso significa que ele sempre mantém, enquanto existe, uma relação consigo mesmo, com aquilo que é, enfim, com a sua própria existência.

Ao existir, porém, o ser humano não apenas ocupa-se de seu poder-ser, isto é, não apenas se comporta (se relaciona) consigo mesmo, mas também compreende a si mesmo, ou seja, mantém-se “sempre numa certa interpretação de seu ser”⁹. Sendo em uma possibilidade, seja em uma possibilidade escolhida ou em uma possibilidade em que caiu, e já sempre nasceu e cresceu, o homem sempre dispõe de uma compreensão pré-ontológica do próprio ser¹⁰. A compreensão não temática que esse ente dispõe sobre seu ser antecede o comportamento (relação) que ele estabelece para consigo mesmo, ou, em outros termos, o *Dasein* constantemente ocupa-se de si mesmo, isto é, atualiza possibilidades de ser e, desse modo, desoculta-se, somente porque antes disso possui uma compreensão do seu próprio ser. O desocultamento de si mesmo que acontece justamente porque o existente humano compreende o seu ser é, conforme já indicamos, a abertura do *Dasein*.

Heidegger sustenta que o ser do existente humano é a existência, e, que esta, em sentido formal, nada mais é do que pura possibilidade de ser, conseqüentemente, dizer que o *Dasein* possui uma compreensão de seu ser significa dizer que ele se compreende como possibilidade de ser, compreende-se como poder-ser. A partir dessa compreensão ocorre uma

⁹ ST, §5, p. 42

¹⁰ É importante ressaltar que o existente humano não apenas move-se em uma compreensão pré-ontológica de seu ser, mas também sempre se move em alguma interpretação variada acerca de seu ser, a qual é formulada historicamente. Essa interpretação corresponde a uma compreensão ontológica do ser do *Dasein*, e, é elaborada, por exemplo, pela antropologia, pela política, pela ética, pela poesia, etc...(ST, §5, p.43-44).

projeção de possibilidades de ser. O lançamento em possibilidades acontece precisamente porque previamente está aberto um leque de possibilidades de ser. O existente humano não pode ser todas as possibilidades abertas pela projeção, mas sempre se lança em certas possibilidades, quer dizer, opta por esta ou aquela possibilidade. Quando opta por determinadas possibilidades, ao mesmo tempo, renuncia a possibilidades dadas com a projeção, e isso significa que o existente humano, ao compreender a si mesmo, sempre projeta mais possibilidades do que as que, de fato, atualiza.

A compreensão que projeta possibilidades de ser, é, como tal, a condição de possibilidade do comportamento do *Dasein* para consigo mesmo, em outras palavras, permite ao existente humano ocupar-se de si mesmo, de seu próprio ser. É a partir dessa compreensão e graças a ela que o existente humano pode ser aquilo que, em cada caso, ele é, ou seja, pode constituir sua existência (ser). Heidegger diz que

se não acontecesse esta compreensão de ser, o homem, por muitas faculdades excepcionais que possui, jamais poderia ser o ente que é. O homem é um ente que está em meio aos entes, de tal maneira que sempre lhe foi evidente o ente que ele não é e o ente que ele mesmo é. Chamamos a esta forma de ser do homem: existência. A existência não é possível senão sobre a base da compreensão de ser¹¹.

Isso, na verdade, revela a dependência existente entre o ser do *Dasein* e compreensão de ser. Somente se há compreensão do ser “dá-se” ser.

A compreensão que determina nosso ser, isto é, o “saber” que temos a respeito do nosso próprio ser não resulta, como indica Heidegger,

¹¹ KPM, §41, p.189

de uma reflexão ou percepção imanente de nós mesmos¹². Ele diz que o ente facticamente existente compreende a si mesmo, mais exatamente, compreende-se como possibilidade de ser, na maioria das vezes, a partir dos entes que cotidianamente o circundam, quer dizer, compreende o seu próprio ser a partir dos entes que ele mesmo não é, os quais lhe surgem a partir do mundo. Mas, o existente humano também pode compreender a si mesmo a partir de seu mais próprio poder-ser. Quando esse ente compreende-se não a partir de seu mais próprio poder-ser, mas a partir das coisas de que cotidianamente se ocupa está, na verdade, compreendendo-se imprópriamente. A compreensão de si imprópria não significa uma compreensão inautêntica, isto é, um modo incorreto do ser humano compreender o próprio ser, ao contrário, é considerado um modo cotidiano e adequado de apreensão de si mesmo¹³.

Além de compreender o seu próprio ser, o existente humano também compreende o ser dos outros entes humanos, os quais lhe vêm ao encontro naquilo que são e, justamente, quando ele se ocupa com os entes intramundanos. Os outros não são, conforme Heidegger, “todo o resto dos demais além de mim, do qual eu me isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está”¹⁴. Isso quer dizer que os outros que vêm ao encontro não são entes disponíveis nem simplesmente presentes, mas possuem o modo de ser do *Dasein*. Além disso, isso nos revela que o existente humano não se encontra isolado, mas, ao contrário, o seu modo de existir é essencialmente ser-com (*Mitsein*) os outros.

¹² PFF, §15, p.201

¹³ Idem, p.202-203

¹⁴ ST, §26, p.169

O existente humano, enquanto ser-com, necessariamente se comporta para com seus semelhantes. A compreensão do ser do outro sempre antecede o comportamento que o existente humano estabelece para com o “tu”. Se, enquanto ser-com, o existente humano estabelece um comportamento para com um outro *Dasein*, então, na verdade, ele se relaciona com um ente que possui o mesmo modo de ser. Nesse sentido, compreender o ser do “tu” significa, basicamente, compreender o ser do “eu”, ou seja, significa compreender que o ser do outro, assim como o meu próprio ser, é possibilidade de ser. Na compreensão do ser do outro se dá uma projeção de ser, e o encontro com o outro sempre acontece à base da projeção feita pelo *Dasein*.

2.3 A compreensão de ser e o comportamento com os entes intramundanos

Além de possuir uma compreensão pré-ontológica a respeito de seu ser e do ser dos outros entes humanos, o existente humano também possui uma compreensão do ser dos entes com que estabelece uma relação diária. Enquanto existe, o homem sempre está, devido à facticidade, em um mundo determinado e junto a um âmbito determinado de entes, ou, em outras palavras, na medida em que existe como ser-no-mundo sempre já está familiarizado com os entes pertencentes ao mundo. O fático ser-no-mundo sempre se comporta de uma forma ou de outra com os entes que lhe vêm ao encontro a partir do mundo. Na verdade, o existente humano não pode fugir disso, quer dizer, não pode existir sem se comportar para com os entes que o cercam.

Os entes com que o existente humano sempre se comporta são entes que possuem o seu mesmo modo de ser ou entes que não possuem o seu modo de ser, quer dizer, em sua cotidianidade mediana, o existente humano constantemente convive com outros existentes humanos, e, além disso, está junto a entes disponíveis (*Zuhandenheit*) e entes meramente subsistentes (*Vorhandenheit*). O comportamento que o ente facticamente existente sustenta em relação aos entes pertencentes ao mundo pode ser, por exemplo, prático-operativo ou teórico-científico ou discursivo. Em todo o comportamento a respeito do ente intramundano sempre encontramos subjacente uma compreensão do ser do ente. A seguir, procuraremos caracterizar os três comportamentos acima referidos com o intuito de mostrar a presença da compreensão de ser. Iniciaremos falando do comportamento discursivo, posteriormente falaremos do comportamento prático-operativo e, por fim, do comportamento teórico-científico.

2.3.1 O comportamento discursivo

Heidegger concebe, em particular os enunciados predicativos, como sendo um modo de agir do existente humano, ou, mais precisamente, como sendo um comportamento humano que tem a finalidade exibir o ente referido tal como ele é em si mesmo, quer dizer, tem a finalidade de descobrir o ente ao qual ele se refere (REIS,1998, p.9). Esse comportamento (o discursivo-predicativo) sempre acontece, conforme Heidegger, na base de uma compreensão de ser, ou seja, “quem enuncia uma proposição enunciativa se comporta a respeito do ente e o compreende

em seu ser, já antes da proposição”¹⁵. Compreender previamente o ser do ente que funciona como objeto do enunciado significa, como ressalta Heidegger, compreender o modo de ser do ente de que se fala e, acrescenta ele, a compreensão de ser daquilo do que se fala é justamente aquilo que se expressa mediante a proposição enunciativa¹⁶.

O ente que funciona como referência do discurso-predicativo mostra-se como algo simplesmente presente, mais exatamente, como um ente meramente subsistente. O modo de ser de tal ente é, então, concebido como sendo a subsistência (*Vorhandenheit*). Nesse sentido, dizer que no enunciar predicativo temos previamente compreendido o ser do ente de que falamos significa dizer que antes desse tipo de enunciado possuímos uma compreensão não explícita da subsistência do ente. Ter uma compreensão da subsistência do ente subsistente significa realizar uma projeção de ser.

A projeção do ser do ente que funciona como referência de um enunciado predicativo é completamente diferente da projeção primitiva que é própria do lidar operativo com os entes (REIS,1998, p.9). A projeção de ser presente no discurso-predicativo nada mais é do que a visualização de que o ente que possui o modo da subsistência é, na verdade, um ente dotado de propriedades. É precisamente porque compreende de antemão algo assim como a subsistência do ente, ou, mais exatamente, é somente porque é projetado o ser do ente que o existente humano pode afirmar ou predicar algo de algo, e, assim, mostrar o ente tal como ele é em si mesmo, isto é, expressar as propriedades subsistentes do ente subsistente. A compreensão do ser do ente que funciona como referência do enunciado é,

¹⁵ PFF, §17, p.259

¹⁶ Idem

então, a condição de possibilidade do comportamento discursivo-predicativo e do descobrimento que esse comportamento é capaz¹⁷.

No discurso cotidiano, as sentenças da linguagem, não apenas sempre possuem uma estrutura predicativa. Heidegger, com o intuito de mostrar que a compreensão de ser também subsiste nos enunciados que não possuem o caráter predicativo, apresenta um exemplo. Ele diz que se alguém grita, por exemplo, “fogo!”, ao ouvir esse grito imediatamente nos comportamos de uma determinada maneira: ou prestamos socorro ou nos colocamos a salvo. Antes de agir desse modo, no entanto, temos uma compreensão do nosso próprio ser. É a partir da compreensão de si mesmo, isto é, daquilo que é, que o *Dasein* se comporta deste ou daquele modo. Nessa situação também compreendemos, segundo Heidegger, o ser do ente que funciona como referência do enunciado. Ao escutar o grito “fogo!”, então, manifestamos uma compreensão não explícita do ser de uma coisa que é meramente subsistente além de uma compreensão a respeito do nosso ser¹⁸.

O fato é que não manifestamos uma compreensão de ser somente quando enunciamos, seja predicativamente ou não, algo sobre os entes, senão que, como sustenta Heidegger, é isso o que entendemos também quando não nos expressamos, senão que caladamente, em silêncio, nos comportamos a respeito de algo¹⁹. Com isso ele sugere que uma compreensão pré-ontológica de ser não está presente somente no

¹⁷ É importante destacar que há uma discussão em torno da compreensão de ser que é condição de possibilidade do enunciado e a multiplicidade de significados vinculados ao verbo ser. A tese heideggeriana é que há uma indiferenciação dos significados do termo ser no discurso enunciativo, mas essa indiferenciação na forma linguística não representa um defeito ou um problema porque na compreensão de ser que condiciona o enunciado sempre já está fixada a diferenciação do significado do termo ser (REIS, 1998, p.15-17). Essa tese, porém, não será tematizada aqui.

¹⁸ IF, §26, p. 204

¹⁹ IF, §26, p. 204

comportamento discursivo para com os entes, mas também em outros comportamentos do *Dasein*.

2.3.2 O comportamento prático-operativo

Heidegger considera que os entes que vêm ao encontro do *Dasein* a partir do mundo mostram-se, primeiramente, não com entes meramente subsistentes, mas como entes que possuem esta ou aquela utilidade. Em razão disso, o modo mais básico e primordial de relacionamento (comportamento) para com os entes é considerado como sendo a ocupação, o lidar operativo²⁰. Esse comportamento cotidiano é um modo peculiar de descobrir os entes e, assim como o comportamento discursivo, ocorre à base da compreensão de ser. Porém, a compreensão de ser que condiciona o lidar operativo é distinta daquela compreensão que condiciona o comportamento discursivo.

Os entes que, de imediato e na maioria das vezes, se apresentam em nossa cotidianidade como algo que serve para algo são denominados instrumentos ou utensílios. Esses entes descobertos mediante o lidar operativo são considerados como sendo essencialmente “algo para” (*Um-zu*). Precisamente por isso os utensílios são considerados entes que sempre dispomos para um certo fim, entes que possuem o caráter de serventia em nossa lida diária. Enquanto “algo para”, os entes disponíveis nunca se manifestam de maneira isolada, mas sempre estão remetidos a outros

²⁰ Ao considerar como modo mais básico e primordial o comportamento prático para com entes, Heidegger não considera, assim como o fez a tradição filosófica, o comportamento teórico contemplativo como o modo primordial da existência apresentar-se no mundo.

instrumentos. É dentro de uma totalidade utensiliar que cada instrumento se mostra como efetivamente é, mais exatamente, os entes instrumentais sempre manifestam a sua especificidade quando relacionados a outros utensílios²¹.

Heidegger sustenta que toda vez que o existente humano lida com esse tipo de ente tem previamente compreendido o ser desse ente. Ou seja, lidamos, por exemplo, com uma faca somente porque de antemão entendemos a natureza de tal ente. O autor nos revela que “o que com toda razão chamamos faca nunca poderíamos conhecê-la como uma faca e nunca poderíamos utilizá-la como uma faca, isto é, como uma coisa para cortar, se não entendêssemos algo assim como uma coisa-para, um utensílio para cortar”²². Isso significa que sabemos lidar com os entes disponíveis somente porque antecipamos o “para que”, em outros termos, lidamos diariamente com os instrumentos porque possuímos uma compreensão pré-ontológica da disponibilidade (*Zuhandenheit*) de tais entes. Heidegger ressalta que ter uma compreensão prévia da disponibilidade significa projetar o utensílio sobre o seu caráter funcional, isto é, dar-lhe uma função²³.

A compreensão pré-ontológica de ser que o ser humano possui a respeito do ente com que lida diariamente, é, portanto, distinta da compreensão de ser que possui a respeito do ente sobre o qual o enunciado se refere, isto é, da compreensão que é a condição de possibilidade do comportamento discursivo. O ente que funciona como referência do comportamento enunciativo não é apreendido como ente disponível, mas

²¹ Para uma compreensão mais detalhada sobre esse tópico é importante examinar o § 15 de *Ser e Tempo* onde Heidegger determina o modo de ser do utensílio.

²² IF, §26, p.205

²³ PFF, §20, p.350

como ente meramente subsistente, como coisa portadora de determinações. Então, para que ocorra esse comportamento é necessário estar previamente compreendida a subsistência (*Vorhandenheit*) do ente. Já o lidar operativo tem como referência os entes que possuem esta ou aquela utilidade e, por isso, exige uma compreensão prévia da disponibilidade (*Zuhandenheit*) do ente.

2.3.3 O comportamento teórico-científico

Não é somente através do discurso enunciativo e do lidar operativo que o existente humano estabelece uma relação para com os entes que lhe vêm ao encontro dentro do mundo, mas também através de um comportamento teórico-científico. Esse comportamento acontece, como indica Heidegger, na medida em que o ente aparece para nós não como algo disponível para isso ou aquilo, mas “como um corpo material ‘existente’ no sentido tradicional de um estar-presente-aí-adiante, aparece como ente no sentido de natureza física”²⁴. Ou seja, o comportamento científico tem como objeto de investigação um ente que possui o modo de ser da *Vorhandenheit* e não um ente que possui o modo de ser da *Zuhandenheit*.

Heidegger sustenta que o comportamento científico sempre pressupõe uma determinação do que é e de como é o ente, quer dizer, pressupõe uma determinação do ser do ente que funciona como sua referência. Na verdade, isso indica que o comportamento científico sempre

²⁴ IF, §25, p. 197

acontece na base de uma compreensão do ser do ente que é convertido em objeto de investigação²⁵. Dado que o ente de uma investigação científica é algo meramente subsistente, então, ter uma compreensão de ser significa compreender o ente como sendo do modo da subsistência (*Vorhandenheit*) e realizar uma projeção disso. A projeção de ser é entendida como sendo a determinação conceitual sobre o que é o ente que possui o modo de ser da *Vorhandenheit*, ou seja, é a instauração dos conceitos fundamentais que revelam o “como” (modo de ser) e, ao mesmo tempo, o “o que” (qüididade) do ente que funciona como objeto de uma investigação científica.

Com a determinação prévia do ser, isto é, com a delimitação de conceitos fundamentais que explicitam a constituição ontológica do ente, dá-se a delimitação das diferentes regiões ônticas que são investigadas pelas ciências particulares. Portanto, com a projeção “não somente se determina de antemão e de outra forma o ser do ente, senão que nessa projeção e com essa projeção de ser se delimita um campo do ente”²⁶. A projeção de ser assim entendida deve, então, ser considerada a condição de possibilidade de cada ciência particular. O comportamento científico dado em cada ciência particular é, em última instância, possibilitado pelo projeto de ser que acontece na compreensão de ser, e que discrimina os pressupostos ontológicos que delimitam o âmbito que cada ciência investiga (REIS, 1999, p.270).

Heidegger acrescenta que é somente com a projeção prévia da constituição do ser que o ente se manifesta como o pólo de uma possível

²⁵ É importante salientar que para ilustrar esse tópico, Heidegger recorre a um exemplo, a saber, o surgimento da Física matemática moderna tal como foi fundada por Galileu. Ele acredita que a Física Matemática é uma ciência autêntica não pelo fato de ter como método a indução, nem pelo fato de realizar experimentos, mas porque nela há uma projeção expressa da constituição ontológica do ente que ela converte em objeto de investigação.(IF, §26, p. 199-201)

²⁶ IF, §26, p.208

investigação científica. Nesse sentido, podemos dizer que a projeção que acontece devido à compreensão de ser é o fundamento do comportamento teórico-científico não apenas porque delimita uma região do ente, mas também pelo fato de possibilitar o aparecimento do ente como *positum*. Assim sendo, ela é aquilo que fundamenta todo o conhecimento científico e, precisamente por isso, é considerada a protoação da ciência. Essa projeção é, como acentua Heidegger, “uma espécie de compreensão expressa de ser, mas não implica que, por isso, ela seja reconhecida ou entendida como tal”²⁷.

