

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

**HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE E
COEXISTÊNCIA COTIDIANA COM OUTROS:
HEIDEGGER E A *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Ronaldo Palma Guerche

SANTA MARIA, RS, BRASIL

2011

**HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE E COEXISTÊNCIA
COTIDIANA COM OUTROS: HEIDEGGER E A *RETÓRICA* DE
ARISTÓTELES**

por

Ronaldo Palma Guerche

Trabalho apresentado ao Curso de Mestrado do programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Continental e Analítica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

Orientador: Prof. Róbson Ramos dos Reis

Santa Maria, RS, Brasil

2011

G929h Guerche, Ronaldo Palma
Hermenêutica da facticidade e coexistência cotidiana com outros : Heidegger
e a retórica de Aristóteles / por Ronaldo Palma Guerche. – 2011.
70 f. ; 30 cm

Orientador: Róbson Ramos dos Reis
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de
Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2011

1. Heidegger 2. Hermenêutica da facticidade 3. Aristóteles 4. Retórica
I. Reis, Róbson Ramos dos II. Título.

CDU 101

Ficha catalográfica elaborada por Cláudia Terezinha Branco Gallotti – CRB 10/1109
Biblioteca Central UFSM

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

A comissão examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE E COEXISTÊNCIA COTIDIANA
COM OUTROS: HEIDEGGER E A *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES**

elaborada por
RONALDO PALMA GUERCHE

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Roberto Wu (UFSC)

Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)

Santa Maria, 31 de agosto de 2011.

AGRADECIMENTOS

À UFSM, pelos anos de formação.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao CNPQ, pelo financiamento da pesquisa de iniciação científica em Heidegger.

À Coordenação e Secretaria do Departamento e da Pós-Graduação em Filosofia da
UFSM.

Aos membros da banca de defesa, pelas sugestões e comentários.

Aos professores do Depto. de Filosofia da UFSM.

Ao professor Abel Lassalle Casanave, por todas as lições.

Ao Professor Marcelo Fabri, pelas lições em fenomenologia.

Aos colegas do curso de filosofia.

Em especial, agradeço a Juliana Mezzomo Flores, pelo apoio, ajuda e amizade.

Aos meus familiares e amigos.

Ao professor Róbson, pela orientação e todas lições em filosofia.

RESUMO

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

HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE E COEXISTÊNCIA COTIDIANA COM OUTROS: HEIDEGGER E A *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES

Autor: Ronaldo Palma Guerche
Orientador: Róbson Ramos dos Reis
Data e Local da Defesa: Santa Maria, 31 de agosto de 2011.

O presente trabalho possui o objetivo de apresentar a reconstrução da interpretação heideggeriana da *Retórica* de Aristóteles, no período entre 1922 e 1927, no contexto do projeto da hermenêutica da facticidade. O ponto de partida é a afirmação presente em *Ser e Tempo* de que a *Retórica* de Aristóteles deve ser entendida como sendo a hermenêutica do ser-aí no convívio cotidiano com os outros. Considerando que essa afirmação não foi desenvolvida em *Ser e Tempo*, é tomado como base para desenvolver esse tema a interpretação da *Retórica* de Aristóteles realizada por Heidegger no curso *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*.

Palavras-chave: Heidegger; hermenêutica da facticidade; Aristóteles; *Retórica*.

ABSTRACT

Master Thesis

Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

HERMENEUTICS OF FACTICITY AND EVERYDAY COEXISTENCE WITH OTHER: HEIDEGGER AND THE ARISTOTLE'S RHETORIC

Author: Ronaldo Palma Guerche

Advisor: Róbson Ramos dos Reis

Date and place of the defense: Santa Maria, August 31, 2011

The present study has the objective of presenting the reconstruction of Heidegger's interpretation of Aristotle's *Rhetoric* in the period between 1922 and 1927 in the context of hermeneutics of facticity project. The starting point is the statement found in *Being and Time* that the *Rhetoric* of Aristotle should be understood as the hermeneutics of being there in everyday interaction with others. Considering that this statement was not developed in *Being and Time*, is take as the basis for developing this theme the interpretation of Aristotle's *Rhetoric* in the Heidegger's course *Basics Concepts of Aristotelian Philosophy*.

Key-words: Heidegger; Hermeneutics of Facticity; Aristotle; *Rhetoric*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE E INTERPRETAÇÃO DE ARISTÓTELES: AS BASES PARA A COMPREENSÃO DA INTERPRETAÇÃO DA <i>RETÓRICA</i>	4
1.1 – O projeto da hermenêutica da facticidade.....	4
1.1.1. Vida Fática.....	6
1.1.1.1 Mundo.....	8
1.1.2. O método hermenêutico.....	10
1.1.2.1. O conceito de hermenêutica.....	11
1.1.2.2. Fenomenologia hermenêutica.....	14
1.1.3. Situação hermenêutica.....	20
1.1.3.1. A tarefa da interpretação de Aristóteles.....	21
2. A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA <i>RETÓRICA</i> DE ARISTÓTELES.....	25
2.1 - A interpretação de Aristóteles no curso <i>Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica</i>	25
2.1.1. Abordagem do conceito de definição.....	27
2.1.2. O retorno ao conceito de ὀρισμός.....	29
2.1.3. Contraposição entre definição e ὀρισμός.....	30
2.2 – A interpretação do ser humano a partir da filosofia aristotélica.....	32
2.2.1. A determinação dos seres humanos como ζῶον λόγον ἔχον.....	32
2.2.2. O conceito de ζωή enquanto ser-no-mundo.....	33
2.2.3. A distinção entre φωνή e λόγος: o caráter de descoberta do mundo nos animais e nos seres humanos.....	34
2.2.3.1. O caráter do encontro do mundo pelos animais através da φωνή.....	34
2.2.3.2. O caráter do encontro do mundo pelos seres humanos através do λόγος...35	
2.2.4. A interpretação do ser humano com base em Aristóteles.....	37
2.3 - A interpretação Retórica	38
2.3.1. A centralidade do λόγος na constituição do ser humano.....	38
2.3.2. <i>Retórica</i> : a interpretação do ser humano cotidiano.....	40
2.3.2.1. Δόξα.....	41

2.3.2.1.1. A δόξα enquanto o 'ser-um-com-o-outro-no-mundo' mediano.....	42
2.3.2.2. Πάθος.....	44
2.3.2.2.1. A análise do φόβος.....	46
2.3.2.2.2. Φόβος enquanto πάθος.....	47
2.3.2.2.3. Φόβος enquanto πίστις.....	50
3. A INTERPRETAÇÃO DA <i>RETÓRICA</i> E <i>SER E TEMPO</i>	54
3.1 - A interpretação do λόγος em <i>Ser e Tempo</i> e no curso de 1924.....	55
3.2 - A análise do 'ser-com' em <i>Ser e Tempo</i> e na interpretação da <i>Retórica</i>	57
3.3 - O conceito de 'falatório' e a interpretação da δόξα.....	59
3.4 - A análise das disposição afetiva e a interpretação do πάθος.....	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	66

INTRODUÇÃO

Em 1927 no §29 de *Ser e Tempo*, Martin Heidegger faz a seguinte afirmação sobre a *Retórica* de Aristóteles: “Ao contrário da orientação tradicional do conceito de retórica como uma espécie de 'disciplina', ela deve ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana com outros” (Heidegger, pág. 193, 2005). Essa afirmação é encontrada na seção em que é desenvolvido o tratamento das disposições afetivas, que possui como modelo a análise aristotélica dos afetos no livro II da *Retórica*. Apesar dessa vinculação direta entre as disposições afetivas do §29 de *Ser e Tempo* e o livro II da *Retórica*, a afirmação revela uma compreensão da *Retórica* que vai além da mera influência aristotélica no tratamento de um determinado tema. Heidegger possui uma interpretação da *Retórica* que recusa a compreensão tradicional da retórica como uma disciplina ou uma mera técnica de discurso, e a compreende como uma hermenêutica do ser-aí na coexistência cotidiana, ou seja, a *Retórica* é vista nos termos de uma ontologia do ser-aí humano. Em *Ser e Tempo*, esta tese interpretativa não é desenvolvida, mas apenas mencionada com a passagem acima referida.

Em 2002, com a publicação do volume 18 das obras completas (*Gesamtausgabe 18*) de Martin Heidegger, veio a público o texto do curso de 1924 intitulado *Conceitos Fundamentais da Filosofia aristotélica*, que foi organizado a partir de manuscritos de alunos e do próprio Heidegger. Nesse texto, a interpretação da *Retórica* de Aristóteles é amplamente desenvolvida. Com base nesse curso, é possível esclarecer a tese interpretativa sobre a *Retórica*, mencionada acima, bem como verificar em que medida essa interpretação possui reflexos em temas desenvolvidos em *Ser e Tempo*.

A análise de *Ser e Tempo* tendo em vista a interpretação da *Retórica* de 1924 possibilita que alguns temas sejam interpretados sob uma nova luz. Alguns dos principais temas desenvolvidos na interpretação da *Retórica* encontram paralelo na analítica existencial de *Ser e Tempo*. Uma comparação entre esses temas proporciona uma visão mais ampla de como Heidegger compreende a estrutura ontológica do ser-aí humano.

Quatro temas fundamentais na interpretação da *Retórica* podem ser vistos em

comparação com o que foi desenvolvido em *Ser e Tempo*, são eles: a interpretação do conceito de λόγος, a análise do existencial ser-com, a análise do falatório e da δόξα e a análise das disposições afetivas em comparação com a análise dos παθή. Um estudo destes temas nos mostra não só como *Ser e Tempo* já tinha muito de seus temas discutidos anteriormente, mas também como as análises nos distintos contextos acrescentam elementos novos uma a outra. Assim, por exemplo, se dá a análise do existencial ser-com que em *Ser e Tempo* é apresentado a partir do contexto prático operacional do ser-aí humano em meio ao mundo circundante, enquanto que em 1924 o ser-com constituinte do ser-aí é destacado a partir do contexto comunicacional.

A partir de uma comparação entre as duas análises é possível reconhecer os pontos em comum e em que medida há a introdução de elementos distintos na interpretação da cotidianidade do ser-aí humano. Nesse sentido, a aproximação do curso de 1924 ao que é desenvolvido em *Ser e Tempo* propicia uma leitura mais abrangente de como Heidegger compreende o ser-aí humano.

O curso de 1924 que é a base para realização do presente trabalho, é o texto de um curso ministrado por Heidegger em 1924 na universidade de Marburg. O objetivo do curso é basicamente realizar uma interpretação dos principais conceitos da filosofia aristotélica. Com esse propósito, Heidegger desenvolve uma série de interpretações de temas centrais da filosofia aristotélicas, tais como interpretações dos conceitos de ἀγαθόν, τέλος, λόγος, ψυχή. Nessa diversidade de temas que trata o curso de 1924, o presente trabalho enfatiza a interpretação da *Retórica* que ocupa uma parte considerável do curso de Heidegger. O curso de 1924 ao lado da conferência *Ser-aí e Ser-verdade de acordo com Aristóteles* são os únicos textos em que Heidegger desenvolve o tema da interpretação da *Retórica*. A partir dos estudos destes textos é possível obter uma visão geral de como Heidegger elabora a interpretação da *Retórica* e de como essa possui elementos análogos em relação a *Ser e Tempo*.

A interpretação heideggeriana da *Retórica* é conhecida da literatura secundária desde *Ser e Tempo* em que no §29 se encontra a afirmação de que a retórica deve ser compreendida como uma hermenêutica do ser-aí no convívio cotidiano com outros. Essa afirmação apesar de não ter sido esclarecida em *Ser e*

Tempo deu margem para que a relação entre hermenêutica e retórica fosse explorada. Michael Hyde e Craig Smith, por exemplo, em 1979, assinam um artigo em que discutem o tema da relação entre hermenêutica e retórica tendo Heidegger como base. Considerando essa situação de que o tema da retórica na filosofia heideggeriana já despertava interesse e já era desenvolvido por parte da literatura secundária, a publicação do curso de 1924 possui uma importância central na medida em que fornece um documento do próprio Heidegger acerca do tema.

Desse modo, o curso de 1924 é importante no estudo de Heidegger por justamente apresentar temas que até então permaneciam um assunto de especulação por parte dos comentadores. Tendo isso em vista, o objetivo principal do presente trabalho é apresentar a interpretação heideggeriana da *Retórica* de Aristóteles. Sendo assim, no capítulo 1, serão apresentadas as bases a partir da qual a interpretação da *Retórica* é desenvolvida. Isso envolve a apresentação do projeto da hermenêutica da facticidade e da interpretação de Aristóteles que Heidegger realiza no interior desse projeto. Com base nisso, no capítulo 2, será apresentada a interpretação da *Retórica* tal como é desenvolvida no curso *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*. No capítulo 3, será apresentado como a interpretação da *Retórica* vincula-se a *Ser e Tempo*.

1. HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE E INTERPRETAÇÃO DE ARISTÓTELES: AS BASES PARA A COMPREENSÃO DA INTERPRETAÇÃO DA *RETÓRICA*

INTRODUÇÃO

A interpretação heideggeriana da *Retórica* não é realizada de modo isolado no conjunto de temas desenvolvidos pelo filósofo, mas sim ela faz parte de um contexto mais amplo de interpretações de Aristóteles. A interpretação de Aristóteles, por sua vez, está inserida como no projeto filosófico da hermenêutica da facticidade. Esse projeto filosófico foi desenvolvido ao longo do início dos anos 20 e possui sua elaboração definitiva em *Ser e Tempo*, apesar de, nesse texto, Heidegger ter abandonado a expressão “hermenêutica da facticidade”.

O objetivo da hermenêutica da facticidade é o de obter a constituição ontológica do existente humano através da interpretação desse ente. Na realização dessa interpretação, a interpretação de Aristóteles apresenta-se como tarefa fundamental para a realização do projeto. Desse modo, a interpretação da *Retórica* surge a partir da interpretação de Aristóteles, a qual tem lugar no projeto da hermenêutica da facticidade. Com isso, para apresentar a interpretação heideggeriana da *Retórica* de Aristóteles, é preciso, antes, esclarecer no que consiste o projeto da hermenêutica da facticidade e qual papel da interpretação de Aristóteles nesse projeto.

Desse modo, no presente capítulo, será apresentado o projeto da hermenêutica da facticidade como ele foi formulado por Heidegger ao longo dos anos iniciais da década de 20 até *Ser e Tempo* (1927). Serão apresentados os principais aspectos metodológicos desse projeto filosófico bem como o seu principal objetivo. Após isto, será apresentada a tarefa da interpretação de Aristóteles como parte do projeto da hermenêutica da facticidade.

1.1 – O projeto da hermenêutica da facticidade

A primeira formulação explícita do projeto da hermenêutica da facticidade

aconteceu em 1923 com o curso *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*, no qual são apresentados de maneira clara os objetivos, métodos e tarefas deste projeto filosófico. Junto a esse curso, uma série de outros cursos ministrados por Heidegger entre 1919 até 1927 ampliam, discutem, reformulam alguns temas da hermenêutica da facticidade¹. A partir desses cursos, é possível traçar um fio temático em que *Ser e Tempo* apresenta-se como o texto em que a hermenêutica da facticidade é executada, tendo em vista que nos textos em que Heidegger havia desenvolvido anteriormente os mesmos temas eram curso e não publicações oficiais.

O tema central da filosofia heideggeriana, no início dos anos 20, é o conceito de vida fática. O objetivo é apresentar e esclarecer o fenômeno fundamental da vida fática, que foi negligenciado pela filosofia precedente, através do método adequado. No decorrer dos anos 20, esse acaba por ser em grande parte o núcleo de problemas filosóficos que Heidegger estará envolvido, ou seja, o esclarecimento da vida fática e o método adequado para tal tarefa. A hermenêutica da facticidade, assim, é o projeto filosófico pelo qual Heidegger desenvolve esses temas.

Ao lado do tema central que é vida fática, não menos importante é o desenvolvimento do método adequando que a vida fática exige para que possa ser esclarecida em sua estrutura fundamental. Na busca pelo método adequado, repetidas vezes, Heidegger procura afastar uma determinada concepção já estabelecida de método e, em contrapartida, elaborar um método satisfatório². Ambos procedimentos, o de afastamento de uma determinada concepção de método e o de uma busca por um adequado, são constantes até *Ser e Tempo*.

A hermenêutica da facticidade chega a sua elaboração mais precisa com a analítica existencial apresentada em *Ser e Tempo*. A grande mudança porém que ocorre neste projeto é a vinculação com a questão ontológica. De acordo com Heidegger, em *Ser e Tempo*, para que a questão pelo sentido do ser possa ser

1 Cf. *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (Heidegger, 2002C) *Introdução a fenomenologia da religião* (Heidegger, 2006) e *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (Heidegger, 2001). Nesses cursos, Heidegger discute os temas centrais da hermenêutica da facticidade, a saber: vida fática, mundo, hermenêutica.

2 Com relação às críticas heideggerianas à primazia da atitude teórica e ao esquema sujeito/objeto como meio para descrição da constituição do ser humano cf.: §17 do curso *Ideia da filosofia e o problema das visões de mundo* (Heidegger, 2002C) e §17 do curso *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (Heidegger, 1999). Com relação à elaboração do método adequado para descrição da vida fática cf.: Capítulo I do curso *Introdução à fenomenologia da religião*, §§ 14, 15, 19 e 20 do curso *Ideia da filosofia e o problema das visões de mundo*, §§ 3 e 15 do curso *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.

respondida de modo adequado é necessário que se realize uma analítica existencial, ou seja, uma descrição da constituição ontológica do ente que pergunta pela questão do ser, ou seja, o ser-aí humano. Esta descrição, ou interpretação da constituição ontológica do ser-aí, é o propósito da analítica existencial e da hermenêutica da facticidade. Em *Ser e Tempo*, Heidegger não designa a interpretação da constituição fundamental do ser-aí humano com a expressão “hermenêutica da facticidade”, mas sim com a expressão “analítica existencial”. Em resumo, na obra de 1927 a hermenêutica da facticidade passa a ser a tarefa preliminar fundamental da questão ontológica. Para que se tenha uma compreensão mais precisa de como Heidegger pensou o projeto da hermenêutica da facticidade, serão apresentados alguns dos temas centrais que constituem o núcleo do projeto da hermenêutica da facticidade, a saber: a vida fática e o método hermenêutico.

1.1.1 – Vida fática

A vida fática é estrutura fundamental da existência humana. Enquanto tal, a vida fática, articula-se com os conceitos de experiência do mundo circundante e significatividade³. A partir do esclarecimento da experiência do mundo circundante e do mundo enquanto significatividade, é possível compreender como Heidegger pensou a vida fática enquanto estrutura fundamental da existência humana.

Vida fática é a dimensão na qual pela primeira vez é originariamente experienciado o ente (VIGO, 2007, pág. 202). É um fenômeno básico fundamental que tem como aspecto central a experiência do mundo circundante (Heidegger, 2001, pág. 65). Nesse sentido, vida fática é a determinação primordial da existência humana. Na medida em que nada mais repousa para além da vida fática, ou seja, não há uma determinação mais fundamental que ela, uma análise filosófica que pretenda obter uma compreensão genuína do ente humano deve tomar a vida fática como o fenômeno a ser analisado. A vida fática constitui-se no fenômeno originário a partir do qual são derivados diferentes modos de ser.

