

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

**O PROBLEMA DA FONTE DA INTELIGIBILIDADE
NA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN
HEIDEGGER**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Bruno De Prá Michels

Santa Maria, RS, Brasil

2014

O PROBLEMA DA FONTE DA INTELIGIBILIDADE NA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER

Bruno De Prá Michels

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

Orientador: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis

Santa Maria, RS, Brasil

2014

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

De Prá Michels, Bruno

O problema da fonte da inteligibilidade na ontologia hermenêutica de Martin Heidegger / Bruno De Prá Michels.

– 2014

124 p; 30 cm.

Orientador: Róbson Ramos dos Reis

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2014

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

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

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

**O PROBLEMA DA FONTE DA INTELIGIBILIDADE NA
ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER**

elaborada por
Bruno De Prá Michels

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

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

Mario Fleig, Dr. (UNISINOS)

Marcelo Fabri, Phd. (UFSM)

Suplente: Frank Sautter, PhD. (UFSM)

Santa Maria, 3 de outubro de 2014.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Ione Teresa De Prá Michels, pelo apoio incondicional.

Ao meu irmão Diego.

Ao meu vô, Laurindo De Prá, e minha avó, Dilma De Prá.

Ao professor Róbson pela enorme paciência e orientação ao longo dos últimos anos. Registro aqui minha dívida intelectual e admiração.

Aos Professores do Departamento de Filosofia da UFSM.

À Capes pelo apoio financeiro.

Aos colegas do grupo heideggeriano de estudos, Gabriel Dietrich, André Luiz Ramalho, Leila Klaus, Jaderson Silva, Ronaldo Palma Guerche, Marcelo Lopes.

Aos demais amigos e amigas da filosofia, Marcelo Fischborn, Bruno Mendonça, Laura, Ana Lúcia, Guilherme, Vitor Hugo, Kariel Giarolo, Gilson Olegário, Rafael Mafalda, Rafael Padilha, Elton Rasch, Daniel Farias.

“O tempo vai repontando o meu destino pagão”

Jayme Caetano Braun

RESUMO

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

O PROBLEMA DA FONTE DA INTELIGIBILIDADE NA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE MARTIN HEIDEGGER

AUTOR: Bruno De Prá Michels

ORIENTADOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 3 de outubro de 2014.

O tema central da ontologia fundamental de Martin Heidegger é a questão do *sentido do ser*. Numa primeira aproximação, pode-se dizer que objetivo de Heidegger em *Ser e tempo* é elucidar os *modos de ser* que regulam como entes recebem suas determinações. A fim de abordar de modo adequado a questão, Heidegger desenvolve em *Ser e tempo* uma fenomenologia da *existência* humana como *ser-no-mundo*. De acordo com descrição da cotidianidade, os entes ganham identidade e significação no interior do *mundo*, entendido como o espaço de *significatividade* sustentado previamente pela *compreensão*. A recepção anglo-americana da ontologia fundamental levantou o problema das fontes de inteligibilidade do *mundo* do existente humano. Trata-se do problema de identificar as estruturas transcendentais responsáveis pela constituição do espaço de sentido. Charles Guignon sustenta que a *linguagem* é a fonte da inteligibilidade na ontologia hermenêutica de Heidegger. Entretanto, Dreyfus sustenta que é o *impessoal* (das *Man*) que cumpre esse papel. Rejeitando ambas as leituras, Weberman e Keller argumentam que Heidegger encontra na temporalidade da *existência* humana a fonte da inteligibilidade. Da perspectiva desses autores, Guignon e Dreyfus fracassam porque exibem condições necessárias, mas não suficientes para a inteligibilidade. O objetivo da presente dissertação é reconstruir esse debate sobre as fontes da inteligibilidade na ontologia hermenêutica de Heidegger.

Palavras-chave: Ontologia. Inteligibilidade. Sentido. Heidegger

ABSTRACT

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

THE PROBLEM OF THE SOURCE OF INTELLIGIBILITY IN MARTIN HEIDEGGER'S HERMEUTIC ONTOLOGY

AUTHOR: BRUNO DE PRÁ MICHELS

ADVISER: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Defense Place and Date: Santa Maria, October 3rd, 2014

The central theme of the fundamental ontology of Martin Heidegger is the question of the meaning of being. In a first approximation, one can say that the Heidegger's project in *Being and Time* is to elucidate the ways of being that regulate how the entities receive their determinations. In order to address adequately the issue so, Heidegger in *Being and Time* develops a phenomenology of human existence as being-in-world. According to description of everyday life the entities acquire identity and meaning within the world, understood as the space of meaning held previously for understanding. The Anglo-American reception of fundamental ontology raised the problem of the sources of intelligibility of Dasein's world. This is the problem of identifying the transcendental structures responsible for the formation of the space of meaning. Charles Guignon argues that language is the source of the intelligibility in Heidegger's hermeneutic ontology. However, Dreyfus argues that it is the *one* (*das Man*) fulfills that role. Rejecting both readings, Weberman and Keller argue that Heidegger finds in the temporality of human existence the source of intelligibility. From the perspective of these authors, Guignon Dreyfus fail because they exhibit conditions necessary but not sufficient for intelligibility. The goal of this dissertation is to reconstruct this debate about the sources of intelligibility in Heidegger's fundamental ontology.

Keywords: Ontology. Intelligibility. Meaning. Heidegger

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 O ESPAÇO DA INTELIGIBILIDADE	20
1.1 A ontologia fundamental e a pergunta pelo sentido do ser.....	20
1.2 A analítica existencial e a destruição da história da ontologia.....	32
1.3 Fenomenologia como tematização do sentido: o método da investigação.....	39
1.4 A existência humana como ser-no-mundo.....	43
1.5 O mundo enquanto espaço relacional da significatividade.....	48
1.6 A dimensão social da existência humana: sociabilidade e normatividade pública.....	63
1.7 A abertura de mundo: compreensão, disposição afetiva e discurso.....	69
2 A LEITURA SEMÂNTICA E A INTERPRETAÇÃO PRAGMATISTA DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL	79
2.1 A linguagem como fonte da inteligibilidade.....	80
2.2 O impessoal como a fonte última de inteligibilidade.....	87
2.3 Os limites da leitura semântica e da interpretação pragmatista da ontologia fundamental.....	91
2.4 A falácia mereológica: Heidegger leitor de Husserl.....	97
3 A GÊNESE TEMPORAL DA INTELIGIBILIDADE	103
3.1 A temporalidade como sentido ontológico do cuidado.....	103
3.2 A temporalidade do cuidado como a fonte última da inteligibilidade.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

INTRODUÇÃO

A constelação de problemas em torno da qual se move a filosofia de Heidegger agrupa-se ao redor de uma questão fundamental, a questão do *ser* (*Seinsfrage*). Especificamente no período de *Ser e tempo*, Heidegger abordou a questão do *ser* como um problema acerca da natureza do *sentido*. Um dos objetivos centrais daquela abordagem era elucidar os *sentidos* de *ser* em função dos quais os entes são compreendidos pelos seres humanos. A recepção anglo-americana de *Ser e tempo* rapidamente reconheceu na ontologia fundamental de Heidegger, uma teoria acerca das condições de inteligibilidade que possibilitam a experiência significativa com algo.

Especialmente celebrada por essa recepção, a fenomenologia do *ser-no-mundo* elaborada por Heidegger em *Ser e tempo*, foi extensamente discutida na literatura especializada e vista por alguns comentadores como uma contribuição filosófica profundamente significativa para elucidação da natureza da subjetividade, da intencionalidade e da atividade humana¹. A preocupação de Heidegger em destacar que o problema das condições de inteligibilidade poderia ser abordado adequadamente apenas a partir de uma descrição da *existência* humana como *ser-no-mundo*, também foi amplamente reconhecido na recepção anglo-americana da ontologia fundamental.

Assim, no contexto anglo-americano, a fenomenologia da “vida” cotidiana do ser-aí foi vista como um terreno fértil para se pensar a natureza do *sentido* e da experiência humana. Entre as ideias presentes na fenomenologia do *ser-no-mundo* recebidas com o entusiasmo no circuito desses comentadores de *Ser e tempo*, está a concepção de que os seres humanos são inteligíveis como agentes situados em contextos práticos de *sentido*, formadores de histórias pessoais, agindo segundo a orientação fornecida por projetos existenciais. As implicações extraídas dessa concepção foram as mais diversas na literatura especializada. Uma delas foi de que os seres humanos podem ser corretamente descritos, somente como agentes que perseguem projetos-práticos no interior de um contexto social constituído por *significância* prática. Mas, talvez, a mais importante entre essas implicações extraídas pela recepção anglo-americana, é a visão de que a fenomenologia do *ser-no-mundo* pode ser entendida como uma

¹ Steven Crowell (2001, 2013), Taylor Carman (2003), Pierre Keller (1999) Charles Guignon (1983), Hubert Dreyfus (1991), procuram destacar exatamente como algumas concepções presentes na fenomenologia do *ser-no-mundo* contribuem para elucidação filosófica da intencionalidade e atividade humana.

teoria acerca do espaço de inteligibilidade a partir do qual os entes recebem suas determinações².

É no contexto dessa recepção anglo-americana de *Ser e tempo* que surge o problema das fontes de inteligibilidade e da *abertura de mundo* do ser-aí. Trata-se do problema de identificar qual estrutura formal da *existência* humana é responsável pela constituição do espaço de *sentido*. De um ponto de vista sensível à virada linguística em filosofia no século XX, sobretudo, à filosofia de Wittgenstein, Charles Guignon oferece uma leitura de *Ser e tempo* que localiza na *linguagem* a fonte de inteligibilidade. Entretanto, de uma perspectiva mais simpática ao pragmatismo presente nos trabalhos de Wittgenstein e Dewey, Hubert Dreyfus desenvolve uma interpretação pragmatista que sustenta que as práticas públicas do *impessoal (das Man)* são a fonte última da *significatividade* na ontologia fundamental de Heidegger. Ainda, rejeitando como parcialmente corretas ambas as leituras, David Weberman e Pierre Keller argumentam que Heidegger identifica na *temporalidade* da *existência* humana a fonte da inteligibilidade.

O meu objetivo na dissertação é justamente apresentar esse debate que surgiu sobre as fontes da *significatividade* e da *abertura de mundo* na recepção da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger. Para tanto, no primeiro capítulo, reconstruirei a fenomenologia do *ser-no-mundo* presente em *Ser e tempo* até o ponto que seja possível reconhecê-la como uma teoria sobre o espaço de inteligibilidade desde o qual os entes adquirem identidade e significação. A proposta é oferecer uma base conceitual a partir da qual seja possível introduzir o debate sobre as fontes da *significatividade* na ontologia hermenêutica de Heidegger.

No segundo capítulo, o meu objetivo é apresentar as interpretações de *Ser e tempo* e das fontes da inteligibilidade oferecidas por Charles Guignon e Hubert Dreyfus, bem como as objeções que Weberman e Keller apresentam para limitar essas interpretações. Por fim, no último capítulo, apresento a alternativa que Weberman e Keller apresentam para a questão das fontes da *significatividade*.

A base textual primária que será usada para reconstruir a fenomenologia do *ser-no-mundo* limita-se aos trabalhos escritos no assim chamado período fenomenológico-hermenêutico da filosofia de Heidegger. Além de *Ser e tempo*, os cursos de Heidegger, *Os*

² A ideia de que a fenomenologia da *existência* humana é uma teoria acerca do espaço de inteligibilidade que possibilita que os entes se apresentem de uma maneira significativa está presente nos trabalhos de Steven Crowell (2001, pp. 3-4, 2013, pp. 27-30), Pierre Keller e David Weberman (1998, pp. 369-370), Charles Guignon (1983, pp. 91-92), Hubert Dreyfus (1991, pp. 88-106).

Problemas Fundamentais da Fenomenologia (1927), *Lógica: A Pergunta pela Verdade* (1925-126), *A História do conceito de Tempo* (1925). A tradução de *Ser e Tempo* que será usada é a oferecida por Fausto Castilho, publicada pela Editora Vozes no ano de 2012. Como tradução de apoio, a tradução de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga publicada pelo Editorial Trotta no ano de 2009. Por fim, registro algumas traduções alternativas que optei fazer e que serão apresentadas ao leitor ao longo da dissertação, com o termo alemão entre parênteses da seguinte maneira: *compreensão* (*Verstehen*), *Disposição afetiva* (*Befindlichkeit*), *cuidado* (*Sorge*), *disponibilidade* (*Zuhandenheit*), *estar-lançado* (*Geworfenheit*), *impessoal* (*das Man*), *circunvisão* (*Umsicht*), *existencial* (*existenzial*), *existenciário* (*existenziall*), *queda* (*Verfallen*), *mundaneidade* (*Weltlichkeit*), *facticidade* (*Faktizität*), *em-virtude-de* (*Worumwillen*), *inteligibilidade* (*Verständlichkeit*).

1 O ESPAÇO DA INTELIGIBILIDADE

O tema central da ontologia fundamental de Martin Heidegger é a questão sobre o *sentido* do *ser*. Na literatura é usual a explicação dos *sentidos* de *ser* como condições de inteligibilidade que possibilitam a experiência significativa com algo.³ Tendo em vista abordar de modo adequado a *questão* do *ser* (*Seinsfrage*), Heidegger desenvolve em *Ser e tempo* uma fenomenologia da *existência* humana como *ser-no-mundo*. Conforme a descrição da cotidianidade, os entes adquirem identidade e significação a partir do *mundo*, entendido como o espaço de inteligibilidade sustentado previamente pela *compreensão*. Nesse registro, são apresentados três *sentidos* de *ser* ou padrões de inteligibilidade em termos dos quais o ser-*aí* atribui significação aos entes: *disponibilidade* (*Zuhandenheit*), *subsistência* (*Vorhandenheit*) e *existência* (*Existens*). A elucidação do espaço de inteligibilidade em função das habilidades e competências humanas ocupa o centro de interesse de Heidegger na divisão I de *Ser e tempo*. Nesse contexto, a ênfase da análise recai sobre a mediania e a normalidade da *existência* cotidiana do ser-*aí*. A divisão II, por sua vez, aborda a questão da finitude da inteligibilidade, do colapso da *significância* mundana, ou seja, descreve as situações limites da *existência* e as transformações do *si mesmo*. Além disso, apresenta uma fenomenologia da *temporalidade* que oferece uma explicação do tempo como o horizonte transcendental da *compreensão*. Neste capítulo, meu objetivo é reconstruir alguns dos conceitos centrais da ontologia fundamental. A reconstrução permitirá reconhecer a fenomenologia do *ser-no-mundo* como uma elucidação do espaço de inteligibilidade em que a *existência* humana habita. Assim, está previsto que não pretendo oferecer uma exposição exaustiva e completa, mas apenas uma apresentação parcial do projeto fenomenológico-hermenêutico. Tal estratégia parece-me a mais acertada, em razão de tornar possível apresentar, de uma maneira mais nítida e clara, as posições e os argumentos presentes no debate acerca das fontes da inteligibilidade, nos capítulos subsequentes.

1.1 A ontologia fundamental e a pergunta pelo sentido do ser

É bem conhecido entre os leitores de *Ser e tempo* que o problema do *sentido* do *ser* mobiliza os desenvolvimentos conceituais que compõem a ontologia fundamental de Martin

³ Interpretações dos *sentidos* de *ser* em termos de padrões de inteligibilidade podem ser encontradas em Joseph Shear (2013), John Haugeland (2013), Taylor Carman (2003), Róbson Ramos dos Reis (2000) e Hubert Dreyfus (1991).

Heidegger. A fim de evidenciar a centralidade de tal questão para a filosofia, no primeiro capítulo da introdução, Heidegger ocupa-se da exposição da necessidade, estrutura e primazia da pergunta pelo *ser*. Naturalmente, trata-se de um esclarecimento acerca do estatuto filosófico do problema posto pela investigação. Numa primeira aproximação, pode-se dizer que o objetivo dessas considerações iniciais é apresentar alguns compromissos filosóficos envolvidos no projeto da ontologia fundamental.