Com essa caracterização do comportamento teórico-científico finalizamos, então, a caracterização da relação da compreensão de ser com os distintos comportamentos do *Dasein*. Nessa exposição destacamos que quando se comporta a respeito dos entes que fazem parte do mundo, o existente humano move-se em uma compreensão de ser. Quando ele se ocupa dos entes disponíveis e enuncia algo sobre os entes meramente subsistentes, manifesta uma compreensão pré-ontológica de ser, mas ao investigar cientificamente os entes puramente subsistentes manifesta previamente uma compreensão expressa de ser. Esclarecemos, ainda, que uma compreensão pré-ontológica de ser precede o comportamento do *Dasein* para consigo mesmo, bem como o comportamento desse ente para com os outros existentes humanos. Considerando tudo isso podemos concluir que pelo fato de que possuímos uma compreensão de ser

não apenas entendemos algo assim como o ser, senão que essa compreensão de ser, isto é, esse entender o ser (essa compreensão de ser, em alemão: *Seinsverständnis*) é tal que

²⁷ IF, §27, p.215

vai adiante, antecede a experiência do ente. (...). E vai adiante de modo que, por assim dizer, só na claridade que assim se produz, isto é, só na claridade que se produz porque essa compreensão de ser (porque esse entender o ser, esse *Seins-verständnis*) atua como uma luz que nos precede, podemos encontrar o ente²⁸.

A compreensão de ser que o existente humano manifesta antes de se comportar para com os entes (o ente que ele mesmo é e os demais entes) condiciona, então, a experiência do ente como ente e, por conseguinte, todo e qualquer conhecimento ôntico. Em outras palavras podemos dizer: “o nosso acesso aos entes só nos é possível porque o *Dasein* compreende o ser e não porque temos um outro fundamento para o conhecimento dos entes” (STEIN, 2000, p.39).

2.4 A compreensão de ser e o mundo

A compreensão de ser que previamente ilumina e orienta todo e qualquer comportamento para com os entes e, conseqüentemente, permite o acesso aos entes, ocorre, basicamente, por ser própria do existente humano a condição de ser em um mundo. Isso indica que a possibilidade da compreensão de ser está relacionada com o mundo. O mundo, na acepção heideggeriana, não é, como já mencionamos, um ente justaposto a outro chamado *Dasein* nem uma totalidade de entes subsistentes. Sendo assim, podemos perguntar como, então, temos que compreender o mundo. Para obtermos uma resposta, devemos nos voltar para a análise que Heidegger

²⁸ IF, § 26, p.204

faz de um tipo específico de ente, a saber, daqueles entes que primeiro vêm ao nosso encontro, pois é através disso que ele introduz inicialmente o significado do conceito de mundo.

Conforme Heidegger, os entes que em nossa cotidianidade mediana primeiro vêm ao nosso encontro são entes instrumentais. Esse tipo de ente nunca se apresenta isoladamente, mas, ao contrário, sempre se manifesta associado a outros entes que possuem o mesmo modo de ser, isso significa: um ente instrumental sempre está relacionado a um conjunto de outros entes instrumentais, ou ainda, ele pertence a uma totalidade instrumental. Os entes que assim se apresentam são essencialmente “algo para”, isto é, são entes que servem para algo, entes que possuem uma serventia. Aquilo para que serve um determinado utensílio, ou seja, a função específica de um instrumento revela aquilo que ele é. Isso, na verdade, sempre está determinado de acordo com a totalidade instrumental na qual o instrumento está inserido ou, em outras palavras, um instrumento sempre manifesta o que é, a sua finalidade específica em pertinência a outros entes instrumentais.

Heidegger, no entanto, não ressalta apenas que um instrumento sempre está inserido em uma totalidade instrumental e que ele apenas é enquanto relacionado a tal totalidade, mas também que um instrumento sempre está preso a uma totalidade de remissão. Cada ente instrumental, enquanto algo para, possui um “para que” (*Wozu*), mais precisamente, está referido ou conformado a algo. Em sua serventia, o instrumento sempre se conforma àquilo que lhe é próprio, a sua função específica, em outras palavras, ao mostrar a sua especificidade, o instrumento está remetido ao “para que” de sua serventia. Um ente instrumental (por exemplo, o martelo)

quando se conforma a algo (ao martelar) sempre está relacionado a um outro instrumento (por exemplo, ao prego) que, por sua vez, também está conformado a algo (ao pregar). Esse instrumento (o prego), novamente, remete-se a um outro (por exemplo, a madeira) que também possui uma conformidade (produzir algo) e assim sucessivamente. Nesse sentido, podemos dizer que um ente instrumental não apenas está relacionado a outros instrumentos, ou melhor, está inserido em uma totalidade instrumental, mas também se encontra remetido a uma rede de remissões, ou ainda, está inserido em uma totalidade remissiva. É dentro de uma totalidade de instrumentos que um dado instrumento é o que é, mas, se tal totalidade é permeada por uma rede de remissões, então, quando os entes instrumentais se mostram como são sempre já está dada uma totalidade de remissão. Ou seja, é relacionado a um todo de instrumentos e remissões que o instrumento se mostra em sua serventia específica.

Além disso, Heidegger acentua o fato de que uma rede de remissões, mesmo se ramificando extensamente, remonta, em última instância, a um “para que” que não mais se conforma a algo, isto é, a um “para que” que não possui nenhuma outra finalidade. Este “para que”, na verdade, pode ser compreendido como um “em virtude de que” (*Worumwillen*) faz-se tudo (GARCIA, 1987, p.99). Para mostrar o que é aquilo em função do que fazemos tudo citaremos um exemplo apresentado por Heidegger. Ele afirma que

aquilo junto a que possui uma conformidade é o ‘para quê’ (*Wozu*) da serventia, o em quê (*Wofür*) da possibilidade de emprego. Com o ‘para que’ da serventia pode-se dar, novamente, uma conformidade própria; por exemplo, junto com este ente disponível que chamamos, por isso mesmo, de

‘martelo’, há uma conformidade em martelar; com o martelar, há uma conformidade em pregar algo em algo, no pregar algo, há a conformidade na proteção contra o mau tempo; e esta proteção ‘é’ em função do abrigo para o existente humano, ou seja, em função de uma possibilidade do ser do existente humano”²⁹.

Esse exemplo revela-nos que um todo remissivo se finaliza no existente humano, ou melhor, que uma rede de remissões tem por finalidade ou está em função da própria existência, de uma possibilidade de ser.

Heidegger, ao visualizar isso, anuncia que o mundo com que sempre já estamos familiarizados, o qual nada mais é do que o âmbito no qual vive o existente humano, deve ser compreendido como a totalidade de remissões finalizadas. Em outras palavras, podemos dizer que o mundo significa, como expressa Garcia, “a totalidade de remissões conectadas, intrinsecamente referidas ao *Dasein* e às quais este ente permanentemente se refere” (1987, p.99). O mundo assim entendido é o contexto em que se efetiva a existência, é o contexto no qual os outros existentes humanos, bem como os entes disponíveis e meramente subsistentes, vêm ao nosso encontro. Ele é a perspectiva já sempre dada dentro da qual o existente humano compreende o seu próprio ser, o ser dos outros existentes humanos e o ser dos entes que se apresentam como instrumentos ou como meras coisas.

Com essa caracterização, então, clarificamos a relação existente entre a compreensão que pertence à essência do ente que nós mesmos somos e o mundo, e, dessa maneira, destacamos o significado de mundo que, como ainda veremos, não se refere ao conceito de jogo. Pretendemos, em seguida, caracterizar esse conceito e também apresentar o significado

²⁹ ST, §18, P. 128

de mundo que a ele está relacionado, porém, antes de reconstruir a caracterização heideggeriana do conceito de jogo e de mundo, temos que, para completar a caracterização em torno da compreensão de ser, mostrar como essa compreensão é possível.

2.5 A transcendência do *Dasein*

Heidegger sustenta que a compreensão que pertence à essência do existente humano é possibilitada pelo *factum* da transcendência, e isso quer dizer que o existente humano compreende o ser unicamente porque realiza a transcendência. A palavra transcendência, em sentido literal, significa ir além de, superar, ultrapassar um determinado limite. É exatamente nesse sentido que ela é empregada no pensamento heideggeriano. Transcendência significa a ultrapassagem de algo para algo, e, portanto, com ela algo sempre é ultrapassado (transcendido). A seguir explicitaremos o que é ultrapassado com o acontecer da transcendência (ultrapassagem) e, além disso, esclareceremos algo sobre o ente que realiza a ultrapassagem, isto é, o ente que transcende.

Conforme Heidegger, o existente humano, ao estar no mundo, é essencialmente ser-si-mesmo, ser-com (os outros) e ser-junto-a (instrumentos e coisas), quer dizer, está familiarizado consigo mesmo, com os outros e com os entes disponíveis e meramente subsistentes. O ente que mantém essa relação de familiaridade é quem originariamente transcende e, portanto, o autenticamente transcendente. O existente humano transcende porque pertence à sua essência a transcendência, ou melhor, porque ela é

sua constituição fundamental. Heidegger expressa isso nos seguintes termos:

a transcendência, na significação terminológica que deverá ser clarificada e demonstrada, refere-se àquilo que é próprio do existente humano e isso não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento. Se se escolhe, para o ente que sempre nós mesmos somos e que compreendemos como “ser-aí”, a expressão sujeito, então a transcendência designa a essência do sujeito, é a estrutura básica da subjetividade³⁰.

Isso aponta para o fato de que o ente facticamente existente, o qual sempre está situado em meio aos entes, e, além disso, é afetado pelos entes que o cerca, não transcende porque se encontra em uma tal situação. Ou seja, a ultrapassagem não acontece pelo fato de que o existente humano se encontra cercado e afetado pelos entes, mas ocorre precisamente porque o existente humano é, em sua essência, transcendente. Assim sendo, podemos dizer que a transcendência não é algo que pode convir ou não ao existente humano, nem é algo que pode se manifestar ou não na existência de tal ente. Isso quer dizer que ela não deve ser entendida como uma característica do ser humano, mas como parte do que esse ente é; e, nem deve ser entendida como aquilo que acontece ocasionalmente, mas constantemente, enquanto o *Dasein* facticamente existir.

Ao estar no mundo, o existente humano existe de modo tal que, primeiramente, transcende a si mesmo. Transcender a si mesmo significa compreender-se, ter uma certa interpretação do próprio ser. Considerando

³⁰ SEF, 1983, p.104

que o ser do existente humano é a existência, e, que esta, em sentido formal, nada mais é do que pura possibilidade de ser, então, transcender-se significa compreender-se como possibilidade de ser. Precisamente porque transcende a si mesmo e compreende o seu próprio ser, o existente humano pode efetivar possibilidades de ser, isto é, determinar aquilo que, em cada caso, ele é. Nesse sentido, podemos dizer que, conforme Heidegger, “na ultrapassagem o existente humano primeiramente vem ao encontro daquele ente que ele é, ao encontro dele como ele mesmo”³¹.

O existente humano, porém, não transcende apenas a si mesmo, mas também os entes que lhe vêm ao encontro a partir do mundo, quer dizer, “a ultrapassagem sempre se refere também, ao mesmo tempo, ao ente que não é o ser-aí ‘mesmo’”³². Isso significa que o ente que cada um de nós é ultrapassa os entes que possuem o mesmo modo de ser, bem como os entes que não possuem o seu modo de ser. Considerando isso podemos dizer que

o que é ultrapassado é justamente unicamente o ente mesmo, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o existente humano, por conseguinte, também e justamente o ente que é “ele mesmo” enquanto existe³³.

Ao realizar a ultrapassagem dos entes que lhe vêm ao encontro a partir do mundo, o existente humano adquire uma compreensão a respeito do ser de tais entes. Ou seja, é o acontecer da transcendência o que torna possível a compreensão de si mesmo, do ser dos outros existentes humanos, dos instrumentos e das coisas. O comportamento que estabelecemos em

³¹ SEF, 1983, p.122

³² Idem, p.105

³³ Idem, p.104

relação a esses entes sempre pressupõe, conforme Heidegger, a compreensão de ser que obtemos na ultrapassagem. Na verdade, isso quer dizer que um comportamento humano sempre está condicionado, em última instância, pela transcendência do ente, isso porque com ela ocorre a compreensão, isto é, o desvelamento do ser (o que é e como é) do ente em relação ao qual nos comportamos.

Com o comportamento que acontece à base da compreensão do ser ocorre, como já vimos, o descobrimento do ente (do ente que é o *Dasein* e do ente que ele não é). Considerando que a transcendência é a condição de possibilidade da compreensão que antecede qualquer comportamento, então, podemos dizer que ela sempre já está dada antes do descobrimento ôntico dado pelo comportamento do *Dasein*. Em outras palavras, é unicamente porque ultrapassa os entes e, assim, compreende o ser deles, que o existente humano pode se voltar para os entes, comportar-se em relação a eles e, dessa maneira, descobri-los tal como eles são.

Podemos dizer, então, que a transcendência é a condição de possibilidade tanto do desvelamento do ser, o qual é dado pela compreensão quanto do descobrimento do ente, o qual é dado pelo comportamento humano, ou, como expressa Heidegger, “só porque a existência ou o *Dasein* é, no fundo de seu ser, transcendente, somente por isso é possível a verdade ôntica e ontológica”³⁴. Mas, a transcendência do *Dasein* não se esgota na verdade ôntica (descobrimento do ente) e ontológica (desvelamento do ser), quer dizer, não é apenas isso que se funda na transcendência.

³⁴ IF, §28, p. 224

Heidegger sustenta que a verdade ôntica e ontológica sempre se referem “ao ente em seu ser e ao ser do ente”. O desvelamento do ser (verdade ontológica) dado pela compreensão sempre precede o descobrimento do ente (verdade ôntica), isso significa que há entre verdade ôntica e ontológica uma correlação. Uma faz parte da outra, porém, conforme Heidegger, elas não se identificam “em razão da sua relação com a diferença entre ser e ente”³⁵, a qual é introduzida em *Ser e Tempo* no seguintes termos:

O questionado (...) é o ser, o que determina o ente como ente (...).O ser dos entes não “é” em si mesmo um outro ente. (...) Ente é tudo de que falamos, tudo o que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é (...)³⁶.

O existente humano, ao entender algo assim como o ser, efetiva, como ressalta Heidegger, a diferenciação entre ente e ser do ente. Ou seja, com a compreensão de ser ocorre a realização da diferença ontológica³⁷. Este último elemento, a diferença ontológica, reside na transcendência, uma vez que resulta da compreensão de ser que, como mencionado acima, é possível unicamente porque o existente humano ultrapassa o ente. Assim sendo,

a transcendência não é somente a possibilidade interna da verdade ontológica e indiretamente também, portanto, ôntica senão precisamente a condição de possibilidade (...) da

³⁵ SEF, 1983, p.102

³⁶ ST, §2, p.32

³⁷ É importante salientar que a expressão “diferença ontológica” não é utilizada por Heidegger em *Ser e Tempo*, mas é introduzida pela primeira vez nas Lições de Marburgo do semestre de verão de 1927, e visa denominar a diferença entre ser e ente.

conexão entre ambas, mais ainda, da possibilidade da distinção entre ser e ente (...)³⁸.

Então, em síntese, podemos dizer que a transcendência, em sentido literal, a ultrapassagem, é a condição de possibilidade da compreensão do nosso próprio ser e do ser dos outros entes do mundo. Assim sendo, a ultrapassagem é aquilo que possibilita o comportamento do *Dasein* (em relação a si mesmo e o seu comportamento em relação aos entes que vêm ao seu encontro a partir do mundo), ou seja, ela é, enquanto fundamento da compreensão de ser, a condição do relacionamento com os entes humanos e não-humanos, que sempre acontece à base de uma compreensão de ser. Com a compreensão de ser que irrompe com o acontecer da transcendência dá-se o desvelamento do ser, o qual precede todo relacionamento com entes e, portanto, qualquer descobrimento ôntico. Podemos, então, dizer que na transcendência se funda tanto o desvelamento do ser como também, indiretamente, o descobrimento ôntico. Ainda podemos dizer que na transcendência está fundada a diferença ontológica, pois com ela é possível diferenciar o ser e o ente.

Isso tudo nos revela que a compreensão de ser não apenas é um momento da transcendência, mas, mais do que isso, ela revela algo sobre a essência da transcendência. Porém, não podemos considerar, como ressalta Heidegger, que a estrutura básica do *Dasein* fica exaustivamente determinada por meio de uma tal compreensão, quer dizer, não podemos considerar que a essência da transcendência se esgota na compreensão de ser³⁹. Heidegger sustenta que a transcendência pode ser apreendida em sua essência na medida em que ela for compreendida como jogo. A

³⁸ IF, §28, p.224

³⁹ IF, §36, p. 328

caracterização desse conceito é precisamente aquilo que será feito no próximo capítulo.

3. O JOGO COMO MODELO EXPLICATIVO DA ESSÊNCIA DA TRANSCENDÊNCIA

Neste capítulo apresentaremos o conceito de jogo abordado na lição de inverno de 1928/29. Consideramos relevante apresentar, em primeiro lugar, a estrutura geral dessa lição que leva o título de *Introdução à Filosofia*, pois assim esclareceremos em que momento o conceito de jogo é abordado. Em segundo lugar, reconstruiremos a abordagem histórica do significado do conceito de mundo e, dessa maneira, evidenciaremos que o mundo é concebido por Kant como o “jogo da vida” e, além disso, que a elucidação da noção kantiana de mundo é o ponto de partida do desenvolvimento de um novo significado de mundo e também o ponto de partida do desenvolvimento do significado originário e metafísico de jogo.

Ainda mostraremos, em terceiro lugar, como é compreendido o jogo. Ao apresentarmos a caracterização heideggeriana do conceito de jogo destacaremos o significado usual e o significado formal de jogo, os quatro pontos que revelam a natureza do jogar e do jogo, as duas características que Heidegger extrai destes quatro pontos e, por fim, as características que acentuam a mobilidade e a natureza unitária do jogo. Em último lugar, mostraremos que transcender nada mais é do que jogar e que o jogo entendido como a determinação da transcendência é o que resulta do exercício do jogar.