³ Para esclarecer o conceito de vida fática, são tomados como base os seguintes cursos de Heidegger: *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* (Heidegger, 2001), *Introdução a Fenomenologia da Religião* (Heidegger, 2006) e *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (Heidegger, 1999). Junto a esses somam-se o ensaio de 1922 intitulado *Indicação da situação hermenêutica*. *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (Heidegger, 2002 B) mais conhecido como *Relatório Natorp*, e *Ser e Tempo* de 1927.

Heidegger apresenta, em 1919, a experiência do mundo circundante que se dá na vida fática em contraposição a experiência do mundo enquanto constatação de algo (Heidegger, 2002C, pág. 60). Esta confrontação não só mostra as especificidades da vida fática, mas também mostra como, entendida nos termos heideggerianos, a vida fática constitui-se numa dimensão mais originária que a pura constatação de objetos. Em linhas gerais, a constatação de algo, tal como Heidegger a considera (Heidegger, 1999, pág. 62-3), se dá entre *sujeito* e *objeto*. Nesse sentido, as experiências que um sujeito possui são explicadas enquanto um ato de constatação e, assim, está na base dessa concepção de experiência que o que existe são apenas sujeitos e objetos. Os problemas que surgem a partir do esquema sujeito-objeto, os quais a filosofia procurou resolver, dizem respeito a qual relação que se dá entre sujeitos e objetos. (Heidegger, 1999, pág. 62).

O que Heidegger destaca como o elemento a ser evitado é a pressuposição de que o esquema sujeito e objeto seja a base para o esclarecimento da vida fática. Com esse esquema, não só a filosofia discute pseudo-problemas⁴, como deixa de fora de seu spectrum de temas a dimensão cotidiana da experiência de mundo tal como ela se dá na vida fática. De acordo com Heidegger, na vida fática a experiência do mundo não se dá entre sujeito e objeto, não há primeiro dados sensíveis, percepção e coisas. O mundo é experienciado, antes de tudo, como dotado de sentido (Heidegger, 2002C, pág. 61). Assim, por exemplo, quando alguém vê uma árvore não vê uma coisa dotada de propriedades, tais como cor, forma, disposição espacial, etc, antes de tudo a vê como, por exemplo, “uma árvore que obstrui o caminho”, ou “a árvore que foi plantada há três meses”, ou “a árvore que tem uma bela sombra”, etc. Entendida nesses termos, a experiência originária de mundo realiza-se numa dimensão em que aquilo que vem ao encontro apresenta-se como possuindo um sentido. O conceito de vida fática tem como base na experiência do mundo circundante enquanto o mundo dotado de sentido. Com isso, é possível perceber como a concepção da vida fática está vinculada diretamente a uma concepção de como o mundo é experiência inicialmente pelo existente humano.

No curso intitulado *interpretação Fenomenológicas de Aristóteles* (1921-22), Heidegger, a partir de uma breve análise do uso comum do verbo “viver” em sua

⁴ Cf. a crítica de Heidegger ao problema da realidade do mundo exterior, §16 do curso *Ideia da filosofia e o problema das visões de mundo*.

forma transitiva, mostra como vida e mundo apresentam-se em conjunto:

“O sentido transitivo do verbo 'viver', se presentificado concretamente, sempre toma forma explícita em frases tais como viver 'em' algo, viver 'fora de' algo, viver 'para' algo, viver 'com' algo, viver 'contra' algo, viver 'seguindo' algo, viver 'de' algo. O 'algo', cuja multiplicidade de relações a 'viver' estão indicadas nestas expressões preposicionais (...), é o que nós chamamos 'mundo'” (Heidegger, 2001, pág. 65).

Com essa passagem, Heidegger mostra através do uso do verbo “viver” o que pretende apreender com o conceito de vida fática e mundo, ou seja, a vida fática enquanto tal é uma estrutura relacional, vida e mundo são co pertinentes, somente é vida se há mundo e vice-versa. A vida fática é constitutivamente relacionada ao mundo. No entanto, essa relação não deve ser entendida como a relação entre dois itens autônomos, não se trata de uma justaposição. Heidegger escreve: “'vida' e 'mundo' não são dois objetos auto-suficientes, tais como uma mesa e a cadeira que está diante dela em uma relação espacial” (Heidegger, 2001, pág. 65). No centro do conceito de vida fática está a relacionalidade entre vida e mundo, o qual enquanto tal é, para Heidegger, a categoria básica do conceito vida fática (Heidegger, 2001, pág. 65). Assim, na medida em que mundo é um constituinte fundamental da vida fática, para que se compreenda essa, é preciso esclarecer o conceito de mundo.

1.1.1.1 – Mundo

Enquanto determinação da vida fática, mundo deve ser entendido como mundo circundante. Heidegger diz: “'Mundo' é algo dentro do que se pode viver (em uma objectividade não se pode viver)” (Heidegger, 2006, pág. 42). Com essa afirmação, se percebe que mundo não deve ser tomado como objeto, ou seja, um algo dotado de características impessoais simplesmente percebido por um sujeito também impessoal. Heidegger faz o seguinte esclarecimento: “Ao mundo podemos chamar-lhe *mundo circundante*, isto é, o que nos sai ao encontro, aquilo do que formam parte não só coisas materiais, senão também objetos ideais, ciências, arte, etc.” (Heidegger, 2001, pág. 42). Nesses termos, mundo é aquilo que primeiro vem ao encontro enquanto possuindo uma significação. Não se trata de primeiro constatar algo dado de modo objetivo e posteriormente reconhecer seu sentido, sua função, seu significado, etc. Mundo diz respeito ao que se encontra cotidianamente, tudo aquilo que faz parte do entorno em que se vive.

A característica fundamental do mundo que vem ao encontro na vida fática é a significatividade. Heidegger faz a seguinte afirmação: “(...) tudo o que se experiencia na vida fática leva o caráter da *significatividade*; todo o conteúdo leva nela esse caráter” (Heidegger, 2001, pág. 43). De acordo com isso, tudo aquilo que faz parte da experiência do mundo é na forma da significatividade. A vida fática, na medida em que é constitutivamente relacionada a mundo, tem a significatividade como o horizonte através do qual mundo apresenta-se.

O conceito de vida fática, desse modo, deve ser compreendido na articulação com os conceitos de mundo e significatividade. No primeiro momento, esses conceitos são apresentados com a finalidade de introduzir o conceito de vida fática. No entanto, na medida em que a interpretação do ser-aí é executada e as estruturas constituintes são esclarecidas, uma análise detalhada da constituição do mundo e da significatividade é requerida, porém não é objetivo desenvolvê-las neste trabalho.

Outro aspecto fundamental da vida fática é o seu caráter histórico. Heidegger afirma que a expressão “fático” não refere-se a algo factual no sentido de efetivo, ou real. Antes o aspecto fático da vida caracteriza sua natureza histórica (Heidegger, 2006, pág. 40). Nesse sentido, a dimensão histórico temporal é uma determinação fundamental da vida fática.

Com essa breve caracterização do conceito de vida fática, se alcança um núcleo de conceitos centrais para filosofia heideggeriana nos anos 20 e em *Ser e Tempo*. Nos anos de desenvolvimento do projeto da hermenêutica da facticidade, Heidegger apresentou sobretudo em cursos os temas aqui expostos. Esses mesmo temas podem ser encontrados com desenvolvimentos mais elaborados em *Ser e Tempo*, apesar de que, em alguns casos, com terminologia distinta. A expressão “vida fática”, por exemplo, é abandonada por Heidegger, em *Ser e Tempo*, em troca da expressão “ser-aí” (*Dasein*) para referir-se ao fenômeno da existência humana. Em 1923, no curso *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*, Heidegger emprega “ser-aí” pela primeira vez e permanece referindo-se a existência humana com esta expressão.

Apesar dessa mudança terminológica na filosofia heideggeriana, um núcleo temático permanece fixo e bem delineado. Isto possibilita que se possa ver a analítica existencial de *Ser e Tempo* como uma articulação mais precisa e que

resultou dos anos de desenvolvimento do projeto da hermenêutica da facticidade no início dos anos 20. O próprio Heidegger, no §16 de *Ser e Tempo*, atesta esse fato ao afirmar em nota de rodapé: “O autor observa que várias vezes em suas preleções já comunicou as análises do mundo circundante e, em geral, a 'hermenêutica da facticidade' do ser-aí, desde o semestre de inverno de 1919/20” (Heidegger, 2005, pág. 114).

1.1.2 – O método hermenêutico

Ao lado do conceito de vida fática, um dos principais temas que Heidegger discute é o método filosófico. Desde seus cursos iniciais em meados dos anos 20 Heidegger devotou atenção especial às questões metodológicas da filosofia. No contexto da elaboração do projeto da hermenêutica da facticidade, as reflexões acerca do método tem papel decisivo, em parte, devido ao fato de que uma das críticas de Heidegger à filosofia precedente diz respeito ao método empregado na resolução de problemas e as conseqüências decorrentes disso e, em parte, porque a resposta a essa filosofia, Heidegger a oferece com a elaboração de uma metodologia filosófica original, a fenomenologia hermenêutica.

Heidegger insere-se na tradição fenomenológica da filosofia. No entanto, apesar de reconhecer a si mesmo como pertencente a tradição fenomenológica, ele não seguiu por completo os preceitos fenomenológicos de Husserl e, assim, introduziu modificações ao corpo de ideias e conceitos básicos da fenomenologia. Em específico, destaca-se o elemento hermenêutico.

O esclarecimento da proposta metodológica da filosofia heideggeriana, no início dos anos 20, será abordado em duas partes. Primeiro, será apresentado uma caracterização do aspecto hermenêutico tomando como base o ensaio de 1921 conhecido como *Relatório Natorp* e o texto do curso de 1923 intitulado *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Após isto, será apresentada uma caracterização do aspecto fenomenológico tomado como base passagens do curso de 1923 e também de *Ser e Tempo* (1927). Com isso, o objetivo é mostrar como Heidegger concebe o método filosófico com o qual será realizado o projeto da hermenêutica da facticidade.

1.1.2.1 – O conceito de hermenêutica

Heidegger faz a seguinte afirmação com respeito a expressão “hermenêutica”:
“A expressão '*hermenêutica*' é utilizada aqui para indicar o modo unificado do engajamento, da aproximação, do acesso, da interrogação e da explicação da facticidade” (Heidegger, 1999, pág. 6). No §2 de *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*, Heidegger apresenta uma breve história do “conceito tradicional de hermenêutica”, com a finalidade de apresentar os diferentes significados que esse conceito possuiu. O registro mais antigo conduz até Platão em que “hermenêutica” tem o sentido de comunicar, trazer uma mensagem, anunciar, contar para alguém o que outro falou (Heidegger, 1999, pág. 6). Esse significado pode ser entendido como o significado básico da expressão “hermenêutica”.

Em Aristóteles, a expressão “hermenêutica” está vinculada ao conceito de λόγος. Segundo Heidegger, para Aristóteles, o discurso é entendido como fazer algo acessível para alguém, fazer algo acessível em seu ser através de palavras (Heidegger, 1999, pág. 7). Nesse sentido, o λόγος cumpre um certo papel hermenêutico no sentido comunicacional, de ser o portador de uma mensagem que é compreendida por outros.

Na tradição cristã, “hermenêutica” passa a significar traduzir, comentar, “perseguir o que é autenticamente significado em um texto e assim fazer os assuntos que são significados acessíveis, facilitando o acesso a eles” (Heidegger, 1999, pág. 9). Esse sentido está ligado aos textos da tradição cristã, na medida em que esses utilizam imagens diversas para comunicar, sendo então, preciso que o leitor esteja iniciado no significado destas imagens para captar o sentido exato do texto. O papel do hermeneuta, nesse sentido, assemelha-se ao do tradutor.

Com a filosofia de Schleiermacher e Dilthey, a hermenêutica passa a ser entendida como uma técnica da compreensão do discurso alheio. A hermenêutica assim consisti no conjunto de regras que regulam a compreensão da expressão alheia. Assim, a hermenêutica se aplicaria não só discurso de outro indivíduo ou povo, mas também ao discurso de outras épocas. Dilthey investiu nessa direção ao

discutir a hermenêutica no campo das ciências do espírito. Segundo Heidegger (Heidegger, 1999, pág. 10), Dilthey herdou as concepções de Schleiermacher e elaborou a hermenêutica nos termos da “formulação das regras da compreensão”.

A expressão “hermenêutica” tal como Heidegger a emprega, em contexto filosófico, não possui a mesma significação que a hermenêutica no sentido diltheyano, ou seja, não se trata de elaborar uma teoria da compreensão ou mesmo em fornecer regras de interpretação de discursos alheios. A hermenêutica, para Heidegger, tem sentido no contexto de uma interpretação da estrutura constituinte do ser-aí humano. Assim, a hermenêutica é:

“uma unidade definida na atualização do ἐπινηύειν (do comunicar), isto é, do *interpretar da facticidade* em que a facticidade está sendo encontrada, vista, apreendida e expressada em conceitos.” (Heidegger, 1999, pág. 11)

Aqui a única semelhança que se percebe com o significados anteriores da expressão “hermenêutica” está na referência à interpretação. No entanto, Heidegger não a emprega em relação ao discurso (falado ou escrito), mas sim para alcançar o sentido da própria estrutura da facticidade, ou seja, a interpretação é o modo pelo qual a constituição da facticidade será apreendida.

Considerando nesses termos, a facticidade deve possuir em si mesma a possibilidade de ser interpretada. Por sua vez, a interpretação da facticidade constitui-se como uma auto interpretação na medida em que a própria facticidade executa a interpretação. A hermenêutica da facticidade assim, possui, de um lado, a facticidade como 'objeto' da interpretação e, de outro lado, a própria facticidade como intérprete e comunicadora da interpretação (Heidegger, 1999, pág. 11).

Tendo então a hermenêutica (interpretação) como o procedimento para a realização da investigação sobre a facticidade, alguns elementos sobre objeto de investigação, a facticidade, já apresentam-se de início, pois se o método empregado será o da interpretação, ao menos aquilo que será interpretado deve possuir a possibilidade de ser interpretado. Com respeito a facticidade, Heidegger não só considera que ela seja suscetível de interpretação, mas também que ao ser da facticidade pertence um 'ter-de-ser-na-interpretação', ou seja, a facticidade já sempre está interpretada (Heidegger, 1999, pág. 11).

A constituição da facticidade possui a interpretação como um elemento central. No lidar cotidiano com o mundo a facticidade já sempre compreende a si

mesma como algo, por exemplo, como professor, como aluno, empresário, etc. A hermenêutica, tal como Heidegger a elabora, portanto, é de certa forma um desenvolvimento filosófico do que a facticidade realiza cotidianamente (INWOOD, 2002, pág. 79). O que a hermenêutica da facticidade realiza de propriamente filosófico é que enquanto na interpretação cotidiana constituinte da facticidade, essa compreende-se em uma determinação ôntica, a hermenêutica da facticidade por seu lado busca a compreensão da estrutura fundamental da vida fática. Com a hermenêutica da facticidade o ser da facticidade torna-se visível, é acessível a própria facticidade. Assim, a despeito de a auto-interpretação ser um constituinte da estrutura cotidiana da facticidade, a hermenêutica da facticidade busca compreender a estrutura ontológica da vida fática.

A hermenêutica assim não é um método escolhido entre outros para a investigação da facticidade. Entre a hermenêutica e a própria facticidade estabelece-se uma relação distinta dos procedimentos de interpretação em que de um lado há um objeto a ser interpretado, por exemplo, um texto, uma obra de arte, um artefato arqueológico, etc, e de outro um método de interpretação a ser empregado. A hermenêutica da facticidade é executada pela própria facticidade e tem como “objeto” a própria facticidade. Essa co-pertinência entre a facticidade e a hermenêutica é importante para que se compreenda a primazia do método interpretativo em relação a qualquer outro na investigação da constituição ontológica da facticidade. A interpretação não é uma possibilidade entre outras pois é constituinte da própria facticidade. Heidegger afirma: “Antes, interpretar é ele mesmo um como possível e distinto do caráter de ser da facticidade” (Heidegger, 1999, pág. 12). Assim, nenhum outro procedimento que investigue a própria facticidade poderá alcançar os resultados da hermenêutica, pois, na medida em que ela é um comportamento fundamental da facticidade, todo outro procedimento investigativo repousa nela, ou seja, a interpretação já sempre está operando na facticidade e isso faz da interpretação o método mais adequado para esclarecer a estrutura desse ente. Heidegger afirma (Heidegger, 1999, pág. 12) que toda a ciência que tente realizar o empreendimento da hermenêutica da facticidade “chega tarde demais”, pois, na base desse conhecimento, já está em jogo uma interpretação do ente em questão, a facticidade. Desse modo, na hermenêutica da facticidade, trata-se de

trazer essa compreensão primordial de fundo para a frente, fazer dela o procedimento da investigação.

Desse modo, a interpretação é tomada como o procedimento adequado para revelar a estrutura constituinte da facticidade. No entanto, a caracterização do método pelo qual a facticidade será revelada não está completamente caracterizado. O elemento fenomenológico da hermenêutica é fundamental, pois é a partir da concepção de fenômeno que será estabelecido o modo de acesso a facticidade. Nesse sentido, a interpretação é apresentada como o modo pelo qual a constituição da facticidade será alcançada, porém isso somente será realizado na medida em que a facticidade for acessada de modo adequado. Assim, é preciso que se faça um esclarecimento sobre o caráter fenomenológico da hermenêutica da facticidade.

1.1.2.2 – Fenomenologia hermenêutica

A fenomenologia designa um conceito de método, desse modo⁵, ela não designa a quiddidade real dos objetos, ou seja, a fenomenologia não tem um conteúdo específico ou uma região específica de entes. Nesse sentido, a fenomenologia não articula-se como uma ciência na qual uma determinada região de entes deve desde sempre estar delineada e estabelecida em seus fundamentos. A fenomenologia refere-se a um modo de investigação.

A expressão fenomenologia composta pelas palavras de origem grega “fenômeno” e “λόγος” pode dar uma indicação do que propriamente significa fenomenologia como um modo de investigação. Em *Ser e Tempo* §7, Heidegger realiza uma interpretação dos termos gregos que dão origem à expressão fenomenologia, com a finalidade de conseguir as indicações básicas para um esclarecimento preliminar do conceito de fenomenologia. Seguindo a estratégia de Heidegger, será apresentada, de modo breve, a interpretação das expressões de origem grega “fenômeno” e “λόγος” e, posteriormente, o resultado da junção das

⁵ Para apresentar a concepção heideggeriana da fenomenologia, serão tomados como base o texto do curso de 1923 *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (Heidegger, 1999) e também *Ser e Tempo* (Heidegger, 2005). Com base nesses textos, é possível obter uma compreensão dos principais elementos do método fenomenológico heideggeriano.

duas interpretações na expressão “fenomenologia”.

A palavra “fenômeno” tem origem na expressão grega φαινόμενον que significa aquilo que se mostra, o que se revela (Heidegger, 2005, pág. 58). Heidegger, desse modo, entende o significado do conceito de fenômeno como *o que se mostra em si mesmo* (Heidegger, 2005, p. 58). Assim entendido, o conceito de fenômeno diz respeito a tudo aquilo que se mostra ou pode se mostrar. Um conceito abrangente pois não se estabelece de início *o que* se mostra, mas apenas *que* se mostra.

Este conceito de fenômeno que é indeterminado quanto ao seu “conteúdo” é designado como o conceito formal de fenômeno. No conceito formal, fica em aberto se o que se mostra é um ente ou um caráter ontológico. Caso fique claro que o que se mostra é um ente, ou então, um caráter ontológico, se obtém respectivamente o conceito vulgar e o conceito fenomenológico de fenômeno. Essa distinção entre fenômeno em sentido vulgar e sentido fenomenológico, de acordo com Heidegger, é fundamental para que se possa obter uma compreensão adequada da fenomenologia (Heidegger, 2005, pág. 61/62,).