Heidegger abre *Ser e tempo* com uma consideração sobre a necessidade de se recolocar o problema do *ser*, o qual já havia algum tempo, não era mais motivo de inquietação entre os filósofos. Assim, a discussão sobre a “necessidade de uma repetição explícita da pergunta pelo ser” já inicia chamando a atenção dos filósofos para o fato de que a questão do ser caiu no esquecimento. Fazendo menção à sua origem histórica venerável, Heidegger registra que fora tal questão que animara o pensamento de Platão e de Aristóteles, antes de acabar adormecendo como questão temática da filosofia.

Procurando caracterizar o significado preciso do esquecimento que gira em torno do problema do *ser*, Heidegger explica que alguns prejuízos conceituais legados pela tradição deram origem a um dogma que motiva a negligência dos filósofos diante da questão. Em linhas gerais, esse dogma decretaria como desnecessária a pergunta pelo *sentido* de *ser* e, conseqüentemente, ratificaria sua omissão. Com efeito, Heidegger pretende mostrar que uma discussão desses prejuízos conceituais, longe de atestar a trivialidade, pode tonar visível a necessidade de repetir a pergunta, ou seja, o exame crítico das razões comumente aduzidas pelos filósofos para rejeitar a questão como um pseudoproblema, na verdade, justificaria sua inequívoca necessidade. Naturalmente, o propósito da análise é mostrar que o projeto da ontologia fundamental, de saída, não incorre inadvertidamente em algum tipo de erro metodológico (Heidegger, 2012, p. 33).

Na introdução de *Ser e tempo*, lê-se que os prejuízos que supostamente inviabilizariam a elaboração da pergunta pelo *sentido* do *ser* estão associados com as seguintes características do conceito de *ser*: a universalidade suprema, “a indefinibilidade” e a característica de ser evidente por si mesmo (Heidegger, 2012, pp. 33-35). Grosso modo, o dogma surge do raciocínio de que a universalidade máxima do *ser*, que inviabiliza sua articulação conceitual segundo gênero e espécie, implicaria a impossibilidade de defini-lo. Além disso, na medida em que todos nós sempre podemos compreender o que queremos dizer com a expressão, não é preciso tentar clarificar o seu *sentido*. Não obstante, como veremos adiante, Heidegger pensa que isso não é o caso.

De acordo com Heidegger, desde muito cedo os filósofos reconheceram o *ser* como o conceito mais universal, ao esclarecerem que a universalidade do *ser* ultrapassa aquela universalidade dos conceitos gerais. Mais especificamente, notaram que os conceitos gerais circunscrevem sob sua extensão certas classes de objetos e, assim, selecionam todos os particulares que compartilham as mesmas propriedades universais e necessárias, enquanto que o conceito de *ser*, por sua vez, aplica-se a tudo indiscriminadamente e, por essa razão, é o conceito mais amplo e vazio. Em outras palavras, eles visualizaram que a extensão do conceito de *ser* é mais ampla do que aquela dos “conceitos genéricos quiddativos”. Não obstante, para Heidegger, mesmo que o conceito de *ser* seja o mais universal, isso não autoriza os filósofos a concluir que esse conceito seja o mais claro e, em última instância, dispensa qualquer discussão. Ao contrário, a universalidade atesta que o conceito de *ser* é o mais obscuro e, por essa razão, exige uma clarificação.

Da universalidade suprema tradicionalmente se deduz que o conceito de *ser* é indefinível. Visto que esta noção não pode ser determinada conceitualmente segundo gênero e espécie, isto é, não pode ser definida a partir de conceitos mais gerais nem reduzida à extensão de conceitos inferiores, extrai-se a conclusão de que *ser* é indefinível. Contudo, segundo Heidegger, não se segue disso que a noção de *ser* não é em si mesma problemática. Essa “indefinibilidade” somente torna visível que o *ser* não é um ente, isto é, exibe a diferença que se instaura entre *ser* e ente.⁴ Decorre disso que os procedimentos e os conceitos da lógica tradicional, que permitem conceber os entes, são inadequados para pensar as significações do *ser*. Assim, a “indefinibilidade” não demonstra a impossibilidade de se determinar o que significa *ser*. Pelo contrário, o que ela nos mostra é a necessidade de elucidar o seu *sentido* (Heidegger, 2012, pp. 37-38).

O terceiro prejuízo enumerado em *Ser e tempo*, diz respeito ao caráter autoevidente do conceito. A autoevidência desse conceito é visível pelo fato de que, no contexto da vida cotidiana, lançamos mão do *ser* e sempre compreendemos sem maiores dificuldades o que em cada caso a expressão significa, ou seja, tipicamente nós sempre entendemos o que queremos dizer quando falamos que “a grama é verde”, “sou tranquilo” e assim por diante. Conforme Heidegger, esta compreensibilidade habitual e costumeira põe a nu uma incompreensibilidade

⁴ Nesse ponto já é possível vislumbrar um dos conceitos centrais da filosofia de Heidegger, a saber, a diferença ontológica, que tem que ser entendida como a diferença entre as condições de inteligibilidade que determinam *como* os entes se apresentam e os entes mesmos. Mais adiante na dissertação, pretendo apresentar com mais detalhe esse conceito.

de princípio. Incompreensibilidade esta que paradoxalmente justificaria a legitimidade da investigação. Isso se torna claro quando Heidegger escreve que:

Em cada comportamento ou em cada ser em relação ao ente enquanto ente reside *a priori* um enigma. Que já vivamos cada vez em uma compreensão do ser e que o sentido do ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja repetição da pergunta pelo sentido do “ser” (Heidegger, 2012, p. 39).

Como a passagem claramente sugere, para Heidegger a autoevidência da noção de *ser* mostra que já no âmbito da nossa vida cotidiana se manifesta o paradoxo da *compreensão*, pelo fato de possuímos uma *compreensão* mediana de *ser* e, simultaneamente, o *sentido* do *ser* permanecer obscuro e incompreensível, isto é, retrair-se inicialmente às nossas tentativas explícitas de apreendê-lo conceitualmente.⁵ De acordo com Heidegger, esse paradoxo da *compreensão* é razão para levarmos adiante a investigação. Em suma, longe de constatar o suposto erro metodológico que inviabilizaria o projeto da ontologia fundamental, a discussão dos prejuízos confirma, ao contrário, a necessidade de repetirmos a pergunta.

Mas aqui emergem naturalmente as questões: o que Heidegger tem em mente com o conceito de *ser*? O que mais especificamente *ser* significa? Ainda, qual é a relação entre *ser* e a *compreensão mediana de ser*? O que significa que *nós* possuímos uma *compreensão mediana de ser*? No que segue, passando rapidamente pelo tema da estrutura da pergunta, tendo em vista esclarecer um ponto importante para o desenvolvimento da dissertação, tentarei esboçar uma resposta para essas questões.

Ao final da consideração a respeito dos prejuízos legados pela tradição, os leitores de *Ser e tempo* deparam-se com duas conclusões importantes sobre o estado da arte em que o problema do *ser* encontra-se. Essas conclusões que contribuem, sem dúvida, para fazer explícita sua relevância. A primeira conclusão destaca que o problema carece de uma resposta. Por sua vez, a segunda aponta para o fato de que a pergunta mesma é obscura e, além disso, desprovida de direção. Isso implica a exigência metodológica de elaborá-la de uma maneira correta, de modo que, desde o início, obtenhamos clareza quanto ao problema

⁵ Nesse ponto parece acertado traçar o seguinte paralelo entre Heidegger e Santo Agostinho. No contexto da investigação sobre o fenômeno do tempo nas confissões, Santo Agostinho aponta para o paradoxo da compreensão cotidiana do tempo ao escrever “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer à pergunta, já não sei” (1996, p.322). Na esteira de Santo Agostinho, sobre o paradoxo da *compreensão mediana de ser*, parece acertada a seguinte reformulação: “Qual é, por conseguinte, o *sentido* do *ser*? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer à pergunta, já não sei”. Notoriamente, o paralelo aqui não é artificial, haja vista Heidegger pensar que *ser e tempo* estão articulados conceitualmente.

que mobiliza a investigação (Heidegger, 2009, p. 39-41), pois, se de um lado a questão dera origem à inquietação que animara o pensamento de Platão e de Aristóteles, de outro ela nunca ganhou uma formulação clara enquanto questão. Resultando disso, naturalmente, a exigência de se alcançar clareza a respeito da própria formulação. Requerimento que, uma vez cumprido, evidentemente, concederia mais credibilidade à tarefa da investigação.

É nos limites da consideração sobre a estrutura formal da pergunta que Heidegger oferece uma indicação preliminar sobre como a noção de *ser* deve ser inicialmente pensada. Além disso, ele explica, obviamente, o que significa levantar de modo transparente a questão. Para o nosso propósito é suficiente prestarmos atenção ao primeiro ponto. A passagem que fornece a caracterização é crucial e parece-me adequado citá-la integralmente. Sobre a noção de *ser* Heidegger escreve:

Aquilo de que se pergunta na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é compreendido cada vez. O ser do ente não ‘é’ ele mesmo um ente. O primeiro passo filosófico para o entendimento do problema do sentido-do-ser... consiste em não ‘contar uma história’, isto é, em não determinar o ente como ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível. Por isso, o ser como perguntado exige uma maneira-de-se-mostrar que lhe seja própria e que difira essencialmente da descoberta do ente. Por conseguinte, também *aquilo que se pergunta*, a saber, o sentido de ser, requer uma conceituação própria, a qual de novo se contrapõe essencialmente aos conceitos em que o ente alcança a determinidade de seu significado (Heidegger, 2012, p. 43-45).

A passagem apresenta quatro compromissos filosóficos centrais assumidos no projeto da ontologia fundamental. São eles: **1)** o *ser* não “é” um ente. Ao contrário, o *ser* “é” aquilo que difere radicalmente do ente; **2)** o *ser* “é” aquilo que *determina* entes *enquanto* entes, ou seja, “é” aquilo que possibilita o aparecer significativo de algo, aquilo em virtude do qual os entes são compreendidos *como* entes de um determinado tipo; **3)** o *ser* requer uma maneira especial de ser mostrado, isto é, a elucidação e a explicitação de um *sentido* de *ser* distinguem-se de qualquer forma de se descobrir entes; **4)** os conceitos que possibilitam pensar e conceber adequadamente os *sentidos* de *ser* têm um estatuto completamente distinto daqueles mediante os quais os entes são determinados. A fim de respondermos às nossas questões e entender, em linhas gerais, o projeto da ontologia fundamental, é suficiente prestar atenção nos dois primeiros tópicos.

A respeito do primeiro tópico, no seu curso intitulado *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger usa a expressão “diferença ontológica” para referir-se à diferença entre *ser* e ente. A expressão “ente” denota todo e qualquer item em relação ao qual

nós podemos assumir um comportamento ou outro, incluindo nós mesmos. A extensão do termo “ente” abrange tudo aquilo que se apresenta no campo da nossa experiência. Sendo mais preciso, entes são todos os itens que, em uma acepção usual de existir, “existem” no espaço e no tempo físico, ou seja, todos os itens que constam no inventário do que há no universo. Pode-se dizer que ente é a referência visada por um comportamento intencional. Seres humanos, martelos, casas, árvores, pedras, astros e elétrons são exemplos de entes. Heidegger usa o termo “ôntico” para referir-se ao que pertence ao plano dos entes.

Por sua vez, a expressão “*ser*” não designa um item, entendido como o objeto intencional de um comportamento, um “objeto” qualquer que pode aparecer no campo da experiência. Numa primeira aproximação, pode-se dizer que Heidegger emprega o conceito de *ser* para designar as condições de inteligibilidade que concedem significação aos entes, ou seja, *ser* denota o conjunto de estipulações ontológicas que determinam a identidade, o modo de apresentação e de individuação dos entes.⁶ Assim, quando se lê em *Ser e tempo* que algo é “ontológico”, isto significa que algo pertence ao plano do *ser*, ao espaço das condições de *sentido*. Com isso chegamos ao segundo tópico.

O verbo “determinar” na expressão “é aquilo que *determina* entes *enquanto* entes” não tem uma acepção causal. Isso significa que o *ser* não é a fonte causal responsável pela produção ou criação dos entes, um tipo especial de ente que, por assim dizer, engendraria os demais. Certamente, a visão do *ser* como um tipo especial de ente, uma espécie de causa primeira que produz a totalidade das coisas é o erro básico que está no seio daquilo que Heidegger chamou de ontoteologia. Esse erro provém da confusão conceitual entre *ser* e ente (Blattner, 1999, p. 4-5). O termo “determinar”, portanto, não tem que ser entendido naquela acepção contida na noção de causalidade, acepção que salta aos olhos quando se diz que algo “determina” algo na medida em que “provoca” ou “causa” algo.

“Determinar” tem mais o sentido de prescrever ou estipular. Esse sentido que entra em cena, tipicamente, quando dizemos que um conjunto de regras x “determina” tal e tal coisa, tentando, no caso particular em questão, dizer que elas regulam o que é possível e impossível no contexto de um jogo. Ou, ainda, quando dizemos que um conjunto de normas y “determina” isto e aquilo, querendo dizer, naturalmente, que elas regulamentam ou normatizam um procedimento, por exemplo. Em suma, a questão crucial aqui é que o *ser*

⁶ O professor Róbson Ramos dos Reis em seus trabalhos e lições ofereceu um exame conceitual acerca dos *modos de ser* como condições de *sentido* que normatizam os modos de determinação, fenomenalização e individuação dos entes. Nesta dissertação, eu assumi essa interpretação.

“determina” entes não em termos da relação causal de produção. Ao contrário, como a consideração do significado da expressão torna visível, “determinar” aqui tem que ser entendido no sentido atrelado à regulamentação normativa. Pode-se dizer, então, que *ser* nomeia as condições de *sentido* que regulam como os entes aparecem e recebem as suas determinações.

Com isso em mente, pode-se dizer que *ser* “determina” entes *como* entes, justamente porque estipula as condições que especificam o que significa para um ente ser um item de um tipo determinado. Isso é compatível com o que se tem argumentado na literatura, a saber, que os *sentidos* de *ser* devem ser entendidos como padrões de inteligibilidade que conferem significação aos entes⁷.

Ainda, a passagem “isso com vista ao qual o ente, em qualquer forma que se o considere, já é **compreendido** sempre” expõe, por assim dizer, outro axioma decisivo da ontologia hermenêutica: a relativização do *ser* à *compreensão*. Conforme esse axioma, *ser* é o que tem lugar em uma *compreensão de ser*, isto é, *ser* é aquilo que se dá apenas em uma *compreensão*. Com isso, tocamos imediatamente em outra premissa abraçada pela ontologia hermenêutica de *Ser e tempo*. O *factum* de que o existente humano “vive” apoiado em uma *compreensão* de *ser* (Heidegger, 2012, pp. 39-41). Fato este que torna explícito algo importante sobre o estatuto filosófico da pergunta pelo *ser*. Tal questão é inseparável de questões relativas à *compreensão* e à *existência* humana. Entender esse ponto será crucial para entender a investigação que Heidegger pretende desenvolver.

Conforme Heidegger, porque o *ser é* sempre o *ser* de um ente, a investigação encontra-se diante da necessidade de identificar, entre todos os tipos de entes, um ente que possa nos dizer algo sobre o *sentido* do *ser*, um ente que possa ser *interrogado* sobre o *sentido* de *ser*. Assim, pelo fato de conduzir sua *existência*, na base de uma *compreensão* de *ser*, o existente humano mostra-se como um ente privilegiado para investigação.

Como se lê em *Ser e tempo*, a *compreensão* é fundamental porque acompanha e estrutura as práticas humanas em geral, quer sejam estas as mais simples e triviais, como as

⁷ Joseph Schear (2013, p. 361) tem argumentado que pode haver pouca dúvida de que *ser* refere-se à inteligibilidade de algo, se prestamos atenção quando Heidegger escreve que: “quando perguntamos pelo *sentido* do *ser*, a investigação pergunta... pelo *ser mesmo* enquanto que imerso na inteligibilidade do *Dasein*” (Heidegger, 2009, 171). Steven Crowell (2013, p. 27) alternadamente emprega os termos inteligibilidade, sentido e normatividade para referir-se ao que Heidegger tem em vista com a noção de *ser*. Taylor Carnan (2003) e John Haugelan (2013) também usam o termo inteligibilidade para designar o que Heidegger tem em mente com o conceito de *ser*.

práticas que envolvem o uso de utensílios, por exemplo, ou aquelas mais complexas, como as práticas epistêmicas e de tematização científica de objetos.