3.1 Considerações gerais sobre *Introdução à Filosofia*

O objetivo da lição de 1928/29 é realizar uma introdução à filosofia. Introduzir a filosofia não significa, como se pode pensar, conduzir alguém que está fora da filosofia para dentro dela. Heidegger sustenta que o existente humano, até mesmo quando nada sabe sobre filosofia, sempre já está situado na filosofia e, por isso, ao existir, sempre filosofa, seja de modo explícito ou não. Considerando que o homem está essencialmente na filosofia, introduzir a filosofia significa, como acentua Heidegger, colocar em movimento o filosofar. Isso, porém, só é possível se o existente humano possui uma compreensão prévia acerca do que é a filosofia. Uma tal compreensão não deve ser extraída, conforme afirma o autor, da história da filosofia, mas da própria existência humana, a qual sempre está marcado por uma determinada situação temporal.

A situação daqueles que estão sendo introduzidos à filosofia, ou seja, a situação “em que se encontra a existência singular dos presentes na Lição de 1928 é descrita a partir de uma instituição: a Universidade” (REIS, 2000, p.212). Heidegger sustenta que, na universidade, a existência singular requer o direito acadêmico de cidadania. Com essa requisição é introduzida na existência a obrigação de assumir algo assim como uma liderança, uma condução (*Führerschaft*). Esta liderança é concebida como “uma obrigação para com um tipo determinado de existência, a saber: um existir que compreenda no fundo e originariamente as possibilidades do *Dasein* humano, devendo ser um modelo a partir de uma tal compreensão” (REIS, 2000, p.213). Conforme Heidegger, a existência assume uma liderança porque “a universidade, mediante o cultivo da investigação

científica e transmissão de uma formação científica”⁴⁰ ocasiona a possibilidade de uma nova posição do existente singular no seu existir compartilhado com os outros. Isso, na verdade, quer dizer que a liderança assumida pelo existente é proporcionada pela ciência.

Não apenas é constatado que a existência singular daqueles que acompanham o curso de inverno de 1928 pertence ao âmbito da universidade e, assim sendo, é determinada pela liderança que, por sua vez, é proporcionada pela ciência, mas também é constatado que “na liderança que marca a existência na universidade está presente uma visão de mundo (*Weltanschauung*)” (REIS, 2000, p.213). O reconhecimento dessa situação, isto é, o reconhecimento de que na universidade a existência é determinada pela ciência e pela visão de mundo apresenta-se, na verdade, como ponto de partida da delimitação da compreensão prévia da filosofia. Heidegger sustenta que se aqueles que estão sendo introduzidos à filosofia estão determinados pela ciência e pela visão de mundo, então há uma relação entre filosofia e ciência e entre filosofia e visão de mundo e é exatamente isso que deve ser tratado em uma introdução à filosofia.

Além disso, Heidegger reconhece que a filosofia, assim como o filosofar, sempre está remetida à história (no sentido do acontecer da existência humana). Nesse sentido, ele conclui que uma introdução à filosofia deve perguntar: como se relaciona a filosofia com a ciência? como se relaciona a filosofia com a visão de mundo? e como se relaciona a filosofia com a história? A divisão central do texto *Introdução à filosofia* se dá de acordo com as três questões acima mencionadas. Heidegger, porém, não leva a cabo completamente seu plano inicial. O texto publicado contém

⁴⁰ IF, §3, p.22

apenas as duas primeiras partes (a relação entre Filosofia e ciência e entre Filosofia e visão de mundo), pois a última parte não foi escrita nem apresentada. É precisamente no segundo capítulo (*Visão de mundo e ser-no-mundo*) da segunda seção (*Filosofia e visão de mundo*) que é abordado o conceito de jogo.

No primeiro capítulo (*Visão de mundo e conceito de mundo*) da segunda seção, Heidegger concentra-se em uma análise do conceito de mundo. Ele esclarece de que maneira o conceito de mundo foi compreendido no decorrer da história da filosofia. É preciso, antes de reconstruirmos a caracterização heideggeriana do conceito de jogo dada no segundo capítulo (*Visão de mundo e ser-no-mundo*), tratar da abordagem histórica do significado do conceito de mundo dada no primeiro capítulo, pois, com isso, tornar-se-á evidente o contexto em que aparece o conceito de jogo. Ou, mais precisamente, com isso elucidaremos a diferença existente entre o significado existencial e o significado cosmológico de mundo e a vinculação do conceito de jogo ao mundo em sentido existencial. Também será evidenciado que Heidegger concorda que há uma relação entre mundo e jogo, mas amplia o significado existencial de mundo e, além disso, apresenta um significado originário e metafísico de jogo. A explicitação desse significado de jogo é o que será realizado em um momento posterior.

3.2 O significado histórico da noção de mundo

Heidegger inicia o primeiro capítulo (*Visão de mundo e conceito de mundo*) da segunda seção (*Filosofia e visão de mundo*) fazendo algumas

considerações históricas a respeito do conceito de visão de mundo (*Weltanschauung*). O autor constata que a expressão “visão de mundo” não possui um único significado, mas, ao contrário, essa expressão tal como foi compreendida, por exemplo, por Dilthey, Jaspers e Scheler se determina de muitas maneiras. As diferentes determinações oferecidas por esses autores, no entanto, não apanham a essência da visão de mundo, pois eles não oferecem uma determinação do conceito de mundo⁴¹. Procurando clarificar a essência da visão de mundo, Heidegger esclarece primeiramente o que compreende como mundo. A delimitação do significado heideggeriano de mundo é precedida por uma abordagem dos diferentes significados desse conceito, os quais pertencem aos diferentes períodos históricos da filosofia. A seguir elucidaremos os significados históricos da palavra mundo apresentado por Heidegger e, assim, chegaremos até o significado de mundo que está relacionado ao conceito de jogo.

3.2.1 O significado clássico e medieval de mundo

A interpretação heideggeriana revela que, no começo da filosofia antiga, *cosmos* possui dois significados. Por um lado, *cosmos* (mundo) significa a natureza, as coisas, enfim, a totalidade do ente. Por outro lado, significa, não o ente mesmo, mas um “estado”, isto é, o *como* ou o modo do ente em conjunto, mais precisamente, o modo em que todos os entes são. Heidegger ressalta que o mundo, enquanto um modo de ser dos entes, está referido ao existente humano que, na verdade, nada mais é do que um ente

⁴¹ IF, §33, p.253

entre outros entes⁴². A relação entre existente humano e *cosmos*, a qual está claramente enfatizada em *Ser e Tempo*, já é apontada, segundo Heidegger, por Heráclito.

Na medida em que é o modo do ser dos entes em conjunto, o *cosmos* não se refere a este ou aquele ente, quer dizer, não denota uma determinada região de entes como, por exemplo, uma região de objetos próprios da matemática, mas, ao contrário, está na base de todas as possíveis regiões ônticas, mais exatamente, é aquilo que subjaz em toda possível divisão do ente. Isso indica que o mundo não é a determinação de um ente, mas determina o ente em conjunto e, nesse sentido, é algo prévio, isto é, aquilo que precede a determinação deste ou daquele ente. Esse significado de *cosmos*, na verdade, está presente apenas na filosofia antiga, pois, conforme Heidegger, na filosofia posterior, a palavra *cosmos* refere-se apenas ao ente mesmo.

Com o cristianismo ocorre a restrição do significado da expressão *cosmos* e, além disso, uma nova interpretação de tal conceito. O *cosmos*, para o cristianismo, não significa a modalidade do ente, mas expressa, em geral, um modo fundamental de ser do existente humano. Esse significado de mundo, conforme Heidegger, está presente em Paulo bem como no Evangelho de São João. Para Paulo, mundo significa, basicamente, ser-homem, quer dizer, existir afastado de deus e, ao mesmo tempo, sustentar uma determinada postura diante de todos os entes, inclusive diante de si mesmo. Já no Evangelho de São João está revelado que o mundo entendido como um modo de existir afastado de deus, é, na verdade, uma expressão

⁴² Pode-se questionar como o ser humano se relaciona com o mundo entendido por *como* ou modo? E, o que significa o modo? Podemos dizer que Heidegger responde detalhadamente a primeira questão quando tematiza a estrutura fundamental do existente humano, o ser-no-mundo, e, a segunda, quando tematiza a mundanidade do mundo em *Ser e Tempo*.

que designa todos os homens juntos, sem distinção entre sensatos e ignorantes, sábios e loucos, justos e pecadores e judeus e pagãos⁴³. Isto, em suma, quer dizer, o mundo nada mais é do que os homens entre si e, ao mesmo tempo, em uma determinada posição diante do conjunto dos entes. O mundo, nesse sentido, possui um significado existencial, uma vez que, se refere à existência do homem, ao existir humano.

O significado existencial de mundo, segundo Heidegger, também aparece em filósofos como Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Ele salienta que em Santo Agostinho mundo significa, por um lado, a totalidade do ente que foi criado por deus (*ens creatum*), e, por outro lado, mundo significa *mundi habitadores*, ou, mais precisamente, o “*habitare corde in mundo* enquanto que *amare mundum*, e isso coincide com *non cognoscere Deum*”⁴⁴. Nesse sentido, o mundo está sendo caracterizado como uma forma de afastamento do existente humano em relação a deus. Tomás de Aquino, assim como Santo Agostinho, considera o mundo como sendo, por um lado, a *universitas creaturarum*, ou seja, a totalidade dos *entis creatum*, e, por outro, o mundo como “*saeculum* (modo mundano de pensar, mentalidade mundana), *quod mundi nomine amatores mundi significantur*”⁴⁵, quer dizer, como sendo a vida mundana, o existir do homem.

Por fim, é destacado que no século XVII e XVIII o mundo é considerado tema da cosmologia racional, a qual era uma disciplina da metafísica especial. Nesse contexto, o mundo nada mais significa do que a totalidade das coisas finitas e existentes criadas por Deus. Essa concepção

⁴³ IF, §33, p.256

⁴⁴ Idem, p.257

⁴⁵ Idem, p.258

de mundo pode ser claramente visualizada em autores como Baumgarten e Crousus, que exerceram uma grande influência sobre Kant. Baumgarten, como aponta Heidegger, compreende o mundo como sendo a totalidade dos entes finitos. Crousus, similarmente, sustenta que o mundo é a conexão das coisas finitas, a qual, por sua vez, não é parte de uma outra, de uma conexão superior. O mundo, nesse sentido, é considerado algo oposto a Deus, algo distinto de um ente individual assim como de uma totalidade de entes sem encadeamento⁴⁶.

O significado que a expressão mundo obtém com a metafísica escolástica, isto é, o significado especificamente cosmológico de mundo, conforme Heidegger, assume um novo caráter com a discussão kantiana sobre a essência da metafísica na *Crítica da Razão Pura*. Mas, em Kant, mais precisamente, em sua Antropologia, também irrompe um outro significado de mundo, o qual corresponde, segundo a interpretação de Heidegger, ao significado de mundo que surge com o cristianismo e aparece em autores como Santo Agostinho e Tomás de Aquino, porém, é negligenciado por autores como Baumgarten e Crousus. A seguir, apoiados em algumas passagens do texto do Heidegger, trataremos dos dois significados kantianos de mundo chegando, assim, ao conceito de jogo.

3.2.2 O conceito kantiano de mundo

Heidegger inicia a caracterização do conceito kantiano de mundo, apresentando a idéia tradicional de metafísica. Ele procura mostrar que

⁴⁶ IF, §33, p.259-260

Kant converte em problema a metafísica tradicional e isso, precisamente, no momento em que se pergunta pela essência da metafísica, em outras palavras, quando questiona as condições de possibilidade da metafísica geral (conhecimento do ente em geral) e da metafísica especial (conhecimento do ente transcendente). A resposta a tal pergunta, na verdade, representa uma nova fundamentação da metafísica. Com a nova fundamentação da metafísica que irrompe na *Crítica da Razão Pura* origina-se uma transformação em relação à compreensão do conceito de mundo, o qual, desde a metafísica escolástica, é considerado tema da metafísica especial.

Antes de apresentar como o conceito de mundo é compreendido no interior da *Crítica da Razão Pura*, Heidegger acentua o fato de já na *Dissertação* de 1770 o conceito de mundo ter sido discutido por Kant. Conforme Heidegger, na primeira seção da *Dissertação* está dada uma determinação formal do que é compreendido como mundo. O § 2 dessa obra determina que os “momentos” essenciais constitutivos do conceito de mundo são: 1. A matéria, isto é, as partes que compõem o mundo. 2. A forma, que consiste na coordenação de substâncias, ou seja, em um nexo entre substâncias que compõem o mundo. 3. A *universitas*, isto é, a unidade da determinação (forma + matéria) do mundo, em outros termos, a totalidade absoluta, incondicionada daquilo que entre si possui o caráter de parte⁴⁷.

No interior da *Crítica da Razão Pura*, o mundo passa a ser entendido, conforme está indicado no ponto E do § 34 de *Introdução à Filosofia*, como o conjunto de todos os fenômenos ou ainda como o

⁴⁷ IF, §34, p.264-265

conjunto de todos os objetos da experiência possível. Segundo a interpretação heideggeriana, esse é o significado cosmológico de mundo. Mas, na filosofia kantiana, o mundo não apenas possui um significado cosmológico, senão também um significado existencial. Heidegger considera que o significado existencial de mundo é aquele que aparece nos escritos kantianos sobre antropologia. O significado de mundo denominado cosmológico, na verdade, pouco interessa a Heidegger e, por isso, não nos concentraremos na sua caracterização. Nossa intenção é elucidar o conceito kantiano de mundo que é denominado de existencial porque esse conceito está associado à expressão “jogo da vida”. Essa elucidação é relevante, pois a expressão “jogo da vida” funciona, como acentua Reis, como o ponto de partida para o exame do conceito de jogo (1999, p. 345).

A caracterização do significado existencial de mundo é iniciada com a citação de uma passagem na qual Kant reconhece que o conhecimento do homem (não no sentido fisiológico, mas no sentido “do que o homem, enquanto um ser que age com liberdade, faz de si mesmo ou pode fazer de si mesmo ou deve fazer de si mesmo”⁴⁸) é, por certo, um conhecimento de mundo. Ele salienta que o conhecimento de mundo significa o mesmo que antropologia pragmática (ciência do homem)⁴⁹. Tal antropologia é pragmática porque, como ressalta o próprio Kant, não apenas “contém um conhecimento ampliado das coisas do mundo, por exemplo, dos animais, das plantas e dos minerais dos distintos países e climas”, mas porque “contém um conhecimento do homem como *cosmopolites*, isto é, como cidadão do mundo”⁵⁰. Heidegger também ressalta que

⁴⁸ IF, §34, p.309-310

⁴⁹ Idem

⁵⁰ Idem, p.310

na filosofia kantiana o conhecimento de mundo (aquele obtido a partir da experiência da própria vida) contrapõe-se ao conhecimento escolar (aquele adquirido de maneira sistemática e técnica). A partir disso, ele constata que o mundo em sentido existencial significa, para Kant, os homens e, certamente, os homens em seu existir.

O significado kantiano de mundo denominado existencial pode tornar-se ainda mais claro com o esclarecimento de duas expressões: “conhecer mundo” e “ter mundo”. Kant afirma que “quem conhece o mundo, entende o jogo que ele assistiu; quem tem mundo foi ou é jogador nesse jogo”⁵¹. Essas duas afirmações, segundo a interpretação heideggeriana, revelam que o mundo em sentido existencial é, precisamente, o nome para o jogo cotidiano do existente humano. Além disso, Kant diz que “um homem do mundo é um jogador no grande jogo da vida”⁵² e, conforme Heidegger, um jogador que convive com outros jogadores, portanto, um co-jogador no jogo que é a existência humana, ou, podemos dizer mais precisamente, os existentes humanos relacionados entre si nada mais são do que camaradas no jogo da vida.

Além disso, é citada uma passagem onde Kant oferece uma caracterização a mais acerca do que significa conhecer e ter mundo. Kant diz, na passagem citada, que conhecer o homem do mundo significa, na verdade, compreender a relação de um homem com outros homens e, além disso, saber o que se passa (acontece) na vida humana. Ter mundo significa, segundo ele, “ter máximas e saber imitar grandes modelos”⁵³. Kant também salienta que ter mundo não significa, necessariamente,

⁵¹ Idem, p.310

⁵² Idem, p.311

⁵³ Idem

conhecer mundo, pois, “pode-se ter muito mundo e, no entanto, ser um ignorante”⁵⁴.

Considerando tudo isso, Heidegger conclui que, na acepção kantiana, o mundo em sentido existencial é

a expressão com que se designa a existência humana, e, por certo, considerando o que nela acontece, isto é, aquilo do que nela se trata, e, portanto, o jogo em que consiste o ser-com-os-outros dos homens na relação destes com o ente. Mundo: a expressão com que se designa o homem ou os homens, mas o homem não como ingrediente do cosmos, isto é, não como uma coisa natural, quer dizer, não como uma coisa da natureza, senão no contexto histórico de sua existência⁵⁵.

Isso nos revela que o mundo nada mais é do que o existir dos homens. Existir significa estar interrelacionado com outros homens e com o ente em sua totalidade⁵⁶. É o mundo entendido como sendo tal existir que possui, como ressalta Heidegger, o caráter de jogo⁵⁷.

3.2.3 O conceito heideggeriano de mundo

Com a análise realizada até agora destacamos os significados do conceito de mundo em determinados momentos da tradição filosófica.

⁵⁴ Idem

⁵⁵ Idem, p.312

⁵⁶ É importante ressaltar que o ente em sua totalidade não pode ser confundido com a totalidade do ente. Quando falamos do ente em sua totalidade, na verdade, estamos falando dos entes aos quais temos acesso, quer dizer, falamos dos entes circunscritos com os quais podemos nos relacionar.

⁵⁷ Heidegger considera que Kant já tem presente esse significado de mundo quando, usando como fio condutor da distinção entre o conhecimento de mundo (aquele obtido a partir da experiência da própria vida) e o conhecimento de escola (aquele adquirido de maneira sistemática e técnica), caracteriza a diferença entre a filosofia como conceito de escola e como conceito de mundo no final da *Crítica da Razão Pura* (1999, p.312-313).

Mostramos que as transformações em relação ao conceito de mundo impedem uma interpretação unívoca de tal conceito. Também mostramos que o significado de mundo que surge com o cristianismo e com a filosofia medieval é resgatado pela filosofia kantiana. Segundo a interpretação de Heidegger, o mundo em sentido existencial é, na acepção kantiana, os homens relacionados entre si e com o ente em sua totalidade, em outras palavras, é um todo nomeado como “jogo da vida”. A idéia kantiana de que a expressão “mundo” equivale à expressão “jogo da vida” é aceita por Heidegger e, na verdade, funciona como ponto de partida do desenvolvimento de um novo significado de mundo e do significado do termo jogo.