O conceito de fenômeno em sentido vulgar, dito de modo simples, é aquele que está em jogo quando aquilo que se mostra é um ente. Assim, se se considera que os entes enquanto tais não são acessíveis em si mesmo, mas apenas a partir de uma perspectiva e se estabelece que assim só se possui acesso aos fenômenos e não aos entes em si, o conceito de fenômeno empregado aqui possui o sentido vulgar. Assim, se se concebe fenômeno como um modo de apresentação de um ente, trata-se do conceito de fenômeno no sentido vulgar.

O conceito fenomenológico de fenômeno é aquele que propriamente interessa à fenomenologia e ele não deve ser confundido com o conceito vulgar de fenômeno. De acordo com Heidegger, o conceito fenomenológico de fenômeno pode ser expressado da seguinte maneira: “aquilo que já sempre se mostra no fenômeno (em sentido vulgar, o ente), de maneira prévia e concomitantemente, embora não tematicamente [...]” (Heidegger, 2005, pág. 61). Em outros termos, o fenômeno fenomenológico diz respeito às estruturas que estão presentes no fenômeno em sentido vulgar, mas que apesar de presentes não estão tematicamente explícitas.

Com essa determinação, o conceito fenomenológico de fenômeno permanece indeterminado quanto a que estruturas corresponde, no entanto, já se sabe que não se trata de entes.

Assim, a partir da expressão grega φαινόμενον, Heidegger alcança um conceito de fenômeno que é distinguido em dois sentidos diferentes: fenômeno em sentido vulgar e fenômeno em sentido fenomenológico. Quando aquilo que se apresenta é um ente, se trata então do sentido vulgar de fenômeno. Quando trata-se de estruturas constituintes do fenômeno no sentido vulgar, trata-se do conceito fenomenológico de fenômeno.

O outro conceito que compõe a expressão “fenomenologia” é λόγος. Heidegger toma a concepção de λόγος de Aristóteles como base para sua interpretação desse conceito. Assim, λόγος é concebido como discurso. Citando Aristóteles, Heidegger afirma: “O λόγος deixa e faz ver (φαίνεσθαι) aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem discorre (*medium*) para todos aqueles que discursam uns com os outros” (Heidegger, 2005, pág. 62-3). Assim, o λόγος é ἀποφαίνεσθαι, ou seja, o discurso revela, torna algo acessível aos outros através da comunicação, da fala. Nesse sentido, o conceito de λόγος é interpretado como “deixar e fazer ver”, que permitir que se apresente aquilo sobre o que se fala. Essa característica de revelação, de descoberta é um aspecto central do conceito de λόγος em relação ao esclarecimento do conceito de fenomenologia.

Com a interpretação desses dois conceitos de origem grega, fenômeno e λόγος, Heidegger alcança a significação das duas palavras que compõem a expressão fenomenologia. O objetivo é esclarecer o conceito de fenomenologia. Para isso, as interpretações dos conceitos de fenômeno e λόγος são aproximadas com o objetivo de obter uma formulação que apresente alguma contribuição para a compreensão da fenomenologia.

Colocando lado a lado as formulações dos conceitos de fenômeno e λόγος é possível visualizar a proximidade que possuem. Fenômeno é interpretado enquanto aquilo que se mostra em si e por si mesmo, e λόγος enquanto deixar e fazer ver aquilo que se mostra. Com essas duas significações, de acordo com Heidegger, fenomenologia pode ser lida como: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se

mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (Heidegger, 2005, pág. 65). Essa formulação apresenta a ideia básica e condensada do método fenomenológico a partir da qual desenvolve o esclarecimento do conceito preliminar de fenomenologia.

Um dos aspectos que se apresenta com essa definição é de que a fenomenologia se constitui como um modo de investigação, ou seja, ela não possui um campo de objetos de estudo tal com as ciências. Nesse sentido, apesar da semelhança com as expressões “biologia”, “geologia”, etc, a fenomenologia não é a ciência dos fenômenos. “Fenômenos” aqui não designa conteúdo, objeto de investigação tal com “bio” (vida) designa na expressão “biologia”. A fenomenologia não possui os fenômenos como aquela região de entes a qual dedica-se, pois fenômenos não designam entes, não referem-se a “algo”. Entendido como aquilo que se mostra a si mesmo, o fenômeno designa o modo de apresentação de algo e não um conteúdo específico. Nesse sentido, fenômeno não designa um “que”, um “algo”, uma determinada região de entes, mas sim o modo com “algo” mostra a si mesmo. Heidegger afirma: “'Fenômeno' é um modo de ser-um-objeto e de fato um distinto: estar-presente enquanto um objeto a partir de si mesmo” (Heidegger, 1999, pág. 53). Assim entendido, o conceito de fenômeno está relacionado com o acesso a algo, com o modo como algo se mostra, o modo através do qual este “algo” é acessado.

Esse aspecto do conceito de fenômeno deixa a fenomenologia com um campo investigação indeterminado, pois como foi visto acima, Heidegger identifica dois conceitos de fenômeno, o conceito vulgar e o propriamente fenomenológico. Ainda não foi apreendido aquilo que se mostra no fenômeno em sentido fenomenológico. Assim, com a finalidade de estabelecer o que propriamente a fenomenologia deixa e faz ver, Heidegger apresenta o sentido do conceito fenomenológico de fenômeno. Heidegger faz a seguinte afirmação em *Ser e Tempo* respondendo a pergunta pelo que a fenomenologia deve deixar e fazer ver:

“Justo o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém *velado* frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento” (Heidegger, 2005, pág. 66)

Em outros termos, aquilo que a fenomenologia procura revelar são as estruturas

constituintes da possibilidade de algo se apresente enquanto tal, ou seja, aquilo que possibilita que o ente se mostre. Heidegger identifica essa estrutura fundamental como o ser. Na medida em que ser é sempre ser de um ente, e o ente enquanto tal somente pode ser a partir da compreensão de ser, ser constitui o fundamento daquilo que aparece e, assim, é o 'objeto' de investigação da fenomenologia. Nesse sentido, a fenomenologia é compreendida com ontologia.

Tendo então o ser como o fenômeno em sentido fenomenológico, é tarefa da fenomenologia explicitá-lo. A fenomenologia faz-se necessária pelo fato do ser enquanto tal, apesar de uma estrutura fundamental já sempre compreendida, não estar tematizado de modo explícito. Para que haja encontro com entes, o ser já deve ter sido compreendido (Heidegger, 2005, pág. 31), porém isto não garante que o ser tenha sido explicitado. Junto a isto o fenômeno em sentido fenomenológico possui em si mesmo a possibilidade de encobrir-se. De acordo com Heidegger, o conceito oposto a fenômeno é o encobrimento (Heidegger, 2005, pág. 66).

Um fenômeno possui diferentes modos de encobrimento. A modalidade mais básica de encobrimento é o de que um fenômeno pode nunca ter sido descoberto. Outra possibilidade de encobrimento é o entulhamento, ou seja, um fenômeno foi descoberto porém voltou a ficar encoberto. Heidegger alega que esse último modo de encobrimento é perigoso (Heidegger, 2005, pág. 67), pois a partir dele há a possibilidade de desorientação na medida em que uma determinada visão e conceitualidade sobre o fenômeno já estão estabelecidas e, com isso, pode figurar como uma evidência que não necessita maior investigação. A partir disso, pode-se obter um aparente ponto de partida seguro para um procedimento dedutivo sem que o fenômeno básico tenha sido explicitado a partir de si mesmo.

Assim, dado que o 'objeto' da fenomenologia por si mesmo não está explícito e, que além disso, reside nele mesmo a possibilidade de encobrimento, a fenomenologia exige uma segurança metodológica no modo de acessar os fenômenos. Em *Ser e Tempo*, Heidegger escreve:

“Só é possível conquistar o modo de encontro com o ser e suas estruturas a partir dos próprios objetos da fenomenologia. É por isso também que o *ponto de partida* da análises, o *acesso* aos fenômenos e a *passagem* pelos encobrimentos vigentes exigem uma segurança metódica particular.” (Heidegger, 2005, pág 67)

Esta segurança metódica, a qual Heidegger refere-se, fica visível quando consideramos a investigação fenomenológica com a tarefa de explicitar o ser de um ente em particular. Na medida em que é abordado, o ente deve "(...) mostrar-se no modo de acesso que genuinamente lhe pertence" (Heidegger, 2005, pág. 68). Desse modo, o fenômeno em sentido vulgar (ente) torna-se relevante para a fenomenologia, pois é na abordagem de um ente em específico (fenômeno no sentido vulgar) que a fenomenologia tem acesso ao ser (fenômeno em sentido fenômeno fenomenológico).

Com isso, a fenomenologia apresenta-se como ontologia na medida em que possui o ser como seu 'objeto' de investigação. O objetivo agora é visualizar como a fenomenologia, enquanto ontologia, está vinculada ao método hermenêutico da hermenêutica da facticidade. Em *Ser e Tempo*, Heidegger busca obter uma compreensão do sentido do ser em geral. Na hermenêutica da facticidade não está em questão o ser em geral, mas sim o ser de um ente em particular, o ser-aí. Uma fenomenologia do ser-aí busca tornar explícita a estrutura que possibilita o aparecer do ente em questão, o ser-aí. Aquilo que será obtido com essa fenomenologia é a constituição ontológica do ser-aí, seu ser. A fenomenologia do ser-aí será realizada através da interpretação. A partir disso, é possível compreender em que medida o método hermenêutico é fenomenológico, ou seja, somente com base na concepção de fenômeno em sentido fenomenológico que é possível alcançar o ser de um ente. Na hermenêutica da facticidade, o objetivo é alcançar o ser da facticidade, isto é, o fenômeno que é a facticidade será visualizado em seu ser, e para isso, a interpretação é o procedimento adequado.

Com isso, se alcançou a compreensão do método fenomenológico hermenêutico que Heidegger elaborou para a o esclarecimento da constituição fundamental da facticidade. Tendo em vista que a interpretação desempenha papel fundamental nesse método, é preciso levar em conta o que Heidegger designa como a situação hermenêutica, que diz respeito a um aspecto metodológico da interpretação a ser realizada. A partir do esclarecimento da situação hermenêutica, será possível compreender como Heidegger considera a interpretação de Aristóteles uma tarefa fundamental para a hermenêutica da facticidade.

1.1.3 – A situação hermenêutica

Tanto a fenomenologia como a própria hermenêutica da facticidade possuem a interpretação como aspecto metodológico central. Assim, na medida em que trata-se de interpretação, essa está sujeita a estrutura de pressupostos que, de acordo com Heidegger, diz respeito a toda interpretação (Heidegger, 2002B, pág. 111,). Heidegger não compreende a interpretação como um procedimento neutro, mas justamente um procedimento em que sempre estão em jogo pressupostos. Não há a possibilidade de eliminar os pressupostos e obter uma posição inicial livre de concepções prévias sobre o que é interpretado e sobre a própria interpretação. Nesse sentido, a proposta de Heidegger é a de tomar os pressupostos de fundo em consideração de modo a torná-los explícitos.

Heidegger identifica três momentos básicos que compõem a estrutura da interpretação:

“Todas interpretações possuem, em cada caso de acordo com o domínio particular do seu assunto e suas afirmações de conhecimento sobre ele: (1) uma *posição inicial do olhar* elas possuem mais ou menos explicitamente assumida e assegurada; (2) motivado por isto, uma *direção do olhar*, em que é definido o 'enquanto-que' (...) e o 'para-que' (...); demarcado pela posição e direção do olhar, o *escopo do olhar* dentro do qual as afirmações particulares sobre a objetividade da interpretação movem-se a qualquer momento” (Heidegger, 2002B, pág. 111-112)

Heidegger considera que toda interpretação, na medida em que pretende falar sobre algo de modo apropriado, deve tornar disponível de modo claro sua situação hermenêutica. Nesse mesmo texto, Heidegger apresenta a tarefa que o esclarecimento da situação hermenêutica deve realizar:

“A hermenêutica da situação tem de desenvolver a transparência de sua situação em um tempo particular e trazer esta transparência hermenêutica no ponto inicial da interpretação” (Heidegger, 2002B, pág. 112)

A situação hermenêutica deve ser esclarecida em seus elementos constituintes exatamente no momento inicial da interpretação. Esse procedimento tem, sobretudo, um sentido negativo, ou seja, ele procura evitar que a interpretação realizada siga caminhos determinados por pressupostos não explícitos e assim acabe por

reproduzir o que já estava estabelecido no início da interpretação. Considerando que toda interpretação possui um conjunto de pressupostos a partir do qual opera, o esclarecimento da situação hermenêutica possibilita que o ponto de partida da interpretação se torne transparente quanto as concepções presentes na interpretação.

No contexto da hermenêutica da facticidade a situação hermenêutica tem um papel fundamental para Heidegger, pois o objetivo é obter uma compreensão adequada da facticidade que não reproduza as concepções tradicionais do existente humano enquanto, por exemplo, animal racional ou pessoa. Nessa direção, a tarefa de uma destruição da história da filosofia é elaborada por Heidegger como parte do projeto da hermenêutica da facticidade. A finalidade dessa destruição é remover as concepções tradicionais que operam na compreensão do fenômeno da existência humana. Na medida em que a facticidade sempre já interpretou a si mesmo, essa interpretação não é obtida de modo original a partir de um envolvimento próprio com o ente em questão, mas sim essa é uma interpretação herdada a partir de uma interpretação realizada no passado (Heidegger, 2002B, pág. 122-23).

1.1.3.1 – A tarefa da interpretação de Aristóteles

No contexto da hermenêutica da facticidade, com a finalidade de remover estabelecer um ponto de partida transparente para a interpretação da facticidade, Heidegger estabelece a tarefa da *destruição*, ou a desconstrução da tradição filosófica (Heidegger, 2002B, pág. 124). Em parte esta tarefa decorre da própria natureza da vida fática, pois não só a hermenêutica da facticidade almeja uma interpretação autêntica da facticidade como esta possui em si mesma a tendência de decair numa compreensão inautêntica de si que é herdada de uma tradição transmitida. Em parte também, a destruição surge da própria constituição dos fenômenos e seus encobrimentos. Em específico, a tarefa da destruição conduz a leitura heideggeriana de Aristóteles. Assim, é a partir da tarefa da destruição da história da filosofia que é possível se apreender a interpretação heideggeriana de Aristóteles e, conseqüentemente, da interpretação da *Retórica*.

Para se esclarecer a operação de destruição proposta por Heidegger, antes de tudo é preciso tomar em conta que a palavra “destruição” não possui um sentido negativo de aniquilação completa, mas sim um sentido positivo em que se busca uma limpeza para que aquilo que está encoberto se mostre, uma espécie de desentulhamento. Segundo Heidegger, a operação de destruição não tem o passado como algo a ser combatido, mas muito mais o presente está em jogo na destruição, pois em última instância o que será “destruído” são as concepções do presente que estão em jogo no modo como o passado é compreendido contemporaneamente (Heidegger, 2002B, 124).

Na descrição da vida fática, é indicado como um traço constituinte dessa a tendência ao que Heidegger chama “decadência”, ou seja, na medida em que a vida fática movimenta-se numa cotidianidade mediana na qual está submersa numa compreensão impessoal, a própria facticidade compreende de modo impróprio si mesma (Heidegger, 2002B, 122-23). A compreensão de si inautêntica significa que a facticidade não elaborou de modo originário e próprio a compreensão de si, mas sim herdou uma interpretação que lhe foi legada. Esta compreensão de si é herdada da tradição, ou seja, uma compreensão da facticidade já sempre foi realizada, porém essa interpretação na medida em que é transmitida para outra geração perde seu solo originário e torna-se uma compreensão imprópria (Heidegger, 2002B, pág. 123). Assim, aquilo que em dado momento da história foi obtido por meio de uma investigação originária é transmitido e acaba por cair numa significação desgastada, num sentido mediano em que não se possui mais a significação originária de sua origem. Para Heidegger, a tradição cai na medianidade, na publicidade: “Mesmo o que foi elaborado em um modo original enquanto uma posse autêntica cai na medianidade e na publicidade” (Heidegger, 2002B, pág. 123). Como resultado disso, a facticidade compreende a si mesma a partir de significações que não apreendem a sua própria constituição de modo original e autêntico.

Considerando isso, na medida em que o objetivo da hermenêutica da facticidade é obter uma interpretação originária da constituição de ser do ser-aí, a própria interpretação tem de inserir-se no 'já-ter-sido-interpretado' da facticidade a fim de evitar que a própria interpretação reproduza o que foi legado pela tradição. Dito de outro modo, a hermenêutica da facticidade precisa rever aquilo que repousa

na compreensão de si da facticidade que é herdada, que apresenta-se como uma evidência clara e segura. Assim, é tarefa da hermenêutica da facticidade tomar em conta essa compreensão herdada:

“[...] é necessário para a hermenêutica filosófica da facticidade começar dentro de sua situação fática inserindo-se no estado particular do ter-sido-interpretado da vida fática dado de antemão para a hermenêutica” (Heidegger, 2002B, pág. 123)

A compreensão herdada da tradição possui uma origem determinada. Ao focalizar a tradição a partir da qual a facticidade sempre compreende a si mesma, Heidegger afirma:

“Em sua situação contemporânea, a filosofia move-se de modo inautêntico dentro da conceitualidade *Grega* e, de fato, esta conceitualidade foi permeada por uma cadeia de diversas interpretações dela” (Heidegger, 2002B, pág. 123)

Heidegger identifica a conceitualidade grega como o solo comum no qual aquilo que é legado pela tradição movimenta-se. No entanto, a conceitualidade grega não é transmitida diretamente mas através de outras interpretações, ou seja, a conceitualidade grega é transmitida carregada de significações estranhas ao que nela foi desenvolvido. Desse modo, a conceitualidade grega perdeu o solo originário no qual foi originalmente desenvolvida.

O propósito da *destruição* é remover essa camada de sedimentações para penetrar na fonte original, na qual, estão as bases da compreensão da facticidade. Na medida em que a vida fática decaída compreende a si mesma de modo impróprio, as fontes da compreensão de si (da facticidade) são tomadas como evidentes, e assim as fontes originais ficam veladas. Esse encobrimento faz com que a proveniência original destes conceitos fique inacessível, sendo preciso uma atitude explícita de remoção dos “entulhos”. Com isso, se tem acesso ao que está na base da conceitualidade transmitida de modo inautêntico e, que enquanto tal, retém a experiência originária.

A conceitualidade grega é, segundo Heidegger, a base para a auto-compreensão empreendida pelo ser-aí através da tradição e na qual ele ainda movimenta-se (Heidegger, 2002B, pág. 123). Na origem grega, Heidegger destaca Aristóteles e vê nesse filósofo antigo um ponto decisivo no estabelecimento da

conceitualidade ocidental na qual o ser-aí compreende-se. De acordo com Heidegger, é com base na filosofia aristotélica que as principais interpretações do conceito de vida se fundam (Heidegger, 2002B, pág. 125). Desse modo, a filosofia aristotélica é interpretada a partir do problema da facticidade, no sentido de remover as interpretações sedimentadas que obstruem o acesso a significação originária das concepções aristotélicas.