Numa primeira aproximação, podemos dizer que a *compreensão* de *ser* torna possível o encontro com algo *enquanto* algo. Sua função estrutural é regular como os entes aparecem e adquirem identidade, bem como normatizar as formas de individuação e os comportamentos responsivos adequados que descobrem esses entes. Isso significa que, se os seres humanos não compreendessem os *sentidos* do *ser*, os padrões de inteligibilidade que conferem significação aos entes, não haveria nenhuma experiência significativa de algo, nenhum comportamento poderia descobrir algo *enquanto* algo (Scheur, 2013, p. 361).

Sem dúvida, no que tange ao tópico tomado em consideração aqui, é pertinente esclarecer algo importante que ficou implícito no que foi exposto até o momento. Trata-se do controverso pluralismo ontológico admitido pelo projeto fenomenológico-hermenêutico, que consiste no reconhecimento de uma diversidade de *modos de ser* autônomos e irreduzíveis entre si.⁸ Numa primeira aproximação, pode-se dizer que tal pluralismo ontológico surge da exigência filosófica de se admitir diferentes padrões de inteligibilidade para se conceber de maneira adequada a identidade dos entes.⁹ É amplamente reconhecido na literatura que a concepção de *ser* no *sentido* da *subsistência* é um dos alvos da crítica de Heidegger em *Ser e tempo*. Mais especificamente, Heidegger rejeita a validade da universalidade irrestrita da ontologia da *subsistência*, porque o conceito de *subsistência* é inadequado para capturar a identidade ontológica de certas classes de entes.

Como David Weberman (2001, pp. 109-122) tem argumentado, na medida em que implica uma concepção dos entes como autocontidos e não relacionais, a ontologia da *subsistência* não poderia apanhar a relacionalidade constitutiva dos existentes humanos, dos utensílios cotidianos, dos entes histórico-culturais etc. O resultado disso é uma ontologia unilateral e incompleta, que não pode capturar conceitualmente os aspectos existenciais, sociais e históricos da experiência humana. Segundo Weberman, trata-se de uma concepção reducionista que oferece uma imagem parcial da infraestrutura da “realidade”. Em suma, a crítica de Heidegger à inadequação da ontologia da *subsistência*, segundo Weberman, mostra que a elaboração de uma ontologia completa exige a admissão de outros *modos de ser*.

Nesse sentido, parece razoável dizer que a proposta de desenvolver uma ontologia completa e adequada é a razão para Heidegger admitir uma diversidade de *modos de ser*

⁸ Sobre esse ponto ver Taylor Carman (2003).

⁹ O tema será retomado mais adiante na dissertação.

irredutíveis. É bem conhecido que, no assim chamado período fenomenológico-hermenêutico, Heidegger reconheceu pelo menos cinco *modos de ser* em função dos quais o existente humano sustenta compreensivamente a inteligibilidade dos entes: *existência* (*existens*), *disponibilidade* (*zuhandenheit*), *subsistência* (*vorhandenheit*), *consistência* (*bestand*) e *vida* (*leben*). Porém, em *Ser e tempo*, Heidegger ocupa-se da descrição da *existência*, da *disponibilidade* e da *subsistência*.¹⁰ Antes de caracterizar de forma mais nítida o que envolve compreender um *sentido de ser*, tentemos caracterizar rapidamente os três últimos.

A concepção de *existência* oferecida por Heidegger é, talvez, o primeiro tópico de controvérsia e motivo de surpresa entre os leitores estreados de *Ser e tempo*, dado o conceito assumir nesse trabalho, um sentido técnico completamente diferente do sentido usual que é atribuído à palavra. É bem conhecido na literatura que, evitando assumir as concepções tradicionais acerca do *ser* do existente humano, tendo em vista alijar a investigação de prejuízos categoriais que de antemão distorcem o fenômeno, Heidegger caracteriza o *ser* do existente humano em termos de um conceito não convencional de *existência*.

A esse respeito, dois pontos merecem ser ressaltados. Em primeiro lugar, a *existência* não designa, em oposição à essência, a simples atualidade, efetividade ou presença de algo. Segundo, o esquema categorial propriedade-substrato de propriedades é inadequado para descrever corretamente o *ser* dos existentes humanos. Assim, em *Ser e tempo*, Heidegger atribui um sentido técnico à noção de *existência*. Nesse registro, ser existente é projetar-se nas *possibilidades existenciais* que são acessíveis em um *mundo* histórico-cultural específico. Ou ainda, Existir é ser o autor de uma história individual, situado afetivamente em um contexto prático específico, agindo segundo a orientação fornecida por um projeto existencial.

A *disponibilidade*, por sua vez, determina que entes *enquanto* disponíveis aparecem *como* utensílios que mantêm relações de remissão funcional entre si, possuem usos específicos e são definidos pelo papel que desempenham nas tarefas constitutivas do *mundo* prático humano.

A *subsistência*, por fim, estipula que entes subsistentes aparecem como objetos determinados por propriedades de estado e que são presentes independentemente dos propósitos e interesses práticos humanos. Em suma, na base da *compreensão dos sentidos* da

¹⁰ Na dissertação tomarei em consideração apenas os *modos de ser* abordados por Heidegger em *Ser e tempo*. Conquanto sejam importantes para o projeto fenomenológico-hermenêutico os tratamentos dados aos *sentidos de ser* da *vida* e da *constância* em outras obras de Heidegger, para os propósitos desta dissertação é suficiente considerar apenas aqueles descritos em *Ser e tempo*.

existência, disponibilidade e subsistência, o existente humano toma os entes em significações diferentes.

Agora bem, o que significa compreender nesse contexto? Qual é a natureza dessa *compreensão*? Mais especificamente, como deve ser entendida a *compreensão* dos *sentidos de ser* descrita pela ontologia fundamental? De uma perspectiva negativa, a *compreensão* não pode ser vista primeiramente como a apreensão conceitual explícita de um *sentido de ser*, pois, como a consideração anterior acerca do paradoxo da *compreensão* deixa ver, no “início e na maior parte das vezes” o existente humano existe ou move-se amparado em uma *compreensão* do *ser* mediana e costumeira, o que equivale a dizer que ele dispõe de uma *compreensão* tácita ou inexplicita do *ser* (Heidegger, 2012, p. 39). Compreender não é apreender tematicamente o conteúdo conceitual de uma proposição ou estar consciente do conteúdo judicativo de um juízo. Em outras palavras, a *compreensão* não é uma atividade cognitiva da mente ou da consciência humana.

De um ponto de vista positivo, a *compreensão* tem que ser entendida como a habilidade do existente humano para atribuir *sentido* aos entes em termos do seu respectivo *modo de ser*. Pode-se dizer que, em seus contornos mais gerais, a *compreensão* é a habilidade do existente humano para dar *sentido* à sua *existência* e às demais “coisas” (Scheur, 2013, 362-365). Contudo, é importante ressaltar que tal habilidade não é uma habilidade contingente entre outras que o existente humano poderia ou não poderia ter, assim como a habilidade para jogar futebol, a capacidade para resolver equações matemáticas ou a competência para dirigir um automóvel. Ao contrário, na medida em que a *compreensão* de *ser* é uma determinação ontológica fundamental da *existência*, tal habilidade para atribuir *sentido* é constitutiva e, por conseguinte, definitiva do que significa ser um existente humano (Scheur, 2013, p. 361).

Avançando um pouco mais sobre esse tópico, pode-se dizer que a *compreensão de ser* é a projeção prévia das condições de *sentido* que regulam *como* os entes apresentam-se e recebem as suas determinações. A *compreensão* consiste no *desvelamento* preliminar das condições de inteligibilidade que possibilitam a experiência significativa com algo.

De acordo com o que se disse antes, tal projeção prévia não é inicialmente um tipo de ato da consciência, onde teria lugar a apreensão proposicional ou conceitual das condições de *sentido* que determinam que tipo de item que um ente é. A projeção de *ser* é muito mais a pressuposição inexplicita de um conjunto de estipulações ontológicas, às quais os entes devem se conformar de antemão para ser o tipo de item que eles são. Isso significa que o existente humano mantém comportamentos responsivos em relação aos entes *enquanto* entes,

amparado em um conjunto de condições de inteligibilidade já assumido tacitamente em uma antecipação.

Nesse sentido, a *compreensão de ser* equivaleria à obediência responsiva aos padrões de inteligibilidade que determinam *o que* e *se* os entes são (Blattner, 2006, p. 17). Assim, em virtude de obedecer aos padrões de *sentido* da *existência*, da *disponibilidade* e da *subsistência*, o ser-aí encontra seres humanos, utensílios e objetos. Com o exposto até o momento, parece que estamos em posição de entender as considerações a respeito da primazia da questão do *ser*.

Certamente, a discussão sobre a primazia da pergunta pelo *ser* pretende evidenciar, obviamente, a prioridade do problema do *ser* em relação a todos os outros problemas filosóficos. Nesse registro, o propósito de Heidegger é exibir a função da questão do *ser*, demonstrar, por assim dizer, a sua serventia, o que implica esclarecer que a pergunta não cai em uma especulação sobre as abstrações mais gerais e vazias, mas ao contrário, é a pergunta “mais de princípio e ao mesmo tempo a mais concreta” (Heidegger, 2012, p. 51). Assim, a justificação da prioridade do problema baseia-se na exposição de uma primazia ontológica e outra de natureza ôntica.

Heidegger apresenta a primazia ontológica do problema do *ser* tecendo algumas considerações sobre as relações teóricas que vigoram entre as ontologias regionais e as ciências positivas. É razoável dizer que essas considerações retratam a filosofia como uma espécie de reflexão sobre as condições *a priori* que possibilitam a experiência significativa com algo, em oposição às ciências positivas que investigam objetos.

Na visão de Heidegger, toda pesquisa científica apoia-se em uma série de pressuposições ontológicas que tacitamente estabelecem a identidade ontológica dos objetos temáticos da investigação. Isso quer dizer que os métodos, os resultados e as práticas epistêmicas de uma ciência sempre pressupõem a projeção prévia dos “conceitos fundamentais” que especificam as determinações ontológicas do domínio de referência tematizado pela ciência em questão (Heidegger, 2012, p. 51-53).

Essa projeção prévia serve como uma interpretação preliminar que estipula de antemão a inteligibilidade ou *ser* dos objetos e, assim, antecede e orienta a investigação positiva das ciências. Para Heidegger isso significa que cada ciência positiva funda-se em uma ontologia, na medida em que esta oferece a *compreensão* de *ser* preliminar, que abre um domínio essencial de objetos para a investigação. Todavia, qualquer ontologia regional

demanda um exame prévio do *sentido* do *ser* em geral, isto é, a investigação levada a cabo pela ontologia fundamental. A esse respeito Heidegger escreve que:

A questão-do-ser tem por meta não só uma condição *a priori* da possibilidade... das ciências que pesquisam o ente como tal e tal e nisso já se movem cada vez em uma compreensão do ser, mas também a condição de possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam. *Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa fundamental* (Heidegger, 2012, p. 57).

Conforme a passagem, Heidegger entende que qualquer ontologia permanece um sistema conceitual opaco e ingênuo se tiver negligenciado a investigação sobre o *sentido do ser* em geral. Dito de outra maneira, uma ontologia que tem se dispensado da tarefa de examinar o *sentido do ser* fracassa em reconhecer o seu propósito mais fundamental. Em resumo, a gênese ontológica dos diversos modos possíveis de *ser* requer um “acordo prévio sobre o que propriamente queremos dizer com essa expressão ‘ser’” (Heidegger, 2012, p. 57).

A primazia ôntica, por seu turno, é clarificada com base na constatação de algumas características do existente humano, as quais atestam porque este ente ocupa um lugar privilegiado no projeto da ontologia fundamental. É nesse registro que Heidegger emprega o termo técnico “*Dasein*”, que traduzimos por “ser-aí”, para nomear um ente em especial, a saber, o homem, o existente humano. Conforme Heidegger, uma característica particular do ser-aí é existir ou comportar-se para o seu próprio *ser*, decidir o destino e a significação da sua *existência*, agindo à luz de um projeto existencial. Isso é possível porque o existente humano sustenta uma *compreensão* do seu próprio *ser* e do *ser* dos outros tipos de entes. Assim, a “*compreensão de ser* é, ela mesma, *uma determinidade de ser* do ser-aí. O ôntico ser assinalado do ser-aí reside em que ele é ontológico” (Heidegger, 2012, p. 59).

Evidentemente, o fato de que o ser-aí humano é em si mesmo ontológico não significa que, de início, ele já disponha de alguma teoria ontológica, um sistema categorial sofisticado que apanharia conceitualmente as determinações ontológicas dos diversos tipos de entes. Ser-ontológico aponta para o *factum* de que, de saída, o existente humano já compreende tacitamente os *sentidos de ser* que possibilitam o encontro significativo com algo, ou seja, quando Heidegger diz que o ser-aí é ontológico, o que ele quer dizer é que o ser-aí encontra entes *como* entes, na base de uma pressuposição inexplícita dos *sentidos de ser*. A rigor, a primazia ôntica, o *factum* da *compreensão* exhibe que o existente humano é um ente

privilegiado e que, em alguma medida, portanto, a ontologia fundamental, que está na base de todas as outras ontologias, deve ser buscada na analítica do ser-aí (Heidegger, 2009, p. 63). Em síntese, a primazia ôntica aponta que a ontologia fundamental requer uma analítica da *existência*, que pode ser entendida, de certo modo, como uma analítica da *compreensão* humana.

De acordo com o que se tem apresentado até o momento, é importante termos presente que o projeto da ontologia fundamental é reabilitar o problema do *sentido* do *ser* em geral. Conforme Heidegger, esse não é um problema filosófico dentre outros, mas sim a questão central da filosofia. Como se viu, a relativização do *ser* à *compreensão* humana é um compromisso filosófico básico da ontologia hermenêutica de Heidegger. Esse compromisso filosófico tem uma implicação crucial. Se o *ser* dos entes é relativo à *compreensão* humana, então a ontologia fundamental exige uma analítica da *existência*, entendida como a elucidação da constituição ontológica do ente que existe ou move-se apoiado em uma *compreensão*.

1.2 A analítica existencial e a destruição da história da ontologia

No segundo capítulo da introdução de *Ser e tempo*, Heidegger tece algumas considerações programáticas sobre as duas tarefas centrais que compõem a agenda de pesquisa da ontologia fundamental: a analítica existencial e a destruição da história da ontologia. Nestas seções, lê-se que o propósito da analítica existencial é clarificar conceitualmente as determinações ontológicas constitutivas da *existência*. A meta é oferecer uma elucidação filosófica do *ser* do existente humano. Não menos importante, o objetivo da destruição da história da ontologia consiste em revisar criticamente a ontologia tradicional. Tal revisão crítica pretende ser uma apropriação criativa, uma espécie de genealogia conceitual que estabelece os limites e as possibilidades ontológicas dos esquemas categoriais legados pela tradição. Conforme Heidegger, o êxito da ontologia fundamental dependerá da consecução bem-sucedida dessas duas tarefas. Por essa razão é importante prestar atenção em cada um desses tópicos.

Como Heidegger repetidamente insiste, o desenvolvimento da ontologia fundamental exige uma analítica da *existência*. O objetivo dessa analítica existencial é descrever a constituição ontológica do ser-aí, o ente que nós mesmos somos. Nas seções introdutórias e, em especial, no §9, o leitor encontra algumas considerações conceituais, metodológicas e terminológicas decisivas para a analítica existencial. Particularmente importantes, são as

indicações formais que oferecem um esclarecimento preliminar sobre como a noção de *existência* tem que ser inicialmente entendida.