Ao analisar algumas passagens da *Antropologia* de Kant, Heidegger não apenas constata que o mundo em sentido existencial significa os homens relacionados entre si e com o ente em sua totalidade, senão que amplia o significado kantiano de mundo. Heidegger afirma que os homens interrelacionados, isto é, os homens em sua convivência fáctico-histórica existem, sempre e necessariamente, junto às coisas e aos instrumentos e, ao mesmo tempo, existem como um si mesmo, isto é, sendo ele mesmo⁵⁸. Em outras palavras, o homem, enquanto existe, está relacionado com os outros, consigo mesmo e com os demais entes circundantes. Isso é precisamente o que está sinalizado, segundo a interpretação de Heidegger, no conceito existencial de mundo apresentado por Kant.

Existir, no entanto, não significa apenas ser-si-mesmo, ser-com (os outros) e ser-junto-a (coisas e instrumentos), senão que, como sustenta

⁵⁸ IF, §28, p.321

Heidegger, existir também significa compreender diferentes significados de ser. É a totalidade de ser compreendida em nossa existência fáctico-histórica o que, por certo, temos que compreender como mundo. Isso está explicitado nos seguintes termos

O mundo é o todo da constituição de ser, não só da natureza, e do ser-uns-com-os-outros histórico e do próprio ser da existência de si mesma (quer dizer, de ser a existência um si mesmo, um self) e das coisas de uso, senão que o mundo é a específica totalidade da diversidade de ser que, no ser-com os outros, no ser-junto às coisas e no ser-si-mesmo (na existência), unitariamente se entende e unitariamente entendemos⁵⁹.

Sem dúvida que ao conceber como mundo o todo da diversidade de ser que, de modo explícito ou não, é captado na compreensão de ser, Heidegger revela algo a mais daquilo que está indicado no conceito kantiano de mundo. Ainda podemos dizer que ao conceber o mundo de tal modo o autor destaca um significado de mundo que não pode ser equiparado àquele que aparece em *Ser e Tempo*. Nessa obra, o mundo é compreendido, conforme o mencionado no primeiro capítulo, como sendo uma totalidade de remissões que sempre está referida às possibilidades do existente humano. Nesse sentido, o mundo é visto apenas como o âmbito em que o ser (o nosso próprio ser e o ser dos demais entes) é compreendido. Agora, ao ser concebido como a totalidade da diversidade de significados de ser, o mundo é mais do que o âmbito da compreensão de ser.

⁵⁹ Idem, p.321

Para finalizar este ponto, gostaríamos de ressaltar que Heidegger, ao considerar o todo da diversidade de ser como o mundo, identifica um problema. O problema se refere à unidade desse todo, mais precisamente, diz respeito ao modo de determinar a organização da totalidade da diversidade de ser que compreendemos no acontecer (*Geschehen*) da existência humana. Heidegger nos revela que isso não pode ser feito colocando ao lado de uma ontologia da natureza, uma ontologia da existência histórica, uma ontologia das coisas de uso e uma ontologia da subjetividade. Em outras palavras, temos que determinar a organização da totalidade da diversidade de significados de ser sem entendê-la como “uma espécie de estratificação de regiões de ser”⁶⁰. O modo como a totalidade da diversidade de ser deve ser determinada ainda não está explicitamente anunciado pelo autor, mas tudo indica que o conceito de jogo tal como é compreendido por Heidegger é apropriado para explicitar essa totalidade denominada mundo.

3.3 O conceito heideggeriano de jogo

Heidegger sustenta, antes de apresentar o significado de jogo, que a expressão “jogo da vida” é utilizada por Kant para caracterizar o mundo em sentido existencial (isto é, os homens relacionados entre si e com o ente circundante) pelo fato de que a “convivência histórica dos homens oferece o aspecto de uma diversidade matizada, mobilidade e mutabilidade, e contingência”⁶¹. Mas acrescenta, tudo o que vemos na vida (existência

⁶⁰ Idem, p.322

⁶¹ Idem

fático-histórica) nada mais é do que um reflexo da essência do *Dasein*, quer dizer, o reflexo daquilo que o próprio *Dasein* é⁶². Isso significa que se a convivência histórica dos homens apresenta-se como sendo contingente, mutável e instável, é pelo fato do *Dasein*, em sua essência, ser contingente, mutável, instável. Em outras palavras podemos dizer que, conforme Heidegger, “se a existência pode oferecer tal aspecto é porque esse caráter de jogo já radica na própria essência do *Dasein*”⁶³. Ou seja, se a existência fático-histórica, ou ainda, se o nosso existir histórico compartilhado com os outros se apresenta como contingente, mutável, instável e, portanto, pode ser entendido como jogo é porque o caráter de jogo pertence à essência do próprio *Dasein*. Isto, sem dúvida, é uma constatação surpreendente e, na verdade, leva Heidegger a desenvolver um significado originário de jogo.

No restante deste capítulo procuraremos analisar e reconstruir o significado originário, amplo e metafísico de jogo (*Spiel*)⁶⁴. Iniciaremos a caracterização do conceito de jogo destacando os significados usuais deste termo que, segundo Heidegger, devem ser afastados e também o seu significado formal. Posteriormente, apresentaremos os quatro pontos que revelam a natureza do jogo e do jogar, destacaremos as duas características que são extraídas destes quatro pontos e, por fim, elucidaremos outros quatro pontos, os quais acentuam a mobilidade e a natureza unitária do jogo em sentido originário.

⁶² IF, §36, p.322

⁶³ Idem, p.322

⁶⁴ É importante destacar que “metafísica” é um termo ambíguo em Heidegger. Conforme Polt, esse termo se refere, algumas vezes, à tradição que precisa ser superada e, outras vezes, como neste caso, ao pensamento genuíno sobre o ser (1999, p.123)

3.3.1 O significado originário do jogo e do jogar

Heidegger sustenta que se fala, por exemplo, em jogo de cartas, jogo social, jogo de vozes, jogo de gestos⁶⁵. Fala-se também em jogos das crianças ou jogos dos adultos ou jogos dos animais, ou ainda, que um homem tem um modo de ser lúdico porque compreende a vida como se fosse um jogo ou que “algo joga um papel” no sentido de que algo desempenha um papel importante em determinado contexto social. Também é ressaltado que se fala de um simples jogo, quer dizer, considera-se o jogo, tal como os jogos infantis, como um fenômeno que possui o caráter de parecer verdadeiro (o como se), ou melhor, como um fenômeno aparential ou ficcional contraposto ao real ou efetivo. Mas, segundo Heidegger, qualificar o jogo como real ou ficcional não significa caracterizá-lo adequadamente, pois tal qualificação se refere às diferenças na função e nos efeitos do jogar, e não propriamente ao jogo.

De um ponto de vista formal podemos definir o jogo, por um lado, como idêntico ao jogar. Jogar significa, neste caso, a realização do jogo. Por outro lado, o jogo pode ser definido com um conjunto de regras, as quais tornam possível a realização do jogo. Isso, porém, não esgota a essência do jogo, pois, segundo Heidegger, o jogo, enquanto jogar, não é apenas seguir o conjunto das regras, mais precisamente, no jogo não há somente a copertinência entre jogador e regras do jogo, mas há algo a mais. Heidegger sustenta que há uma certa alegria (*Freude*) no jogo, uma alegria

⁶⁵ Poder-se-ia pensar que a expressão “jogo da vida” é apenas uma forma de falar, como, por exemplo, a expressão “jogo de vozes” ou “jogo de palavras”. Mas, segundo Heidegger, temos que evitar entender a expressão “jogo da vida” como um modo de falar que, ao ser interpretado, permite introduzir outra coisa (o conceito de jogo). Tal expressão não é somente uma forma de falar, mas uma expressão que nomeia muita coisa que deve ser esclarecida e associada com aquilo que queremos dizer com mundo (IF, §36, p.323-324)

no jogar. Nesse sentido, jogar significa estar em uma condição, em um “clima” (*Stimmung*), em outros termos, ao jogo pertence uma certa disposição.

Heidegger, após essa constatação, sugere uma inversão. Ele afirma que não somente no jogar há alegria, mas que em toda disposição há algo assim como o jogo, mais precisamente, que a toda disposição (*Stimmung*) pertence o jogo. Ao sugerir esta inversão, o autor indica a possibilidade de um significado mais originário da noção de jogo. Em outras palavras, podemos dizer que quando o autor afirma que no jogo há uma alegria, ele está considerando o jogo como uma ocupação do existente humano, mas, ao afirmar que toda disposição pertence ao jogo, está revelando, basicamente, que o jogo não é somente uma ocupação humana ou, como Heidegger se expressa, “os ‘jogos’ não são somente determinadas possibilidades fácticas e determinadas modalidades fácticas do jogar”⁶⁶. Pelo fato de que o jogo possui um sentido mais originário, o jogar não é necessariamente aquilo que se manifesta na ocupação deste ou daquele jogo.

O significado do jogar é esclarecido, a princípio, pela apresentação de quatro pontos, que ao serem compreendidos também fornecem uma compreensão do significado originário e metafísico de jogo. Heidegger afirma que o jogar

(1) não é uma seqüência mecânica de processos físicos ou psíquicos, senão que o que nele se passa é livre e, portanto, sempre está submetido a regras.(2) Nesse passar, suceder ou acontecer em que o jogo consiste, o essencial não é o fazer ou atuar, senão que o decisivo no jogar é precisamente seu

⁶⁶ IF, §36, p.324

específico caráter de estado de ânimo, o peculiar modo de encontrar-se nele. (3) E, precisamente, porque o essencial no jogar não é o comportamento, precisamente por isso as regras também têm um caráter distinto, a saber, essas regras começam formando-se no jogo mesmo. E a vinculação a essas regras é livre em um sentido totalmente especial. O jogar se exercita (jogando), quer dizer, enquanto execução de si, em um jogo (e é isso o que começa fazendo cada vez), em um jogo que só então ou depois pode soltar-se (ou desprender-se, por assim dizer) formando um sistema de regras. Neste exercitar-se o jogar (como execução de si) em...(quer dizer, neste jogar o jogar o jogo em que consiste, isto é, neste desempenhar-se o jogar no jogo em que esse jogar consiste) é como começa surgindo algo assim como um jogo, mas que não necessita iniciar constituindo (ou dando lugar a, ou adquirindo a forma de) um sistema de regras, de instruções. Temos, portanto, (4) a regra do jogo não é uma norma fixa, tomada de algum lugar, senão que é mutável no jogar e mediante o jogar mesmo. Este cria para si, por assim dizer, o espaço dentro do qual ele mesmo pode formar-se, o qual significa também: dentro do qual ele mesmo pode transformar-se⁶⁷.

Essa passagem apresenta os quatro pontos que revelam a natureza do jogar e do jogo. Uma primeira indicação é que o jogar não significa uma seqüência mecânica de procedimentos físicos ou psíquicos, mas é um acontecer livre. O jogar é compreendido como um acontecer livre justamente porque é um acontecimento independente de um conjunto de raciocínios e ações sistemáticas. Porém, dizer que no jogar há liberdade não significa dizer que o jogar é independente de regras. Ao contrário, o acontecer livre sempre está vinculado a regras.

Uma segunda indicação, intimamente ligada à primeira, é que o essencial no acontecer livre do jogar não é o atuar ou as ações práticas do

⁶⁷ Idem, p.324-325

jogador, mais importante é o estado (disposição) de cada um, ou seja, o modo como se encontra o jogador no acontecer livre e, simultaneamente, regrado. Em outros termos, isso significa: no jogar o mais decisivo é o encontrar-se e não o comportar-se.

A terceira indicação é que pelo fato do decisivo no jogar não ser o comportamento do jogador, as regras do jogo possuem um caráter distinto, a saber, elas não se dão previamente, mas começam a se formar no próprio jogo. O jogar, que não acontece independentemente de regras, sempre se exercita em um jogo. Com o exercício do jogar aparece o jogo (o jogo em que o próprio jogar se desenvolve), do qual pode se desprender a formação explícita de um sistema de regras. Ou seja, o jogar (que é exercitado no jogo) acontece de acordo com regras, mas as regras que surgem no jogo não precisam ser explicitadas, ou ainda, as regras que governam o jogar podem ou não se tornar explícitas. Ainda é ressaltado que a vinculação por parte do jogador às regras que se formam no jogo e com a execução do jogar é, na verdade, uma vinculação livre. A vinculação às regras é considerada livre simplesmente porque o próprio formar-se das regras é dotado de liberdade.

O último ponto nos revela justamente a liberdade que pertence ao formar-se das regras. Ele indica que a regra do jogo não é uma norma fixa, quer dizer, não está atrelada nem fixada a algum lugar, mas, enquanto produto do jogar, é variável, transforma-se no jogar e pelo jogar mesmo. O jogar, ao permitir o aparecimento do jogo e, ao mesmo tempo, de um conjunto de regras, proporciona a si mesmo o espaço dentro do qual pode formar-se e transformar-se.

A conjunção destas indicações não apenas revela a essência do jogo em sentido originário, mas também nos permite dizer que o conceito de jogo, tal como é compreendido por Heidegger, é completamente diferente dos conceitos usuais de jogo. O jogo em sentido usual pode, de um modo geral, ser entendido, como sugere Huizinga, como uma atividade que cada um opta por desenvolver ou não, como uma atividade livre que se faz ou se deixa de fazer sem coação ou imposição de alguém, uma atividade que pode ser, em qualquer momento, adiada ou suspensa. Trata-se de uma forma específica de atividade que sempre se desenvolve de acordo com um conjunto de ações. É uma atividade praticada nas “horas de ócio” e, assim, é conscientemente tomada como “não-séria” e exterior à nossa vida habitual, isto é, como uma atividade contraposta à realidade cotidiana. Enquanto uma atividade de que o homem se ocupa, o jogo tem um limite no tempo e no espaço, é dotado de um sentimento de tensão ou alegria, e praticado de acordo com regras fixas e previamente estabelecidas (HUIZINGA, 2001, p.10-16). De acordo com isso podemos dizer que jogar nada mais é do que a prática de uma determinada atividade (a atividade acima descrita), a qual se realiza mediante uma série de raciocínios e ações sistemáticas, ações que sempre são governadas por um conjunto de regras fixas e dadas previamente.

O significado originário de jogo, sem dúvida, afasta-se muito do significado usual acima apresentado. Podemos sustentar que as indicações, as quais revelam, embora não completamente, o significado originário de jogo, na verdade, são obtidas mediante uma contraposição ao significado usual do termo jogo e do termo jogar. Heidegger, ao contrapor-se a isso, não visa somente instaurar um novo conceito de jogo, senão compreender o

jogo como modelo explicativo da transcendência do *Dasein*. Ou seja, o jogo, na acepção heideggeriana, apresenta-se como sendo aquilo que explicita a essência da transcendência e, portanto, não pode ser entendido como uma atividade que é desenvolvida por meio de um comportamento lúdico⁶⁸.

A confirmação de que o jogo em sentido originário é algo completamente distinto do “andar jogando”, isto é, é algo muito distinto do mero jogo (jogo ficcional) e do jogo real (jogo efetivo)⁶⁹, ou, mais precisamente, a confirmação de que o jogo não é uma atividade que se manifesta por meio de um comportamento lúdico ocorre mediante duas constatações extraídas por Heidegger daqueles quatro pontos que apresentamos anteriormente. Além disso, também são ressaltadas, mais uma vez em quatro pontos, as características que acentuam a mobilidade e a unidade do fenômeno do jogo. Em seguida, apresentaremos, em primeiro lugar, as duas constatações de Heidegger e, em segundo lugar, as características que evidenciam a mobilidade e a unidade do jogo, assim, teremos uma caracterização completa da essência do jogo em sentido originário.

3.3.2 Características complementares do significado de jogo

Com base nos quatro pontos que elucidamos anteriormente é ressaltado que: 1) o jogo não é um comportamento fáctico específico, mas

⁶⁸ É importante ressaltar que o jogo tal como é compreendido por Heidegger não foi tematizado pelas ciências ônticas, as quais desde o século XVIII têm o jogo como objeto de investigação, nem pela filosofia. Tanto a filosofia quanto as diferentes ciências ônticas (pedagogia, psicologia, antropologia), geralmente, tomam o jogo como tema considerando a idéia que dele se faz correntemente (SCHEUERL, p.32-52)

⁶⁹ IF, §36, p.326

aquilo que possibilita tal comportamento; 2) o jogo é em si mesmo excedente, ou ainda, algo que em si mesmo vai mais além de, e, assim sendo, algo previamente aberto⁷⁰. A primeira afirmação sugere que qualquer comportamento sempre ocorre no interior do jogo, ou, mais exatamente, que um comportamento específico já é um exercitar-se no jogo. Isso indica que o ente a respeito do qual estabelecemos um comportamento também faz parte do jogo. A segunda afirmação sugere que o jogo, tal como está sendo compreendido por Heidegger, é mais do que aquilo que pode ser jogado em uma determinada partida, em outros termos, é mais do que aquilo que se manifesta por meio de um comportamento lúdico. E, assim sendo, ele é de antemão aberto, quer dizer, não é em si mesmo estático nem definido, mas algo dinâmico, algo que está em andamento.

As características que evidenciam a mobilidade e a natureza unitária e completam a caracterização do significado originário de jogo estão explicitadas nos seguintes termos:

- (1) Jogar é um livre configurar, um livre formar, que tem sua própria concordância interna, enquanto que esse formar se dá a si mesmo essa sua concordância interna no próprio jogo;
- (2) Jogar é, portanto, enquanto se trata de um livre formar precisamente um vincular-se, uma vinculação, mas não como algo e a algo que fica desprendido e solto, senão um configurante vincular-se a esse configurar e vincular (e vincular-se a ele dentro desse próprio configurar e formar) que consiste em um jogo e no que o jogo consiste;
- (3) Jogar nunca é, portanto, um comportamento acerca de um objeto, nem em geral é um simples comportamento a respeito de (...), senão que o jogar do jogo e o jogo do jogar

⁷⁰ Idem

(o jogo que se joga e o jogo em que jogar esse jogo consiste) é sobretudo e originariamente um passar, um suceder, um acontecer que em si é indivisível e inseparável;

(4) Chamamos jogar nesse sentido ao ser-no-mundo, a transcendência, que até agora sempre foi caracterizada com um ir mais além do ente, um ultrapassar o ente. De antemão o ser-no-mundo foi mais além do (tem ultrapassado o) ente e o tem envolvido em seu jogo; neste jogar é onde começa formando-se o espaço, inclusive no sentido real e literal, dentro do qual encontramos ente⁷¹.