Assim, Heidegger vê como uma tarefa fundamental em seu projeto de interpretação da facticidade realizar a interpretação de Aristóteles. Essa interpretação tem por objetivo alcançar a experiência originária em que a conceitualidade aristotélica, decisiva para auto compreensão da facticidade, foi cunhada. Para isto, uma destruição se faz necessária. Essa destruição tem em vista remover as interpretações de Aristóteles que sedimentaram-se sobre a conceitualidade originária.

CONCLUSÃO

A partir do que foi apresentado nesse capítulo, é possível visualizar as concepções básicas, na base das quais, a interpretação da *Retórica* é desenvolvida por Heidegger. O ponto de partida está no projeto da hermenêutica da facticidade. Esse projeto possui o objetivo de realizar uma interpretação da vida fática que procura obter a constituição ontológica do existente humano a partir do método hermenêutico fenomenológico. A partir disso, dado a exigência metodológica do esclarecimento da situação hermenêutica, foi possível compreender como Heidegger concebe a interpretação de Aristóteles como um tarefa fundamental para a realização de uma interpretação adequada da facticidade. A partir disso, será apresentado, no capítulo 2, como Heidegger delinea a interpretação de Aristóteles no curso *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica* bem como a reconstrução da interpretação da *Retórica* desenvolvida nesse curso.

2. A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES

Introdução

No curso intitulado *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*, ministrado em 1924 na universidade de Marburg e publicado em 2002, Heidegger realiza uma interpretação da filosofia de Aristóteles. Nessa interpretação, a *Retórica* tem papel importante e é amplamente discutida na segunda metade do curso. O objetivo do presente capítulo é apresentar a interpretação da *Retórica*. Para isso, é preciso ter em vista a interpretação de Aristóteles como um todo que é realizada por Heidegger. Nesse sentido, no primeiro momento são apresentadas as principais concepções que orientam a interpretação (secção 2.1). A partir disso, a interpretação da *Retórica* é apresentada (secção 2.2.).

2.1 – A interpretação de Aristóteles no curso *Conceitos Fundamentais da filosofia aristotélica*

Heidegger formula nos seguintes termos o propósito do curso intitulado *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*: “O propósito deste curso é ganhar uma compreensão de *alguns conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, especialmente através do envolvimento com o *texto* dos tratados aristotélicos” (pág. 03) Essa afirmação exhibe duas características centrais: [1] a interpretação heideggeriana de Aristóteles está dirigida a alguns conceitos fundamentais da filosofia aristotélica, ou seja, não se trata de uma interpretação da filosofia aristotélica como um todo, e [2] a interpretação de Aristóteles será levada a cabo através de uma análise exclusiva dos textos originais de Aristóteles, ou seja, sem o auxílio de traduções ou comentadores. Como será apresentado a seguir, esses dois aspectos, indicados na primeira afirmação do curso, encerram as duas ideias fundamentais para a interpretação de Aristóteles, a saber: [1] alcançar a conceitualidade dos conceitos fundamentais através de uma [2] interpretação de natureza filológica.

Os conceitos fundamentais são ponto central da interpretação de Aristóteles. Heidegger afirma (Heidegger, 2009, pág. 03) que não serão considerados todos os conceitos, mas sim alguns. Aqueles com que presumivelmente a investigação aristotélica esteve ocupada como sendo temas prioritários (Heidegger, 2009, pág. 03). A tarefa de estabelecer os critérios e o método para selecionar os conceitos fundamentais da filosofia aristotélica não é considerada. Para Heidegger, o próprio Aristóteles oferece um texto em que apresenta as definições dos conceitos fundamentais de sua filosofia, a saber: o Livro 5 da *Metafísica*, em que se encontram os principais conceitos da filosofia aristotélica (Heidegger, 2009, pág. 03).

O objetivo da interpretação dos conceitos fundamentais é de visualizar o “solo” a partir do qual esses conceitos surgiram. A conceitualidade, que é um dos temas importantes para a interpretação de Aristóteles em 1924, diz respeito à origem dos conceitos. Ela remete à situação de origem em que os conceitos surgiram. Heidegger identifica três momentos constituintes da conceitualidade: [1] o *como* os temas em questão foram vistos, [2] em que contexto esses temas foram interpelados e [3] em que *modo* específico esses temas foram determinados. A partir da apreensão desses três momentos, será possível apreender a conceitualidade dos conceitos fundamentais da filosofia aristotélica.

Heidegger toma, como base para a interpretação, os próprios textos de Aristóteles e desconsidera a utilização de comentadores. Nesse sentido, não somente os textos de Aristóteles são importantes, mas também que esses sejam considerados na língua original em que foram escritos, o grego⁶. Essa preocupação com a fonte original dos textos vincula-se com o propósito filológico que compreensão da conceitualidade dos conceitos fundamentais possui.

Heidegger ressalta a conceitualidade dos conceitos fundamentais como aquilo que deve ser alcançado com a interpretação de Aristóteles. No entanto, ainda fica em aberto o que Heidegger pretende com a conceitualidade. A resposta a essa questão é encontrada na seguinte passagem: “O propósito de focalizar na conceitualidade é de *notar* que na conceitualidade o que constitui a *execução do*

⁶ Esse aspecto, de acordo com Michalski (GROSS, 2005, pág. 66), 'harmoniza-se' com o contexto de estudos da obra de Aristóteles nos anos 20 em que o estudo filológico dos textos gregos ganhava importância. Werner Jaeger, citado por Heidegger no início das preleções como uma fonte segura de estudo, foi um dos estudiosos de Aristóteles que tornou-se notório por levar a cabo argumentações não só filosóficas mas também filológicas no estudo de Aristóteles.

questionar e determinar de toda a pesquisa científica é colocado em movimento.” (Heidegger, 2009, pág. 12). A partir dessa afirmação é possível perceber que Heidegger não pretende figurar entre um dos intérpretes clássicos de Aristóteles mas muito mais elaborar uma compreensão da ciência e da investigação científica enquanto uma escolha, uma decisão da existência humana.

A interpretação heideggeriana, assim, claramente não tem a pretensão de elaborar um guia para os principais conceitos da filosofia aristotélica. Não é o caso de analisar os textos de Aristóteles para descobrir o significado do conceito de movimento, por exemplo. Trata-se sim de interrogar-se qual a experiência concreta que está em jogo quando Aristóteles pensou sobre movimento. A pergunta de Heidegger é: em que modo específico o tema em questão foi 'experenciado'? (Heidegger, 2009, pág. 12). Junto à isso, como tal tema foi primariamente interpelado? Heidegger pergunta-se, por exemplo, se as explicações do fenômeno em questão, dadas por Aristóteles, tem sua base em teorias antigas já elaboradas ou se Aristóteles baseia suas explicações no fenômeno em si. Além disso, como o fenômeno é desdobrado em seus detalhes? A questão aqui é quanto à originalidade das explicações dadas. Heidegger designa como “pretensão à inteligibilidade” (*Anspruch von Verständlichkeit*) daquilo que foi visto em um determinado modo. Para Heidegger, a conceitualidade é apreendida através da visualização desses três aspectos, a saber: *experiência fundamental*, *a afirmação guia* e *a tendência à inteligibilidade*. Porém, esses três momentos não esgotam a conceitualidade.

2.1.1. Abordagem do conceito de definição

Para visualizar o que significa aqui conceito e conceitualidade, Heidegger elabora uma abordagem do conceito de definição. A definição é compreendida, a partir do contexto da lógica kantiana, como o meio pelo qual o conceito chega a determinação (Heidegger, 2009, pág. 09). De acordo com Heidegger, Kant trata da definição no contexto das questões metodológicas (Heidegger, 2009, pág. 09). A definição desempenha uma função metodológica de fornecer precisão ao conhecimento. Assim, a definição é o meio pelo qual a “precisão dos conceitos com respeito ao seu conteúdo” é comunicada. Nessa concepção kantiana de definição, é

ressaltado que: “No entanto, a definição é, ao mesmo tempo, um conceito (...). Por isso, nós não descobrimos fundamentalmente o que um conceito é sem irmos além da definição” (Heidegger, 2009, pág. 10). A partir dessa limitação da definição em apresentar no que constitui-se o conceito, Heidegger passa a uma consideração do que Kant afirma sobre a natureza do conceito.

É tomada em conta a concepção kantiana do conceito como uma representação geral (Heidegger, 2009, pág. 10). Heidegger dá um exemplo: um selvagem que não conhece casas se depara com uma. Apesar do selvagem ver o mesmo ente que aquela pessoa que conhece casas, o selvagem não forma o mesmo conceito, pois falta-lhe o “para-que” da casa. Aquele que conhece o “para-que” da casa, representa algo geral para si mesmo (Heidegger, 2009, pág. 10). O texto segue: “Nós que sabemos o uso que se pode fazer disso (da casa) possuímos o conceito de casa” (Heidegger, 2009, pág. 10). Assim, a conclusão é de que a questão da natureza do conceito está além daquilo que o objeto é, ou seja, aquilo que o conceito é não é esclarecido por uma consideração do objeto ao que o conceito refere-se.

Heidegger afirma: “A conceitualidade e o sentido do conceito depende de como se compreende, em geral, a questão acerca *do que* algo é, onde essa questão se origina. O conceito produz o *que* o objeto, a res, é na clareza da definição” (Heidegger, 2009, pág. 10). Esse conceito de definição, em que é determinado o que é o objeto, é designado como definição real (Heidegger, 2009, pág. 10). Heidegger ressalta que a definição real não é estabelecida através do procedimento em que é especificado o gênero próximo e a diferença na espécie. Esse tipo de definição conta apenas como definição nominal que é gerada através da comparação (*idem*). Ela não determina o objeto no seu *que*. Heidegger cita Kant ao mencionar a natureza da definição real: “(...) a definição real tem a tarefa de determinar o *que* do tema a partir do 'primeiro fundamento' de sua 'possibilidade', ou de determinar o tema (*matter*) de acordo com a possibilidade interna” (Heidegger, 2009, pág. 10).

Assim, a partir da posição kantiana são alcançados dois aspectos quanto à definição: [1] que a definição é uma questão metodológica e [2] que o procedimento básico da definição é determinado de tal modo que ela não conta como definição genuína. Com base nisso, Heidegger pergunta-se [1] pelo significado da definição

como determinação do ser do ente e [2] como a definição tornou-se uma questão de perfeição lógica (Heidegger, 2009, pág. 11). Guiado por essas questões, Heidegger retoma o conceito de ὀρισμός (definição) em Aristóteles. Com isso, se pretende mostrar que a definição tal como foi apresentada na lógica kantiana possui sua origem em uma possibilidade fundamental da fala humana.

2.1.2. O retorno ao conceito de ὀρισμός

O retorno ao conceito de ὀρισμός é realizado através da caracterização aristotélica de ὀρισμός como λόγος ουσίας (Heidegger, 2009, pág. 14). Heidegger analisa o conceito de ὀρισμός através de uma consideração dos conceitos de λόγος e ουσίας.

Assim, para fazer presente a conceitualidade grega, Heidegger inicia pela consideração do conceito de definição em Aristóteles. O filósofo pergunta-se pelo significado de definição em Aristóteles, o qual empregava a palavra ὀρισμός para designar 'definição'. Para elucidar o conceito de ὀρισμός, assim, analisa separadamente os conceitos gregos de λόγος e ουσία.

Nesta primeira abordagem do conceito de λόγος no curso de 1924, Heidegger apresenta uma caracterização bastante resumida que somente será desenvolvida de modo mais detalhado no decorrer do curso. Em resumo, Heidegger compreende o conceito de λόγος como falar, porém não no sentido de emitir sons articulados, mas no sentido de *falar sobre algo*. Nessa direção, a principal função do λόγος é “o trazer algo a vista” (ἀποφαίνεσθαι). O λόγος, assim, constitui-se enquanto o 'falar' dos seres humanos uns com os outros que possui a função de exibir ou apresentar algo.

Essa caracterização geral do λόγος é importante, pois este é compreendido como a determinação fundamental dos seres humanos. Na *Política*, Aristóteles afirma que o ser humano é ζῶον λόγον ἔχον, ou seja, o 'ser vivo' que possui λόγος. Junto a isso, deve-se afastar da definição de homem o viés biológico, na medida em que se traduz o conceito de ζῶν por 'animal'. Para Heidegger, ζῶν é um conceito de ser que enquanto tal deve ser compreendido como ser-no-mundo (Heidegger, 2009, pág. 14). Desse modo, a definição de ser humano dada por Aristóteles é lida por

Heidegger como: “*O ser-no-mundo dos seres humanos é determinado em seu fundamento através do falar*” (Heidegger, 2009, pág. 14).

A análise do conceito de λόγος é seguida pela análise do conceito de ουσία. Heidegger identifica no conceito de ουσία uma ambiguidade e destaca que o próprio Aristóteles reconhecia tal ambiguidade e a preservou ao não tentar nivelar os significados em uma significação específica (Heidegger, 2009, pág. 17). Com base nisso, Heidegger analisa o conceito de ουσία em suas diferentes significações. O resultado que Heidegger alcança é de que ουσία significa ser-aí em dois sentidos: [1] presença e [2] ser-completo, completude. A partir disso, Heidegger afirma que é através desses caracteres de ser que o ser de todos os entes são interpretados (Heidegger, 2009, 26).

A partir da abordagem dos conceito de λόγος e ουσία, Heidegger alcança uma compreensão do conceito de ὀρισμός. ὀρισμός, nesse sentido, é um modo do λόγος que aborda aquilo que está em questão enquanto presença e ser-completo, ou seja, enquanto ουσία. Em resumo, ὀρισμός é um modo de falar em que o ente é interpelado em sua completude e presença. Dentre as possibilidades do λόγος humano, o ὀρισμός apresenta-se como uma dentre outras possibilidades de execução do λόγος.

Tendo alcançado, assim, a significação do conceito de ὀρισμός, Heidegger contrapõe essa significação ao conceito de definição abordado anteriormente. Com essa contraposição, o objetivo é mostrar como aquilo que surgiu na filosofia grega enquanto ὀρισμός degenerou-se em um significado técnico metodológico na medida em que a definição possui a função de agregar precisão aos conceitos.

2.1.3. Contraposição entre definição e ὀρισμός

ὀρισμός é uma possibilidade em que o λέγειν é realizado. O λέγειν é o modo inicial pelo qual o ser humano interpela o mundo e, nesse sentido, trata-se de um modo superficial de interpelar o mundo. Λέγειν não é primariamente executado enquanto ὀρισμός. Através do λόγος enquanto ὀρισμός, o mundo é interpelado de modo não superficial, ou seja, o que é apresentado através do ὀρισμός são determinações do mundo que não estão acessíveis de modo imediato (Heidegger,

2009, pág. 26). O λόγος humano interpela o mundo de modo imediato em seus caracteres superficiais e comuns. Esse modo superficial de interpelar o mundo é o modo fundamental do λόγος a partir do qual todos os modos possíveis de falar do mundo derivam.

Com isso, Heidegger mostrou como a definição, considerada a partir da lógica, enquanto o modo pelo qual os conceitos possuem sua determinação remete ao conceito grego de ὄρισμός. Essa referência ao conceito de ὄρισμός, por sua vez, mostra que, em sua origem grega, a definição não é compreendida como procedimento metodológico, mas sim como umas das possibilidades de realização do λόγος que é a determinação fundamental do ser humano enquanto ser-no-mundo. Assim considerada, a definição possui a significação de um modo específico de interpelar o mundo, no qual o mundo é revelado em seu caráter genuíno. Na base dessa constatação, Heidegger retoma o tema da conceitualidade: “Conceitualidade não é um assunto arbitrário, mas antes uma questão de ser-aí em um sentido decisivo na medida em que ele resolveu falar radicalmente do mundo” (Heidegger, 2009, pág. 29). Com isso, se mostra que a questão dos conceitos e da conceitualidade não são assuntos que podem ser levados adiantes sem uma consideração específica do ser-aí humano na sua constituição fundamental. Heidegger continua: “Se nós questionamos os conceitos fundamentais em sua conceitualidade, nós vemos que ὄρισμός é uma questão do ser-aí, de ser-no-mundo. *No ser-aí concreto, nós devemos compreender os conceitos aristotélicos fundamentais e nós devemos fazer isso nas possibilidades fundamentais de falar do seu mundo em que o ser-aí é*” (Heidegger, 2009, pág. 29). Na medida em que a conceitualidade dos conceitos foi questionada, a investigação foi conduzida ao conceito de ὄρισμός enquanto uma possibilidade específica da determinação fundamental do ser humano que é o λόγος. Com isso, Heidegger considera que somente é possível desenvolver a interpretação dos conceitos fundamentais a partir de um esclarecimento da constituição do ser humano enquanto ser-no-mundo que fala sobre o mundo.

Desse modo, se a tarefa de Heidegger é alcançar a compreensão da conceitualidade dos conceitos fundamentais de Aristóteles, então é preciso compreender o modo como Aristóteles compreende por ser-aí humano no mundo,

“de como ele (Aristóteles) *experienciou* o ser-aí, em que sentido de ser ele o *aborda* e o *interpreta*” (Heidegger, 2009, pág. 30). Na seção seguinte (2.2), será apresentada a reconstrução da interpretação do ser humanos com base na filosofia aristotélica.

2.2 – A interpretação do ser humano a partir da filosofia aristotélica

Como foi visto, a interpretação dos conceitos fundamentais somente será realizada na base de uma interpretação da concepção aristotélica do ser humano, que, para Aristóteles, é determinado de modo fundamental pelo λόγος. Nesse sentido, a interpretação inicia com uma compreensão mais precisa do λόγος como determinação fundamental do ser-aí humano.

2.2.1 – A determinação dos seres humanos como ζῷον λόγον ἔχον

Aristóteles, na *Política*, define o ser humano como ζῷον λόγον ἔχον. Aristóteles enuncia essa definição de ser humano, no contexto em que é discutido o caráter constitutivo da possibilidade da convivência em sociedade, ou seja, do fato de que o homem é o animal que vive na πόλις. Segundo Heidegger, para Aristóteles o ser humano é constitutivamente na πόλις. Nesse sentido, Heidegger destaca a conexão, que foi visualizada por Aristóteles na definição do ser humano, entre λόγος e πόλις, ou seja, entre a capacidade da fala humana e o fato de que os seres humanos são convivem uns com os outros.

Na medida em que o ser humano é determinado enquanto estando na πόλις, isso não significa que o ser humano possui a possibilidade de estar na πόλις assim como possui a possibilidade de não estar nela. Antes, significa que “ser-na-πόλις”, é uma determinação fundamental do ser humano. Essa determinação, no entanto, precisa ser apreendida adequadamente, pois não significa que o ser humano enquanto tal sempre está fisicamente colocado ao lado de outro ser humano, mas sim que na medida em que é ser humano faz parte da sua constituição ontológica o viver com outros. Nesse sentido, mesmo quando não há ninguém por perto o ser humano não deixa de ser determinado enquanto ser-na-πόλις. Heidegger designa

esse traço ontológico do ser humano pela expressão “ser-um-com-o-outro”.

A determinação do ser humano como dotado de λόγος vem de encontro com a determinação do ser-um-com-o-outro na medida em que, para Heidegger, o ser humano é ser-um-com-o-outro no modo do falar-um-com-o-outro, isto é, na medida em que o ser humano é o ente que fala, ele sempre está com outros pois sempre se fala para alguém. Assim, λόγος é a determinação que apresenta o ser humano determinado fundamentalmente enquanto ser-um-com-o-outro (Heidegger, 2009, pág. 33). Heidegger afirma que Aristóteles percebeu essa conexão entre λόγος e o caráter social, e que, por isso, não é acaso que a definição de homem como dotado de λόγος se dê em meio a discussão do caráter de socialidade do ser humano.