Como é sabido, ao começo da analítica existencial, Heidegger suspende a validade das interpretações tradicionais sobre o *ser* do ser-aí, quer sejam elas filosóficas quer sejam científicas. Desse modo, evitando importar para dentro da ontologia fundamental comprometeros filosóficos que implicam visões equivocadas do fenômeno, Heidegger rejeita o repertório conceitual convencionalmente empregado para conceber o *ser* do existente humano. Em linhas gerais, essa suspensão das teses e concepções sobre o que é o ser-aí, equivaleria à recusa dos esquemas categoriais que de antemão distorceriam o fenômeno a ser examinado. Em última instância, com isso Heidegger evitaria assumir prejuízos conceituais que inadvertidamente estabeleceriam limites e possibilidades de apreensão inadequadas para descrever corretamente a *existência* humana.

Assim, em *Ser e tempo*, Heidegger oferece uma concepção preliminar do *ser* do existente humano, em termos de uma noção não usual de *existência*, apresentando duas restrições básicas que apontam como a noção tem que ser entendida. Primeiro, a *existência* não diz respeito à presença indiscriminada de um objeto qualquer no universo. Sendo mais exato, ela não designa a efetividade ou a atualidade de um ente, em contraste com a essência, que fixaria de antemão a identidade substancial de uma classe de entes, o conjunto de propriedades necessárias e universais que determinam “o que é” uma coisa. Segundo, o esquema categorial propriedade-substrato de propriedades é inadequado para abordar o *ser* do existente humano, porque é inapropriado para descrever a sua forma de individuação e o modo como recebe suas determinações. Mais especificamente, a razão disso é que as determinações do ser-aí não são propriedades, mas apenas maneiras possíveis para ele *ser*, isto é, modos possíveis para ele existir e nada mais (Heidegger, 2012, pp. 139-141).

De fato, as indicações formais oferecidas ao início da análise existencial propiciam uma caracterização bastante clara a respeito do significado técnico da noção de *existência* em *Ser e tempo*.¹¹ Primeiro, reiterando o que dissemos antes, a *existência* determina que um ente *enquanto* existente move-se amparado em uma *compreensão* de *ser*. Existe e assume

¹¹ A teoria de que os conceitos filosóficos são indicações formais é um tópico de interesse constante ao longo da obra de Heidegger. É reconhecido na literatura que esta teoria é requerida para apanhar conceitualmente a singularidade, incompletude e niilidade que caracterizam a existência humana. Ou seja, os conceitos filosóficos devem dar conta da incompletude implicada na noção de possibilidade existencial. A especificidade das indicações formais é que elas são incompletas em sua expressão, sinalizando direções conceituais que dependem de uma recepção e apropriação em primeira pessoa. Sobre esse ponto ver Róbson Ramos dos Resis (2000), Daniel Dahlstrom (1994) e Ryan Streater (1997).

comportamentos responsivos em relação aos entes, na base de um *desvelamento* prévio dos *sentidos* normativos de *ser*, isto é, ser existente é compreender os padrões de inteligibilidade que possibilitam a experiência significativa com algo.

Além disso, a *existência* aponta que o *ser* do ser-aí é sempre *meu*. Trata-se aqui da particularidade radical, o traço inexoravelmente pessoal da *existência*, o fato de que esta sempre pertence a uma pessoa em particular. Pessoalidade e particularidade que assinalam que a *existência* é sempre a *minha existência*; um assunto que *eu* devo *cuidar* e que é, por assim dizer, um *problema meu*, uma questão que importa *para mim*. Essa é a razão pela qual Heidegger afirma que a referência ao ser-aí sempre conota pronomes pessoais, de modo que ao nos referirmos a este ente temos que dizer “*eu sou*”, “*tu és*” e assim por diante (Heidegger, 2009, p. 141).

Este traço coloca-nos imediatamente diante de outra característica fundamental do *ser* do existente humano, a qual mostra que para o ser-aí humano o seu próprio *ser* é uma *questão*. Ou seja, ela exhibe o fato de que a própria *existência* é, por assim dizer, um *problema* ao qual o existente humano tem que responder de uma maneira ou outra. Sob esse aspecto, a *existência* indica que o existente humano é determinado por ter que responder à questão “*quem sou eu?*”, lançando a *si mesmo* em uma maneira possível de ser. Isso significa que o existente humano é caracterizado por ter que tomar uma posição compreensiva sobre a significação da sua *existência* e, portanto, sobre *quem* ele é. Em outras palavras, o ser-aí humano deve responder à questão “*como devo existir*” e, desse modo, escolher o destino e a significação da sua *existência*, agindo em virtude de um projeto existencial. Em última instância, o termo *existência* captura o fato de que é a partir da projeção em *possibilidades existenciais* que o existente humano leva adiante a individualização do seu *ser* (Reis, 2000, pp. 278-285).

De fato, isso parece esclarecer o que Heidegger tem em mente com a tese relativa à primazia da *existência* sobre a essência, válida especificamente para a constituição de *ser* do ser-aí. Essa primazia evidencia que o existente humano não tem uma essência que definiria de antemão um *télos* intrínseco à sua *existência*, uma potencialidade específica que seria inerente ao seu *ser*, uma vez que não há um conjunto de propriedades universais e necessárias que fixa definitivamente a identidade humana. O existente humano caracteriza-se por ser o formador de uma identidade existencial. Um tipo de identidade não suscetível de ser fixada de forma definitiva, que está sempre exposta ao risco e cuja preservação depende de uma projeção.

Nessa medida, uma vez que não há um fundamento que asseguraria a significação prévia e última da *existência*, esta se mostra como sem fundamento e sem “porquê”, o que implica que o ser-aí encontra-se abandonado ao seu próprio *ser*, encarregado da tarefa de *cuidar* do significado da sua própria *existência*. Nesse sentido, a ideia de que o existente humano deve responder à questão “*quem* sou eu?” ou que a sua “essência” consiste na *existência*, exhibe que a identidade pessoal não está previamente dada e, por conseguinte, plenamente estabelecida ou assegurada de antemão, mas que deve ser formada mediante o comprometimento prático com um projeto existencial. Naturalmente, isso significa que, em *Ser e tempo*, a formação da identidade pessoal tem lugar a partir da projeção em uma *possibilidade existencial*.

Além de apresentar essas indicações formais que esclarecem como a noção de *existência* deve ser entendida, Heidegger tece uma consideração de cunho metodológico importante para a analítica existencial. Basicamente, sua preocupação é evidenciar o ponto de partida adequado para descrever corretamente o conjunto de determinações ontológicas da *existência*. Com tal consideração metodológica, Heidegger procura delimitar o contexto fenomenal que permite visualizar e conceber adequadamente o conjunto de aspectos ontológicos do ser-aí. Dito de outra maneira, ele busca demarcar o campo fenomenal onde é possível obter um acesso adequado ao *ser* de um ente que se comporta para o seu próprio *ser*.

Conforme a argumentação de Heidegger, a cotidianidade mediana do ser-aí é o contexto fenomenal a partir do qual é possível desenvolver uma análise mais apurada do *modo de ser* da *existência*. Essa cotidianidade mediana abarca o contexto dos comportamentos mais imediatos e regulares que o existente humano assume para levar adiante o seu *ser*, ou seja, circunscreve o contexto das atividades corriqueiras e típicas que constituem a “vida” diária do ser-aí.

A razão para a analítica existencial tomar como ponto de partida o contexto da vida cotidiana é prevenir-se contra a tendência metodológica de conceber o *ser* do ser-aí, a partir de algum comportamento especializado que esse ente possa assumir. Evitar essa tendência é importante para não cairmos em dois erros: 1) tomar como básico um aspecto que é derivado ou 2) considerar uma característica particular, dentre outras, como a mais primordial e negligenciar, assim, outras que também são igualmente fundamentais.¹² O foco na

¹² Da perspectiva de Heidegger, as concepções do ser humano como animal racional, substância pensante ou sujeito consciente surgem da tendência de determinar o *ser* do homem, tomando como ponto de partida situações específicas nas quais os seres humanos assumem comportamentos reflexivos, descritivos ou teóricos em relação

normalidade e na indiferença da cotidianidade mediana do existir possibilitará contornar essas dificuldades e, desse modo, evitar incorrer nesses dois erros. Em síntese, para Heidegger, a cotidianidade mediana fornecerá um ponto de partida mais adequado para a analítica da *existência*.

De acordo com o que foi dito antes, no início da analítica existencial, Heidegger suspende a validade das concepções tradicionais sobre o *ser* do existente humano. O seu objetivo é evitar assumir conceitos ou categorias que podem comprometer a descrição do fenômeno tratado pela investigação. A fim de descrever o ser-aí “desde si mesmo e como ele é em si mesmo” e, assim, evitar ideias ou construtos artificiais que distorcem de antemão o fenômeno, Heidegger procura delimitar o contexto que fornece o modo de acesso mais adequado para a correta abordagem do *ser* deste ente. Porque a cotidianidade mediana é o contexto onde o ser-aí se apresenta na “primeira e maior parte das vezes”, ela será tomada como o ponto de partida adequado para a analítica da existencialidade da *existência*. É por essas razões que Heidegger diz que desde um ponto de vista negativo:

A esse ente não se deve aplicar dogmática e construtivamente nenhuma ideia de ser e realidade efetiva, por mais que ‘ela possa ser entendida por si mesma’, e ao ser-aí não devem ser impostas coercitivamente, de modo ontologicamente inconsiderado, ‘categorias’ previamente delineadas a partir de uma tal ideia. Ao contrário, o modo-de-acesso e o modo de interpretação devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo. Devem certamente mostrar esse ente como ele é *de pronto e no mais das vezes* em sua mediana *cotidianidade*. E nessa cotidianidade não devem ser mostradas estruturas quaisquer e fortuitas, mas estruturas essenciais, que sejam persistentes em cada modo-de-ser do ser-aí factual, como determinantes-do-ser. É com referência à constituição-fundamental da cotidianidade do ser-aí que o ser desse ente surge e é provisoriamente posto em relevo (Heidegger, 2012, p. 73).

Como a passagem torna visível, a tônica metodológica da analítica existencial é rejeitar qualquer interpretação *prima facie* válida sobre o que são os seres humanos. O ponto é conceber conceitualmente a *existência* humana a partir de uma análise que mostra o ser-aí humano “desde si mesmo e tal como ele é em si mesmo”. Por essa razão, segundo Heidegger, a investigação deve tomá-lo no contexto da cotidianidade mais imediata e corriqueira do seu existir. O contexto no qual o ser-aí se move na “primeira e na maior parte das vezes”. É importante ter em mente, contudo, que o intuito de Heidegger não é descrever características

aos entes. O problema é que esse procedimento tende a desconsiderar um amplo contexto de comportamentos que não são reflexivos, descritivos e teóricos.

acidentais, mas as determinações ontológicas que condicionam qualquer maneira de ser do ser-aí.

Um ponto importante é que Heidegger diferencia entre dois tipos de determinações ontológicas, a saber, *existenciais* e categoriais. Conforme a distinção, as determinações ontológicas categoriais são constitutivas do *ser* dos entes que não são existentes humanos, mas determinações ontológicas pertencentes à *disponibilidade* e à *subsistência*, por exemplo. Por sua vez, as determinações *existenciais* são as estruturas fundamentais da *existência*. São características ontológicas que pertencem exclusivamente ao ser-aí (Heidegger, 2012, pp. 145-147). Assim, a tarefa da analítica existencial é exhibir os *existenciais* que determinam a *existência* humana.

Por fim, uma última consideração sobre nosso tópico merece atenção. Ao ressaltar que a analítica existencial é guiada pela pergunta sobre o *sentido* do *ser*, Heidegger estabelece de maneira detalhada três níveis de objetivos da análise. O primeiro nível deve ser alcançado com uma interpretação provisória da *existência*, que resultará na exposição do *cuidado* enquanto o *todo* estrutural do *ser* do ser-aí. A segunda meta será elucidar o *sentido* originário do *ser* do existente humano; dar uma explicação da *temporalidade* como o *sentido* de *ser* do ser-aí. Desse modo, com uma reinterpretação do *cuidado* desde a *perspectiva formal* da *temporalidade*, Heidegger pretenderá oferecer uma explicação do *tempo* como *horizonte* transcendental para toda *compreensão do ser*. Nesse patamar, o *tempo* descortina-se como a condição de possibilidade para ontologia, o terreno onde é possível construir uma *resposta* à questão do *sentido* do *ser* em geral, a última meta da investigação. Esse objetivo é alcançado com a elaboração da *temporiedade* do *ser*, isto é, mediante uma fenomenologia do tempo, entendida, grosso modo, como a explicitação das formas do tempo em termos das quais os *modos de ser* são compreendidos (Heidegger, 2012, pp. 73-79). Com isso podemos passar para o tema da destruição da história da ontologia.

A tarefa de uma destruição da história da ontologia consiste na revisão crítica da ontologia legada pela tradição; uma confrontação crítica que deve guiar-se pelo vínculo entre a questão do *sentido* do *ser* em geral e o problema fenomenológico do *tempo*. Como Heidegger deixa claro, o termo destruição não tem uma conotação negativa. Não tem a ver com um tipo de atitude iconoclasta, que recusa a herança filosófica transmitida pela tradição. Não se trata de se desfazer pura e simplesmente do repertório categorial legado pela tradição. Ao contrário, a destruição pretende delimitar as possibilidades e os limites dos conceitos ontológicos tradicionais. Dessa perspectiva, a destruição da história da ontologia é uma

apropriação produtiva do passado. É a tentativa de clarificar a origem dos conceitos ontológicos fundamentais¹³.

De acordo com Heidegger, o requerimento de uma destruição da história da ontologia radica-se na *historicidade* da *existência* humana. Grosso modo, a *historicidade* assinala que a *existência* do ser-aí acontece como a formação de uma história pessoal, que se desenrola no seio da história geral de uma *geração*. Nas palavras de Heidegger, a *historicidade* é o “acontecer do ser-aí humano como tal”. Dentre outras coisas, isso significa que o ser-aí é o seu *passado*, no sentido que persegue projetos existenciais e, assim, existe para além de *si mesmo* no *futuro*, assumindo as *possibilidades* de existir transmitidas pelo *passado* histórico-cultural de sua tradição. A tradição lega e, ao mesmo tempo, regula as compreensões e interpretações de *ser* que o existente humano encarna para existir. Assim, a tradição determina previamente as maneiras humanas de pensar e agir (Heidegger, 2012, pp. 81-85). Embora, de um lado, a tradição seja o repositório que preserva as *possibilidades* da *existência*, Heidegger entende que o constrangimento que ela exerce sobre existentes humanos também tem efeitos negativos.

O ponto é que a tradição tende a encobrir a proveniência dos esquemas compreensivos que determinam como os seres humanos interpretam as coisas e a eles mesmos no *presente*. O controle e o constrangimento que o *passado* histórico exerce sobre o ser-aí, levam-no a aceitar acriticamente tais esquemas compreensivos como algo inquestionável, tornando-o propenso a tomar como óbvia e indiscutível a visão convencional e dominante sobre o que as coisas são. Isso resulta em um tipo de conformismo que endossa, por assim dizer, a *compreensão* cotidiana do senso comum (Large, 2008, pp. 30-34).

Além disso, no decorrer da história, os conceitos filosóficos sofrem desgastes, em um tipo de processo no qual as suas significações originais são encobertas por novas significações que eles recebem e acumulam. Com o tempo, essas significações, por assim dizer, de segunda mão vão progressivamente enrijecendo até se cristalizarem, de modo que os conceitos perdem o seu conteúdo primordial. A referência às experiências originárias a partir da quais eles

¹³ O curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia* apresenta alguns exemplos do procedimento fenomenológico destrutivo adotado por Heidegger. No registro em que aborda a tese da ontologia medieval, que diz que *ser* articula a essência e existência de um ente, Heidegger tenta mostrar que a noção platônica de *Forma* emerge no contexto da experiência produtiva (2012, pp. 157-161). Outro exemplo digno de nota surge no marco da discussão acerca da tese de Kant sobre o *ser*. Ali Heidegger exhibe uma espécie de gênese que remete às noções de posição absoluta, efetividade ou atualidade ao contexto da experiência puramente perceptiva do existente humano (2012, pp. 67-74). A esse respeito ver o trabalho de John Haugeland (2007).

foram hauridos. Assim, propenso a assumir sem exame crítico os esquemas compreensivos herdados, o ser-aí acaba operando com os conceitos sedimentados e tomando como óbvia e bem conhecida a sua significação, aceitando, portanto, de maneira irrefletida a interpretação das coisas veiculadas por esses conceitos.