A compreensão desses quatro pontos é fundamental, pois nos permite ter uma clareza maior quanto à essência do jogar e do jogo. O primeiro ponto deixa explícito que o jogar é uma formação (*Bildung*) livre que sempre possui a sua harmonia própria. A harmonização que pertence ao formar livre resulta, como acentua Heidegger, do próprio formar que se processa com o jogar exercitado em um jogo.

O segundo ponto nos revela que o jogar, mesmo sendo uma livre formação, é uma vinculação. A vinculação não é algo que pode desprender-se ou desfazer-se, tampouco uma ligação a algo. Jogar significa vincular-se ao livre formar (configurar). Essa vinculação é em si mesma formativa (configurante), e isso significa que é ela que condiciona ou permite a livre formação. Ou seja, pelo fato de existir uma vinculação, isto é, um comprometimento com o formar livre, somente por isso, ocorre a própria formação.

O terceiro ponto indica que o jogar não significa se comportar para com um objeto nem deve ser considerado um comportamento em relação a algo. Ainda é indicado que com o exercício do jogar se joga, na verdade, o jogo. O jogar do jogo e o jogo que, segundo ele, resulta com o jogar do

⁷¹ Idem, p.329

jogo devem ser compreendidos como um acontecer indivisível e inseparável (unitário), quer dizer, como um único acontecimento.

O último ponto nos revela que o jogar, no sentido acima mencionado, corresponde à transcendência do *Dasein*. O ser-no-mundo representa a transcendência e, por isso, também foi considerado como sendo o jogar. Esse ponto também nos revela que com o jogar (transcendência) forma-se o espaço de encontro com os entes e, além disso, revela que o ente sempre está envolvido no jogo formado pelo ser-no-mundo mediante o exercício do jogar.

3.4 Jogo e transcendência

O último ponto acima referido acentua a idéia de que com a transcendência (jogar) forma-se o jogo, e isso quer dizer que é o jogo o que clarifica, ou ainda, o que determina a transcendência do *Dasein*. Se a transcendência corresponde ao jogar e se a determinação da transcendência é dada pelo jogo, então, quando explicitamos a natureza do jogo e do jogar, por certo revelamos algo sobre a transcendência. Recordando a caracterização heideggeriana do conceito de jogo podemos, em suma, dizer: a transcendência é um acontecer livre. Em tal acontecer, o mais importante é o encontrar-se (a disposição) do jogador e não o seu comportamento. A transcendência, enquanto acontecer livre, sempre é governada por regras, as quais não estão estabelecidas previamente, mas se formam no jogo (da transcendência) que surge com o exercício do jogar (transcender). As regras não são fixas, mas variam com o exercício do

jogar, isso indica que a transcendência está em constante movimento, ela forma-se e transforma-se.

A transcendência ainda pode ser entendida como sendo uma formação (*Bildung*) livre, à qual é possível uma vinculação. A vinculação é precisamente o que permite o desenvolvimento do próprio formar livre. Na medida em que forma algo, a transcendência constitui o espaço de encontro com os entes. A transcendência assim entendida não acontece independentemente do jogo (entendido como sendo o que resulta do jogar). Ainda podemos dizer que a transcendência não é um comportamento humano, mas aquilo que possibilita todo e qualquer comportamento para com os entes acessíveis no espaço que com ela se forma.

A transcendência, agora entendida como jogo, sempre acontece na medida em que o *Dasein* está no mundo, ou seja, na medida em que ele existe junto às coisas e aos instrumentos, com os outros existentes humanos e como um si-mesmo. Nesse sentido, podemos dizer que ser-no-mundo significa transcender. Pelo fato de que a transcendência é entendida como sendo o jogar, podemos, então, dizer que ser-no-mundo significa jogar. Mas, é importante ressaltar que, quando afirmamos que ser-no-mundo significa jogar, isso não quer dizer, como ressaltava Heidegger, que o ente que está no mundo (isto é, que existe como ser-com, ser-junto-a e ser-si-mesmo) joga um jogo no sentido corrente, ou seja, não quer dizer que o ser-no-mundo realiza uma atividade segundo um conjunto de raciocínios e ações sistemáticas governadas por um conjunto de regras pré-estabelecidas. Isso também não quer dizer que o ser-no-mundo joga com o ente nem que joga com o ser. Na verdade, o que se quer indicar é que o ser-no-mundo joga o ser, abre-o jogando o jogo (da transcendência), forma-o nesse jogo,

isto é, forma-o no abri-lo jogando esse jogo⁷². Se, de fato, não há um jogar com o ente nem com o ser, mas um jogar o ser, e se, de fato, é o ser que se forma com o jogar e no interior do jogo, isso só poderá ser confirmado na medida em que apresentarmos mais concretamente que a transcendência do *Dasein* é o jogo em sentido originário. A caracterização mais concreta da transcendência entendida como jogo é precisamente a tarefa do nosso próximo capítulo.

Para finalizar, queremos destacar que conceber a transcendência como jogo significa, segundo Heidegger, qualificar como jogo: o ser-no-mundo, a compreensão que sempre nos permite entender o ser (o nosso próprio ser e o ser em geral), e, o mundo que nada mais é do que “a denominação com que nos referimos ao jogo que a transcendência joga”⁷³. Heidegger ainda nos revela que a transcendência concebida como jogo não é

uma nota ou propriedade, nem sequer é somente uma propriedade básica ou fundamental do homem, senão que o homem está posto em jogo e, por certo, no jogo que representa o existente humano e (o que sobretudo agora somente pode ser uma afirmação) no jogo que representa a compreensão de ser, isto é: a compreensão de ser não é uma propriedade indiferente, ainda que talvez universal do existente humano; a transcendência não é uma estrutura inofensiva que alguém pode ter em consideração ou não⁷⁴.

Ao apresentarmos uma caracterização mais concreta da transcendência, também ofereceremos uma explicação a respeito da

⁷² Idem, p.328

⁷³ Idem, p.325

⁷⁴ Idem, p.337-338

afirmação acima citada. Ou seja, procuraremos mostrar que a transcendência enquanto jogo não é uma propriedade do existente humano nem uma estrutura inofensiva que pode ser observada ou não. Ainda mostraremos que a transcendência faz parte da essência do *Dasein* e, por isso, não apenas nós mesmos sempre estamos entregues ao jogo, senão que nós mesmos sempre estamos em jogo, no jogo que representa a compreensão de ser. Com a explicitação disso tornar-se-á evidente que a compreensão de ser não é uma propriedade indiferente, e, além disso, será evidenciado o caráter de jogo do ser-no-mundo e do mundo.

4. A TRANSCENDÊNCIA COMO JOGO

No capítulo anterior oferecemos uma caracterização do conceito que se apresenta como a forma de determinação da essência da transcendência. Neste capítulo, pretendemos oferecer uma caracterização mais concreta da transcendência concebida como jogo, quer dizer, pretendemos explicitar a essência da transcendência a partir de uma aplicação do conceito de jogo. Iniciaremos expondo a idéia de que o conceito de jogo deve ser entendido como uma indicação formal e, dessa maneira, tornar-se-á evidente o significado do termo aplicação. Em seguida apresentaremos a aplicação do conceito de jogo feita por Heidegger. Isso será feito a partir da reconstrução de um ponto que aparece em *Introdução à Filosofia*, que discute duas possibilidades básicas de visão de mundo. Ainda justificaremos a validade da aplicação do conceito de jogo, e, por último, falaremos da relação entre jogo e ser.

4.1 O jogo como indicação formal

Em nossa existência fáctica sempre manifestamos, como revelou a exposição que fizemos no primeiro capítulo, uma compreensão, na maioria das vezes não explícita, de uma diversidade de sentidos de ser. Compreendemos, no interior de uma totalidade de remissão (mundo), o nosso próprio ser, o ser dos outros existentes humanos, o ser dos instrumentos e dos objetos meramente subsistentes. A compreensão de ser (que o ente facticamente existente possui) possibilita todo o

comportamento a respeito dos entes, mais precisamente, ela possibilita o comportamento do *Dasein* para consigo mesmo e em relação aos outros existentes humanos, bem como o seu comportamento para com os entes disponíveis e meramente subsistentes. Essa compreensão que precede e condiciona todo e qualquer comportamento humano só é possível porque o existente humano transcende (ultrapassa) o ente, ou seja, porque ele é, em seu ser, transcendente.

Assim, podemos afirmar que o ser, em seus múltiplos sentidos, dá-se na compreensão de ser. Essa compreensão só é possível com o acontecer da transcendência. A transcendência é, então, a condição da compreensão de ser. Mas, como devemos conceber aquilo que se apresenta como condição de possibilidade da compreensão de ser? A resposta correta é: como jogo. Heidegger considera, conforme vimos no segundo capítulo, que o jogo em sentido amplo e originário serve como modelo explicativo da essência da transcendência, pois reconhece que a compreensão de ser não é capaz de revelar tudo sobre a essência da transcendência, ou seja, porque reconhece que a transcendência não se resume à compreensão de ser.

Nesse sentido, ainda podemos perguntar: o que significa conceber a transcendência como jogo? Pode-se pensar que isto significa aplicar o conceito de jogo à transcendência e, conseqüentemente, à compreensão de ser, quer dizer, vincular esses dois conceitos (transcendência e compreensão de ser) ao significado originário de jogo. Porém, não é exatamente disso que se trata. Heidegger afirma que conceber a transcendência como jogo

não quer dizer que nós simplesmente transferimos o conceito de jogo à transcendência, e à compreensão de ser em particular, senão que utilizando como fio condutor esse fenômeno e uma livre caracterização dele, com o olhar voltado na transcendência mesma e a partir dela (a partir dela mesma) procuramos entendê-la e, por certo, tanto de forma mais plena como também de forma mais original⁷⁵.

Compreender a transcendência como jogo não significa, então, como já dissemos, apreender o significado amplo e originário de jogo e convertê-lo no significado da essência da transcendência. Na verdade, o que está sendo indicado é que compreender a transcendência como jogo significa apreender o significado originário de jogo e, levando em conta este significado, realizar uma caracterização da transcendência. Isso, na verdade, revela que o conceito de jogo não é um conceito que descreve propriedades (da transcendência), mas é um conceito que apresenta direções que devem ser seguidas para a obtenção de uma compreensão da transcendência. Um conceito filosófico que, ao contrário dos conceitos das ciências positivas, não descreve propriedades, mas aponta direções a serem seguidas tem, segundo Heidegger, o caráter de indicação formal (*formale Anzeige*).

A noção de indicação formal não é tematizada claramente em *Ser e Tempo*, mas em outros cursos como, por exemplo, no curso de 1923, intitulado *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* e no curso de 1921/22, que leva o título de *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*. A noção de indicação formal que aparece nesses e em outros textos prévios a *Ser e Tempo* possui duas funções elementares que se complementam e se sobrepõem, a saber, a função proibitivo-referencial e a função reversivo-

⁷⁵ IF, §36, p. 337

transformacional. Considera-se que uma indicação formal desempenha uma função proibitivo-referencial precisamente porque se reconhece que ela (a indicação formal) aponta uma direção de interpretação, a qual devemos seguir na medida em que realizamos uma determinada investigação, e porque se reconhece que uma indicação formal não apenas indica uma direção, mas também impede que outras direções de interpretação sejam tomadas. Ainda considera-se que uma indicação formal tem uma função reversivo-transformacional porque se reconhece que ela proporciona uma reversão no modo usual de conceitualização objetivante (REIS, 2001, p.613).

No momento em que afirmamos que a caracterização heideggeriana do jogo não deve ser entendida como uma descrição da transcendência, mas, ao contrário, como sendo o ponto de partida da caracterização de tal noção, ou, mais precisamente, quando afirmamos que o conceito de jogo apresenta direções que devem ser seguidas, reconhecemos as duas funções acima referidas. Ou seja, reconhecemos, por um lado, que o jogo, tal como é compreendido por Heidegger, aponta direções que devemos seguir para obtermos uma compreensão da essência da transcendência e, ao mesmo tempo, impede outras determinações conceituais da transcendência como, por exemplo, uma determinação teológica. Por outro lado, reconhecemos que o jogo representa uma mudança no modo usual de conceber a transcendência.

Também é preciso destacar que um conceito entendido como indicação formal não apenas possui as funções proibitivo-referencial e a reversivo-transformacional, mas também possui uma função significativa. A explicação heideggeriana a respeito dessa função está baseada na

doutrina das expressões ocasionais, formulada por Husserl na *Primeira Investigação Lógica*. Conforme a doutrina husserliana, as expressões ocasionais sempre expressam um significado, o qual está referido ao falante e à situação de seu proferimento. Essas expressões, as quais podem conter tanto pronomes pessoais quanto demonstrativos, possuem duas significações, uma é a indicativa e outra a indicada (STREETER, 1997, p.422).

Heidegger, apropriando-se da doutrina husserliana, sustenta que um conceito como indicação formal, do mesmo modo que uma expressão ocasional, possui um significado indicado e um indicador (STREETER, 1997, p.423). O significado indicador é aquele expresso pelo próprio conceito que é entendido como indicação formal, ou ainda, como sinalizador de uma direção. Já o significado indicado é aquele dado pelo receptor ou leitor, que se apropria da significação indicativa, isto é, da direção sinalizada pela indicação formal. Nesse sentido, podemos dizer que uma indicação formal que possui um significado indicado sempre exige um preenchimento, ou ainda, a completude de sua significação, que é dada na medida em que ocorre por parte do receptor a apropriação da direção sinalizada.

Pelo fato de a indicação formal (neste caso, de o conceito de jogo) exigir uma apropriação (das direções que ela sinaliza) e uma complementação, podemos dizer que a sua significação plena se dá somente quando são satisfeitas essas duas condições (a apropriação e a complementação). O momento do preenchimento, ou mais precisamente, o momento em que o receptor realiza, a partir da apropriação das direções sinalizadas, a complementação do significado de um conceito filosófico

representa a aplicação. Em outras palavras, podemos dizer que pelo fato de um conceito filosófico exigir uma apropriação e uma complementação na sua compreensão está presente um momento de aplicação (REIS, 2001, p.615)⁷⁶. A aplicação é, por certo, a explicitação da compreensão das direções apontadas pelo conceito entendido como indicação formal e, assim sendo, uma ampliação do significado de tal conceito. Ainda podemos dizer que ela permite a compreensão plena do significado de uma indicação formal e, mais do que isso dá validade àquilo que o autor expressa acerca de um conceito entendido como indicação formal.

A aplicação que se relaciona à compreensão de um conceito entendido como indicação formal (neste caso, do conceito de jogo) deve ser realizada pelo receptor, quer dizer, por aquele que se apropria das direções sinalizadas por tal conceito, porém, o que pretendemos mostrar é a aplicação que é feita por Heidegger. Podemos dizer que as características que revelam o significado do conceito de jogo, as quais foram anunciadas no segundo capítulo deste trabalho, apresentam-se como sendo a significação indicativa, ou, mais precisamente, como sendo as direções de que Heidegger se apropria para realizar a aplicação do conceito de jogo. Com a apresentação da aplicação apropriativa, não obteremos apenas uma maior compreensão do próprio conceito de jogo, senão também uma compreensão mais concreta da essência da transcendência.

⁷⁶ É importante ressaltar que a aplicação relacionada à compreensão é um fator que foi reconhecido ainda na velha tradição da hermenêutica, porém, foi desprezado na hermenêutica romântica. Em *Verdade e Método*, esse fator é novamente considerado um momento importante do processo hermenêutico. A aplicação é considerada tão essencial como a compreensão e a interpretação.

4.2 A aplicação do conceito de jogo

A aplicação do conceito de jogo realizada por Heidegger apresenta-se em um ponto do terceiro capítulo (*O problema da cosmovisão*) da segunda seção (*Filosofia e cosmovisão*) de *Introdução à Filosofia*. No início desse capítulo é discutido o significado da expressão “visão de mundo” (*Weltanschauung*), o modo como essa expressão aparece em Dilthey e a relação existente entre visão de mundo e filosofia. Heidegger constata que, para tornar visível essa relação, é preciso analisar uma diferença fundamental nas possibilidades de visão de mundo e, então, procura apresentar duas possibilidades básicas de visão de mundo. É precisamente a caracterização das duas possibilidades básicas de visão de mundo que se apresenta como sendo a aplicação do conceito de jogo. Porém, é preciso, antes de entrarmos nessa discussão, esclarecer o significado de visão de mundo.

Conforme Heidegger, o existente humano está no mundo não devido a sua própria decisão, mas porque foi lançado nele. Nessa situação ele apresenta-se sem qualquer fundamento, ou, como expressa o autor, manifesta-se como ausência de consistência, como ausência de sustentação e apoio (como ausência de *Halt*, como *Halt-losigkeit*)⁷⁷. Precisamente porque possui essa ausência ou ainda essa falta, o ente facticamente existente busca para si mesmo um determinado apoio, uma determinada sustentação (*Halt*). Isso quer dizer que a falta de sustentação não significa um simples vazio, mas é a indicação da necessidade de preenchimento. Heidegger afirma que se manter e sustentar-se dentro do mundo, quer dizer,

⁷⁷ IF, §37, p.353

ter apoio, sustentação e consistência significa ter visão de mundo⁷⁸. Ou seja, visão de mundo nada mais é do que ter sustentação no mundo. A formação da visão de mundo assim entendida se determina, como ressalta Heidegger, em função da maneira como se manifesta para o existente humano a sua falta de apoio e sustentação, e de acordo com o modo de sua experimentação e interpretação⁷⁹.

Segundo a interpretação de Heidegger, no acontecer (*Geschehen*) da existência humana, a falta de apoio e sustentação do ser-no-mundo pode, basicamente, ser experimentada e interpretada de duas maneiras. Assim, podemos dizer que temos duas formas básicas de visão de mundo, a saber, a visão de mundo como abrigo (*Bergung*) e a visão de mundo como atitude ou postura (*Haltung*).⁸⁰ Heidegger considera que as duas visões de mundo, que se desenvolvem no acontecer da existência humana, pertencem a épocas completamente diferentes, porém, possuem uma conexão histórica. A visão de mundo como abrigo antecede necessariamente a visão de mundo como atitude e é somente porque ocorre uma degeneração da visão de mundo como abrigo que temos a visão de mundo nesse último sentido. A seguir, caracterizaremos, separadamente, as duas formas básicas de visão de mundo e também a degeneração que pertence à visão de mundo como abrigo.