2.2.2 – O conceito de ζωή enquanto ser-no-mundo

Na definição de ser humano apresentada na *Política*, Aristóteles emprega o conceito de ζωή para caracterizar os seres humanos. Para Heidegger, o conceito ζωή deve ser apreendido com um “conceito de ser” (Heidegger, 2009, pág. 14), nesse sentido, significa vida no modo de 'ser-em-um-mundo'. Assim, ζωή designa aquele ente que é vivo, o 'vivente' que enquanto tal é em um mundo e, enquanto tal, não diz respeito apenas aos seres humanos, mas sim a todos os entes que são no modo da vida, ou seja, tanto animais quanto seres humanos.

Na medida em que o vivente é em um mundo, o mundo está constantemente aí enquanto algo que importa de algum modo ao ente vivo. Esse “importar” que caracteriza mundo, segundo Heidegger, é o modo definido em que o ente vivo encontra o mundo. Esse “importar” possui um significado especial, pois na maior parte das vezes as coisas são encontradas enquanto não importando de modo algum. O mundo, assim, na maior parte das vezes, aparece como algo ao qual se está indiferente. Para Heidegger, essa 'indiferença' constante do mundo não significa que o mundo é encontrado como não importando, mas sim que antes de tudo o mundo está aí diante do ente vivente. A indiferença é o aspecto em que o mundo é encontrado na cotidianidade, porém essa somente é possível se o mundo importa de algum modo.

Sendo assim, o mundo importa para o ente que é vivo. O modo como o

mundo está aí para esse ente depende da possibilidade de abertura ou enclausuramento do vivente (Heidegger, 2009, pág. 37). O mundo está aí para o ente vivo, em um determinado modo, que depende da extensão em que está descoberto. Essa descoberta possui gradações e Heidegger afirma que Aristóteles percebeu esse fenômeno. A capacidade de descobrir o mundo é a base para a possibilidade do modo em que o mundo importa para ao vivente.

2.2.3 – A distinção entre φωνή e λόγος: o caráter de descoberta do mundo nos animais e nos seres humanos

De acordo com Heidegger, os animais possuem a φωνή como a descoberta de mundo e os seres humanos o λόγος. Através de uma análise da φωνή e do λόγος, Heidegger procura alcançar a compreensão dos respectivos modos de descoberta do mundo assim como a distinção entre os animais e seres humanos.

Na medida em que os entes no modo do ser-no-mundo descobrem mundo, esse vem ao encontro em um determinado caráter. O caráter de encontro do mundo, por sua vez, deve ser concebido de modo adequado, pois não se trata da apreensão do mundo a partir de um determinado “ponto de vista”. O caráter de encontro do mundo que está em jogo tanto no λόγος quanto na φωνή não diz respeito aos modos de apreensão, mas sim ao *ser em*, ser-no-mundo. Heidegger faz a seguinte afirmação: “Assim, desde que o mundo é encontrado através de uma disposição definida das coisas vivas, os animais e os seres humanos são em seu mundo” (Heidegger, 2009, pág. 40). Heidegger ressalta, com isso, que a atenção deve ser posta no estar em um mundo e que esse é um aspecto fundamental que caracteriza o ser dos entes vivos.

2.2.3.1 – O caráter do encontro do mundo pelos animais através da φωνή

De acordo com Heidegger, o caráter de encontro do mundo dos animais depende da compreensão da articulação entre os conceitos de ἦδου-λυπηρόν e φωνή. ἦδου e λυπηρόν são os caracteres de encontro do mundo para os animais.

ἦδου é, de acordo com Heidegger, aquilo que é capaz de cultivar a sensação

de prazer a partir daquilo que é encontrado no mundo, ou seja, o caráter do ἡδῦ é tal que desperta do ser-no-mundo um estar-disposto no modo do prazer, do agradável. Essa disposição cultivada pertence a um ente que é vivo, um ser-no-mundo que encontra-se a si mesmo no mundo. Na medida em que o mundo está aí no caráter do ἡδῦ, o animal é caracterizado através da ἡδονή. O mundo circundante do animal está aí sempre ou como ἡδῦ ou como λυπηρόν, ou seja, ou como agradável que causa prazer ou como danoso que causa medo. O mundo que está aí para o animal enquanto algo que importa é *indicado*, “o animal dá um 'sinal'” (Heidegger, 2009, pág.39). Esse sinal indica que algo prazeroso ou danoso está aí.

A indicação do mundo é dada através da φωνή. Enquanto tal, a indicação do mundo realizada pelo animal não oferece um exibição, uma apresentação daquilo que está aí enquanto prazeroso ou danoso. A indicação, antes, possui o aspecto de uma incitação ou alerta e, assim, nesse sentido, está dirigida a outros. Na base do incitar e alertar está a determinação fundamental dos animais enquanto ser-um-com-o-outro. Através da incitação e do alerta, o outro é trazido na mesma disposição. A disposição que é despertada em um indivíduo é despertada em outro através da φωνή. Desse modo, os animais indicam o mundo enquanto ἡδῦ-λυπηρόν através da φωνή que caracteriza seu modo de descoberta do mundo e os determina enquanto ser-um-com-o-outro.

2.2.3.2 – O caráter do encontro do mundo pelos seres humanos através do λόγος

Os seres humanos, de acordo com Heidegger, encontram o mundo, através do λόγος, no caráter do συμφέρον⁷. Nesse sentido Heidegger coloca a questão: “O que genuinamente significa que o mundo em que os seres humanos movimentam-se é encontrado no caráter 'do que contribui' (*Beiträglichen*), no caráter do συμφέρον?” (Heidegger, 2009, pág. 41). A partir dessa pergunta, são indicados três aspectos do συμφέρον, a saber: [1] συμφέρον é aquilo que contribui para (*was beiträgt zu*) um fim, [2] aquilo que está no contexto da πράξις e [3] aquilo que está diante daquele que delibera.

De início Heidegger ressalta a característica de referência a um fim, isto é, o

7 Isidro Pereira, S.j; Dicionário Grego – português. Verbete: Συμφέρων: (adjetivo) conveniente; suportável; (subst. n.) proveito, interesse.

συμφέρον possui referência a algo. Assim, aquilo que contribui possui uma referência a um fim. Essa referência a um fim está ligado diretamente ao aspecto de que o συμφέρον se dá no âmbito da πράξις. Para Heidegger, “πρᾶξις é 'ocupação' e, enquanto tal, isso não significa nada mais do que trazer-algo-a-um-fim” (Heidegger, 2009, pág. 41). Nesse sentido, a ocupação possui em si mesma o fim ao qual está direcionada e, de tal modo, que não se trata de algo arbitrário, pois o fim é aquilo pelo que a ocupação enquanto tal move-se. Aquilo que contribui (συμφέρον), desse modo, tem o aspecto da referência a um fim que é constitutivo de uma ocupação.

Na medida em que um fim é posto de antemão, na ocupação, ele é estabelecido através da deliberação. A deliberação, assim, é o modo pelo qual aquilo que contribui é trazido a linguagem e, conseqüentemente, o fim da ocupação é posto de antemão. Esse aspecto do συμφέρον, enquanto aquilo que é posto de antemão através da deliberação, é fundamental para a compreensão do encontro do mundo pelos seres humanos. A seguinte passagem mostra isso: “Nesse trazer-à-linguagem do συμφέρον, do mundo na medida em que está concretamente aí, o mundo é pela primeira vez trazido genuinamente para o aí” (Heidegger, 2009, pág. 42). A descoberta do mundo pelos seres humanos se dá no contexto prático linguístico, ou seja, através do deliberar sobre o fim de uma determinada ocupação.

Na relação que assim se dá entre λόγος e συμφέρον, a distinção entre seres humanos e animais está em que o λόγος diferentemente da φωνή possui a função de mostrar o mundo no aspecto συμφέρον (Heidegger, 2009, pág. 42). A função de mostrar do λόγος (ἀποφαίνεσθαι) é o aspecto que o distingue da φωνή. Desse modo, é a partir do modo como o mundo é revelado que os seres humanos distinguem-se dos animais.

Cabe ressaltar ainda que, através do λόγος enquanto modo de descoberta do mundo, o ser-um-com-o-outro que constitui o ser-aí humano apresenta-se. Na medida em que o ser humano fala sobre o mundo enquanto συμφέρον, ele fala com outros (Heidegger, 2009, pág. 43). Considerando ainda, que o συμφέρον é o aspecto primário em que o mundo é encontrado e que o λόγος é o modo pelo qual o συμφέρον é revelado, o λόγος é primariamente realizado enquanto comunicação.

Na medida em que a comunicação se realiza o mundo se apresenta como mundo compartilhado com outros. O falar com outros sobre o mundo está vinculado

diretamente com a posse compartilhada do mundo. Heidegger afirma: “Eu *comunico* com outro; eu possuo o mundo aí com o outro e o outro possui o mundo aí comigo na medida em que nós falamos sobre algo – *κοινωνία* do mundo” (Heidegger, 2009, pág. 43). Desse modo, a posse compartilhada do mundo se dá através do *λόγος* no seu modo primordial que é a comunicação.

Tendo em vista, assim, a consideração da relação entre *λόγος* e *συμφέρον*, é possível obter uma caracterização mais precisa do ser-um-com-o-outro do ser humano. Heidegger ressalta que essa não é uma determinação factual sobre os seres humanos, mas sim um modo de ser: “o ser humano é *no modo do ser-um-com-o-outro*” (Heidegger, 2009, pág. 54). Nesse sentido, o ser-aí humano sempre é com outros e, de tal modo, que antes de tudo o ser-aí não diferencia-se dos demais, mas justamente empenha-se no mundo assim como os outros. Assim, Heidegger apresenta como falsa a concepção de que antes de tudo deve-se afirmar “Eu sou” (Heidegger, 2009, pág. 45). Antes de tudo o ser-aí humano não está orientado pelo “eu” mas sim pelo modo como se está no mundo. O ser-aí, assim, é antes de tudo no modo impessoal. Cotidianamente o ser-um-com-o-outro do ser humano apresenta-se no modo impessoal. Segundo Heidegger, é o impessoal “a gente” que empreende isso ou aquilo, vê de tal e tal modo, fala sobre tal e tal assunto, etc. E, assim, no impessoal surge o modo como o ser-aí humano possui mundo inicialmente: “A partir desse 'a gente' surge o modo em que o ser humano vê o mundo inicialmente e na maior parte das vezes, em que o mundo importa para o ser humano, em que o ser humano interpela (*anspricht*) o mundo” (Heidegger, 2009, pág. 45).

2.2.4 – A interpretação do ser humano com base em Aristóteles

A interpretação do ser-aí humano a partir da filosofia aristotélica possui sua base na determinação do ser humano como o ente vivo que possui *λόγος*. A interpretação do *λόγος*, por sua vez, alcançou o seguinte resultado: “falar é falar deliberativo sobre aquilo que contribui, falar-um-com-o-outro; *λόγος* é o modo do ser humano no mundo, tal que esse ente é, em si mesmo, ser-um-com-o-outro” (Heidegger, 2009, pág. 43). A partir dessa concepção de *λόγος*, Heidegger

considera que a *Retórica* apresenta-se como o texto privilegiado para que a interpretação do ser-aí humano com base na filosofia aristotélica seja levada a cabo. A razão disso está em que, é na *Retórica* que o λόγος enquanto falar com outros sobre o mundo é tratado. Na seção seguinte, (2.2) será apresentado como Heidegger analisa a *Retórica* e como, a partir dela, obtém uma interpretação do ser-aí humano

2.3. A interpretação da heideggeriana *Retórica* de Aristóteles

Com a consideração feita até o momento, Heidegger alcançou a caracterização do ser humano como o ente determinado enquanto ser-no-mundo, que possui o λόγος como modo de descoberta do mundo, e que enquanto tal é ser-um-com-o-outro. Essa determinação estabelece a base para a subsequente interpretação da *Retórica*. O objetivo de Heidegger é mostrar uma caracterização detalhada do λόγος. Para a partir disso, interpretar a *Retórica* de Aristóteles como a hermenêutica do ser-aí cotidiano. Um ponto importante, para Heidegger realizar tal interpretação da *Retórica*, é mostrar a centralidade que o λέγειν desempenha enquanto determinação do ser humano.

2.3.1 – A centralidade do λόγος na constituição do ser humano

A determinação do ser humano como ente que possui λόγος, segundo Heidegger, possui uma série de determinações que não foram exibidas (Heidegger, 2009, pág. 72). Na medida em que λόγος é “falar-um-com-o-outro”, é preciso que se dê alguém que é o falante e alguém que é o ouvinte. Nesse sentido, a posse do λόγος não determina apenas a capacidade de falar dos seres humanos, mas também a capacidade de ouvir, de escutar o que se fala. Dado que o ser humano é determinado fundamentalmente pelo λόγος, o ouvir também apresenta-se como determinação fundamental. Heidegger faz a seguinte afirmação: “O ser humano não é apenas um falante e um ouvinte, mas é para si mesmo um tal ente que ouve a si mesmo (...). Por isso, a definição do λόγον ἔχον contém em si mesma que os seres humanos também possuem o λόγος no modo do *ouvir isso, seu próprio falar*”

(Heidegger, 2009, pág. 72). O ouvir, assim, não diz respeito somente ao ouvir a fala de outro, mas também a própria fala. Heidegger afirma que Aristóteles, na *Ética à Nicômacos* (Livro I, cap. 13), apresenta esse fenômeno fundamental ao mencionar o incitamento, o fazer notável e reprovação. Esses modos do 'falar-um-com-o-outro' mostram que o ser humano, quando escuta a fala de alguém, toma algo em conta, segue algo, reflete sobre algo. Assim, ouvir não é um mero notar, mas sim um tomar em consideração aquilo que se fala por outro ou por si mesmo. O falar somente pode ocorrer na medida em que há a possibilidade do ouvir.

O escutar é um modo do falar, porém não é um falar genuíno. O ouvir é falar na medida em que escuta a fala. Assim, Aristóteles caracteriza o ouvir como ἄλογον. O ἄλογον possui, de acordo com Heidegger, dois significados: 1) ouvir no sentido de 'não ser fala' e 2) não estar relacionado a fala de modo algum, por exemplo, alimentação, reprodução, etc. Assim, o ἄλογον corresponde, por um lado, ao ouvir e, por outro lado, àquelas funções que não estão ligadas de modo algum ao λόγος.

O ἄλογον, assim caracterizado, segundo Heidegger, é a chave para a distinção entre as possíveis ἀρεθαί. Aristóteles ao trata das virtudes (ἀρεθαί) as separa entre ἀρεθαί διανοητικάι e ἠθικάι. Existem ἀρεθαί que são orientadas pelo falar genuíno, deliberar. E outras orientadas pelo ἄλογον enquanto tomar em conta algo que se ouve enquanto ponderar. O ponto importante para Heidegger aqui não é seguir em detalhe a distinção das ἀρεθαί, mas sim visualizar como o λόγος apresenta-se como o critério para a distinção entre as possibilidades do ser humano. Com isso, o λόγος apresenta-se não só como a determinação do ser humano, mas sim como a possibilidade fundamental do ser humano que orienta as possibilidades de comportar-se no mundo com outros. Nesse sentido, o λόγος é a determinação fundamental do ser humano.

A *Retórica*, assim, enquanto o texto de Aristóteles em que o λόγος é abordado em sua constituição cotidiana, ou seja, enquanto o discursar com outros sobre o mundo cotidiano, deve ser vista como um texto privilegiado. A partir da interpretação da *Retórica*, deve ser possível constatar quais são as determinações do λόγος e, assim, obter uma compreensão do ser-aí humano cotidiano.

2.3.2 – *Retórica*: a interpretação do ser humano cotidiano

A interpretação da *Retórica* está orientada pela interpretação do ser-aí humano, a partir da qual, foram obtidos determinações da constituição ontológica desse ente. Desse modo, a *Retórica* não será abordada a partir da perspectiva de uma técnica de discurso, mas sim enquanto uma abordagem de um traço fundamental do ser humano, a saber o λόγος. A interpretação heideggeriana da *Retórica*, assim, ressalta os conceitos retóricos enquanto pertinentes à ontologia do ser humano cotidiano. Destacam-se, nessa interpretação, três conceitos centrais, a saber: λόγος, δόξα e πάθος. Para apresentar o modo como Heidegger compreende esses conceitos, é preciso, antes, considerar o modo como Heidegger compreende a *Retórica*.

Para Heidegger, a definição genuína da *Retórica* a considera enquanto δύναμις: “Ρητορική é a *possibilidade* de ver o que é dado em um momento; o que fala por um tema que é tópico do discurso, a possibilidade do ver à cada momento o que pode falar a favor de um assunto” (Heidegger, 2009, pág. 78). Para Heidegger, essa é a definição genuína da *Retórica* e não a definição mais frequentemente dada por Aristóteles da *Retórica* como τέχνη. Heidegger expressamente opõe-se a essa concepção de Aristóteles: “(...) Aristóteles mais frequentemente designa como τέχνη. Essa definição não é genuína enquanto δύναμις é a definição genuína” (Heidegger, 2009, pág. 78). Heidegger considera a *Retórica* como δύναμις, na medida em que ela apresenta a possibilidade do falar em diferentes modos. A retórica, assim, apresenta possibilidades de discurso para aquele que fala na medida em que ele está decidido a falar com a finalidade de convencer. A retórica constitui-se como a possibilidade de cultivar no falante a capacidade de perceber o que o auxilia para convencer o outro.

A retórica, desse modo, enquanto possibilidade não possui campo temático. A medicina lida com a saúde e a doença humana, a aritmética com números, etc, a retórica, por sua vez, não possui um campo temático nesse sentido. Por esse motivo, Heidegger alega que a retórica não é τέχνη: “Ela (a retórica) não lida com os temas eles mesmos, mas com a *situação concreta* na medida em que algo pode ser extraído disso; aquilo que fala a favor de algo, fala a favor da convicção que aquele

que discursa quer cultivar em outros, com respeito a esse discurso” (Heidegger, 2009, pág. 80). Aquilo que a *Retórica* discute são as situações concretas de fala e o que, em cada situação, pode auxiliar o falante a cultivar a convicção no ouvinte.

A retórica, nesse sentido, mostra-se como aquilo que lida com o falar no modo cotidiano do ser-um-com-o-outro. Para Heidegger, a *Retórica*, assim, apresenta-se como o acesso ao fenômeno fundamental que é o λόγος cotidiano. Ela fornece esse acesso ao λόγος na medida em que trata das possibilidades daquilo que fala a favor de um assunto, as πίστεις.

Aristóteles identifica dois tipos de πίστεις: [1] πίστις ἄτεχνοι são aquelas que não estão a disposição para serem empregadas pelo orador, por exemplo testemunhas, tortura, documentos, etc. [2] πίστις ἔντεχνοι são aquelas que estão à disposição do orador para serem colocadas em jogo. Aristóteles identifica três πίστις ἔντεχνοι: ἦθος, λόγος e πάθος. O comportamento do orador, a capacidade de conduzir o ouvinte até uma disposição específica e o próprio discurso do orador, todos esses são πίστις ἔντεχνοι que podem ser empregadas pelo orador.

Com isso, para Heidegger, a *Retórica* de Aristóteles mostra-se como um texto privilegiado. Na *Retórica*, Heidegger vê uma abordagem do ser humano em todas as suas determinações cotidianas. Assim, a partir de uma leitura e interpretação adequadas da *Retórica* é possível alcançar uma compreensão do ser-aí humano cotidiano. Nessa compreensão, destacam-se dois conceitos, que dizem respeito ao contexto da retórica, que são interpretados por Heidegger enquanto determinações do ser-aí humano cotidiano, a saber: δόξα e πάθος. No que segue, serão apresentadas as análises que Heidegger desenvolve desses conceitos.