Nesse sentido, a destruição da história da ontologia opera como uma espécie de genealogia ou arqueologia, que visa a remover as significações de segunda mão, solapar as sedimentações conceituais, até o ponto de atingir a fluidez da tradição enrijecida, para assim desenterrar e recuperar aquelas significações originais dos conceitos ontológicos que estavam soterradas e encobertas (Heidegger, 2012, p. 87). Em suma, a tarefa da história da ontologia é mostrar as experiências originárias em termos das quais os conceitos ontológicos foram hauridos. Por se tratar de uma revisão crítica da tradição, a destruição pretende delinear com clareza as possibilidades e os limites dos esquemas interpretativos determinantes da nossa “atual” *compreensão*.

Como se tem visto, é importante ter presente que o projeto da ontologia fundamental comporta duas tarefas: a analítica da *existência* humana e a destruição da história da ontologia. A primeira visa a exhibir os *existenciais* que possibilitam a *existência* humana e, em um nível mais profundo, clarificar o *tempo* como *horizonte* transcendental para desenvolver a problemática da ontologia. Não menos relevante, a segunda busca, por fim, a confrontação crítica com a ontologia transmitida pela tradição.

1.3 Fenomenologia como tematização do sentido: o método da investigação

Sem dúvidas, tão importante quanto a consideração das tarefas centrais presentes na agenda de pesquisa da ontologia fundamental é a exposição do método da investigação, apresentada no §7 de *Ser e tempo*. Trata-se de uma exposição da fenomenologia como o método da ontologia, de um esclarecimento da abordagem fenomenológica requerida para tratar corretamente a questão do *ser*. Não é inconsistente dizer que, nesse registro, Heidegger busca caracterizar a fenomenologia como o procedimento que viabiliza a tematização do *sentido*, que torna possível a visualização e concepção dos padrões de inteligibilidade que normatizam a experiência significativa com algo.

No que diz respeito a esse tópico, a primeira preocupação de Heidegger é ressaltar que a expressão “fenomenologia” denota primeiramente uma concepção metodológica. Por essa razão, ela não teria a mesma acepção de expressões similares como biologia, psicologia e

sociologia, por exemplo, termos estes que nomeiam a ciência da vida, da psique e da sociedade, respectivamente. Enquanto esses termos contêm uma referência ao “o quê” dos objetos da investigação, à quiddidade do tipo de ente tematizado na pesquisa científica, o termo fenomenologia, pelo contrário, não captura “o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*” (Heidegger, 2012, p. 101). Em outras palavras, a noção de fenomenologia não diz respeito, primeiramente, ao conteúdo essencial dos objetos de uma ciência em particular, mas se refere ao procedimento que torna viável um tipo de investigação, nomeadamente a da pesquisa ontológica. De fato, Heidegger procura caracterizar de maneira mais detalhada o conceito de fenomenologia, a partir de um exame etimológico do significado fundamental dos termos “fenômeno” e “logos” que compõem a expressão.

Uma das razões por trás da exposição do método é evitar um mal-entendido. Esse equívoco daria origem à objeção de que uma ontologia fenomenológica seria em princípio uma contradição em termos e, portanto, seria uma investigação fadada ao fracasso. A aparente contradição surgiria, segundo Heidegger, do emprego vago e impreciso do termo fenômeno. Mais especificamente, de um uso que deixaria indeterminado o significado básico da expressão e, assim, acabaria tomando as acepções secundárias como mais fundamentais. Em linhas gerais, a ambiguidade é tomar o fenômeno como a manifestação de algo que representa outra coisa que em si mesma não se mostra; fenômeno como o sub-rogado que anuncia algo que não se apresenta diretamente. Nesse caso, a fenomenologia seria uma descrição das aparências. Disso surgiria a objeção de que uma ontologia fenomenológica é em princípio inviável, uma vez que a fenomenologia seria a descrição das aparências e a ontologia a investigação de como as coisas “realmente” são (Blattner, 2006, pp.27-32).

De fato, Heidegger contorna essa dificuldade, precisando rigorosamente o significado fundamental da expressão e chegando, desse modo, a uma concepção formal de fenômeno. Conforme a análise etimológica, fenômeno em sentido formal é “o-que-se-mostra-em-si-mesmo”. Algo que em si mesmo se apresenta. Destarte, fenômeno não é o sub-rogado que aponta para outra coisa que em si mesma não se mostra. Ainda, de acordo com a análise, as significações secundárias do termo, fenômeno como aparência, aparição e assim por diante, pressupõem o sentido formal de fenômeno como “o-que-se-mostra-em-si-mesmo” (Heidegger, 2012, pp. 105-106). Por conseguinte, uma objeção dessa natureza erraria o alvo,

por assentar-se em um argumento que negligencia o significado técnico do termo fenômeno no contexto do projeto fenomenológico-hermenêutico.

Além do sentido puramente formal, Heidegger apresenta dois sentidos desformalizados de fenômeno. Como dito antes, fenômeno em sentido formal significa “o-que-se-mostra-em-si-mesmo”. Contudo, esse conceito é meramente vazio e, como tal, não nos diz nada de positivo sobre se o que se mostra são entes ou aspectos do *ser* dos entes. Ora, o papel dos sentidos desformalizados é justamente delimitar, em cada caso, o conteúdo positivo do conceito de fenômeno. Com esses a expressão formal ganha, por assim dizer, sua aplicação. Assim, Heidegger discrimina entre o sentido vulgar e fenomenológico de fenômeno. Se “o-que-se-mostra” concerne aos entes que são dados na experiência, então a expressão adquire o seu sentido vulgar. Entretanto, se “o-que-se-mostra” se refere ao *ser* dos entes, aos padrões ontológicos que normatizam como os entes recebem suas determinações, então o conceito de fenômeno cobra o seu sentido fenomenológico (Heidegger, 2012, p. 111). Naturalmente, este último sentido é o mais relevante no contexto da ontologia fundamental.

Depois de abordar o conceito de fenômeno, Heidegger procura esclarecer o significado fundamental da expressão “logos”. A análise inicia chamando atenção para o fato de essa expressão possuir uma miríade de significados que parecem completamente dissociados entre si. Nas palavras de Heidegger, logos pode significar juízo, razão, fundamento, conceito, definição, relação etc. No entanto, de acordo com a análise, esses significados derivam de um significado fundamental. Logos significa primariamente discurso. A característica central do discurso é mostrar e tornar visível aquilo sobre o que ele trata. Isso significa que o logos “faz ver algo... a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver *a* quem discorre (voz média) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso faz ver... a partir daquilo mesmo de que discorre” (Heidegger, 2012, p.113). Além disso, em razão de ser uma maneira de fazer-ver, o discurso pode ser verdadeiro ou falso, ou seja, porque o discurso é um modo de descobrir ou desvelar algo, vale dizer, de retirá-lo da condição de velado, pode, então, ser verdadeiro ou falso.

É na base dos significados primários de fenômeno e logos que Heidegger expõe o conceito formal de fenomenologia. Segundo o significado resultante da combinação das duas expressões, fenomenologia significa fazer-ver o que se mostra em si mesmo. A expressão fenomenologia não tem, assim, um significado similar àquele de expressões semelhantes como biologia. Estas circunscrevem o conteúdo essencial dos objetos de uma ciência particular. De uma perspectiva formal, a fenomenologia diz respeito apenas à maneira de

mostrar e exibir os objetos que devem ser tematizados pela investigação. Uma tematização que deve guiar-se rigorosamente por como as coisas em si mesmas se mostram. Contudo, de um ponto de vista positivo, quando levamos em conta o sentido fenomenológico de fenômeno, a fenomenologia terá que ser entendida, então, como a tematização do *sentido*, a descrição dos padrões de inteligibilidade que concedem significação aos entes. Ou seja, o método que viabiliza a explicitação daquilo que permanece implícito e oculto na experiência cotidiana, mas que, a despeito disso, é constitutivo e estruturante dessa experiência. A esse respeito Heidegger diz:

Que é que a fenomenologia deve “fazer ver”? Que deve ser “fenômeno” no sentido assinalado? Que deve ser *necessariamente* tema de uma mostração *expressa* segundo sua essência? É manifesto que se trata do que precisamente *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento... a fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. *A ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e seus derivados (Heidegger, 2012, p. 123).

Como o texto deixa claro, para Heidegger a fenomenologia é o modo de acesso aos *sentidos* de *ser* que possibilitam o aparecer dos entes. Uma espécie de reorientação do olhar que pode ser entendida como uma reflexão sobre as condições transcendentais da experiência, requerida em virtude do ser-aí manter-se habitualmente focado nos entes, no que aparece na primeira e maior parte das vezes, e perder de vista, desse modo, as condições implícitas que estruturam o aparecer daqueles entes. Porque a fenomenologia possibilita redirecionar o foco de atenção e, portanto, reconduzir a visão do ente para o *ser*, ela tornará possível a visualização e a concepção de tais condições, isto é, a tematização do *sentido*.

Ademais, como Heidegger afirma, a fenomenologia tem um caráter hermenêutico. Essa característica assinala que a descrição fenomenológica acontece como a execução de uma *interpretação*, que consiste, basicamente, na explicitação das pressuposições de *sentido* que acompanham o comportamento intencional. Assim, podemos dizer que interpretar equivalerá a exibir o padrão de inteligibilidade, que deve estar pressuposto para que um tipo específico de comportamento descobridor seja possível. Em última análise, isso significa que a fenomenologia-hermenêutica ocupar-se-á da descrição interpretativa das condições que estruturam a interação significativa com algo. Com as considerações apresentadas até aqui

alcançamos uma posição mais adequada para reconstruir a fenomenologia do *ser-no-mundo* apresentada na seção I de *Ser e tempo*.

1.4 A existência humana como ser-no-mundo

Certamente, nas seções consagradas à fenomenologia da “vida” cotidiana do ser-aí, cujo escopo, em grande parte, é explicitar os *existenciais* que são condições de possibilidade para *compreensão de ser*, o leitor de *Ser e tempo* encontra uma caracterização detalhada da *existência* humana como *ser-no-mundo*. Essa descrição pode ser entendida como uma teoria acerca do espaço de inteligibilidade dentro do qual os entes adquirem *sentido*. Com efeito, é consenso entre os comentadores de Heidegger que a descrição do existente humano como *ser-no-mundo* propicia uma contribuição filosófica profundamente significativa para elucidação da natureza da subjetividade, da intencionalidade e da atividade humana¹⁴.

A celebrada descrição da *existência* humana como *ser-no-mundo* é o ponto de partida da analítica existencial. Trata-se da primeira exposição dos *existenciais* constitutivos da identidade ontológica do ser-aí. Conforme a argumentação de Heidegger, a estrutura do *ser-no-mundo* exhibe a constituição básica do ser-aí, em virtude de ser a complexa estrutura *a priori*, por meio da qual é possível visualizar e conceber os *existenciais* como os *momentos* estruturais de um único fenômeno. Nesse sentido, a noção de *ser-no-mundo* permitirá capturar um fenômeno *unitário*, que não é composto por um aglomerado de *pedaços* que são em princípio dissociáveis, mas por uma multiplicidade de *momentos* estruturais que são interdependentes entre si. *Momentos* estes que, a despeito de estarem inextricavelmente articulados, são passíveis de serem examinados e discriminados uns dos outros (Heidegger, 2012, p. 171).

Ao início da análise, Heidegger oferece uma consideração para destacar que a descrição do fenômeno do *ser-em-um-mundo* desdobra-se a partir de um enfoque que diferencia três aspectos dessa estrutura complexa. Particularmente importante é que a análise de cada *momento* deve ser guiada por uma visualização do fenômeno completo, um olhar que não perde de vista o fenômeno como um *todo* e, por assim dizer, mantém-se atento à conexão

¹⁴ Taylor Carman (2003) e Steven Crowell (2001; 2013) oferecem comentários excelentes que destacam a contribuição filosófica da fenomenologia de Heidegger para repensar a intencionalidade e a subjetividade humana.

dos seus *momentos* estruturais.¹⁵ De acordo com Heidegger, a análise terá de discriminar e mostrar os seguintes aspectos do fenômeno: 1) o *mundo*. O espaço da *significatividade* intencional da *existência* humana; 2) o *quem* da cotidianidade mediana. A dimensão social da *existência* humana, o aspecto da convivência cotidiana com os outros; 3) o *ser-em* enquanto tal. A *abertura* mediante a qual o ser-áí tem acesso a *si mesmo*, ao *mundo* e aos demais entes.

Antes de se dedicar à análise de cada um desses *momentos*, no entanto, Heidegger detém-se na discussão acerca de como o fenômeno do *ser-no-mundo* deve ser inicialmente pensado. Nesse registro, ele apresenta uma consideração preliminar do *ser-em*, cujo propósito é propiciar uma caracterização geral capaz de guiar as análises subsequentes. Essa consideração oferece uma concepção básica do agir humano como *ser-no-mundo*. Além disso, Heidegger procura evidenciar que a visão da experiência humana embutida no modelo sujeito-objeto não é equivalente àquela dada pelo paradigma do *ser-no-mundo*. Mais especificamente, essa discussão preliminar tenta mostrar que o esquema sujeito-objeto não captura o existir humano como *ser-em-um-mundo* e, por essa razão, é inadequado para conceber a intencionalidade e a atividade humana, ou seja, os termos sujeito e objeto não traduziriam ontologicamente *ser-em* e *mundo*. É nesse ponto que Heidegger argumenta que o conhecimento é um modo fundado de *ser-no-mundo*.

Agora bem, como deve ser inicialmente entendida a noção de *ser-no-mundo*? O que significa em geral *ser-em* um *mundo*? Heidegger responde a essas perguntas a partir de um contraste que discrimina um sentido físico e um existencial da expressão “em” (Blattner, 2006, p. 42). Do ponto de vista meramente físico, a expressão “em” exprime a ideia de que uma coisa está contida dentro de outra, isto é, a relação de inclusão entre duas coisas subsistentes. Essa relação é expressa, por exemplo, quando dizemos que “a sala está ‘em’ uma casa” e que “a casa está ‘em’ uma cidade” e assim por diante. Contudo, o aspecto do *ser-em* não tem esse sentido e, assim, não pode ser pensado como expressando a ideia de que o existente humano ocupa, ao lado de outros objetos, um lugar qualquer no espaço físico.

Conforme a análise de Heidegger, a partícula “em” deve ser entendida em um sentido eminentemente existencial. Do ponto de vista existencial, *ser-em* significa habitar, morar, residir no *mundo*. Exprime a ideia de que os existentes humanos estão acostumados e

¹⁵ Os termos *momento* e *pedaço* são empregados aqui de acordo com o sentido técnico dado por Husserl. Em sua mereologia, Husserl discrimina dois tipos de partes que pertencem a um *todo*. *Pedaços* são partes independentes e separáveis do *todo* do qual eles são partes. Por sua vez, *momentos* são partes dependentes e não separáveis do *todo* no qual eles figuram como partes. No segundo capítulo da dissertação, veremos que Heidegger emprega essas noções respeitando o significado atribuído por Husserl.

familiarizados com as maneiras de existir pertencentes à determinada cultura. Dito de uma forma mais explícita, o *ser-em* entendido como a *abertura* constituída por *compreensão*, *disposição afetiva* e *discurso*, é o aspecto que indica que o existente humano orienta-se no *mundo*, amparado pela *familiaridade* com os costumes e as práticas de um contexto histórico-cultural (Heidegger, 2012, p. 173). Mais especificamente, *ser-em* aponta que os seres humanos compreendem-se como agentes afetivamente dispostos que perseguem projetos-práticos no interior de um ambiente social constituído por *significância* prática. Desse ponto de vista, a estrutura do *ser-em* captura o fato de que os existentes humanos são ontologicamente inteligíveis, como agentes afetivamente situados em contextos práticos, formadores de histórias pessoais, agindo segundo a orientação fornecida por projetos existenciais.