⁷⁸ IF, §39, p.361-362

⁷⁹ Idem, §40, p.374

⁸⁰ É importante ressaltar que essas não são as únicas visões de mundo possíveis, mas sim duas visões de mundo consideradas exemplares.

4.2.1 A visão de mundo como abrigo (*Bergung*)

Heidegger sustenta que o ente que busca uma sustentação para si mesmo está, enquanto lançado no mundo, entregue ou abandonado (*Preisgegebenheit*) a si mesmo, quer dizer, está entregue à responsabilidade de ser ele mesmo, de constituir o seu próprio ser, e, além disso, está entregue ou abandonado aos entes, quer dizer, está situado em meio aos entes humanos e não-humanos. Precisamente porque esse ente está exposto aos entes, dizemos que a sua existência sempre está tomada, ou ocupada, ou atravessada pelos entes. O ente que está entregue a si mesmo, constantemente, ocupa-se de seu poder-ser-no-mundo e também sempre se comporta a respeito dos entes que ocupam e atravessam a sua existência. Ou seja, o ente que está no mundo sem qualquer apoio e sustentação sempre se comporta em relação a si mesmo e em relação aos outros entes que lhe vêm ao encontro a partir do mundo, e isso porque ele está entregue a ele mesmo e aos demais entes⁸¹.

A caracterização heideggeriana da visão de mundo como abrigo inicia tratando disso que destacamos acima, a saber, do fato do ente transcendente estar entregue aos entes. Heidegger afirma que inicialmente o ente manifesta-se em seu poder superior, em seu poderio ou em sua preponderância (*Übermacht*) e isso por inteiro e em todos os aspectos, quer dizer, o ente em seu todo é preponderante⁸². Estar no mundo significa, então, estar entregue ao poder superior ou à preponderância do ente que nós mesmos somos e, ao mesmo tempo, estar entregue à preponderância dos

⁸¹ Idem, p.344-345

⁸² Idem, §41, p.375-376. Heidegger afirma que o ente humano também deve ser compreendido como potência superior, pois este ente é, de certa forma, um poder estranho, quer dizer, é uma potência que é para si mesmo um ameaça.

entes circundantes. Ao encontrar-se nessa situação, o existente fáctico sempre manifesta uma determinada sustentação, isto é, uma determinada visão de mundo.

Na medida em que se encontra entregue aos entes, o existente humano também sempre está em uma determinada possibilidade de ser-no-mundo, ou ainda, em um determinado momento histórico. Heidegger considera que é na possibilidade de ser-no-mundo denominada existência mítica, que o ente fáctico encontra-se entregue à preponderância do ente em seu todo. Considerando que é de acordo com a maneira como se manifesta a sua falta de sustentação que o existente fáctico se dá sustentação, podemos dizer que, na existência mítica, manter-se e sustentar-se no mundo, quer dizer, ter apoio, consistência ou sustentação significa ter abrigo e proteção. Isso se deve ao fato de que ao encontrar-se entregue a preponderância do ente, o ente transcendente experimenta e interpreta a sua falta de apoio, de consistência e de sustentação como sendo uma falta de abrigo e de proteção⁸³.

Heidegger afirma que quando o ser-no-mundo busca uma sustentação no sentido de abrigo, quer dizer, quando procura se abrigar, obter defesa surge um círculo de atividades, ou ainda, um conjunto de técnicas (por exemplo, a oração, a magia, o sacrifício), as quais são empregadas nos ritos e nos cultos e se sujeitam a um determinado regulamento. Também se instauram ordens, doutrinas, instituições, ou seja, nascem certos costumes que são registrados nos livros sagrados, transmitidos de uma geração a outra e, sobretudo, repetidos em cada existência particular⁸⁴. Ter visão de mundo como abrigo ou ainda ter

⁸³ Idem, p.377

⁸⁴ Idem, §41, p.378-379

sustentação no sentido de abrigo significa, conforme Heidegger, apegar-se às ordens e àquilo que está instituído, participar das atividades que procuram controlar o poder superior dos entes, fazer uso de seus efeitos e existir inteiramente dominado por isso⁸⁵.

O ente transcendente que possui uma visão de mundo no sentido de abrigo, mais precisamente, o ente que obtém sustentação mediante a prática de um conjunto de técnicas e apegando-se a certas ordens, doutrinas, instituições, possui, na verdade, uma certa compreensão de ser. Heidegger sustenta que, nessa forma básica de visão de mundo, o ser de todo ente (isto é, o ser do *Dasein* e o ser dos entes em geral) é compreendido pelo ente transcendente como sendo um poder superior⁸⁶. Essa compreensão dada na existência mítica é algo que subsiste no comportamento a respeito de todo ente, isto é, a compreensão no sentido de potência superior antecede o comportamento que o *Dasein* estabelece em relação aos entes que lhe circundam e também o seu comportamento em relação a si mesmo. Em outras palavras,

todas as relações do existente humano (isto é, tudo aquilo ao qual o existente humano pode estar referido ou ficar referido ou ao qual o existente pode estabelecer relação) e todo ente a respeito do qual o existente humano se comporta ou acerca do qual o existente se conduz, ficam interpretados a partir da compreensão de ser como potência superior⁸⁷.

Na visão de mundo como abrigo, o existente humano nunca se comporta em relação aos entes que são compreendidos como potência superior com o intuito de enfrentá-los e dominá-los, quer dizer, ele

⁸⁵ Idem, p.379

⁸⁶ Idem, p.376.

⁸⁷ Idem

estabelece um comportamento para com os entes, mas não se contrapõe ao poder deles. O ser-no-mundo mítico não apenas não oferece qualquer resistência à potência dos entes, mas, mais do que isso, encontra abrigo no próprio ente que possui um poder superior, isto é, no ente a respeito do qual se comporta, no ente que lhe ameaça. Ou seja, ter sustentação significa submeter-se à potência superior, abrigar-se no ente em sua totalidade. É pela prática de certas vias e meios que o existente mítico encontra no ente ultra-potente a sua proteção. Isso tudo nos revela que na possibilidade de ser-no-mundo denominada existência mítica, o ser humano está completamente submisso à potência dos entes.

A visão de mundo, na qual o existente humano se encontra submetido aos entes, sofre, no acontecer da existência humana, uma degeneração. Quando temos uma visão de mundo como abrigo também temos, como já dissemos, um conjunto de vias e meios a partir dos quais garantimos a proteção e o abrigo, ou ainda, a nossa defesa diante do poder superior dos entes. Mas, conforme Heidegger, as vias e meios acabam elevando-se àquilo que servem, quer dizer, torna-se mais importante a prática e o momento certo de praticar as vias e os meios que nos fornecem segurança do que a obtenção de abrigo e proteção. Ou seja, o essencial, como ressalta Heidegger, não é o fato das técnicas (como, por exemplo, a magia) funcionarem, quer dizer, fornecerem abrigo, mas o fato de as técnicas serem praticadas conforme as prescrições estabelecidas e que sempre se recorra a elas quando estão prescritas⁸⁸.

Assim sendo, manter-se e se sustentar no mundo, isto é, dar-se abrigo ou proteção se converte, como ressalta Heidegger, “no

⁸⁸ Idem, p.383

desenvolvimento de uma atividade, empresa ou negócio (isto é, converte-se em *Betrieb*), ou também: converte-se em uma rotina que chega a se impor e a dominar”⁸⁹. Isso sugere que ter abrigo não significa mais existir sob os efeitos da prática de certas vias e meios de proteção, mas significa simplesmente conservar tais vias e meios e, isso quer dizer, que o abrigar se torna serviço (*Betrieb*). Heidegger considera que quando isso ocorre não mais se manifesta a falta de proteção e abrigo do existente fáctico. Mais precisamente, a degeneração da visão de mundo como abrigo encobre a ausência de apoio e sustentação entendida como uma falta de abrigo ou proteção⁹⁰.

Conforme Heidegger, com a degeneração da visão de mundo como abrigo, e, conseqüentemente, com o encobrimento da falta de abrigo e proteção, vislumbra-se ou começa a se manifestar algo assim como o conhecimento de que, ao estar entregue ao poder superior dos entes e buscar para si mesmo abrigo e proteção, o existente humano, ainda que de forma obscura, sustentava-se em si mesmo. E isso significa que o ente humano se preocupava consigo mesmo, cuidava de si mesmo, enfim, ocupava-se do seu próprio ser (existir)⁹¹. Além disso, manifesta-se algo assim como o conhecimento de que o existente humano não mais se sustenta em si mesmo, não mais é ele mesmo em sentido próprio⁹². Ou, como expressa Heidegger,

com o desaparecimento da ausência de abrigo e proteção e mediante um fornecimento de abrigo e proteção reduzido à exterioridade de lida e atividade de uma empresa ou

⁸⁹ Idem

⁹⁰ Idem

⁹¹ Idem, p.383

⁹² Idem, p.383

organização, na existência se instala necessariamente o vazio, o *Dasein* perde-se, foge de si mesmo, escorre de si mesmo. O *Dasein* mesmo torna-se vítima desse lado da organização, lida e negócio⁹³.

Ao não mais se sustentar em si mesmo, ou seja, ao estar perdido de si mesmo, o existente humano vê-se remetido, como ressalta Heidegger, à possibilidade de comportar-se no sentido de tomar uma atitude ou ter uma posição⁹⁴. Isso revela que o predomínio do aspecto de serviço não apenas denuncia que o *Dasein* está perdido de si mesmo, mas também que lhe falta uma tomada de atitude. É somente porque não possui atitude que o *Dasein* está remetido à possibilidade de tomar uma atitude. Heidegger compreende a falta de atitude ou de postura (*Haltung-losigkeit*) como sendo uma falta de apoio, consistência, sustentação (*Halt-losigkeit*) do ser-no-mundo. E, segundo ele, da falta de sustentação entendida como uma falta de atitude brota uma nova possibilidade de se dar sustentação e apoio, quer dizer, uma nova possibilidade de visão de mundo.

4.2.2 A visão de mundo como atitude (*Haltung*)

Quando a visão de mundo como abrigo sofre uma degeneração se manifesta, conforme dissemos anteriormente, uma ausência de sustentação no sentido de uma ausência de atitude. Precisamente porque a ausência de apoio e sustentação aparece como uma falta de atitude, manter-se e sustentar-se no mundo, quer dizer, ter apoio e sustentação significa, agora,

⁹³ Idem, p.376

⁹⁴ Idem, p.385

ter atitude, postura ou posição (*Haltung*), ou ainda, comportar-se no sentido de tomar uma atitude diante dos entes. Ou seja, com a manifestação da falta de sustentação como ausência de atitude temos uma visão de mundo como atitude, postura ou posicionamento. Essa segunda forma de visão de mundo pertence, na verdade, a um outro momento histórico, ou melhor, a uma outra possibilidade de ser-no-mundo, a qual podemos denominar de existência não-mítica. Em seguida, pretendemos caracterizar a visão de mundo da existência não-mítica e iniciaremos mostrando a diferença existente entre essa visão de mundo e a visão de mundo da existência mítica.

Heidegger salienta que a sustentação no sentido de abrigo é dada por aquilo ao que o existente humano se atém, isto é, pelo ente em conjunto. Já a sustentação, no sentido de atitude, não depende do todo dos entes, mas do *Dasein* mesmo. É o próprio existente humano que faz acontecer a sustentação como atitude, porém, isso não quer dizer que essa sustentação se obtenha em um ente ou se atenha a um ente, ao existente humano⁹⁵. Conforme Heidegger, a sustentação como atitude se produz (tem lugar, acontece) no ser do *Dasein*⁹⁶. Também é ressaltado que, na visão de mundo como abrigo, o importante é o fato de a existência estar inteiramente ocupada pelos entes que possuem um poder superior, ou seja, o fato do existente fáctico estar entregue ao poder superior dos entes. Já na visão de mundo como atitude, o importante é o fato de o existente humano atuar, tomar posição, comportar-se no sentido de tomar uma atitude⁹⁷. Mas, isso só é possível no ser do *Dasein*, logo, o essencial na segunda forma de

⁹⁵ Idem, §42, p.386

⁹⁶ Idem, §43, p.404

⁹⁷ Idem, §42, p.388

visão de mundo é, na verdade, o próprio si mesmo, o ser-si-mesmo do *Dasein*.

Já na primeira forma básica de visão de mundo, o existente fáctico se ocupa de seu poder-ser, do próprio si mesmo. Porém, o seu ser-si-mesmo não aparece como algo decisivo precisamente porque o *Dasein* se volta para o todo dos entes, ou seja, porque ele põe a ênfase nos entes em conjunto. Na segunda forma básica de visão de mundo, o existente humano permanece situado em meio aos entes que possuem um poder superior, mas, agora, dá ênfase a seu existir, a sua *Existenz*, isto é, ao seu próprio ser, uma vez que é nele (no ser do si mesmo) que se produz a tomada de atitude em relação aos entes. O ser do si mesmo (do *Dasein*) não é algo que se forma de uma só vez, ao contrário, ele se constitui mediante o constante lançamento em possibilidades de ser. Ao lançar-se nesta ou naquela possibilidade, o ente fáctico determina aquilo que, em cada caso, ele é, ou seja, determina o seu ser-si-mesmo e, em tal determinação, é decisivo o próprio comportar-se do *Dasein*.

Conforme Heidegger, no ser-si-mesmo, o existente mantém um comportamento para com os entes que não perderam o seu caráter de potência, de *Übermacht*. E, segundo ele,

o conduzir-se ou o comportar-se, agora explicitamente, do existente humano a respeito daquela superpotência, a respeito daqueles superpoderes, se converte em um enfrentamento (...). A existência, nesta forma básica (de cosmovisão) que representa a atitude ou o posicionamento ou *Haltung*, se converte em um enfrentamento e confronto com o ente (...) e, por certo, em todas as

relações essenciais ou em todas as dimensões essenciais do que chamamos a dispersão do *Dasein*⁹⁸.

Ou seja, o comportamento que se dá em três dimensões: no ser-si-mesmo, no ser-com (os outros) e no ser-junto-a (coisas e instrumentos) torna-se, na segunda possibilidade de ser-no-mundo, contraposição, enfrentamento do ente. O ente com que se estabelece um comportamento é visto como aquilo que deve ser vencido, governado, ou ainda, dominado. Nesse sentido, podemos dizer que, na existência não-mítica, o existente enfrenta e se contrapõe ao ente precisamente porque visa se tornar senhor dele.

O enfrentamento e a contraposição aos entes é possível somente porque o ente transcendente possui uma compreensão de ser completamente distinta daquela que manifestava na existência mítica. Na existência não mítica, o ente que deve ser dominado ainda tem o caráter de potência superior, mas, agora, em seu ser, ele não é mais compreendido como potência superior, senão que é compreendido como algo meramente subsistente, ou ainda, como uma coisa que está aí diante do ser-no-mundo. É pelo fato de o existente possuir uma tal compreensão que o ente em sua totalidade aparece como aquilo que deve ser dominado. Nesse sentido, podemos dizer que na existência não-mítica, ou, mais precisamente, na visão de mundo como atitude, ocorre uma mudança na maneira como compreendemos o ser dos entes, ou, conforme Heidegger, é produzida uma mudança na verdade como tal⁹⁹.

⁹⁸ Idem, §42, p.389. A dispersão (*Zerstreuung*) é entendida como sendo o dispersar-se ou repartir-se ou espalhar-se do *Dasein* na diversidade de três dimensões cooriginárias, a saber, no ser-si-mesmo, no ser-com e no ser-junto-a. Então, em outras palavras, podemos dizer que o *Dasein* enfrenta e discute com o ente tanto no ser-junto-a quanto no ser-si-mesmo e no ser-com.

⁹⁹ Idem, §42, p.389. A dispersão (*Zerstreuung*) é entendida como sendo o dispersar-se ou repartir-se ou espalhar-se do *Dasein* na diversidade de três dimensões cooriginárias, a saber, no ser-si-mesmo, no ser-com e no ser-junto-a. Então, em outras palavras podemos dizer que o *Dasein* enfrenta e discute com o ente tanto no ser-junto-a quanto no ser-si-mesmo e no ser-com.

Conforme já dissemos, o confronto e o enfrentamento com os entes pertence a todas as dimensões essenciais da existência (isto é, ao ser-junto-a, ao ser-si-mesmo e ao ser-com) e isso indica que o existente humano enfrenta e discute não apenas com os entes em geral, mas também consigo mesmo¹⁰⁰. Em outras palavras, podemos dizer que na existência não-mítica o existente está situado em meio aos entes, porém não mais está sumido no ente, senão que ressalta sobre o ente, ou, como diz Heidegger, separa-se dele, oferece uma oposição a ele¹⁰¹. É possível sustentar que o existente humano também enfrenta a si mesmo porque, enquanto existe, esse ente constantemente lança-se nesta ou naquela possibilidade, ou ainda, opta por isso ou aquilo e, assim sendo, sempre está diante daquilo que ele mesmo é e daquilo que pode ser, quer dizer, constantemente enfrenta a si mesmo.

Dizer que o *Dasein* sempre constitui o seu próprio ser mediante o enfrentamento de si mesmo significa dizer que ele sempre tem uma atitude, uma postura em relação a si mesmo. Se o ser-si-mesmo, o qual funciona como a base do comportar-se no sentido de posicionar-se, ou melhor, o qual permite ao existente humano manter uma postura, uma atitude em relação aos entes em geral, é ele mesmo fruto do posicionar-se, então, podemos dizer que, conforme Heidegger, o ser-si-mesmo faz parte do sustentar-se mesmo. Ou seja, ele é um ingrediente que faz parte do dar-se apoio, consistência e sustentação no mundo¹⁰². Ter sustentação como atitude, ou ainda, ter uma visão de mundo como *Haltung* significa, então,

¹⁰⁰ IF, §42, p.392-393

¹⁰¹ Idem, p.393

¹⁰² IF, §42, p.388

ter uma posição, atitude ou postura acerca dos entes circundantes e também acerca de si mesmo

A visão de mundo assim entendida, da mesma maneira que a visão de mundo no sentido de abrigo, também pode sofrer uma degeneração. Heidegger aponta três formas de degeneração que aparecem com o desenvolvimento da segunda forma de visão de mundo. Todavia, elas não serão elucidadas neste trabalho. Em seguida, pretendemos justificar porque a caracterização heideggeriana das duas possibilidades básicas de visão de mundo é válida como aplicação do conceito de jogo.