2.3.2.1 – Δόξα

Na *Retórica*, a δόξα é um conceito central, pois diz respeito à natureza dos temas que são tratados em discursos retóricos. Isto é assim, pois os discursos retóricos não abordam temas de natureza científica, ou assuntos dos quais se pode oferecer evidência cabais, mas sim de assuntos pertinentes a cotidianidade do ser-aí humano (Heidegger, 2009, pág. 90). Nesse sentido, sobre esses temas apenas é possível possuir opiniões (δόξα). Por esse motivo, os discursos retóricos valem-se

não apenas de ferramentas lógicas, mas também de recursos não lógicos como despertar emoções naquele que escuta o discurso e valer-se do caráter (éthos) que o próprio orador possui. A δόξα, assim, é aquilo sobre o que o discurso retórico se realiza. Nesse sentido, na medida em que a δόξα subjaz ao fenômeno do falar, Heidegger considera necessário compreender a δόξα com a finalidade tornar inteligível o fenômeno básico da cotidianidade (Heidegger, 2009, pág. 93).

2.3.2.1 – A δόξα enquanto o 'ser-um-com-o-outro-no-mundo' mediano

Heidegger considera a δόξα a partir do contexto da *Retórica*. Nesse sentido, destaca-se o caráter linguístico da δόξα, na medida em que trata-se de um fenômeno que se realiza a partir do falar cotidiano sobre o mundo. Com isso, a interpretação da δόξα é fundamental para que se compreenda a cotidianidade do ser-aí humano. A abordagem que Heidegger realiza do fenômeno da δόξα tem como pano de fundo a pergunta por como se dá cotidianamente a posse do mundo constituinte do ser-aí, como a abertura de mundo se dá na cotidianidade. Heidegger aponta para a δόξα como o elemento central dessa questão (Heidegger, 2009, pág. 101).

O modo como o ser-aí humano descobre o mundo se dá através do λόγος e a δόξα é veiculada através dele. Nesse sentido, a δόξα se estabelece na abertura de mundo que se dá através do λόγος. Cotidianamente na medida em que fala sobre o mundo com outros, o ser humano compartilha o mundo com outros. A compreensão de mundo que assim se dá cresce a partir de uma inteligibilidade compartilhada. A δόξα, nesse sentido, constitui-se enquanto a inteligibilidade compartilhada: “A δόξα é a *abertura genuína do ser-um-com-o-outro-no-mundo*. O mundo está aí para nós enquanto aquilo-que-é-com-outro na descoberta, na medida em que vivemos na δόξα. Viver na δόξα significa possuí-la *com outros*” (Heidegger, 2009, pág. 101). A δόξα, assim, é a abertura de mundo compartilhado pelo ser-aí com outros. É com base no fenômeno da δόξα que o mundo é compartilhado.

Na medida em que é o modo pelo qual se dá a abertura inicial de mundo, Heidegger ressalta que a δόξα não possui a abertura restrita a um determinado âmbito do mundo (Heidegger, 2009, pág. 101). Com isso, Heidegger procura evitar

que a δόξα seja apreendida enquanto uma abertura restrita a mundo, ou seja, a abertura compartilhada de mundo que se dá através da δόξα não se restringe ao âmbito das atividades práticas que se dão antes de tudo e na maior partes das vezes na cotidianidade do ser-aí. Heidegger afirma: “A δόξα alcança o mundo inteiro” (Heidegger, 2009, pág. 101). Nesse sentido, a abertura que se dá através da δόξα não diz respeito somente ao mundo enquanto esse é encontrado de modo inicial, mas sim diz respeito a tudo aquilo que é possível de ser encontrado no mundo.

Enquanto fenômeno que repousa na base do λόγος, a δόξα, na medida em que é transmitida e expressada, possui o aspecto de não possuir por si só sua força, ou seja, uma opinião não passa a ser predominante apenas por sua formulação, mas depende justamente de quem a possui. Distintamente do conhecimento que, segundo Heidegger, permanece o mesmo independentemente de quem o expressa e possui, a δόξα depende de quem a sustenta (Heidegger, 2009, pág.102). Uma opinião ganha força quando é sustentada por alguém com respeito, renome, autoridade, etc, e não somente pelo que enuncia. Nesse sentido, a δόξα não tem a sua estabilidade dependente dos fatos aos quais ela corresponde, mas sim daquele que a possui.

Nesta direção, reside também a obstinação da δόξα, ou seja, o fato de uma determinada opinião ganhar força, perdurar. Segundo Heidegger, uma opinião é repetida, repassada sem ser submetida a uma investigação, à pesquisa, mas apenas assumida e passada adiante. Desse modo, o referencial do discurso é o próprio discurso e não o fato ao qual ele corresponde.

A δόξα, com isso, é a orientação do ser-um-com-o-outro cotidiano no mundo. A δόξα, assim, é aquilo que está na base do ser-um-com-o-outro mediano. “Na dóкса e em sua base se tem a ver com o mundo no modo cotidiano em que se vive nele, e se tem a ver com as coisas.” (Heidegger, 2009, pág. 102). Na medida em que cotidianamente o ser-aí está orientado pela δόξα, o mundo é compartilhado a partir de uma compreensão mediana do mundo.

Com base no caráter de orientação no mundo cotidiano que a δόξα possui, Heidegger destaca como a δόξα está na base do falar-um-com-o-outro: “Δόξα é precisamente aquilo a partir do que o falar-um-com-o-outro surge, pelo que ele é motivado; e, ao mesmo tempo, ela é também aquilo com ele negocia” (Heidegger,

2009, pág. 102). Heidegger refere-se aqui a dois aspectos da δόξα: [1] que ela sempre pode ser discutida novamente e [2] que a discussão que surge a partir da δόξα resulta em uma nova δόξα. Nesse sentido, é que a δόξα é compreendida por Heidegger como “a base, a fonte e o motivo do discursar-um-com-o-outro” (Heidegger, 2009, pág. 102).

Desse modo, a δόξα é compreendida como o modo pelo qual o ser-aí humano possui o mundo de modo compartilhado com outros. A δόξα, enquanto tal, é compartilhada na medida em que se dá na base do λόγος. Na medida em que o ser humano é determinado pelo λόγος enquanto falar um com o outro a δόξα se prolifera e assim constitui a compreensão mediana de mundo compartilhada.

Com o que foi apresentado, compreende-se como Heidegger interpreta a δόξα como uma determinação da cotidianidade do ser-aí humano. A δόξα, enquanto tal, está presente da *Retórica* na medida em que é o fenômeno que subjaz ao λόγος no modo cotidiano de falar sobre o mundo.

2.3.2.2. Πάθος

Heidegger realiza a interpretação do πάθος com base na análise aristotélica dos afetos desenvolvida no livro II da *Retórica*. Na *Retórica*, πάθος apresenta-se como uma πίστις, ou seja, uma forma de despertar no ouvinte a empatia para aquilo que é tratado no discurso. Com relação ao πάθος, a empatia do ouvinte é conseguida através dos afetos despertados pelo discurso do orador. Faz parte das habilidades do orador a capacidade de despertar determinados πάθη nos ouvintes de acordo com o que se pretende sustentar no discurso. Nesse sentido, o πάθος em que se encontra o ouvinte de um discurso tem relevância no modo como o discurso é recebido e ponderado. Despertar o πάθος correto em relação ao discurso que é pronunciado é fundamental para a adesão da audiência ao ponto de vista que se defende. Na *Retórica*, Aristóteles analisa os πάθη a partir dessa perspectiva, ou seja, dos afetos enquanto determinações do seres humanos que influenciam no modo como esses ponderam, decidem sobre aquilo que é dito no discurso cotidiano com outros.

Nessa concepção de πάθος, Heidegger ressalta o fato de que os afetos não

são vistos como estados anímicos no sentido de uma experiência exclusivamente psicológica, mas sim como a disposição do ser humano em relação ao mundo, ou o modo de se estar diante de algo, permitindo que um determinado assunto torne-se relevante a partir do πάθος (Heidegger, pág. 83, 2009). Nesse sentido, os πάθη são uma determinação ontológica do ser-no-mundo que tem papel fundamental no modo como esse ente encontra-se no mundo. Os πάθη, assim, são compreendidos como o modo pelo qual o ser-aí encontra o mundo. Na *Retórica*, o πάθος apresenta-se como aquilo a partir do qual o ouvinte toma posição em relação ao discurso. Heidegger vê nessa determinação do πάθος não um mero estado psíquico anexo ao caráter pensante do ser humano, mas como a disposição primordial dos seres humanos em relação ao mundo, ou seja, o modo a partir do qual os seres humanos decidem sobre aquilo que encontram no mundo.

Nesse sentido, os πάθη não são determinações psicológicas, mas sim ontológicas do ser humano. E enquanto determinação ontológica, é o πάθος que possibilita o encontro do ser-aí humano com o mundo e consigo mesmo. Essa concepção do πάθος como determinações ontológica primordial, assim, afasta a concepção do ser humano como o ente que antes de tudo conhece.

Enquanto uma determinação ontológica, os πάθη são compreendidos como um ser-afetado do ser-aí. “Ser-aí é afetado com aquilo que está aí no mundo com o ser-aí ele mesmo” (Heidegger, pág. 132-133, 2009). O ser-aí é afetado por aquilo que está no âmbito de suas possibilidades enquanto ser-no-mundo. Nesse sentido, aquilo que afeta o ser-aí humano surge a partir do próprio ser-aí. “ Πάθη são *modos do ser-afetado com respeito ao ser-no-mundo*,” (Heidegger, pág. 162, 2009).

A partir do πάθος enquanto ser-afetado respectivo ao ser-no-mundo, as possibilidades de orientar-se no mundo constituintes do ser-aí estão determinadas. Nesse sentido, os πάθη desempenham não apenas o papel da receptividade do ser-aí mas também aquilo pelo qual o mundo apresenta-se como algo que importa, algo que possui relevância ao ser-aí. É por esse traço 'ativo' que o πάθος desempenha no ser-no-mundo, que Heidegger afirma que as possibilidades de orientação no mundo do ser-aí estão determinadas a partir do πάθος.

O πάθος além desempenhar papel fundamental no modo como o ser-aí encontra e orienta-se no mundo, também é o modo pelo qual o ser-aí encontra-se a

si mesmo. Esse aspecto do ser-aí apresenta-se a partir do conceito de ἡδονή. Para Aristóteles, cada πάθος possui junto a si uma disposição determinada que é ou ἡδονή ou λύπη. Heidegger compreende a ἡδονή como uma determinação do ente que é no modo da vida, ou seja, a ἡδονή pertence a todo ente vivente (Heidegger, 2009, pág. 165). Essa determinação do ente vivo caracteriza-se como o encontro de si mesmo que todo ente vivo possui. Ἡδονή é a determinação da presença atual do ser-aí no momento, ou melhor, o aspecto situacional do ser-aí encontra-se determinado a partir da ἡδονή. Na medida em que todo πάθος é seguido dessa disposição, ele também é compreendido como uma determinação vinculada ao momento específico. Nesse sentido, não há um encontrar-se geral, abstrato em que o ser-aí já sempre está, mas sim sempre no momento. “Correspondendo à particularidade do ser-aí toda disposição é sempre uma *definida*, por isso não há encontrar-se em *geral*; todo encontrar-se é assim e assim. Toda ἡδονή é uma definida, assim como toda λύπη” (Heidegger, pág. 165, 2009).

Com isso, o conceito de πάθος é interpretado como uma determinação ontológica do ser-aí humano. Nesse sentido, o πάθος não caracteriza apenas um determinado estado de ânimo mas antes de tudo um modo de ser do ser humano. Assim, o πάθος é o modo pelo qual o ser-aí encontra a si mesmo e ao mundo e, a partir disso, possui suas possibilidades de orientação no mundo. Assim, o ser-aí antes de tudo, possui o πάθος como a via de acesso ao mundo e a si mesmo e não o conhecimento. Isso determina o ser humano em sua particularidade, ou seja, o fato de sempre estar comprometido com a situação.

Tendo isso em vista, destaca-se a conexão importante que se dá entre λόγος e πάθος. De acordo com Heidegger, é a partir do πάθος que o λόγος surge e retorna. Essa conexão entre λόγος e πάθος é apreendida a partir da consideração do φόβος enquanto um πάθος determinado.

2.3.2.2.1 – A análise do φόβος

Após a consideração do conceito de πάθος, Heidegger transita para o tratamento de um πάθος específico, o φόβος (medo). Na *Retórica*, o φόβος é tratado em duas direções distintas: como πάθος e como πίστις. A consideração do medo

como πάθος apresenta essa disposição humana como uma possibilidade concreta do ser-afetado constituinte do ser-aí. Considerado enquanto πίστις, o medo é tratado enquanto uma disposição que desempenha um papel no modo como se delibera sobre um assunto. Para Heidegger, o tratamento do φόβος como πίστις fornece o elemento central para a interpretação da *Retórica* (Heidegger, pág. 167, 2009).

No que segue, serão apresentados os dois modos em que o medo é tratado na *Retórica*. No primeiro momento, são apresentadas as determinações do φόβος enquanto um πάθος determinado. No segundo momento, são apresentadas as determinações do φόβος enquanto uma πίστις. A partir dessa consideração do medo como uma disposição do ser humano, é possível apreender como o πάθος desempenha um papel fundamental no existente humano, bem como a relação fundamental que se dá entre πάθος e λόγος.

2.3.2.2.2 – Φόβος enquanto πάθος

De acordo com Heidegger, a determinação do medo dada por Aristóteles está orientada pela constituição do ser humano enquanto ser-no-mundo diante de outros: “Antes de tudo, Aristóteles oferece o *tópico* e as *primeiras determinações*: (...) 'como algo de um determinado tipo é amedrontador, que seres humanos e o como do ter-a-si-mesmo'⁸, a disposição do medo. Vocês vêem a orientação básica para o sentido do πάθος enquanto ser-no-mundo, estando-diante-de-outros e encontrando a si mesmo com eles. Essas são as relações em que todo πάθος está” (Heidegger, pág. 168, 2009). Nesse sentido, o πάθος é tratado enquanto uma determinação do ser humano enquanto o ente que convive com outros na πόλις.

Na base desse modo de considerar o medo, Aristóteles fornece as primeiras determinações. De acordo com Heidegger, a primeira determinação do medo é a seguinte: “(...) uma *disposição que está diante de uma possibilidade se aproximando que pertence a mim, que vem até mim e que enquanto tal anuncia a si mesma especialmente através do anúncio*” (Heidegger, pág. 168, 2009). Essa é uma primeira determinação que apenas apresenta a estrutura formal do medo. Uma determinação completa do medo é apresentada a partir da apreensão dos aspectos

8 Tradução da edição portuguesa de 2006: “Quais as causas do medo? Quem tememos e em que estado de espírito sentimos medo?” (pág. 174 / cap. 5, 1382a, 28ss).

daquilo que é ameaçador no medo e do caráter de anúncio desse ameaçador.

Heidegger ressalta que é preciso notar que aquilo que causa medo, aquilo diante do que se está com medo é determinado de tal modo que ele importa para aquele que tem medo, ou seja, não se trata de algo ameaçador em geral, mas sim algo determinado que importa a esse determinado ser humano. Junto a isso, o ameaçador deve estar em uma certa proximidade em relação a aquele que está na disposição do 'ter-medo', isto é, o ameaçador que desperta o medo deve ser uma possibilidade próxima e não distante no tempo para que a disposição do medo se dê. Enquanto tal, o ameaçador é apreendido a partir de três aspectos: [1] O ameaçador deve mostrar-se a si mesmo enquanto algo que não está aí ainda, ou seja, enquanto algo que é uma possibilidade indeterminada; [2] ele deve ter o caráter de algo poderoso em relação a aquele que tem medo no sentido de algo que pode causar algum mal, pois se algo é reconhecido como não podendo fazer mal algum, ele não será capaz de ameaçar; [3] algo poderoso que está em certa proximidade torna a ameaça em perigo. “Ameaça torna-se *perigo* quando ela *aproxima-se de mim* enquanto tal” (Heidegger, pág. 170, 2009).

Na caracterização do ameaçador, Heidegger ressalta que com isso não se possui ainda uma explicação do medo em si. O fenômeno do medo não é apreendido em seu sentido pleno apenas pela caracterização daquilo que ameaça. Os aspectos do ameaçador estão envolvidos na disposição do medo, porém não a esgotam. De acordo com Heidegger, aquilo que torna o ameaçador o aspecto diante do qual se dá o medo é o caráter de possibilidade com que ele se anuncia.

De acordo com esses aspectos do ameaçador e seu modo de anunciar-se, Aristóteles apresenta os seres humanos na medida em que eles são amedrontadores. Nesse sentido, o ser humano pode ser ameaçador pois, para Aristóteles, em geral os seres humanos são 'mal caracteres', eles estão atrás de sua própria vantagem e, em geral, eles são covardes e assim não se pode contar com eles (Heidegger, 2009, pág. 171). Baseado nessa caracterização do ser humano, Aristóteles indica e analisa 9 situações em que os seres humanos são encontrados como ameaçadores. As situações são: [1] aquele a quem se está comprometido é ameaçador; [2] aquele que é poderoso é ameaçador em relação a aquele que é inferior a ele; [3] aqueles que acreditam terem sido injuriados, insultados,

injustiçados são ameaçadores, pois esses estão a procura de vingar o insulto recebido; [4] aqueles que insultaram alguém e agora temem uma vingança são ameaçadores, pois eles tomam precauções para não serem injuriados; [5] aqueles que são competidores em um assunto são ameaçadores um ao outro, pois são capazes de tudo para tirar vantagem; [6] aqueles que ameaçam os que são superiores são ameaçadores aos inferiores desses; [7] os que são superiores e já em algum momento causaram mal aos seus inferiores são ameaçadores para os inferiores; [8] são ameaçadores aqueles que causaram mal a pessoas superiores e inferiores, pois se já não são ameaça podem vir a ser na medida em que possuam poder; [9] dentre os inimigos e insultados são mais ameaçadores não os que falam com franqueza, mas sim aqueles que são mansos e irônicos, pois esses nunca se sabe se estão prestes a atacar (Heidegger, 2009, 172). A partir dessa caracterização dos seres humanos enquanto ameaçadores, Heidegger ressalta que a caracterização do ameaçador dada por Aristóteles estão orientada pelo contexto da πόλις, do âmbito de convivência com outros seres humanos.

Com isso, a disposição do medo se dá do seguinte modo: “Aquele que é trazido para o medo uma vez deve 'acreditar' que a coisa definida que ameaça, ameaça-o, e ainda que o que é ameaçador procede *deste ser humano em específico* e que ele ameaça-o *agora*” (Heidegger, pág. 173/4, 2009). Aquele que está com medo, antes de tudo, acredita que algo em específico o ameaça. Alguma coisa em específico ameaça aquele que tem medo. Junto a isso, essa ameaça apresenta-se como bastante provável, ou seja, ela não está distante no tempo mas sim próxima e com bastante probabilidade de ocorrer. Nesse sentido, no medo, há a crença de que algo perigoso provavelmente acontecerá. Ao lado disso porém, há a esperança de que isso não ocorra. A esperança, nesse sentido, faz parte da disposição do medo na medida em que se espera escapar daquilo que ameaça (Heidegger, pág. 174, 2009). Com isso, aquilo que aparece como ameaçador tem o aspecto de algo que importa ao ser-aí, ou seja, o ser-aí não está de modo indiferente em relação ao que o ameaça.