Como a caracterização acima tacitamente sugere, em *Ser e tempo*, o conceito de *mundo* não tem a significação filosófica usual. *Mundo*, para Heidegger, não designa a totalidade das coisas subsistentes, não diz respeito a tudo que é o caso (a totalidade dos fatos). Ou seja, o *mundo* não circunscreve o universo material ou o conjunto de todos os estados de coisas ou a coleção de todos os objetos que estariam dentro do espaço e do tempo físico. Numa primeira aproximação, é razoável dizer que o *mundo* é o contexto histórico-cultural organizado pelos costumes e pelas práticas do ser-aí, isto é, o contexto prático estruturado pelas maneiras de existir.

Nesse sentido, *ser-em* um *mundo* significa agir em contextos práticos, atuar em virtude dos propósitos acessíveis em um ambiente social. De acordo com Heidegger, devido à *facticidade* da sua *existência*, isto é, do fato de existir situado em um contexto cultural específico, o ser-aí sempre se dispersa em diferentes maneiras de *ser-em*. O ponto filosoficamente interessante nisso é que essa dispersão faz visível que a atividade humana assume variadas formas. A esse respeito Heidegger afirma que:

o ser-no-mundo do ser-aí, por sua facticidade, já se dispersou ou mesmo se despedaçou cada vez em determinados modos do ser-em. A multiplicidade de tais modos do ser-em pode ser mostrada em exemplos, na seguinte enumeração: ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Esses modos do ser-em têm o modo-de-ser do ocupar-se... porque pertence essencialmente ao ser-aí o ser-no-mundo, seu em relação ao mundo é essencialmente ocupação (Heidegger, 2012, pp.179-181).

O ponto dessa passagem é evidenciar que as atividades humanas em geral são maneiras de *ser-no-mundo*. Essa consideração é importante para Heidegger argumentar que a cognição é um modo fundado de *ser-no-mundo*, questão que ele discute no §13. Basicamente, a questão decisiva para Heidegger é mostrar que a intencionalidade cognitiva-representacional entra em cena sempre quando tem lugar uma interrupção temporária da intencionalidade técnico-operativa. A ideia por trás disso é que a cognição entendida como um tipo de atividade que descobre as determinações objetivas de algo não é o modo de ocupação com os entes mais básico e imediato. Ao contrário, Heidegger entende que os modos de ocupação mais imediatos e regulares envolvem uma lida absorvida e fluente com os entes. Uma lida que é responsiva às solicitações práticas feitas pelos entes e que se desenrola orientada por certos propósitos e fins.

Podemos avançar mais sobre o tópico se recordarmos que para o existente humano *ser-em* inclui estar situado em um ambiente social. De acordo com a descrição da cotidianidade, na “primeira e na maior parte das vezes”, nós nos encontramos imersos em contextos práticos, envolvidos em atividades que são pertinentes à realização de determinadas tarefas. Nesse contexto mais imediato, os entes adquirem significações prático-operativas em função dos propósitos que guiam as nossas atividades. Estas atividades se desenrolam, por sua vez, como uma lida absorvida e fluente, em virtude de nossa *familiaridade* com propósitos e solicitações práticas que organizam o ambiente social.

Quando a atividade cognitiva entra em cena, as significações prático-operativas e propósitos recuam, por assim dizer, para um segundo plano, de modo que nós experimentamos um afastamento em relação à contextura teleológica imediata do ambiente, isto é, nós não respondemos às solicitações práticas mais cotidianas e corriqueiras. O que acontece é uma transformação do contexto, que, por assim dizer, perde a sua textura pragmática. O que vêm para o primeiro plano e que aparece, então, é um ambiente composto de entes que possuem significações objetivas que são descobertas pela cognição. Porque a intencionalidade cognitiva requer uma interrupção temporária da intencionalidade técnico-operativa que opera “na primeira e na maior parte das vezes”, a cognição revela-se como um modo fundado do *ser-no-mundo*. É por essa razão que Heidegger escreve que:

o conhecer é ele mesmo previamente fundado em um já-ser-junto-ao-mundo que constitui essencialmente o ser do ser-aí. Esse já-ser-junto-ao-mundo não é de imediato um ficar unicamente boquiaberto olhando inerte um puro subsistente. O ser-no-mundo como ocupação é *tomado* pelo de que se ocupa. Para que o conhecer

seja possível como determinação considerativa do subsistente, é preciso que haja uma prévia *deficiência* do ter de se ocupar do mundo. Ao se abster de todo produzir, manejar e comportamentos semelhantes, o ocupar-se fica agora no único *modus* que ainda resta do ser-em, isto é, no só ainda-se-demorar-junto-a... *Sobre o fundamento* desse modo-de-ser em relação ao mundo, os entes do-interior-do-mundo que vêm-de-encontro agora se fazem encontrar somente em seu puro *aspecto*... e, *como modus* desse modo-de-ser, um olhar para o que assim vem-de-encontro é expressamente possível. Esse *olhar para* é...um visar o subsistente... Tal olhar-para vem a ser ele mesmo um *modus* de independente deter-se junto ao ente... Nessa espécie de “deter-se” – como abstenção de todo manejo e utilização – efetua-se o *perceber* do subsistente (Heidegger, 2012, p. 193).

De acordo com a passagem, quando a ocupação cognitiva com entes emerge, nós nos abtemos em relação aos modos de ocupação técnico-operativa, isto é, nós não nos mantemos na lida absorvida e fluente que responde às solicitações práticas do contexto social mais imediato e corriqueiro. Na base dessa fenomenologia da atividade cognitiva como um modo fundado de existir no *mundo*, Heidegger recusa a concepção tradicional da experiência humana embutida no modelo sujeito-objeto. Segundo Heidegger, esse modelo implicaria a ideia de que a intencionalidade cognitiva que descobre as significações objetivas dos entes é mais básica e imediata. Assim, ela acarreta uma visão unilateral da experiência, porque descreve o existente humano como primeiramente um sujeito cognoscente que descobre objetos e estados de coisas que são subsistentes no “mundo” material. Conforme Heidegger, porque essa descrição é incompatível com a forma como nós experimentamos as coisas na “primeira e na maioria das vezes”, o esquema conceitual sujeito-objeto não é completamente adequado para conceber corretamente a experiência humana (Carman, 2003, pp. 121-125).

Além disso, esse modelo está comprometido com uma concepção unilateral da identidade ontológica dos entes, isto é, comprometido com a ideia de que sujeito e objeto são no fundo coisas subsistentes. Porém, segundo Heidegger, ser-aí e *mundo* não podem ser entendidos como duas coisas subsistentes que estão simplesmente uma ao lado da outra. Quando, em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que o *ser-no-mundo* não é suscetível de ser apreendido corretamente por meio dos esquemas ou das distinções categoriais, tais como sujeito e objeto, domínio interno e externo, o que ele tem em mente é que os aspectos que compõem a estrutura do *ser-no-mundo*, mais precisamente *ser-em* e *mundo*, não podem ser concebidos como ontologicamente independentes entre si; como se tivéssemos uma esfera interna da consciência ou subjetividade de um lado, e a esfera externa do mundo físico ou objetivo do outro. Ou seja, dois domínios metafisicamente distintos cuja inteligibilidade pode, em princípio, ser conceitualmente articulada de uma maneira separada.

Por fim, como Ted Schatzki (2013) tem bem apresentado o tópico, para Heidegger, *ser-no-mundo* é primariamente agir; atuar em contextos práticos. Assim, em contraste com Husserl e Dilthey, que descrevem a vida humana como um fluxo de consciência ou de vivências conscientes, Heidegger pensa a *existência* humana como *ser-no-mundo*, ou seja, concebe os seres humanos como primeiramente envolvidos em atividades que se desenrolam nos contextos práticos de um horizonte histórico-cultural (Schatzki, 2013, p. 348).

De acordo com o que apresentamos até aqui, *ser-no-mundo* é a constituição básica do ser-aí. Na base dessa estrutura, *a priori* complexa, a análise da cotidianidade promete exibir os *existenciais* como *momentos* constitutivos de um *todo*, de um único fenômeno. Conforme a caracterização norteadora que Heidegger oferece desse fenômeno unitário, *ser-em um mundo* significa estar familiarizado com os costumes e hábitos de um contexto histórico-cultural. Além disso, uma vez que o *ser-em* inclui o escopo geral das atividades humanas e que a intencionalidade técnico-operativa é mais corriqueira do que a cognitiva, a cognição mostra-se como um modo de ocupação fundado no *ser-no-mundo*. Por fim, recusando como parcial e limitada à visão da experiência humana imbricada no modelo sujeito-objeto, Heidegger entende que a noção de *ser-no-mundo* oferece uma imagem mais adequada sobre a natureza da intencionalidade e da atividade humana.

1.5 O mundo enquanto espaço relacional da significatividade

Um tema constante nas seções dedicadas à hermenêutica da cotidianidade é a ideia de que a ontologia usual não nos fornece uma explicação adequada da constituição do ser-aí. Basicamente, segundo Heidegger, a omissão de uma análise existencial do *ser-no-mundo* leva essa ontologia fatalmente a uma concepção unilateral e parcial da experiência humana. Por essa razão, no marco da hermenêutica da cotidianidade, Heidegger ocupa-se com a elucidação filosófica da complexa estrutura *existencial* do *ser-no-mundo*. Trata-se de uma exposição do conjunto de *existenciais* constitutivos da *existência* humana, que inicia com uma análise do fenômeno do *mundo*.

Antes de apresentarmos a análise que Heidegger oferece do fenômeno do *mundo*, é importante esclarecer que o *mundo* não é uma determinação ontológica do *ser* dos entes não humanos, independentemente de como estes sejam tomados. O *mundo* é um *existencial* constitutivo da *existência* humana, uma determinação ontológica que pertence à identidade ontológica do ser-aí. Isso lança luz em uma diferença importante entre os existentes humanos

e os entes não humanos. O ser-aí é *ser-no-mundo*, enquanto que os entes não humanos são intramundanos, entes que pressupõem o *mundo* humano para aparecer.

Heidegger começa a análise com algumas considerações metodológicas e críticas que esclarecem como a descrição fenomenológica do *mundo* deve proceder. Essas considerações tornam-se mais claras quando levamos em conta o exame que Heidegger oferece dos significados do conceito de “mundo”. Com efeito, Heidegger identifica quatro sentidos da expressão “mundo”. Dois ônticos e dois ontológicos. O mundo no primeiro sentido ôntico designa a totalidade dos entes ou estados de coisas dentro do universo. Concerne a tudo que é o caso, a totalidade dos fatos, a coleção de objetos que estão simplesmente presentes no “mundo material”. É o conceito de mundo oferecido pela ontologia tradicional e que ao longo de *Ser e tempo* é alternadamente expresso pelos termos “natureza” ou “real”.

O segundo sentido do conceito de *mundo* denota a região de *ser* ao qual uma classe de entes não humanos pertence. Essa região define o que são e quais são os objetos possíveis que caem sob seu domínio. Aqui mundo funciona como um conceito ontológico. Assim, ao falarmos do “mundo” físico, mundo significa o conjunto de estipulações ontológicas que definem os objetos possíveis da física. Com efeito, esse é o sentido ontológico que é a contrapartida do primeiro significado do conceito de mundo.

O terceiro sentido do conceito de mundo é ôntico-existenciário. *Mundo* nesse sentido, diz Heidegger, é o contexto em que “vive” o ser-aí fático como tal; sentido este que pode assumir formas mais específicas, por exemplo, quando falamos do *mundo* público da nossa convivência cotidiana ou o *mundo* doméstico e pessoal de um existente humano em particular. Em suma, *mundo* aponta aqui para o contexto sociocultural concreto em que o ser-aí humano habita e com o qual está acostumado.

Por fim, o quarto e o último sentido captura o conceito propriamente fenomenológico de *mundo*. Nas palavras de Heidegger, *mundo* converte-se num conceito ontológico-existencial para expressar a *mundaneidade*, isto é, a estrutura formal do *mundo* em geral, o conceito ontológico que exhibe as determinações *a priori* de todo e qualquer *mundo* ôntico-existenciário em que o ser-aí humano habita (Heidegger, 2012, pp. 201-203). Assim, podemos dizer que o objetivo da análise de Heidegger é exhibir a *mundaneidade*, expor a estrutura formal subjacente a todo *mundo* histórico-cultural fático do ser-aí. Com isso em mente, podemos entender de forma mais nítida as considerações sobre como a análise do fenômeno do mundo deve proceder.

A primeira preocupação de Heidegger é mostrar as precauções que uma interpretação adequada do fenômeno do *mundo* deve tomar. Sobre isso, dois pontos parecem fundamentais. O primeiro é evitar uma tendência metodológica que tem levado a ontologia tradicional a passar por alto e negligenciar o fenômeno do *mundo*. Particularmente importante aqui será determinar os fatores que contribuem para essa omissão fatal. Segundo, a investigação deve determinar uma estratégia que viabilize a interpretação do fenômeno. Tentemos ver um ponto de cada vez.

Conforme Heidegger, os filósofos têm fracassado na interpretação do fenômeno do *mundo*, devido ao fato de tomarem a natureza como ponto de partida da interpretação. Essa tendência metodológica é o fator que motiva a omissão da *mundaneidade*, a cegueira fenomenológica dos filósofos diante do fenômeno do *mundo* em geral. Tal tendência envolve pelo menos duas assunções básicas que estão intimamente ligadas.

A primeira é tomar a cognição como o comportamento intencional mais básico. Esse comportamento do ponto de vista de Heidegger é um modo de ocupação fundado no *ser-no-mundo*. A segunda, por sua vez, é assumir que o *modo de ser* dos entes descobertos pela cognição deve guiar a interpretação, o que conduz à concepção equivocada do mundo como natureza, como a região dos possíveis objetos subsistentes ou, ainda, em um sentido ôntico, como a totalidade dos entes subsistentes. Nessa concepção passa por alto que a natureza é o *modo de ser* de um ente intramundano entre outros; um ente que aparece dentro do *mundo* e, portanto, um ente que pressupõe o *mundo*, corretamente entendido, para aparecer. Assim, a questão importante é que a natureza não explica o fenômeno do *mundo*, uma vez que o pressupõe. Isso é visível quando Heidegger argumenta que:

Um olhar na ontologia proposta até agora mostra que ao mesmo tempo que não se vê a constituição do ser-aí que é ser-no-mundo, salta-se por sobre o fenômeno da *mundaneidade*. Em lugar disso, procura-se interpretar o mundo a partir do ser do ente subsistente no interior do mundo, o qual, além disso, de modo algum é descoberto de imediato, a partir da natureza. A natureza – entendida ontológico-categorialmente – é um caso limite do ser de um possível ente do interior-do-mundo. O ser-aí só pode descobrir o ente como natureza nesse sentido, em um *modus* determinado do seu ser-no-mundo. Esse conhecer tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. “Natureza”, como o conjunto categorial de estruturas-de-ser de um ente determinado que venha-de-encontro no interior-do-mundo, nunca pode fazer que a mundaneidade seja entendida (Heidegger, 2012, p. 203).

Conforme essa passagem, com a clarificação filosófica da constituição ontológica da natureza, isto é, a exposição das determinações *a priori* que devem pertencer aos entes

enquanto naturais, nós não podemos alcançar uma interpretação ontológica do fenômeno do *mundo*. Como ficará claro mais adiante, uma vez que o *modo de ser* da natureza pressupõe a desmundanização do *mundo*, ou seja, ocupa nesse caso a posição de um *explanandum* e não de *explanans*, ele não pode jamais fazer compreensível ontologicamente o fenômeno do *mundo*. Ainda, para Heidegger, os *modos de ser* dos entes intramundanos não podem fazer o *mundo* inteligível, visto que os entes intramundanos e os seus *modos de ser* “pressupõem de diversos modos o *mundo*” (Heidegger, 2012, p. 199).