4.3 A justificação da validade da aplicação

No segundo capítulo deste trabalho nós apresentamos o significado amplo e originário de jogo e destacamos que o jogar e o jogo são um único e inseparável acontecimento. O jogar é o que permite o aparecimento do jogo e, assim sendo, deve ser entendido como um acontecer livre. Em tal acontecer o decisivo não é o comportamento, mas o estado de cada um. O acontecer livre permite o surgimento do jogo, e, do jogo pode se desprender um conjunto explícito de regras. As regras que governam o jogar não são fixas, mas variáveis, transformam-se no jogar e pelo jogar. Também ressaltamos que o jogar é uma livre formação (*Bildung*) que possui algo assim como uma harmonização própria e, além disso, uma vinculação ao livre formar. Ainda destacamos que o jogo é aquilo que possibilita qualquer comportamento a respeito dos entes. Enquanto produto do jogar, ele é o espaço de formação e transformação do próprio jogar e

também o espaço de encontro com os entes. Essas determinações revelam em que sentido o jogo está sendo compreendido, e, na verdade, são as direções de que Heidegger se apropria para realizar a aplicação do jogo.

A caracterização das duas formas básicas de visão de mundo vale como aplicação do conceito de jogo porque, a partir dela, temos uma compreensão mais concreta do significado das determinações do jogo. Ou seja, essa caracterização nos permite complementar o significado daquelas direções que exigiam um preenchimento. Dessa maneira, ampliamos não apenas a compreensão do conceito de jogo, senão também da essência da transcendência, uma vez que a transcendência é entendida como jogo. A seguir pretendemos apresentar aquilo que obtemos com a reconstrução da aplicação do jogo.

A caracterização heideggeriana das duas possibilidades de visão de mundo revela-nos que o abrigo ou a proteção (o que chamamos *Bergung*) e a atitude ou a postura (o que chamamos *Haltung*) são duas formas básicas de visão de mundo que pertencem a distintas possibilidades de ser-no-mundo. Na possibilidade de ser-no-mundo que possui uma visão de mundo como abrigo (existência mítica) e também na outra que possui uma visão de mundo como atitude (existência não-mítica), subsiste uma certa compreensão de ser e, isso significa, em ambas as possibilidades de ser-no-mundo ocorre a transcendência, quer dizer, a ultrapassagem do ente. A transcendência acontece, tanto na existência mítica quanto na existência não-mítica, no momento em que o ser humano se relaciona consigo mesmo, com o outro e com os objetos e instrumentos. Isso indica que a transcendência é um acontecer livre que se manifesta no suceder, transcorrer ou acontecer (*Geschehen*) da existência humana e nas três

dimensões em que o existente humano está disperso, a saber, no ser-si-mesmo, no ser-com e no ser-junto-a.

O acontecer da transcendência sempre ocasiona o aparecimento de uma compreensão de ser. A caracterização acima referida revela que a compreensão de ser que subsiste na existência mítica não é a mesma compreensão da existência não-mítica. Isso quer dizer que há um determinado sentido de ser que pertence à primeira forma de visão de mundo, e um outro sentido de ser que pertence à segunda forma de visão de mundo. Na verdade, isso sugere que a transcendência, entendida como o acontecer livre que se manifesta no suceder da existência humana, é uma livre formação (*Bildung*) de sentidos de ser. A palavra formação (*Bildung*), como aponta Gadamer (2002, p.47-60), identifica-se com a idéia de processo e não com a idéia de resultado. É o processo da edificação, ou ainda, da educação completa do ser humano. A transcendência, enquanto formação, pode, então, ser entendida como o processo de edificação de sentidos de ser. Mas, conforme explicitamos no segundo capítulo, a transcendência (jogar) não apenas é formação senão também vinculação. Ela é uma vinculação à própria formação, ou seja, ela está comprometida com a edificação de sentidos de ser. Essa vinculação, quer dizer, esse comprometimento é a condição do próprio aparecimento dos distintos sentidos de ser.

Além disso, notamos que o sentido de ser que aparece na existência mítica oculta-se quando se manifesta, na existência não-mítica, o outro sentido de ser. Isso revela que o acontecer da transcendência permite o aparecimento, em um determinado momento histórico, de um sentido de ser (por exemplo, o ser no sentido de potência superior), mas no suceder da

existência humana esse sentido acaba enfraquecendo-se, ou ainda, perdendo vigência e, portanto, torna-se oculto. Na verdade, a perda de vigência de um sentido de ser é precisamente o que permite o aparecimento de um outro sentido de ser (por exemplo, o ser no sentido de subsistência). Em outros termos, é o ocultamento de um sentido de ser que ocasiona o aparecimento de um outro sentido de ser. Precisamente por isso, Heidegger afirma que há uma harmonia no formar (no processo de edificação de sentidos de ser) que resulta do próprio jogar (transcender).

Tendo em vista isso, podemos dizer que o acontecer da transcendência nas três direções básicas (em direção ao outro, aos objetos e instrumentos e a si mesmo) permite, no acontecer da existência humana, o aparecimento de uma diversidade de sentidos de ser, sentidos que tanto manifestam como se ocultam. Em outros termos, podemos dizer que os distintos sentidos de ser dados com a realização da transcendência tanto se revelam como se encobrem historicamente. Assim sendo, a transcendência é mais do que compreensão de ser, em outros termos, ela é mais do que desocultamento de ser. E, por esse motivo, então, a transcendência e a compreensão de ser perdem completamente a sua indiferença, quer dizer, nem a compreensão de ser pode ser considerada uma propriedade indiferente, nem a transcendência pode ser considerada uma estrutura inofensiva, que pode ser observado ou não.

A dinâmica de manifestação e ocultamento de sentidos de ser que se manifesta com o acontecer do transcender (isto é, com o exercício do jogar) é, na verdade, o jogo da transcendência. O jogo assim entendido nunca se manifesta sem o jogar (transcendência) e, isso quer dizer, o jogar é o que permite o surgimento do jogo. Mas, não apenas o jogo não existe

sem o jogar, senão que o jogar sempre se exercita em um jogo e, portanto, o jogar jamais existe sem o jogo. Exatamente por isso Heidegger afirma que o jogar e o jogo são um único e inseparável acontecimento. O jogo, agora entendido como a dinâmica de manifestação e ocultação de sentidos de ser, não depende de um sistema de regras para aparecer. Porém, isso não significa que no jogo não há regras. Conforme destacamos no segundo capítulo, as regras começam a se formar no jogo, e, no jogo e pelo jogar (que é exercitado no jogo) elas se transformam. É, portanto, a partir da dinâmica de manifestação e ocultamento de sentidos que pode ocorrer a formação explícita de um sistema de regras.

A dinâmica de manifestação e encobrimento de sentidos de ser não apenas permite o surgimento das regras, mas, mais do que isso, essa dinâmica é o âmbito no qual o próprio jogar se desenvolve e o âmbito em que nos relacionamos com os entes. Conforme já dissemos, na existência mítica subsiste uma determinada compreensão de ser (compreende-se o ser como potência superior) e na existência não-mítica uma outra compreensão de ser (compreende-se o ser como subsistência). E isso quer dizer que o comportamento em relação ao ente que nós mesmos somos e em relação aos outros entes do mundo não é condicionado, no acontecer da existência humana, por uma mesma compreensão de ser. Na verdade, em um primeiro momento (na existência mítica), o comportamento acontece à base da compreensão de um determinado sentido de ser e, em um outro momento (existência não-mítica), à base de outro.

Assim, podemos dizer que quando estabelecemos um comportamento para com os entes, sempre se manifesta um determinado sentido de ser (aquele que antecede a relação que estabelecemos com o

ente), mas também se oculta um determinado sentido de ser (aquele que perdeu vigência e permitiu o aparecimento do outro). É a partir disso, do ocultar-se e do manifestar-se de sentidos de ser, que nos relacionamos com os entes, mais precisamente, que temos a experiência do ente como ente. Pelo fato de que é a partir do jogo que ocorre o comportamento para com os entes (o ente que nós mesmos somos e os demais entes), sustenta-se aqui, conforme vimos no segundo capítulo, que o jogo é aquilo que condiciona qualquer comportamento e, mais do que isso, que, com o jogar, forma-se o espaço de encontro com os entes e que o ente já sempre está envolvido no jogo.

Tendo em vista tudo isso, podemos, então, dizer que a caracterização heideggeriana das duas possibilidades básicas de visão de mundo é válida como aplicação do conceito de jogo, pois através dela podemos complementar o significado das determinações que caracterizam o jogo em sentido originário e, além disso, oferecer uma caracterização mais concreta da essência da transcendência. É verdade que uma tal aplicação não apresenta o significado pleno de cada determinação nem pode explicitar todas as determinações do conceito de jogo. Uma determinação que não pode ser complementada a partir de uma tal aplicação é aquela que diz que no acontecer livre (na transcendência) o decisivo não é o se comportar, mas a disposição daquele que executa o jogar.

Além disso, outros pontos também permanecem obscuros, como, por exemplo, a demonstração de quais são as regras que governam o transcender que acontece no decorrer da existência humana e também a transformação de tais regras. Isso, porém, não pode ser discutido neste

trabalho, pois pretendíamos apenas reconstruir a caracterização heideggeriana do conceito de jogo e a aplicação heideggeriana do jogo, com o intuito de oferecer uma caracterização da transcendência do *Dasein*. Em seguida, a título de encerramento, pretendemos mostrar que o jogo tal como o compreendemos pertence à essência do homem e, portanto, é algo de que esse ente jamais pode escapar.

4.4 Jogo e ser

Com a caracterização da noção de transcendência (realizada no primeiro capítulo deste trabalho) constatamos que a transcendência ocorre em três direções básicas (em direção ao outro, aos instrumentos e objetos e a si mesmo), mas não acontece pelo fato do existente humano encontrar-se situado em meio aos entes, senão porque ele é em sua essência transcendente. Embora o transcender não aconteça pelo fato do existente encontrar-se cercado pelos entes, não podemos negar que o ente que transcende sempre está em uma tal situação, ou, mais precisamente, já sempre está entregue ou abandonado (*Preisgegebenheit*) ao ente. A entrega ao ente não ocorre por meio de uma escolha ou de uma decisão. Ao contrário, enquanto existe, o existente humano sempre está em uma tal situação, e, por isso, sustenta-se que esse ente possui o caráter de estar-lançado. Se a transcendência ocorre a partir da entrega ao ente, ou, em outros termos, se é a partir do encontrar-se em meio aos entes que acontece a ultrapassagem do ente, então, conforme Heidegger, devemos admitir que

a transcendência possui o caráter de estar-lançada, ou seja, a ela pertence a facticidade (*Geworfenheit*)¹⁰³.

Na medida em que possui o caráter de estar-lançada, a transcendência não pode, de nenhuma maneira, ser considerada algo que radica fora da existência humana, nem pode ser considerada uma propriedade que pode convir ou não ao ser humano. Pelo fato do estar lançado pertencer à própria transcendência, ou seja, o fato dela sempre acontecer a partir de um encontrar-se em meio aos entes, ela não acontece a partir de uma decisão do existente humano. Ou seja, enquanto existe, o ser humano sempre se encontra abandonado aos entes e, em uma tal situação, ele sempre transcende o ente, mas não pode controlar um tal acontecimento. A transcendência acontece de um modo tal que ele não tem qualquer domínio ou poder sobre ela e isso significa que o existente fáctico é impotente diante do fato do acontecer da transcendência. Esse acontecer que ocorre independentemente de uma decisão humana, e em três dimensões (no ser-junto-a, no ser-com e no ser-si-mesmo) é o que possibilita o comportamento do *Dasein* em relação a si mesmo, aos entes transcendentais, e aos instrumentos e objetos, ou seja, é a transcendência, enquanto um acontecer livre, o que fundamenta a existência do *Dasein*.

O acontecer da transcendência nas três direções básicas ocasiona, conforme já dissemos, o aparecimento de sentidos de ser que, no acontecer da existência humana, tanto se manifestam como se ocultam. E isso significa que o ente transcendente, ao estar em uma possibilidade de ser-no-mundo, compreende um sentido de ser que, mais tarde, tornar-se-á oculto. O fato é que um sentido de ser é compreendido somente porque um

¹⁰³ IF, §37, p.345

outro sentido se tornou oculto, ou seja, o ente que transcende sempre está envolvido com a manifestação e a ocultação de sentidos de ser, quer dizer, sempre está preso ao jogo da transcendência. É evidente que o ser humano, enquanto existe, não está no jogo porque decidiu entrar nele, mas simplesmente porque ele se instala com o exercício da transcendência. O ente que transcende, assim como não pode decidir por ingressar, também não pode decidir por sair do jogo da transcendência¹⁰⁴.

Ao sustentarmos que a transcendência acontece independentemente de uma decisão humana e que, também independentemente de uma decisão, o ente transcendente sempre está preso ao jogo, estamos, por certo, destacando a impotência do homem diante do fato de jogar e de estar no jogo. Porém, não podemos esquecer que o ente que necessariamente está no jogo é o que fundamenta a transcendência e, por conseguinte, o jogo que dela resulta. Ou seja, o jogar e o jogo só acontecem porque há o existente humano. Temos, então, o seguinte: o homem, por um lado, é o suporte (a condição de possibilidade) da transcendência, mas, por outro lado, é o ente que depende da transcendência, quer dizer, o seu existir é completamente dependente do acontecer a respeito do qual ele mesmo (o existente humano) não tem qualquer poder. Isso, na verdade, acentua que, como expressa Heidegger, o *Dasein*

advém a um centro próprio e fica como em um centro próprio, mas tal ponto de vista antropocêntrico tem algo curioso. Nessa consideração antropocêntrica nos damos

¹⁰⁴ Poder-se-ia pensar que é possível, por meio de uma decisão (a do suicídio) sair do jogo da transcendência. Mas, quando tematiza a idéia de que o existente fáctico sempre está diante da tarefa de constituir a si mesmo, Heidegger esclarece que o suicídio não é uma forma do existente fáctico livrar-se da tarefa de constituir o seu próprio ser, senão a forma extrema em que uma tal tarefa pode chegar a resolver-se (IF, §37, P.340). Nesse sentido, podemos dizer que o suicídio não seria uma forma do ente transcendente sair do jogo da transcendência, senão a forma extrema de encerrar tal jogo.

conta de que, quando este ente que é o homem, supostamente enamorado de si mesmo, se põe a si mesmo no centro, quando esse ente está em seu próprio centro, o que de verdade resulta é que, conforme o mais íntimo de si, esse ente é excêntrico, quer dizer, pela essência de seu existir, de sua *Existenz*, nunca pode estar objetivamente no centro do ente¹⁰⁵.

O existente humano, enquanto fundamento da transcendência, é, de fato, o centro de gravidade, aquilo de que tudo depende. Mas, esse ente que está no centro torna-se excêntrico e isso ocorre pelo modo e a maneira em que (ou como) o próprio *Dasein* existe, ou ainda, pelo fato do que é e de como é a sua existência. Mais precisamente, o existente humano deixa de ser o centro de gravidade precisamente porque o seu existir (o ser-si-mesmo bem como o ser-com e o ser-junto-a) não depende dele mesmo, senão do jogar, sobre qual o *Dasein* não possui qualquer poder, e do jogo que dele resulta. Em outras palavras, podemos dizer que há uma hegemonia da transcendência sobre o próprio existente humano e, então, por isso, o homem deixa de ser considerado o fato mais significativo no que diz respeito à constituição da sua própria existência. Ao entendermos a transcendência como jogo, podemos ver nitidamente essa hegemonia e, portanto, ter mais claro o que podemos chamar de descentralização do *Dasein*.

Quando reconhecemos que a transcendência entendida como sendo o jogar e, simultaneamente, como sendo o jogo é o que fundamenta tanto a relação do *Dasein* consigo mesmo quanto a sua relação para com os demais entes, ou seja, é o que fundamenta a existência do *Dasein*, temos que reconhecer outras duas coisas. Em primeiro lugar, temos que admitir que

¹⁰⁵ Idem, §4, p.25-26

ser-no-mundo (que nada mais é do que estar familiarizado consigo mesmo, com os outros e com as coisas e os instrumentos) não significa outra coisa senão jogar. O que está em jogo com o jogar do ser-no-mundo é o próprio ser do *Dasein*, quer dizer, ser-no-mundo não é jogar com o ente nem com o ser, mas jogar o ser, formar o ser do próprio *Dasein*. Em segundo lugar, temos que admitir que ser-no-mundo, enquanto jogar, significa sempre já estar no jogo. Enquanto ser-no-mundo, o existente fáctico faz parte do jogo, e é a partir dele que se determina o seu próprio ser, ou ainda, é no jogo que se forma o ser do próprio *Dasein*. Conforme Heidegger, podemos até ficar horrorizados com a insinuação de que jogar significa ter em jogo o próprio ser ou que com o jogar a nossa existência está posta em jogo, e, isso precisamente, em um determinado jogo (no jogo da transcendência), porém, como sustenta o autor, isso só acontece porque o senso comum não entende a transcendência como jogo¹⁰⁶.

Para finalizar, queremos ressaltar que assim como a transcendência é concebida como jogo, também o é compreensão de ser, pois ela é um momento essencial (ainda que não exaustivo) da transcendência. A compreensão dada com o acontecer da transcendência se manifesta, na maioria das vezes, de modo não explícito, em três dimensões: no ser-si-mesmo, no ser-junto-a (às coisas) e no ser-com (os outros). Heidegger salienta que a compreensão de ser que se manifesta no acontecer da existência humana oscila, ou ainda, move-se¹⁰⁷. E, por isso, podemos dizer que na existência fáctico-histórica aparece, articulada às três direções em que acontece a compreensão de ser, uma diversidade de sentidos de ser¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Idem, §36, p.325-326

¹⁰⁷ Idem, p.337

¹⁰⁸ É importante ressaltar que, conforme Heidegger, ao invés da oscilação da compreensão de ser o que é explicitamente conhecido são as possíveis regiões de entes como, por exemplo, a ciência da natureza e a

Ao sustentarmos que a compreensão de ser deve ser entendida como jogo, indicamos que a oscilação da compreensão que ocorre em três direções formais (em direção ao outro, aos objetos e instrumentos e a si mesmo) não significa outra coisa senão uma dinâmica de ocultação e manifestação de sentidos de ser. Ao compreendermos a oscilação da compreensão de ser como jogo, oferecemos, por certo, uma explicação a respeito da organização daquilo que é compreendido e projetado, ou seja, determinamos o modo como se organiza a diversidade da totalidade de sentidos de ser projetados pela compreensão, totalidade que, conforme Heidegger, deve ser entendida como sendo o mundo. Considerando que a totalidade de sentidos de ser corresponde ao mundo e que essa totalidade projetada pela compreensão deve ser entendida como jogo, então, temos que admitir que o mundo pode ser entendido como jogo, ou, nas palavras de Heidegger, que o mundo nada mais é do que a denominação com que nos referimos ao jogo.

ciência da história. Então, considera-se que aparece, no acontecer da existência humana, uma diversidade de significados de ser porque em tal acontecer há a tematização de diferentes regiões ônticas, isto é, porque nele se tematiza os entes naturais, os entes matemáticos, o ente humano... e não porque a compreensão de ser oscila. Heidegger sustenta que a oscilação é central para a compreensão de ser, quer dizer, para se entender a diversidade de significados de ser, e ela deve ser colocada desde o princípio no centro da problemática ontológica (IF, §36, p.337).