Dessa situação em que se encontra o indivíduo amedrontado, resulta o estado de inquietude que caracteriza aquele que tem medo. A inquietude surge assim da oposição entre a crença de se estar perdido e a esperança de escapar. Por

um lado, aquele que tem medo preocupa-se com o perigo que pode ocorrer consigo mesmo no futuro próximo e, por outro lado, espera escapar disso, espera ser salvo.

Desse modo, o medo é compreendido por Heidegger a partir da análise da *Retórica* como uma disposição do ser-aí humano enquanto o ente que é com outros na πόλις. Junto a isso, no medo o caráter da temporal do ser-aí apresenta-se na medida em que há a referência ao futuro próximo do ser-aí. A interpretação do medo se encerra na análise do medo enquanto πίστις.

2.3.2.2.3 – Φόβος enquanto πίστις

O φόβος tratado enquanto πίστις é analisado na medida em que ele desempenha algum papel no modo como se delibera sobre um discurso. No discurso retórico, em que o orador tem a capacidade de despertar determinados afetos através do discurso, o medo é analisado por Aristóteles afim de uma compreensão de como aquele que tem medo delibera sobre algo. A partir dessa análise do φόβος enquanto πίστις, Heidegger ressalta a conexão fundamental entre πάθος e λόγος.

Para Aristóteles, através da inquietude despertada no medo, o ser humano está apto para deliberar. O estado de inquietude do medo leva os indivíduos a aconselhar-se com outros. No contexto do discurso retórico, despertar o medo na audiência conduz a platéia à deliberação. Assim, a partir do medo os seres humanos estão inclinados e prontos para aconselharem-se e deliberar sobre o que se deve fazer.

Nesse sentido, o medo apresenta-se como a disposição de humor do ser-um-com-o-outro cotidiano que traz o ser-aí a fala, que conduz a deliberação. Para Heidegger, o medo como a disposição de humor cotidiana que conduz o ser humano a fala está fundada em uma disposição mais originária do ser-aí, a angústia ou pavor (Heidegger, pág. 175, 2009). Nessa disposição, não se sabe do que se tem medo na medida em que algo é 'estranho' para o ser humano. Nesse sentido, na angústia falta algo ameaçador em específico. Para Heidegger, quando algo se dá, se inicia o discurso: “Essa é uma indicação de como a *gênesis do falar é medida pelo ser-aí*, enquanto o falar está conectado como a determinação básica do ser-aí

ele mesmo, que é caracterizado pelo *estranhamento*” (Heidegger, pág. 175, 2009). Nessa passagem, Heidegger destaca que o estranhamento que se dá no afeto da angústia é aquilo a partir do que o falar surge. Essa conexão entre angústia e λόγος não é desenvolvida de modo detalhado no curso de 1924, porém Heidegger destaca mais adiante o sentido de que a fala dos seres humanos possui sua origem na disposição do πάθος.

Com isso, os πάθη apresentam-se como uma determinação fundamental do ser-aí humano: “Na medida em que os πάθη não são meramente anexos corporais, mas antes *o fundamento a partir do qual o falar surge e que o que é expressado retorna*, os πάθη, por sua parte, são *as possibilidades básicas em que o ser-aí ele mesmo está primariamente orientado para si mesmo, encontra a si mesmo*” (Heidegger, pág. 176, 2009). Com essa afirmação, Heidegger destaca o papel fundamental do πάθος como a possibilidade a partir da qual o ser-aí orienta-se em relação a si mesmo. Nesse sentido, o ser-aí não possui a si mesmo através do conhecimento de si, mas antes a partir do encontrar-se a si mesmo. O encontrar-se a si mesmo do ser-no-mundo, de acordo com Heidegger, é o único modo pelo qual é possível ao ser-aí falar sobre as coisas. “Somente dentro do assim caracterizado encontrar-se a si mesmo e ser-no-mundo é possível falar sobre as coisas, na medida em que elas são despojadas do olhar que elas possuem em relações imediatas” (Heidegger, pág. 176, 2009). O πάθος, assim, desempenha a função da capacidade de encontrar-se a si mesmo e o mundo que constitui o ser-aí humano.

Desse modo, o medo como uma πίστις apresenta de modo específico como o πάθος desempenha um papel fundamental no λόγος e, que assim, deixa ver como o πάθος enquanto disposição do ser humano é uma determinação fundamental do ser-aí. O medo enquanto uma disposição cotidiana funda-se na disposição mais fundamental da angústia a qual remete a origem da fala. Assim, o πάθος apresenta-se como a origem da fala e como aquilo a que a fala retorna.

A análise heideggeriana do πάθος, na filosofia de Aristóteles, divide-se em duas partes e alcança uma compreensão dos afetos que os apresenta não como determinação psicológica, mas como determinação ontológica do ser humano. Esse resultado é possível na medida em que a análise dos πάθη realizada por Aristóteles não considera os afetos como experiências psíquicas restritas apenas a aquele que

as sente. Antes, de acordo com Heidegger, a compreensão que Aristóteles possui do ser humano ressalta a constituição desse enquanto o ente que é no mundo e junto a outros seres humanos, que enquanto tal fala com outros. Possuindo essa concepção do ser humano como a base para uma análise dos afetos, esses apresentam-se como modos de ser desse ente na medida em que é através da possibilidade do πάθος que os seres humanos encontram a si mesmo e ao mundo em que convivem.

Conclusão

A interpretação heideggeriana da *Retórica*, é desenvolvida como parte do interpretação da conceitualidade dos conceitos fundamentais da filosofia aristotélica. Heidegger considera que, para que se alcance uma compreensão da dessa conceitualidade, é preciso antes apreender como o ser humano foi compreendido no interior da filosofia aristotélica. Isso conduz à interpretação do ser humano com base na filosofia de Aristóteles. Nessa interpretação, Heidegger considera o ser humano a partir da determinação enquanto ζῶον λόγον ἔχον. Desse modo, o λόγος é tomado como a determinação fundamental do ser humano.

A partir da centralidade que o λόγος desempenha na constituição do ser humano, Heidegger considera a *Retórica* um texto privilegiado na medida em que é nele que o ser humano o λόγος é abordado no modo cotidiano em que é realizado. A *Retórica* trata do λόγος cotidiano na medida em que, aquilo que se fala através de um discurso retórico, diz respeito ao âmbito em que se vive cotidianamente com outros e se delibera sobre assuntos. Com isso, a *Retórica* é texto de Aristóteles que trata do ser humano no modo cotidiano de possuir o mundo com os outros e falar sobre ele. Para Heidegger, assim, a partir de uma interpretação adequada da *Retórica* é possível obter uma compreensão do ser humano na cotidianidade com outros.

Com a interpretação da *Retórica*, três conceitos apresentam-se como determinações do ser humano: λόγος, δόξα e πάθος. No λόγος, Heidegger apreende a determinação fundamental do ser-aí cotidiano que é com outros na medida em que fala com outros sobre o mundo. A δόξα, por sua vez, enquanto um fenômeno que se dá no λόγος, caracteriza modo pelo como o ser humano possui o mundo aberto junto

com outros. A δόξα, nesse sentido, é a compreensibilidade mediana compartilhada com outros. O πάθος, por fim, determina o modo primordial em que o ser humano encontra a si mesmo e ao mundo. Nesse sentido, é através do πάθος que o mundo é encontrado enquanto algo relevante ao ser humano.

No capítulo seguinte, será apresentado a aproximação entre a interpretação da *Retórica* e *Ser e Tempo*. Aquilo que Heidegger obte enquanto determinações da cotidianidade do ser humano na interpretação da *Retórica*, será visto em conexão com temas desenvolvidos na analítica existencial de *Ser e Tempo*.

3. A INTERPRETAÇÃO DA *RETÓRICA* E *SER E TEMPO*

Introdução

O presente capítulo tem o objetivo de apresentar uma aproximação entre os temas desenvolvidos na interpretação da *Retórica* e *Ser e Tempo*. A partir da leitura do curso de 1924 e de *Ser e Tempo*, considerou-se que em ambos os textos Heidegger desenvolve conceitos e temas semelhantes. Alguns conceitos, como por exemplo, λόγος e ser-com são tratados em *Ser e Tempo* e no curso 1924. A aproximação e comparação entre as diferentes abordagens heideggerianas possibilita, por um lado, visualizar como a interpretação da *Retórica* possui influência nos temas desenvolvidos em *Ser e Tempo*, e, por outro lado, apreender os temas da interpretação da *Retórica* a partir da analítica existencial de *Ser e Tempo*.

A finalidade específica dessa comparação está, em primeiro, apreender até que ponto a interpretação da *Retórica* influenciou no desenvolvimento de *Ser e Tempo* para além da reconhecida influência que essa interpretação possui na análise das disposições afetivas. Junto a isso, na medida em que a aproximação entre dois temas é realizada, é possível visualizar em que medida as distintas abordagens são complementares e revelam aspectos distintos de um mesmo tema. Um caso exemplar nesse sentido, é a análise do existencial ser-com, que em *Ser e Tempo*, é desenvolvida com a ênfase direcionada ao fenômeno do mundo circundante, enquanto na interpretação da *Retórica*, o ser-com do ser-aí humano é abordado a partir do contexto de fala. Nesse caso, tanto a abordagem de *Ser e Tempo* como a do curso 1924 não são excludentes e podem ser apreendidas de modo a complementarem uma a outra.

Com isso, fica estabelecido o objetivo deste capítulo: apresentar a aproximação entre a interpretação da *Retórica* e *Ser e Tempo*, com a finalidade de apreender em que medida a interpretação da *Retórica* está presente em *Ser e Tempo* e, junto a isso, apresentar as diferentes abordagens de temas em comum desenvolvidos no curso de 1924 e em *Ser e Tempo*. No entanto, cabe ressaltar, que essa aproximação não realiza uma análise exaustiva, mas apenas indica como alguns conceitos desenvolvidos na interpretação da *Retórica* podem ser vistos como

análogos a temas discutidos em *Ser e Tempo*. Em específico, destaca-se quatro temas, a saber: a interpretação do conceito de λόγος, a análise do ser-com como traço ontológico do ser-aí humano, a análise da δόξα comparada ao falatório e, por fim, a análise do πάθος em relação com as disposições afetivas.

3.1 – A interpretação do λόγος em *Ser e Tempo* e no curso de 1924

O conceito de λόγος é interpretado em *Ser e Tempo* e no curso de 1924. A interpretação desse conceito desempenha papéis diferentes em ambos os textos. Em *Ser e Tempo*, Heidegger realiza a interpretação do conceito de λόγος com a finalidade de apresentar o conceito de preliminar de fenomenologia. No curso de 1924, o conceito de λόγος é interpretado a partir da definição aristotélica do ser humano como o animal dotado de λόγος.

A partir dessas interpretações do λόγος é possível constatar que a compreensão do conceito de λόγος mantém-se a mesma nos dois textos. Dois aspectos fundamentais são preservados, a saber: a fonte para a interpretação do conceito de λόγος é Aristóteles e, o conceito de λόγος enquanto tal é compreendido enquanto discurso com a função de exhibir aquilo sobre o que se fala para os outros. (Heidegger, 2005, pág. 62/63, e Heidegger, 2009, pág. 14). As interpretações distinguem-se quanto ao papel que o λόγος desempenha enquanto determinação do ser humano, pois no curso de 1924, o λόγος desempenha um papel central na medida em que é interpretado como uma determinação fundamental do ser humano, ao passo que em *Ser e Tempo* o conceito de λόγος não é apresentado a partir desse aspecto.

Em *Ser e Tempo*, o conceito de λόγος é analisado no §7 (letra B) em que é discutido o conceito de fenomenologia. A base para a interpretação desse conceito é Aristóteles, do qual são citados os textos *De interpretatione*, *Metafísica* e *Ética a Nicômacos*. Nesse sentido, a interpretação do conceito de λόγος presente em *Ser e Tempo*, assim como no curso de 1924, remete diretamente a Aristóteles. Heidegger chega a mencionar o conceito platônico de λόγος: “Em Platão e Aristóteles, o conceito de λόγος é polissêmico (...)” (Heidegger, 2005, pág. 62). Apesar da referência a Platão, são os textos de Aristóteles que servem de base para a

interpretação.

Dado isso, λόγος é interpretado como o discurso com a função de exhibir, apresentar. Heidegger afirma em *Ser e Tempo*: “Como discurso, λόγος diz, ao contrário, δηλοῦν, revelar aquilo de que trata o discurso” (Heidegger, 2005, pág. 62). No curso de 1924, uma afirmação semelhante é encontrada: “λόγος: 'falar' não no sentido de expressar sons mas falar *sobre algo* em um modo que *exibe o sobre-o-que* do falar através do mostrar aquilo sobre o que é falado sobre. A função genuína do λόγος é o ἀποφαίνεσθαι, o 'trazer um assunto a vista’” (Heidegger, 2009, pág. 14). Com essas duas passagens, é possível perceber como Heidegger, nas duas interpretações do conceito de λόγος, considera a função de exibição como central.

Junto a essa característica mostrativa do λόγος, é destacado o caráter comunicacional do λόγος na medida em que aquele que discursa o faz para outros. Em *Ser e Tempo*, Heidegger faz a seguinte afirmação: “O λόγος deixa e faz ver (φαίνεσθαι) aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* discorre (medium) e para todos aqueles que discursam uns com os outros” (Heidegger, 2005, pág. 62-3). No curso de 1924, a mesma caracterização do λόγος é encontrada: “A função genuína do λόγος é o ἀποφαίνεσθαι, o 'trazer a vista um assunto'. Todo falar é, sobretudo para os gregos, um falar *a alguém* ou *com outros, consigo mesmo* ou *para si mesmo*” (Heidegger, 2009, pág. 14). O λόγος é interpretado como o discursar com outros.

A interpretação do λόγος, assim, é desenvolvida com as mesmas características tanto em *Ser e Tempo* quanto no curso de 1924. O λόγος é interpretado como discurso que possui a função de exhibir aquilo sobre o que se fala para outros. Considerando que a discussão sobre o existencial discurso em *Ser e Tempo* é uma discussão sobre o λόγος enquanto determinação fundamental do ser-á humano, tanto Heidegger sustenta a centralidade do λόγος na constituição do ser-á tanto em *Ser e Tempo* quanto no curso de 1924. Heidegger faz a seguinte afirmação, no curso de 1924: “O que é esse λόγος? Ele é a *determinação fundamental do ser do ser humano enquanto tal*” (Heidegger, 2009, pág. 14). A importância que o conceito de λόγος desempenha em *Ser e Tempo* e em 1924 é o aspecto que distingue ambas interpretações.

Desse modo, é possível perceber como a interpretação heideggeriana do

conceito de λόγος se mantém em grande parte idêntica, em *Ser e Tempo* e no curso de 1924. Essa constatação torna-se importante, pois no curso de 1924, a interpretação do λόγος é fundamental na medida em que é a base para a interpretação do existente humano com base na filosofia aristotélica. Assim, constatar que a compreensão heideggeriana do λόγος é a mesma em *Ser e Tempo* e no curso de 1924 possibilita a comparação entre a interpretação do ser-aí realizada nos dois textos, ou seja, a comparação entre analítica existencial e a interpretação do ser-aí humano em 1924.

3.2 – A análise do 'ser-com' em *Ser e Tempo* e na interpretação da *Retórica*

Um dos temas que possui uma relevância significativa na comparação entre o curso de 1924 e *Ser e Tempo* é o conceito de 'ser-com'. Pela expressão 'ser-com' Heidegger designa uma determinação ontológica do existente humano. Somente na medida em que o ser humano é um ente que em sua constituição básica é enquanto ser-com, que o ser humano possui a capacidade de conviver com outros. Essa determinação ontológica do ser humano é tratada tanto em *Ser e Tempo* quando no curso de 1924. De modo geral, as duas abordagens não são excludentes uma em relação a outra, apesar de desenvolverem-se com ênfases distintas. Em *Ser e Tempo*, o existencial ser-com do ser-aí é visto a partir do mundo circundante em que o ser-aí encontra-se em meio a ocupação. No curso de 1924, a ênfase está no aspecto do ser humano ser determinado pelo λόγος e, que a partir disso, é com outros na medida em que fala com eles. A partir dessas duas abordagens é possível obter uma visão geral bastante abrangente de como Heidegger compreendeu o existencial ser-com do ser-aí.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma (2005, pág. 168) que os outros vêm ao encontro do ser-aí no contexto da lida com o manual. Desse modo, por exemplo, um artesão, em meio a suas ocupações com seus utensílios, possui a referência a um ser-aí ao qual a obra em que trabalha destina-se. Assim, o ser-com constituinte do ser-aí é visualizado, em *Ser e Tempo*, a partir do contexto das ocupações em que o ser-aí está envolvido no mundo circundante.

No curso de 1924, o encontro com os outros não é descrito a partir da

ocupação e da lida com utensílios, mas sim a partir da deliberação com outros acerca o mundo que vêm ao encontro enquanto *συμφέρων*. Nesse sentido, na medida em que o mundo vem ao encontro enquanto algo pelo qual é preciso deliberar, o ser-aí delibera junto aos outros e assim, os outros lhe vem ao encontro. Apesar de a análise do ser-com, em *Ser e Tempo* e no curso de 1924, ressaltarem aspectos diferentes da mesma determinação, ambas se assemelham na medida em que mantêm o encontro com o outro constitutivo do ser-aí humano como algo que ocorre no mundo no contexto da ocupação.

Em *Ser e Tempo*, o privilégio ao encontro do mundo circundante é reconhecido como o guia para a análise do ser-com (Heidegger, 2005, pág. 169). Nesse sentido, é a partir da descrição do fenômeno do mundo circundante, em que o ser-aí está envolvido com ocupações, que a determinação ontológica ser-com é descrita. No §26 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “A 'descrição' do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também 'vem ao encontro' os outros, aos quais a 'obra' se destina” (Heidegger, 2005, pág. 168). A descrição do ser-com, em *Ser e Tempo*, toma o modo de operar do ser-aí no mundo circundante cotidiano como orientação. Nesse sentido, é a partir do mundo circundante que o existencial ser-com do ser-aí humano é explicitado. Heidegger afirma: “Quando dissemos com razão que as explicações precedentes do mundo permitiram visualizar os demais momentos estruturais do ser-no-mundo, a resposta à questão quem já deveria estar de certo modo preparada” (Heidegger, 2005, pág. 168). Com essa afirmação, Heidegger ressalta que a análise do mundo circundante é a base para a análise dos existenciais constituintes do ser-aí humano. Em relação ao curso de 1924, o modo como o ser-com é caracterizado não discorda daquilo que é desenvolvido em *Ser e Tempo*, porém o ponto de partida e ênfase são distintos.

No curso de 1924, a determinação ontológica do ser humano 'ser-um-com-o-outro' é apresentada a partir da determinação do ser humano como o ente determinado pelo *λόγος*. Heidegger afirma: “Assim, vocês veem⁹ que nesta determinação (*λόγον ἔχον*), um carácter fundamental do ser-aí dos seres humanos torna-se visível: *ser-um-com-o-outro*” (Heidegger, 2009, pág. 33). A co-pertinência

9 Heidegger refere-se aqui aos estudantes que assistem à preleção.

entre a posse do λόγος e o caráter social do ser humano, é a base para Heidegger afirmar que o ser-um-com-o-outro é enquanto falar-um-com-o-outro, ou seja, na medida em que o ser humano fala com outros, ele é determinado enquanto 'ser-com'.