Agora bem, qual é a estratégia adequada para obtermos uma interpretação bem-sucedida do fenômeno do *mundo*? Nenhuma análise ontológica do ente intramundano pode guiar a nossa interpretação? Em se tratando de hierarquia explicativa no contexto da investigação ontológica, sem dúvidas, um ponto importante para Heidegger é que, embora nesse caso específico o *mundo* seja o *explanans* e o *ser* dos entes intramundanos um *explanandum*, não se segue que do ponto de vista metodológico algum ente intramundano não possa guiar a interpretação fenomenológica do *mundo*. De fato, Heidegger pensa que certa classe de entes intramundanos oferece-nos um ponto de partida mais adequado para levarmos a cabo a interpretação.

Basicamente, podemos entender a estratégia de Heidegger contra o pano de fundo da perspectiva metodológica assumida pela tradição. Para Heidegger, um dos problemas com a ontologia usual é sempre focar em um tipo de comportamento intencional que não é o mais recorrente ou corriqueiro, visto que isso nos leva a tomar o tipo de ente descoberto por esse comportamento como o ponto de partida da investigação. Grosso modo, apoiada no modelo sujeito-objeto, a ontologia usual sempre tendeu a tomar os objetos descobertos pela cognição como aqueles que devem servir de fio condutor da interpretação, porque a experiência com objetos requer e envolve antes, o que Heidegger entende como uma desmundanização, uma espécie de desconsideração do *mundo*. A ontologia usual começa em um patamar secundário, de modo que chega tarde demais para ver o fenômeno que teria que ser mostrado pela interpretação. Em última instância, porque a perspectiva metodológica usual arrasta a interpretação para um plano onde o *mundo* é, por assim dizer, perdido ou dissolvido, ela não pode orientar a investigação.

A fim de não cometer o mesmo erro da tradição, Heidegger adota uma estratégia metodológica alternativa, ou seja, examinar o ser-aí no contexto da cotidianidade mediana do seu existir. Essa estratégia que foca nas atividades mais típicas e regulares e, ao mesmo tempo, no tipo de ente descoberto por elas. A ideia aqui é de que os entes que aparecem na

“primeira e na maior parte das vezes” deixam, por assim dizer, mais indícios ou vestígios que apontam para o fenômeno que deve ser explicitado na interpretação. Em outras palavras, para Heidegger a cotidianidade mediana é o ponto de partida para a descrição fenomenológica do *mundo*, porque com o foco no comportamento intencional mais recorrente e corriqueiro, bem como no *ser* daquele ente que aparece de imediato, nós nos mantemos em um plano onde os contornos do fenômeno do *mundo* tornam-se mais nítidos e visíveis para a interpretação.

Agora bem, qual é o tipo de ente que aparece de modo mais imediato e recorrente? Ou, ainda, qual é o *modo de ser* dos entes que o ser-aí humano descobre na “primeira e na maior parte das vezes”? Heidegger procura responder a essas perguntas a partir de uma análise do *ser-no-mundo* cotidiano. Mais especificamente, a partir de uma consideração do *trato* no *mundo* e com os entes intramundanos. Conforme essa caracterização, a forma mais imediata e típica do *trato* no *mundo* é a ocupação técnica-operativa com os entes, o ocupar-se no qual acontece a utilização, o manejo, a manipulação, a produção e coisas similares. Nesse sentido, como Heidegger obsessivamente insiste, o *trato* não tem lugar primeiramente com a atividade cognitiva, de modo que os entes não aparecem primeiramente *como* objetos que possuem propriedades de estado, isto é, coisas subsistentes constituídas por determinações objetivas que são passíveis de serem capturadas pela cognição-perceptiva.

De acordo com a descrição da cotidianidade, o tipo de ente que aparece de modo mais imediato e recorrente para ocupação é o utensílio (*Zeug*). Como Heidegger exemplifica em alguns momentos, a ocupação corriqueiramente encontra os utensílios *para* escrever, *para* trabalhar, *para* viajar e assim por diante. Essa exemplificação nos permite vislumbrar que a característica essencial do utensílio é ser “algo para...”. Ser algo que é constituído por uma significação prático-operativa de utilidade, serventia ou empregabilidade. Essa significância pragmática define que tipo de item cada utensílio é. Um aspecto filosoficamente importante nisso é que a estrutura do “para algo” inclui sempre uma *remissão* de algo para algo, o que assinala que os utensílios são determinados ontologicamente pelas relações funcionais que eles sustentam entre si. A rigor, “*um* utensílio nunca ‘é’ isolado. Ao ser de um utensílio pertence sempre a cada vez um todo-utensiliar, no qual esse utensílio pode ser o que ele é” (Heidegger, 2012, p. 211). Assim, o utensílio é sempre pertinente a outros utensílios, de modo que a ocupação sempre descobre anteriormente o todo utensiliar no interior do qual cada utensílio particular desempenha um papel pragmático específico.

Como o que dissemos antes, deixa antever, no contexto cotidiano do *ser-no-mundo*, o ser-aí se encontra tipicamente engajado ou envolvido na ocupação ajustada aos utensílios. Essa ocupação não pode ser entendida com uma apreensão temática de algo subsistente, de um objeto que possui estas ou aquelas propriedades de estado. A ocupação envolve primeiramente engajar-se nas habilidades e competências técnico-operativas responsivas às significações funcionais dos utensílios, razão pela qual podemos dizer que é no uso que a ocupação descobre apropriadamente os utensílios. Ou seja, é a habilidade ou competência para martelar que descobre o martelo e os pregos *como* os utensílios que eles são.

O ponto decisivo é que as competências e habilidades técnico-operativas revelam os utensílios, à medida que se ajustam as relações de utilidade, de empregabilidade e de serventia constitutivas do contexto utensiliar em que a ocupação está inserida. Em outras palavras, a ocupação cotidiana acontece como uma lida absorvida e fluente que se subordina às *remissões* funcionais que um conjunto de utensílios mantém entre si (Heidegger, 2012, pp. 213). Essa lida desenrola-se e adquire sua direção segundo a orientação fornecida por uma *circunvisão* (*Unsiht*), um tipo de visão distinta da mera percepção que foca a atenção nas significações objetivas das coisas, porque dirige e guia o curso da atividade, na medida em que se move orientada pela trama relacional das *remissões*.

Como se lê em *Ser e tempo*, o *modo de ser* que determina o aparecer dos entes *como* utensílios é a *disponibilidade* (*zuhandenheit*). Sendo mais preciso, a *disponibilidade* é o *modo de ser* que possibilita o aparecer dos entes *como* itens que mantêm relações prático-operativas entre si, possuem usos específicos e desempenham um papel nas atividades e nos projetos-práticos humanos. Nesse sentido, é porque os utensílios são disponíveis que nós podemos em nossa lida cotidiana usá-los e empregá-los na realização de certas tarefas e fins. Filosoficamente importante para Heidegger é que essa lida absorvida e fluente não tem a ver primeiramente com os utensílios disponíveis que ela põe em ação, uma vez que aquilo que primeiramente nos ocupa e está, em última instância, disponível é a obra mesma, aquilo que deve ser produzido pela nossa ocupação. É a obra que sustenta a totalidade relacional de *remissões*, dentro da qual aparecem os utensílios de que a atividade absorvida lança mão (Heidegger, 2012, p. 215), de modo que é a partir da obra que cada utensílio específico retira sua significação pragmática.

Avançando mais sobre esse ponto, a obra a ser produzida e que define o *para-quê* (*wozu*) dos utensílios que estão em uso na ocupação também tem o *modo de ser* do disponível. A estante a ser construída é *para* guardar os livros, a vestimenta que está sendo

confeccionada *é para* vestir. Isso significa que a obra em andamento na ocupação aponta para o uso específico para o qual está destinada, de modo que ela também se apresenta à luz do *para-quê* de sua utilidade ou empregabilidade. Nesse sentido, a obra produzida é inteligível em função do seu uso específico e da totalidade relacional de *remissões* utensiliares que tal uso abre e suporta.

Não obstante, a obra em andamento no processo de produção não contém apenas uma *remissão* ao *para-quê* de sua utilidade ou empregabilidade, uma vez que a sua elaboração envolve sempre o emprego de algo para algo. A obra inclui ao mesmo tempo uma *remissão* aos “materiais” *de-que* (*Woraus*) é feita. Os artefatos usados na construção da casa, por exemplo, telhas, tijolos, azulejos, cimento, portas, janelas, barras de aço, remetem à argila, à rocha, à pedra, à madeira, à areia, ao aço, ao mineral *de que* são feitos. Desse modo, com os artefatos e utensílios em uso na ocupação, está simultaneamente descoberta a natureza enquanto fonte de produtos naturais. A natureza nesse plano não se revela *como* puramente subsistente, tampouco *enquanto* “*força-da-natureza*”, isto é, *como* paisagem que nos cativa e assombra, uma vez que no contexto da ocupação cotidiana, com a produção da obra, a natureza aparece e é inteligível *como* uma fonte de recursos naturais que, por sua vez, também é disponível. Nesse patamar, como Heidegger exemplifica, “a mata é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é vento nas velas” (Heidegger, 2012, p. 217).

Ainda, como Heidegger ressalta em *Ser e tempo*, além de remeter à sua finalidade (*para-que*) e aos “materiais” (*de-que*) envolvidos na sua composição, a obra produzida também mantém uma *remissão* ao portador e usuário. Nos limites da produção artesanal, por exemplo, a obra encomendada é feita *para* um usuário em especial. Da mesma maneira, no contexto da produção em série, os produtos fabricados contém uma *remissão* ao termo médio, isto é, apontam indiscriminadamente *para* “qualquer um”, *para* um usuário em geral. O ponto decisivo, é que com a obra a ser produzida não aparecem apenas entes disponíveis, mas também entes com o *modo de ser* do existente humano. Surge, junto com a obra, o *mundo público* da nossa convivência cotidiana, *mundo* onde “vivem” os consumidores e portadores (Heidegger, 2012, p. 217-219). Assim, o mundo da obra sustenta a rede multidirecional de *remissões* que leva o nosso ser-aí em direção aos utensílios, à natureza e aos outros seres humanos da convivência cotidiana. Tessitura relacional de *remissões* que dirige o andamento da ocupação familiarizada e absorvida no *mundo*.

Assim, em contraste com a ontologia usual legada pela tradição, a hermenêutica da cotidianidade exhibe que a *disponibilidade* é o *modo de ser* dos entes intramundanos que primeiramente aparecem no *mundo*. Isso significa que os entes intramundanos são encontrados de modo mais imediato e corriqueiro, como meios disponíveis que o existente humano põe em jogo *para* atingir certos propósitos e fins, razão pela qual a cognição que foca a atenção nas significações objetivas das coisas subsistentes não é a atividade intencional mais cotidiana e recorrente. Conforme Heidegger, a ocupação que envolve a lida absorvida e fluente com os entes disponíveis é o modo mais familiar e costumeiro de *ser-no-mundo*. Sobre os entes descobertos por esse tipo de ocupação Heidegger diz:

O modo-de-ser desse ente é a disponibilidade. Esta não deve ser entendida no entanto como mero caráter-da-apreensão, como se o ‘ente’ vindo-de-encontro imediatamente fosse posteriormente coberto de “aspectos” ou como se um material-do-mundo de pronto subsistente fosse “subjetivamente colorido”. Uma interpretação orientada dessa maneira omite que para isso o ente deve ser antes... descoberto como puro subsistente, devendo em seguida... o trato que descobre o ‘mundo’ e dele se apropria, ter precedência e assumir a direção. O que já conflita com o sentido ontológico do conhecer que mostramos como *modus fundado* do *ser-no-mundo*. O conhecimento só consegue pôr-em-liberdade o ente apenas subsistente, indo além do disponível na ocupação. *A disponibilidade é a determinação ontológica-categorial do ente como ele é em si mesmo* (Heidegger, 2012, p. 219).

O raciocínio presente nessa passagem é que a concepção segundo a qual os entes aparecem primeiramente *como* coisas subsistentes, contradiz a descrição do comportamento cognitivo como um modo fundado de *ser-no-mundo* e, por essa razão, é fenomenologicamente inadequada e inconsistente. Nesse sentido, o intuito da abordagem de Heidegger é evidenciar que primariamente os entes intramundanos apresentam-se significativamente *enquanto* disponíveis. Essa concepção é fenomenologicamente consistente com a exposição que exhibe o comportamento intencional técnico-operativo como a forma mais cotidiana e corriqueira de nosso *ser-no-mundo*.

Contudo, Heidegger pensa que a elucidação do *sentido de ser* dos entes intramundanos, que primeiro surgem no *mundo*, é insuficiente para a elaboração de uma interpretação fenomenológica da *mundaneidade*, pois, como discutimos anteriormente, na medida em que o *ser* do ente intramundano não pode explicar o *mundo*, uma vez que o pressupõe, qualquer análise do *ser* do ente intramundano, independentemente de nos posicionar em um patamar fenomenológico mais adequado para a investigação, não pode exhibir o fenômeno do *mundo*, que é, nesse registro, o alvo principal da interpretação (Heidegger, 2012, pp. 219-221).

Conforme as considerações de Heidegger, a fenomenologia da interrupção temporária da lida absorvida e fluente situa-nos em um plano hermenêutico mais adequado para vislumbrar o fenômeno do *mundo*. Para entender esse ponto, é pertinente salientarmos alguns aspectos da atividade cotidiana. Segundo Heidegger, no âmbito da lida absorvida e fluente, o ser-aí mobiliza os entes disponíveis adequados para a realização de certos projetos-práticos e tarefas. Porque já se encontra familiarizado ou acostumado com os contextos práticos onde se desenrolam as atividades cotidianas, o ser-aí lida e opera de uma maneira atemática com os entes. Um aspecto importante disso é que esses cenários práticos e os entes que despontam no interior deles desaparecem ou se mantêm invisíveis, por assim dizer, à medida que o ser-aí se mantém absorvido em modos familiares de existir (Large, 2008, p. 44). Essa *familiaridade* assegura o ritmo fluente típico das ocupações cotidianas, porque permite que os contextos *remissivos* e os entes apresentem-se de uma maneira não surpreendente, isto é, apareçam discretamente ou de um modo que não chamem a atenção. Em suma, tal *familiaridade* garante a fluência da lida competente que é predominante no contexto da “vida diária” do ser-aí.

Como Heidegger ressalta em *Ser e tempo*, com a interrupção temporária do andamento fluente da ocupação, os contextos utensiliares e os entes que permaneciam invisíveis no decurso da lida absorvida ganham visibilidade, porque emergem do plano de fundo onde estavam antes tacitamente submersos, passando, nessa situação, a chamarem a atenção. Com efeito, Heidegger destaca três tipos de perturbação intermitente do curso contínuo da atividade cotidiana: 1) quando o utensílio aparece danificado; 2) quando um utensílio falta ou está ausente; 3) quando um obstáculo ou impedimento obstrui a atividade. Apesar das características específicas de cada uma dessas situações, a ideia geral é que a quebra intermitente do curso da atividade absorvida promove uma explicitação da totalidade de significações prático-operativas; totalidade que desde o início já orientava e a qual estava subordinada à lida atemática e circunvisiva. Ou seja, a interrupção temporária do andamento fluente da ocupação mostra, precisamente, que o existente humano já agia na base de uma *familiaridade* com o contexto teleológico de significações, isto é, já agia apoiado em uma *abertura* prévia da trama relacional de *remissões* (Heidegger, 2012, pp. 227-229). Com essas considerações, estamos em posição de entender de maneira mais nítida a interpretação heideggeriana do fenômeno da *mundaneidade*, vale dizer, a clarificação da estrutura formal do *mundo* em geral.

Heidegger inicia a interpretação propriamente dita do fenômeno do *mundo* no §18 de *Ser e tempo*, retomando os resultados obtidos com a descrição do *modo de ser* dos entes intramundanos que primeiramente se apresentam no *mundo* . Conforme essa descrição, como se tem visto, a *disponibilidade* é a categoria que captura adequadamente a identidade ontológica desses entes. Grosso modo, disponíveis são os itens que aparecem à luz dos propósitos e interesses humanos, que são individuados pelos usos específicos ou pelas apropriações práticas que se sucedem no decurso da atividade cotidiana. Ou seja, os itens que são colocados em uso pelas habilidades e competências técnico-operativas que especificam a maneira mais típica do existente humano agir.