5. CONCLUSÃO

Com a análise do conceito de jogo que aparece na lição de inverno de 1928/29 intitulada *Introdução à Filosofia*, foi-nos permitido mostrar a maneira como devemos compreender a transcendência do *Dasein*. Vimos que a transcendência é a estrutura básica que possibilita a compreensão que o ente transcendente dispõe. Ao caracterizarmos a compreensão de ser descobrimos que pelo fato de possuir essa compreensão, o existente humano é um ente aberto. Na medida em que está aberto, ele se relaciona com os outros existentes humanos e com os instrumentos e objetos meramente subsistentes. A compreensão de ser, no entanto, não permite apenas a abertura, quer dizer, ela não apenas condiciona o comportamento do *Dasein* em relação a si mesmo e, portanto, o seu desocultamento, mas também condiciona o comportamento que o existente humano estabelece para com os entes que lhe vêm ao encontro a partir do mundo.

Assim sendo, podemos dizer que a compreensão pré-ontológica de ser dá-se em três dimensões: no ser-si-mesmo, no ser-com (os outros) e no ser-junto-a (coisas e instrumentos). A compreensão que se manifesta na dimensão do ser-si-mesmo é responsável pela constituição da existência do *Dasein*. A compreensão que se manifesta no ser-com e no ser-junto-a condiciona a experiência do ente como ente e, conseqüentemente, todo e qualquer conhecimento ôntico. O conhecimento que o existente humano manifesta tanto no âmbito prático (isto é, no lidar operativo) quanto no âmbito teórico (isto é, no comportamento discursivo ou teórico-científico) está, portanto, fundado na compreensão de ser. A compreensão a respeito do nosso próprio ser, do ser dos outros entes transcendente e do ser dos

entes que se apresentam como instrumentos e meras coisas sempre está dada dentro do mundo. O mundo é, então, o horizonte da compreensão de ser.

A transcendência, na medida em que é considerada a condição de possibilidade da compreensão de ser, também acontece em três direções básicas: em direção a si mesmo, aos outros existentes e aos outros entes do mundo. Somente porque transcende nessas três direções, o existente humano é capaz de compreender o seu próprio ser e o ser dos outros entes e, dessa maneira, estabelecer uma relação com si mesmo, com os outros, com os instrumentos e com as coisas meramente subsistentes. A transcendência é, portanto, a condição *a priori* de relacionamento com entes. Ao compreender o ser (o ser dos entes humanos ou o ser dos entes não humanos), o *Dasein* faz uma diferenciação entre o ente e o ser do ente. A transcendência, então, enquanto condição da compreensão de ser, é também a condição da ocorrência da diferença ontológica.

A compreensão de ser, enquanto um momento essencial da transcendência, explicita algo da essência da transcendência, porém, não podemos pensar que a transcendência se resume à compreensão de ser. É o jogo, em seu sentido originário e metafísico, que é considerado a forma de determinação conceitual da estrutura fundamental do *Dasein*, ou, mais precisamente, que é visto como sendo o modelo explicativo da essência da transcendência. É a partir da elucidação do conceito de mundo que a noção de jogo é apresentada naquele que seria o seu significado originário e metafísico.

Partindo da análise dos significados históricos da palavra mundo chegamos até o significado de mundo que está relacionado à expressão

“jogo da vida”, e que funciona como o ponto de partida da determinação do significado originário de jogo. Constatamos que é o mundo em sentido existencial que possui o caráter de jogo, mas, o mundo assim entendido não deve ser entendido como sendo o existir humano, isto é, os homens relacionados entre si, com os entes circundantes e consigo mesmo, nem pode ser entendido como sendo a perspectiva na qual o ser (o nosso próprio ser e o ser dos demais entes) é compreendido. É o mundo concebido como sendo a totalidade da diversidade de ser, que no ser-si-mesmo, no ser-com e no ser-junto-a é compreendido pelo ente humano, o que possui o caráter de jogo.

Também constatamos que o jogo em sentido originário não pode ser entendido apenas como uma ocupação humana, ou ainda, como uma atividade que o existente humano desenvolve de acordo com um conjunto de regras fixas, de raciocínios e ações sistemáticas. O jogar, por conseguinte, também não pode ser entendido como sendo o desenvolvimento de uma atividade, ou ainda, como sendo aquilo que se manifesta na ocupação deste ou daquele jogo. O jogo em sentido originário não é aquilo que se desenvolve em uma determinada partida, não é um comportamento humano específico, mas é aquilo que possibilita qualquer comportamento humano.

Ao reconstruir a caracterização heideggeriana da noção de jogo revelamos que o jogar é entendido como sendo um acontecer livre. Em tal acontecer o decisivo é o encontrar-se e não o comportar-se. O jogar, enquanto um acontecer livre, sempre se exercita em um jogo e ele sempre acontece de acordo com regras. As regras não estão estabelecidas previamente, mas se formam no jogo que surge com o exercício do jogar.

Do jogo que se constitui pelo jogar pode se desprender a formação explícita de um sistema de regras. As regras do jogo não são fixas, mas variáveis, transformam-se com o exercício do jogar. Além disso, revelamos que o jogar é uma livre formação e, ao mesmo tempo, uma vinculação. A vinculação é precisamente o que permite o livre formar. O jogar, enquanto um livre formar, nunca acontece sem o jogo, mas, nem o jogo é sem o jogar, quer dizer, o jogar e o jogo são um único e inseparável acontecimento.

O jogo assim entendido não apenas se associa àquilo que denominamos de mundo, mas, mais do que isso, é considerado o modelo explicativo da essência da transcendência. A transcendência, enquanto condição de possibilidade da compreensão de ser, passa a ser entendida como sendo o jogar e, simultaneamente, como sendo o jogo. O jogar sempre forma algo, e, dessa maneira, constitui o espaço em que o próprio jogar se forma e transforma, e o espaço de encontro com os entes. O jogo, enquanto determinação da essência da transcendência, é aquilo que resulta do jogar (transcender). Ele deve ser entendido como sendo aquilo em que acontece o próprio jogar, em que se formam as regras que governam o jogar, em que nos relacionamos com os entes e, portanto, aquilo de que faz parte o ente.

Porém, essas constatações que obtemos com a reconstrução da caracterização heideggeriana da noção de jogo são indícios do que é a transcendência, ou seja, não podemos considerar que a partir disso temos revelado a essência da transcendência. Com o intuito de caracterizar mais concretamente a transcendência, isto é, buscando oferecer uma explicitação da essência da transcendência apresentamos a aplicação do conceito de

jogo realizada por Heidegger. Antes disso, porém, mostramos que o conceito de jogo deve ser entendido como uma indicação formal e, assim, determinamos o significado de aplicação.

Com a caracterização da noção de indicação formal constatamos que o jogo, na medida em que é entendido como uma indicação formal, sinaliza uma direção, da qual devemos nos apropriar. Mas, enquanto indicação formal, o jogo não apenas demanda uma apropriação senão também um preenchimento, uma complementação. Com a apropriação e com a complementação obtemos o exato significado do conceito de jogo e, portanto, uma compreensão da essência da transcendência. Nessa direção, a aplicação apresenta-se como sendo o momento da complementação do significado do conceito entendido como indicação formal (neste caso do conceito de jogo), a qual ocorre a partir da apropriação da direção sinalizada por tal conceito. É, portanto, a aplicação o que, em última instância, permite uma compreensão mais concreta da essência da transcendência.

Heidegger, ao caracterizar as duas possibilidades básicas de visão de mundo, as quais pertencem a distintas possibilidades de ser-no-mundo, realiza a aplicação do conceito de jogo. Tal aplicação nos revela que a transcendência que acontece em três dimensões (no ser-si-mesmo, no ser-com e no ser-junto-a) é mais do que a condição de possibilidade da compreensão de ser, em outros termos, é mais do que desocultamento de ser e, portanto, não é apenas a condição *a priori* do relacionamento com os entes e o fundamento da diferença ontológica. A transcendência, enquanto um acontecer livre, permite, no acontecer da existência humana, a formação de diversos sentidos de ser, sentidos que tanto se manifestam

como se ocultam historicamente. Nessa direção, o jogo, enquanto a forma de determinação conceitual da transcendência, apresenta-se como sendo a dinâmica de manifestação e ocultação de sentidos de ser. A compreensão de ser, na medida em que é um momento essencial da transcendência, também deve ser pensada como sendo da natureza do jogo, quer dizer, também deve ser entendida como a dinâmica de revelação e encobrimento.

O ocultar-se e o manifestar-se de sentidos de ser que resulta do acontecer da transcendência, é, ao mesmo tempo, o horizonte ou o âmbito em que acontece a própria transcendência (jogar) e, portanto, também a compreensão de ser. O jogo, enquanto dinâmica de manifestação e ocultação, também é o horizonte no qual ocorre o surgimento das regras do transcender (jogar), o horizonte em que é possível o encontro com os entes e, além disso, o horizonte da experiência do ente como ente. É possível sustentar que o jogo é o horizonte em que temos acesso aos entes porque reconhecemos que a ocultação e a manifestação de sentidos de ser sempre estão dadas antes de qualquer comportamento humano, ou seja, porque reconhecemos que o jogo é o que possibilita o comportamento a respeito de todo e qualquer ente.

Por último, ressaltamos que a transcendência, entendida como a manifestação e ocultação de sentidos de ser, possui o caráter de estar-lançada. Nesse sentido, destacamos que a transcendência, enquanto jogo, não radica fora da existência humana, não é uma propriedade que pode convir ou não ao ser humano, não é algo sobre o qual podemos decidir por ingressar e, além disso, ressaltamos que ela acontece independentemente de uma decisão humana. Também ressaltamos que o ente transcendente sempre está preso ao jogo, e não pelo fato de ter decidido entrar no jogo,

mas simplesmente porque o jogo se instala com o acontecer da transcendência. Ou seja, constatamos que o existente humano é impotente diante do acontecer da transcendência e também é impotente diante do fato de estar posto no jogo da transcendência. Além disso, constatamos que o jogar e o jogo só acontecem porque há o existente humano, quer dizer, a transcendência depende do *Dasein*, mas o existir do *Dasein* (o ser-si-mesmo, o ser-com e o ser-junto-a) não depende dele mesmo (do *Dasein*), senão do acontecer a respeito do qual ele não tem qualquer poder, isto é, da transcendência. E, devido à hegemonia da transcendência sobre o existente humano, acentuamos a idéia de que o existente humano não tem uma posse total de si mesmo e, portanto, não pode estar no centro, mas em seu ser ele é excêntrico.

Ainda salientamos que se a transcendência entendida como sendo o jogar e, simultaneamente, como sendo o jogo é o fundamento da relação que o existente humano estabelece para consigo mesmo e para com os outros entes do mundo, então, podemos dizer que o ser-no-mundo, que nada mais é do que estar familiarizado com si mesmo, com os outros e com os demais entes, significa jogar. O jogar do ser-no-mundo sempre acontece no jogo (no ocultar-se e manifestar-se de sentidos de ser) e com tal jogar o que está em jogo é o ser do próprio *Dasein*. Assim sendo, podemos dizer que no jogo, no qual acontece o jogar do ser-no-mundo, está sempre em jogo o ser do existente humano ou, em outras palavras, com o jogar do ser-no-mundo a nossa existência está posta em jogo e isso sempre em um determinado jogo (o jogo da transcendência).

Em síntese, podemos dizer que se reconhecemos que a transcendência, que faz parte da essência do *Dasein*, não é somente a

condição do relacionamento com o ente, mas, mais do que isso, ela é o jogo, o qual é entendido como sendo a dinâmica de manifestação e ocultação de sentidos de ser, então, também podemos dizer que o jogo assim entendido faz parte da essência do *Dasein*. O jogar e, por conseguinte, o jogo depende do jogador (*Dasein*), mas, o jogador também depende do jogo e do jogar, pois é a partir disso que se determina a sua existência no mundo. Ainda podemos dizer que conceber como jogo a transcendência significa qualificar como jogo o ser-no-mundo, porque ele representa a transcendência, e a compreensão de ser, porque é um momento essencial (ainda que não exaustivo) da transcendência. Na medida em que concebemos a compreensão de ser como jogo, explicamos a maneira como se organiza a diversidade de sentidos de ser que, no acontecer da existência humana, manifestam-se devido à oscilação da compreensão de ser. A totalidade de sentidos de ser, agora entendida como jogo, é concebida como mundo e, portanto, também o mundo deve ser entendido como jogo.

Com a reconstrução da caracterização heideggeriana da noção de jogo e da aplicação heideggeriana do jogo oferecemos, então, uma caracterização da transcendência que, no acontecer da existência humana, acontece de uma maneira não expressa. O fato é que a transcendência não apenas acontece de modo não expresso, senão que pode acontecer de modo expresso. A transcendência expressa é concebida como sendo a filosofia. Neste caso, poder-se-ia pensar que a filosofia, enquanto transcender expresso, seria a tematização do jogo e das suas regras. Mas, no final da segunda seção da lição está sinalizado que não é disso que se trata. A filosofia enquanto transcender expresso não seria tanto a tematização explícita do jogo da transcendência e a clarificação de suas regras, mas,

antes disso, filosofar seria deixar a transcendência formar-se e, assim, permitir o acontecimento do jogo. Essas afirmações feitas por Heidegger deveriam ser analisadas mais exaustivamente, porém, não foi possível fazer isso em nosso trabalho.

Também seria relevante se, além da apresentação da aplicação heideggeriana do conceito de jogo, nós, enquanto interpretes de Heidegger, tivéssemos realizado uma aplicação do conceito de jogo. Uma exposição, por exemplo, a respeito da modificação do modo de ser da *Zuhandenheit* para a *Vorhandenheit*, certamente, serviria como aplicação do conceito de jogo. É evidente que isso não apenas tornaria mais claro o que foi visualizado com a aplicação que apresentamos, mas também forneceria mais informações sobre as determinações do jogo, sobre a essência da transcendência e, talvez, até poderíamos clarificar aquela determinação que ficou inexplicada. Porém, em nosso trabalho, não foi possível realizar uma tal aplicação, pois isso ultrapassaria demasiadamente o escopo desta dissertação.

Assim, fica indicado não apenas a limitação do presente trabalho senão também a possibilidade de prosseguir na investigação da noção de jogo em trabalhos futuros. Além da investigação da tese heideggeriana de que a filosofia é a transcendência expressa e da realização da aplicação do jogo, também poderíamos analisar as alusões ao conceito de jogo que aparecem no curso de inverno de 1955/56 que leva o título de *O princípio do fundamento*. Ainda poderíamos fazer uma análise comparativa entre a abordagem heideggeriana do conceito de jogo e a abordagem ontológica do conceito de jogo feita por Gadamer em *Verdade e Método*, a qual não chegou a ser abordada no presente trabalho.

6. BIBLIOGRAFIA

A. OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento*. Trad. Ernildo Stein. Col. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Trad. P. Emad e K. Maly, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante: 6ª ed. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Introducción a la Filosofía*. Trad. M. J. Redondo. Madrid: Cátedra, 1999.

_____. *Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.

_____. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.

_____. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

B. OBRAS CONSULTADAS

ALMEIDA, Custódio L.S. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002

COSTA, Cristina Dias. “O conceito de mundo em Ser e Tempo de Martin Heidegger”. In: **Sociais e Humanas**. Santa Maria, V.10, n.2, 1997, p. 125-137.

GARCIA, R. Rodriguez. *Heidegger y la Crisis de la Epoca Moderna*. Madrid: Cincel, 1987

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Trad. Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 2002

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2001

LAFONT, Cristina. *Lenguaje y Apertura del Mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza, 1997

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Col. Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

MÜLLER, Ulrich. “A pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas.” In: **Veritas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, V.44, n.2, 1999.

POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. New York: Cornell University Press, 1999

REIS, R. Ramos. “Heidegger, a transcendência como jogo”. In: **Práxis Filosófica**. Santiago de Cali-Colômbia, 1999, p.341-353

_____.”A besta desamarrada...”. In: **Natureza Humana**. São Paulo, v.1, n.2, 1999, p.265-282

_____. “Einleitung in die Philosophie”. In: **Natureza Humana**. São Paulo, v.2, n.1, 2000, p.211-219

_____. “A ontologia hermenêutica em Ser e Tempo e o verbo “ser” como posição absoluta”. In: **Sociais e Humanas**. Santa Maria, v.10, n.2, 1997, p. 138-158

_____.”Pressuposição e derivação (uma análise a partir do conceito existencial de ciência)”. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.44, n.1, 1999, p.175-186.

_____. “A ontologia hermenêutica em Ser e Tempo e os múltiplos significados do verbo ‘ser’”. In: **Barbarói**. Santa Cruz do Sul, n.9, 1998, p.7-19.

_____. “Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger”. In: **Veritas**. Porto Alegre. V.46, n.4, 2001, p. 607-620.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2002

SCHEUERL, Hans. “Alte und neue Spieltheorien”. In: **Das Kinderspiel**. München: R.Piper & Co. Verlag, 1973, p.32-52

STEIN, Ernildo. “Possibilidades da antropologia filosófica a partir da analítica existencial”. In: **Veritas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, V.45, n.1, 2000, p.37-49

_____. *O transcendental e o Problema de Deus em Martin Heidegger*. Porto Alegre: Ética Imprensa, 1966

_____. *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

STREETER, Ryan. *Heidegger`s formal indication: a question of methodo in Being and Time*. **Man and World** 30, 1997, p. 413-430