Apesar das análises do existencial ser-com em *Ser e Tempo* e no curso de 1924 possuírem orientações distintas, ambas expressam uma mesma concepção. Heidegger afirma em *Ser e Tempo*: “Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado 'em conjunto' dentro de um mundo. O 'com' é uma determinação do ser-aí” (Heidegger, 2005, pág. 170). Essa mesma concepção é encontrada no curso de 1924: “Esse não é ser-um-com-o-outro no sentido de ser-situado-ao-lado-so-outro, mas antes no sentido do *ser-enquanto-falando-um-com-o-outro* através da comunicação, refutação, confrontação” (Heidegger, 2009, pág. 33). Em ambos os textos, Heidegger ressalta a natureza ontológica da determinação do ser-com e procura destacar que ela não possui um sentido espacial no sentido de designar a presença física de outro ser humano.

A determinação do existente humano como o ente que já sempre é com outros é analisada tanto em *Ser e Tempo* quanto no curso de 1924. E ambas análises apresentam aspectos diferentes do mesmo existencial do ser-aí. Em *Ser e Tempo*, os outros vêm ao encontro do ser-aí a partir das ocupações. No curso de 1924, os outros vêm ao encontro nos contextos de fala, de comunicação. Com base nessa comparação entre as duas abordagens, é possível perceber como a compreensão heideggeriana do caráter social dos seres humanos não está restrita apenas ao âmbito prático ocupacional do mundo circundante, mas envolve também o âmbito discursivo cotidiano.

3.3 – O conceito de 'falatório' e a interpretação da δόξα

A interpretação da δόξα no curso de 1924, apresenta-se como um tarefa necessária para a compreensão do fenômeno da cotidianidade, o qual, de acordo com Heidegger, subjaz ao falar cotidiano do ser humano (Heidegger, 2009, pág. 93). A análise do falatório em *Ser e Tempo*, apresenta-se a partir da pergunta pelo modo cotidiano do discurso (Heidegger, 2005, pág. 227). O contexto e a direção em que as

análises são desenvolvidas são distintas. Na interpretação da $\delta\acute{o}\xi\alpha$, Heidegger investiga a fala cotidiana dos seres humanos a partir do fio condutor da *Retórica*, na análise do falatório a questão em jogo é o modo em que o discurso se realiza na cotidianidade. Apesar das diferenças quanto ao contexto em que cada abordagem é desenvolvida, ambas referem-se ao fenômeno da fala na cotidianidade.

Tanto a $\delta\acute{o}\xi\alpha$ quanto o falatório são compreendidos como fenômenos da cotidianidade do existente humano, nesse sentido, eles não possuem um aspecto negativo no sentido de serem evitados. Com relação ao falatório Heidegger afirma: “A expressão ‘falatório’ não deve ser tomada aqui em sentido pejorativo. Terminologicamente, significa um fenômeno positivo que constitui o modo de ser da compreensão e interpretação do ser-ai cotidiano” (Heidegger, 2005, pág. 227). Na mesma direção a $\delta\acute{o}\xi\alpha$ é caracterizada: “ $\Delta\acute{o}\xi\alpha$ é modo em que vivemos aí em nossa cotidianidade” (Heidegger, 2009, pág. 94). Nesse sentido, tanto a $\delta\acute{o}\xi\alpha$ quanto o falatório constituem-se como modos em que o ser-aí está na cotidianidade e, assim, não são modos aos quais se escolhe ou mesmo se pode evitar.

Enquanto modos da cotidianidade, na qual o ser-aí está antes de tudo e na maior parte das vezes, tanto a $\delta\acute{o}\xi\alpha$ quanto o falatório desempenham papel fundamental no modo como o existente humano compreende o mundo e a si mesmo. No falatório, o ser-aí movimenta-se em uma interpretação herdada, ou seja, enquanto o modo do discurso cotidiano em que o ser-aí está, uma interpretação já se estabeleceu e, o ser-aí foi absorvido em meio a essa interpretação através do discurso (Heidegger, 2005, pág. 227). No curso de 1924, Heidegger caracteriza a $\delta\acute{o}\xi\alpha$ como o modo pelo qual o ser-aí humano possui inicialmente mundo e orienta-se com nele (Heidegger, 2009, pág. 101). Assim, a $\delta\acute{o}\xi\alpha$ e falatório compartilham a característica de uma abertura inicial compartilhada do mundo.

Junto a isto tanto o falatório quanto a $\delta\acute{o}\xi\alpha$ são apreendidos como modos de ser da comunicação entre os seres humanos. Na medida em que o discurso cotidiano é comunicado, ele não é apreendido de modo originário. Aquilo que é comunicado cotidianamente não exige que seja investigado, ou mesmo apreendido de modo próprio, pois é uma característica do falatório e da $\delta\acute{o}\xi\alpha$ que não se exija uma pesquisa ou investigação para compreender o que é comunicado. Esse aspecto não só repousa na natureza desenraizada do discurso cotidiano, mas também

aponta para o fato de que a compreensibilidade do discurso cotidiano possui uma abrangência distinta. Ou seja, todos os assuntos são englobados pelo falatório e pela δόξα na medida em que não se exige uma investigação em relação aquilo que é sustentado no discurso.

Tanto o falatório quanto a δόξα são caracterizados enquanto discursos que se propagam através da repetição. Um determinado assunto, do qual se fala constantemente e sobre o qual se sustenta uma opinião, ganha força na medida em que determinadas pessoas o repetem e, assim, é passado adiante. O fato de ele ser passado adiante reforça sua obstinação, seu poder de se estabelecer. Heidegger aponta esse traço tanto com relação a δόξα quanto com relação do falatório.

O falatório e a δόξα possuem caracterizações bastante semelhantes uma a outra. O fenômeno fundamental ao qual referem-se é o discurso no modo cotidiano. Com base na indicações feitas aqui quanto a semelhança entre os fenômenos da δόξα e do falatório, é possível perceber como δόξα e falatório podem ser lidos como designações distintas de um mesmo fenômeno, o modo em que o discurso cotidiano se realiza.

3.4 – A análise das disposição afetiva e a interpretação do πάθος

A aproximação entre a disposição afetiva e o conceito de πάθος é feita pelo próprio Heidegger, em *Ser e Tempo*. A análise das disposições afetivas enquanto determinações ontológicas do existente humano tem a análise do πάθος, no livro II da *Retórica*, como modelo. Cabe assim, visualizar como a interpretação do πάθος no curso de 1924 se compara a análise das disposições afetivas em *Ser e Tempo*.

A disposição afetiva é a determinação ontológica do ser-aí que caracteriza o modo como esse ente possui abertura para si mesmo e para o mundo. Nesse sentido, o existente humano não está em relação ao mundo e a si mesmo, primariamente, a partir do modo do conhecimento, mas sim transpassado por uma disposição (Heidegger, 2005, pág. 192). O πάθος é interpretado, em 1924, na mesma direção na medida em que ele é apreendido como o modo pelo qual o ser humano orienta-se a si mesmo no mundo e o modo pelo qual encontrar-se a si mesmo (Heidegger, 2009, pág. 176).

Heidegger remete diretamente a Aristóteles e a análise do πάθος realizada no livro II da *Retórica*: “Não é por acaso que a primeira interpretação dos afetos, legada e conduzida sistematicamente, não tenha sido tratada no âmbito da 'psicologia'. Aristóteles investiga os πάθη no segundo livro de sua *Retórica*” (Heidegger, 2005, pág. 193). Com essa afirmação, a análise das disposições afetivas não toma os afetos enquanto fenômenos psíquicos que se dão em uma interioridade. Não se trata aqui de elaborar uma psicologia dos afetos, mas sim uma ontologia. Nesse sentido, a disposição afetiva e mesmo o πάθος são compreendidos como a determinação ontológica do ser-aí que possibilita os humores ônticos. Aqueles humores, em que já sempre se está cotidianamente, de acordo com Heidegger, não são um nada do ponto de vista ontológico (Heidegger, 2005, pág. 188), mas justamente um existencial fundamental.

Considerados nesse sentido enquanto determinação fundamental, a disposição afetiva e o πάθος não podem ser tomados enquanto estados de alma. Heidegger empenha-se em afastar essa tendência de compreender os afetos como estados de alma tanto em *Ser e Tempo* quanto no curso de 1924. Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “(...) a disposição está bem longe da simples constatação de um estado de alma” (Heidegger, 2005, pág. 190). Essa mesma concepção é encontrada no curso de 1924 em relação ao πάθος: “Esses πάθη, 'afetos', não são estados de alma (...)” (Heidegger, 2009, pág. 83). Tanto as disposições afetivas quanto o πάθος não são apreendidos como estados de alma, mas como o modo do ser humano estar disposto no mundo.

Desse modo, a interpretação do πάθος possui vínculos diretos com a análise da disposição afetiva de *Ser e Tempo*. Isso é evidenciado pela referência direta de Heidegger ao tratamento do πάθος no livro II, da *Retórica*, e pela caracterização realizada do πάθος e da disposição afetiva.

Conclusão

A aproximação entre a interpretação da *Retórica*, realizada no curso de 1924, e a analítica existencial de *Ser e Tempo* é possível considerando que os temas

desenvolvidos em ambos os textos apresentam caracterizações e análises semelhantes. O que aqui foi apresentado apenas indica alguns temas que possuem abordagens análogas no curso de 1924 e em *Ser e Tempo*. A partir dessas indicações, seria possível desenvolver um trabalho de análise detalhada, em que fosse apresentado em que medida essas caracterizações distintas dos temas contribuem para uma compreensão mais detalhada desses temas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação possuiu o objetivo de apresentar a interpretação heideggeriana da *Retórica* de Aristóteles. Para essa tarefa, foi tomado como base os textos dos cursos lecionados por Heidegger no início dos anos 20, o curso intitulado *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica e Ser e Tempo*. A partir disso, foram apresentados: [1] o projeto da hermenêutica da facticidade e a tarefa da interpretação de Aristóteles, [2] a interpretação da *Retórica* desenvolvida em *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica* e [3] a aproximação entre temas desenvolvidos na interpretação da *Retórica* e em *Ser e Tempo*.

Com isso, foi possível compreender como a interpretação da *Retórica* se insere como parte da interpretação de Aristóteles, que é realizada no interior da hermenêutica da facticidade. A interpretação de Aristóteles, que é realizada no curso *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*, apresenta a *Retórica* enquanto uma hermenêutica do ser-aí humano na coexistência cotidiana. Heidegger desenvolve essa concepção sobre *Retórica*, a partir da definição de ser humano como ζῶον λόγον ἔχον. De acordo com essa definição, o ser humano é determinado como o ser-no-mundo que possui λόγος.

O λόγος, na medida em que revela o mundo em seu aspecto primário enquanto συμφέρον, é determinado enquanto o modo pelo qual o ser humano exhibe o mundo e o faz enquanto fala com outros sobre o mundo. Nesse sentido, o λόγος determina o ser humano enquanto 'ser-um-com-o-outro' no modo do 'falar-um-com-o-outro', em outras palavras, o caráter da socialidade humana se dá através da capacidade de falar com outros sobre o mundo. Λόγος, assim, é compreendido como comunicação.

A *Retórica*, assim, apresenta-se como um texto relevante na medida em que trata do λόγος em seu caráter comunicacional. Nesse sentido, considerando que o λόγος enquanto comunicação é o traço fundamental do ser humano, a *Retórica* trata da determinação fundamental do ser humano. Heidegger considera, assim, que uma interpretação adequada da *Retórica* apresente as determinações ontológicas do ser humano. São destacados dois traços do ser humano que se apresentam na consideração da *Retórica*: δόξα e πάθος. Δόξα é o modo pelo qual o ser humano

possui mundo de modo compartilhado com outros. O πάθος caracteriza o modo pelo qual o ser humano está orientado primariamente para si mesmo e, desse modo, capaz de falar sobre o mundo. Com isso, a *Retórica* de Aristóteles é compreendido como a interpretação do ser humano no modo de ser cotidiano enquanto fala com outros sobre o mundo.

Com base nisso, a caracterização da constituição ontológica obtida através da *Retórica* foi remetida a *Ser e Tempo* com a finalidade de se mostrar como a interpretação da *Retórica* está presente ali. Nesse sentido, destacam se quatro pontos: a interpretação do conceito de λόγος, a análise do ser-com, a caracterização do falatório e da δόξα, e a análise das disposições afetivas em relação ao πάθος. A partir disso, se obtém a base para a realização de uma análise detalhada, que não foi realizada aqui, da aproximação entre a interpretação da *Retórica* e *Ser e Tempo*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

ARTHOS, John. The Hermeneutic version of the Rhetorical turn, or Heidegger and Gadamer in the recuperation of a humans rhetoric. **Philosophy Today**., vol. 51, p. 70-81, 2007.

BUREN, John Van. **The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King**.
Bloomington: Indiana University Press, 1994.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

CHIRINOS, María Pía. Aristóteles y el joven Heidegger: una aclaración sobre la influencia de Bentrano. In: **Anuario Filosófico**. pp. 309-328. 2004

CRAIG, Smith R. and HYDE, Michael. Rethinking “The Public”: The Role of Emotion in being-of-others. In: **Quarterly Journal of Speech**, vol. 77, p. 446-466, 1991.

DENKER, Alfred / FIGAL, Günter / VOLPI, Franco / ZABOROWSKI, Holger (Hrsg.). **Heidegger und Aristoteles**. Heidegger-Jahrbuch, Band3. Freiburg / München: Karl Alber, 2007.

DREYFUS, Hubert and WRATHALL, Mark. **Companion to Heidegger**. Blackwell Publishing, 2005.

FALZER, Paul R. On Behalf Of Skeptikal Rhetoric. In: **Philosophy and Rhetoric**, vol. 24, n. 03, 1991.

FEHÉR, István M. Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger’s Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers. In: **Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought**. Theodore J. Kisiel and John Van Buren (Eds.). New York: State University of New York Press, 1994.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva. Heidegger em Retrospectiva**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GROSS, Daniel e KEMMANN, Ansgar (eds.). **Heidegger and Rhetoric**. New York: State of New York Press, 2005.

GUIGNON, Charles B. (Ed.). **The Cambridge Companion to Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GUTIÉRREZ, Carlos B. **Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

HAYES, Josh Michael. Deconstructing Dasein: Heidegger Earliest Interpretations of Aristotle's *De Anima*. In: **The Review of Metaphysics** n° 61, pp. 263-293: Dezembro, 2007.

HEIDEGGER, M. **Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, 2003

_____. **Basic Concepts of Aristotelian Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

_____. **Die Grundbegriffe der antiken Philosophie GA 22**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.

_____. **Die Grundprobleme der Phänomenologie GA 24**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie GA 18**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002 A.

_____. **Introducción a la fenomenología de lá religión**. México: Siruela, 2006.

_____. **Logik. Die Frage nach der Wahrheit GA 21**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. **Ontology – The Hermeneutics of Facticity**. Bloomington: Indiana University press, 1999.

_____. **Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik GA 62.** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005.

_____. **Phenomenological Interpretations in Connection with Aristotle, Indication of the Hermeneutical Situation.** Trad. de John Van Buren. In: **Supplements: from the earliest essays to *Being and Time* and beyond.** John Van Buren (Ed.). New York: State University of New York Press, 2002 B.

_____. **Phenomenological Interpretations of Aristotle, Initiation into Phenomenological Research.** Trad. De Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

_____. **Ser e Tempo.** Partes I e II. Trad. de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Towards the Definition of Philosophy GA 56-7.** Trad. De Ted Sadler. London: Continuum, 2002 C.

HYDE, Michael e JOST, Walter (Eds.). **Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader.** Yale University Press, 1997.

_____. A Matter of the Heart: Epideitic Rhetoric and Heidegger's Call of Conscience. In: **Heidegger and Rhetoric.** New York: State of New York Press, 2005.

_____. Hermeneutics and Rhetoric: a seen but unobserved relationship. In: **Quarterly Journal of Speech,** vol. 65, n. 4, p. 347-363, 1979.

_____. The Call of Conscience: Heidegger and the Question of Rhetoric. In: **Philosophy and Rhetoric,** vol. 27, n. 04, 1994.

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

ISIDRO PEREIRA, Pereira S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego.** Braga: Livraria A. I., 1998.

KISIEL, Theodore. **Heidegger's way of thought**. Critical and Interpretative Signposts. London: Continuum, 2002.

_____. Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt. In: **Heidegger and Rhetoric**. New York: State of New York Press, 2005.

_____. **The Genesis of Heidegger's Being and Time**. Berkley: University of California Press, 1993.

McNEIL, Willian. **The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory**. New York: State University of new York Press, 1999.

MICHALSKI, Mark. Heidegger Phenomenology as Philology. Trad. de Jamey Findling. In: **Heidegger and Rhetoric**. New York: State of New York Press, 2005.

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

ORTIZ-OSÉS, A. e LANCEROS, P. (Dirs.). **Diccionario de Hermenéutica**. Espanha: Universidad de Deusto, 1998.

RAMSEY, Eric Ramsey. Listening to Heidegger on Rhetoric. In: **Philosophy and Rhetoric**, vol. 26, n. 04, 1993.

SADLER, Ted. **Heidegger and Aristotle. The Question of Being**. London: The Athlone Press, 1996.

SCULT, Allen. Aristotle's *Rhetoric* as Ontology: A Heideggerian Reading. In: **Philosophy and Rhetoric**, vol. 32, n. 02, 1999.

_____. The Hermeneutics of Heidegger's speech: a Rhetorical Phenomenology. In: **Journal of The British Society of Phenomenology**, vol. 29, n. 02, 1998.

SMITH, Daniel. L. Intensifying *Phronesis*: Heidegger, Aristotle, and Rhetorical Culture. In: **Philosophy and Rhetoric**, vol. 36, n. 1, 2003.

SMITH, Christopher P. The uses and abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's

Fundamental Ontology: The Lecture Course, Summer, 1924. In: **From phenomenology to thought, errancy, and desire: essays in honor of William J. Richardson, S.J.** B. E. Babich (ed.). Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995.

STOLZENBERG, Jürgen. Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heidegger Aristoteles-Interpretation. In: FIGAL, Günter und GANDER, Hans-Helmut. "**Dimensionen des Hermeneutischen**" **Heidegger und Gadamer**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005.

STREUVER, Nancy S. Alltäglichkeit, Timefullness, in the Heideggerian Program; In: **Heidegger and Rhetoric**. New York: State of New York Press, 2005.

TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da Ontologia Fundamental**. Trad. de João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. The Interpretation of Aristotle's Notion of *Areté* in Heidegger's First Courses. In: **Heidegger and Practical Philosophy**. pp. 13-27. New York: State University of New York Press, 2002.

VIGO, Alejandro. Heidegger: Fenomenología y hermenéutica em las primeiras lecciones de Friburgo (1919-1921). In: **Arqueología y aletheiología, y otros estudios heideggerianos**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.

VOLPI, Franco. Dasein as *praxis*: the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle. pp. 27-66. In: MACANN, Christopher (Ed.). **Critical Heidegger**. New York: Routledge, 1996.

_____. Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage. In: TOMÄ, Dieter. **Heidegger Handbuch**. pp. 26-37. Stuttgart: J. B. Metzler, 2003.

ZICKMUND, Susan. Deliberation, Phrônesis, and Authenticity: Heidegger's Early Conception of Rhetoric. In: **Philosophy and Rhetoric**, vol. 40, n. 04, 2007.