Contudo, como ressaltamos antes, para Heidegger a clarificação ontológica da *disponibilidade* não é suficiente para a elucidação do fenômeno da *mundaneidade* , uma vez que o *mundo* é uma determinação *existencial* da *existência* humana e que os entes disponíveis pressupõem o *mundo* , existencialmente entendido, para aparecer. Expressa em termos ainda a serem esclarecidos e justificados logo adiante, essa pressuposição aponta que os entes disponíveis são significativos em função do *mundo* , entendido como espaço de inteligibilidade sustentado previamente pela *compreensão* . Em outras palavras, tal pressuposição exprime que os entes adquirem significações pragmáticas e são descobertos *como* disponíveis, na medida em que aparecem no interior do *mundo* , concebido como um espaço relacional de *significatividade* formado pelas maneiras humanas de existir.

Pode-se dizer que o que falta na análise ontológica da *disponibilidade* , bem como na fenomenologia da perturbação temporária da atividade cotidiana, é uma consideração explícita da função estrutural das *maneiras de existir* ; uma explicitação da *remissão* ou “ *para-que* ” eminentemente existencial que organiza o *mundo* humano. Assim, é razoável dizer que na seção devotada à interpretação da *mundaneidade* , o objetivo de Heidegger é elucidar o estatuto existencial do espaço de inteligibilidade, explicitar o papel estrutural que as maneiras de existir ou *possibilidades existenciais* desempenham na formação do *mundo* humano, o que implica exhibir, portanto, a vínculo entre *mundo* e *existência* , espaço relacional de *significatividade* e *compreensão* .

Heidegger apresenta uma interpretação inicial da *mundaneidade* , por meio de uma caracterização que visa a mostrar como os projetos existenciais humanos suportam e estruturam a rede de significações pragmáticas, desde a qual os entes disponíveis adquirem sua identidade e suas determinações. O aspecto ontologicamente importante é que o *ser* dos entes disponíveis envolve a estrutura da *remissão* , de modo que todos os entes que são

inteligíveis *como* disponíveis aparecem enquanto itens determinados por significações prático-operativas particulares, apresentam-se como itens que servem “*para-algo*”. Ser “*algo para*” significa precisamente *ser-remetido-a* (*verwiesenheit*) algo, estar direcionado *para* algo.

Para Heidegger, esse traço *remissivo* aponta que uma carácter essencial do ser disponível é a conjunção (*Bewandtnis*). Indica que uma determinação ontológica da *disponibilidade* é a relacionalidade. A ideia central é que as *remissões* pragmáticas de utilidade e empregabilidade que determinam a identidade de cada utensílio são interdependentes, fazem sentido como uma *totalidade* de significações prático-operativas que mantêm relações entre si.

Não obstante, essa totalidade de significações faz sentido, por sua vez, apenas na medida em que está ancorada em *possibilidades existenciais*, finalizada nas maneiras de existir. Isso significa que são os projetos existenciais humanos que estruturam e formam a trama relacional de *remissões*. A questão decisiva nisso é que o existente humano põe em jogo as *remissões* pragmáticas, de modo a atribuir significação aos entes, em função do projeto existencial em razão do qual ele conduz a individualização do seu *ser*. Nesse sentido, por exemplo, é porque *eu* projeto a minha *existência* na *possibilidade* de ser um estudante de filosofia e, assim, atribuo a mim mesmo a tarefa de produzir um trabalho sobre metafísica, que *eu* coloco em uso lápis, caneta, papel e outros utensílios similares na sala de estudos, *enquanto* meios disponíveis *para* escrever aquele trabalho, que é o ponto das minhas ações. Isso significa que, no contexto das minhas atividades técnico-operativas, eu lanço mão dos meios disponíveis adequados *para* realizar determinadas tarefas ou atingir certos propósitos e fins, os quais devo perseguir porque estão implicados no projeto existencial mediante o qual *eu* compreendo e interpreto *quem eu sou*.

Esse movimento explicativo, que parte da conjunção ou do relacionismo inerente ao ser disponível, que passa pela trama relacional de *remissões* e culmina nos projetos existenciais do existente humano, entendidos como o “*para-quê*” formador ou mobilizador da rede de *significatividade*, é visível quando Heidegger escreve:

Conjunção é o ser do ente do interior-do-mundo... Aquilo junto-a que a conjunção aponta é o para-quê da serventia, o em-quê da empregabilidade. O para-quê da serventia pode ter por sua vez sua conjunção... *Qual* a conjunção que um disponível tem é algo que estão de antemão delineado pela totalidade-da-conjunção... a totalidade-da-conjunção ela mesma retrocede por último a um para-quê, junto ao qual *não há* conjunção, pois já não se trata de um ente do modo-

de-ser do disponível do interior de um mundo, mas de um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo... Esse para-quê primário não é nenhum para-isto como possível junto-a de uma conjunção. O para-quê primário é o em-virtude-de... o “em-virtude-de” concerne sempre ao ser do ser-aí, para o qual, em seu ser, está essencialmente *em jogo* esse ser ele mesmo. (Heidegger, 2012, pp. 251-253).

Essa passagem oferece-nos uma primeira indicação sobre como o conceito de *mundo* deve ser entendido no contexto de *Ser e tempo*, de modo que agora se torna claro algo que já havíamos mencionado antes. De uma perspectiva negativa, podemos dizer que *mundo*, para Heidegger, não se refere à totalidade das coisas subsistentes, não diz respeito a tudo que é o caso, aquilo que Wittgenstein designa como a totalidade dos fatos. Isso equivale a dizer que o *mundo* não é o conjunto de todos os estados de coisas, a coleção de todos os objetos que estariam dentro do espaço e do tempo físico. De um ponto de vista positivo, *mundo* é o sistema holístico de significações prático-operativas que, em última instância, radica-se nas *possibilidades existenciais* de autocompreensão da *existência* humana.

Esse ponto torna-se mais evidente, se prestamos atenção às implicações que emergem da forma que Heidegger discute a *mundaneidade* do *mundo*. Conforme a fenomenologia da “vida” cotidiana, no contexto das atividades diárias que são mais típicas, o existente humano põe em uso os utensílios significativos para a realização das suas tarefas, os meios disponíveis adequados para alcançar certos fins. Tarefas e fins que, por sua vez, são relevantes para identidade prática à luz da qual o existente humano compreende seu *ser* (Crowell, 2013, pp. 239-260). É em razão de projetar-se em um “em-virtude-de” (*Worumwillen*) que o ser-aí humano persegue as tarefas e os propósitos em função das quais ele coloca em uso os itens disponíveis cotidianos. A ideia central nisso é que na base da projeção em *possibilidades existenciais*, o existente humano leva adiante a formação da sua identidade pessoal e de um só golpe atribui significado a si mesmo e aos demais entes, sustentando o espaço de inteligibilidade em que os entes adquirem suas determinações.

Dessa perspectiva, o *mundo* apresenta-se como um espaço holístico de *sentido* que é aberto e formado pela *compreensão*. Isso porque a *compreensão* de um “em-virtude-de”, a projeção em uma identidade prática específica é responsável pela formação do espaço de *sentido* onde se desenrolam as ações significativas. Assim, o fenômeno do *mundo* diz respeito a uma rede de relações teleológicas finalizada em *possibilidades existenciais*. Uma rede que é pressuposta para um item fazer sentido como disponível, razão pela qual Heidegger escreve que:

No compreender a... conexão-de-relação a partir de um pode-ser assumido em forma expressa ou inexpressa... em virtude do qual ele mesmo é, o ser-aí já se remeteu a um para-algo. Este para-algo esboça um para-isto como possível junto-a de um deixar-conjuntar-se que, conforme à sua estrutura, faz que algo se volte para algo distinto. O ser-aí se remete já cada vez e sempre, a partir de um em-virtude-de, ao com-quê de uma conjunção, isto é, na medida em que é, ele deixa já cada vez e sempre o ente vir-de-encontro como disponível. *Aquilo-em-que* o ser-aí previamente compreende-se no *modus* do remeter-se é *aquilo-em-relação-a-que* do prévio fazer o ente vir-de-encontro. *O em-quê do compreender que se remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente vir de encontro no modo de ser da conjunção é o fenômeno do mundo.* E a estrutura daquilo a que o ser-aí se remete é o que constitui a *mundaneidade* do mundo (Heidegger, 2012, pp. 257-259).

Essa passagem evidencia que, para Heidegger, o *mundo* é o horizonte de *sentido* constituído por significações que se enraízam nas *possibilidades existenciais* de autocompreensão da *existência* humana. O horizonte de *sentido* “*em-quê*” o ser-aí projeta suas *possibilidades* e simultaneamente atribui significações de utilidade e empregabilidade aos meios disponíveis cotidianos. O ponto relevante é que a *compreensão* remete o ser-aí a uma identidade prática e abre simultaneamente o contexto de *remissões* no interior do qual os entes despontam de uma maneira significativa. Ou seja, essa *compreensão* sustenta aberta uma totalidade de relações funcionais no interior da qual cada item disponível adquire uma determinação pragmática específica. Para Heidegger, essa *compreensão de mundo* é uma determinação *existencial* do ser-aí. Através dessa *compreensão*, o ser-aí abre suas *possibilidades* e o espaço de jogo onde se desenrolam as suas ações, espaço que se estrutura como um horizonte de *significatividade*.

O compreender... mantém as relações... numa abertura prévia. Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o compreender as põe *diante* de si como aquilo em que seu remeter se move... o caráter relacional dessas remissões do remeter nós o apreendemos como *signi-ficar*. Na familiaridade com essas relações, o ser-aí “significa” a si mesmo, dá-se a compreender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. O em-virtude-de significa um para-algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-conjunte, este significa um com-quê do conjuntar-se. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o ser-aí se dá previamente a compreender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade* (Heidegger, 2012, p. 259).

Como Heidegger explicita, a *compreensão de mundo* envolve uma *familiaridade* com o todo de relações constituído pelas maneiras de existir e pelas *remissões* prático-operativas. Essa *familiaridade* remete o ser-aí em direção ao *em-virtude-de* mediante o qual ele atribui significação à sua *existência*, isto é, define sua maneira de *ser-no-mundo*. Este *em-virtude-de* define as tarefas e os propósitos que o ser-aí deve realizar e atingir. Tarefas e propósitos que

remetem o ser-aí, por fim, às significações pragmáticas de utilidade e empregabilidade que orientam a lida *circunvisiva* cotidiana. O todo relacional constituído por esse “significar” (*Bedeutung*), por essa atribuição de significados inerente à projeção em *possibilidades existenciais* é o que Heidegger chama de *significatividade*. A rigor, essa *significatividade* é a estrutura formal do *mundo*. Isso equivale a dizer que a *mundaneidade* do *mundo* mostra-se como *significatividade*. De acordo com isso, é plausível dizer que *ser-no-mundo* consiste em atuar na base da *abertura* do espaço multidirecional de significações; agir no espaço de *significatividade*.

Essa caracterização permite-nos vislumbrar em certa medida o pluralismo ontológico imbricado no projeto da ontologia fundamental e visualizar os contornos gerais dos três *sentidos de ser* em que a *compreensão* humana sustenta a inteligibilidade dos entes, de modo a tornar possível o encontro significativo com algo.

A *compreensão* da *disponibilidade* está na base da intencionalidade técnico-operativa que descobre os entes *como* meios disponíveis para atingir certos propósitos e fins. A *disponibilidade* é o padrão de inteligibilidade que captura a subdeterminação relacional dos entes intramundanos que primeiramente aparecem no *mundo*. Relacionalidade ontológica que exhibe o fato de que certas classes de entes adquirem suas determinações a partir das relações funcionais que mantêm entre si (Weberman, 2001). No âmbito originário do *ser-no-mundo*, da *familiaridade* com a *significância*, os entes aparecem à luz dos propósitos e das metas que os seres humanos tentam atingir. Os entes intramundanos não se mostram *como* objetos subsistentes, enquanto coisas autocontidas e não relacionais, mas *como* itens que sustentam relações pragmáticas entre si, possuem usos específicos e são definidos por sua finalidade nos projetos-práticos humanos (Weberman, 2001).

A *compreensão* da *subsistência* acompanha a intencionalidade cognitiva que toma em consideração os entes *como* itens determinados por propriedades ou significações objetivas, enquanto objetos que são independentes do *mundo*. Dito de outro modo, a *compreensão* da *subsistência* guia a intencionalidade que descobre objetos cujas determinações são independentes dos propósitos e dos interesses humanos. Nesse sentido, o encontro de entes subsistentes ou da natureza subsistente envolve a “desmundanização” do *mundo*, uma desconsideração da significância pragmática que primeiramente ilumina os entes. Assim, porque o aparecimento de algo subsistente envolve a privação de *mundo* ou desmundanização, pode-se dizer que a natureza subsistente é um ente intramundano que pressupõe o *mundo* para aparecer.

Por último, na base da *compreensão* da *existência*, o ser-aí humano atribui significação a si mesmo *como* projeto-lançado no *mundo*, que é o mesmo que dizer que ele se compreende como existindo jogado no horizonte estruturado de *sentido*. Nessa medida, devido ao fato de compreender a minha *existência*, *eu* me projeto em *possibilidades existenciais* e, assim, levo a cabo a formação da *minha* história pessoal e dos contextos teleológicos onde se desenrolam as minhas ações.

Em síntese, com base na interpretação que Heidegger oferece da *mundaneidade*, podemos dizer que a fenomenologia do *ser-no-mundo* é uma descrição dos seres humanos, enquanto agentes situados em cenários teleologicamente estruturados, que atuam em razão de um projeto existencial. A visão de que entes já aparecem imersos em contextos estruturados de *sentido*, ao contrário do paradigma cartesiano, por exemplo, marca uma concepção em que o *mundo* é desde o princípio imediatamente inteligível para os seres humanos. Assim, parece consistente afirmar que, com a fenomenologia da *existência* humana como *ser-no-mundo*, Heidegger oferece uma explicação original do espaço de inteligibilidade no qual o existente humano pode dar significado à sua *existência* e as demais coisas.

Como a nossa reconstrução tem ressaltado, para Heidegger o conceito de *mundo* não diz respeito à totalidade das coisas subsistentes. *Mundo* é o sistema holístico de significações pragmáticas finalizado nas *possibilidades* de autocompreensão da *existência* humana. Conforme a hermenêutica da cotidianidade, a *disponibilidade* é o *modo* de *ser* dos entes intramundanos que aparecem imediatamente no *mundo*. Isso implica que os seres humanos tomam os entes primeiramente *como* meios disponíveis, que devem ser utilizados na execução de certas tarefas, e não *como* coisas subsistentes que são independentes da *significância pragmático-existencial* do *mundo* humano.

Ademais, o aparecimento das coisas subsistentes pressupõe uma desmundanização. Requer, por assim dizer, um tipo de *compreensão* que envolve a desconsideração ou privação da *significância pragmático-existencial* que primeiramente ilumina os entes. Assim, quer sejam tomados *como* disponíveis ou subsistentes, os entes adquirem suas determinações a partir do *mundo*, entendido como o espaço de inteligibilidade sustentado previamente pela *compreensão*.

Por fim, para Heidegger o *mundo* mostra-se como o espaço de *significatividade* onde a *existência* humana habita; o espaço de *possibilidades* onde o ser-aí leva adiante a formação de sua individualidade e dos contextos práticos onde se desenrola a ação significativa. Razão

pela qual é plausível dizer que *ser-no-mundo* consiste em agir no espaço relacional da inteligibilidade; atuar na base da *familiaridade* com o horizonte teleológico de *sentido*.

1.6 A dimensão social da existência humana: sociabilidade e normatividade pública

Sem dúvida, uma parte imprescindível da fenomenologia do *ser-no-mundo* reside na análise da dimensão social da *existência* humana. No contexto dessa análise, Heidegger procura mostrar que a *existência* do ser-aí é determinada pela convivência social com outros existentes humanos, e que a *significatividade* do mundo é regulada por normas públicas. Seguindo o vocabulário técnico de *Ser e tempo*, pode-se dizer que, nesse registro, Heidegger pretende exibir que o *ser-com* (*Mitsein*) e as normas públicas anônimas do *impessoal* (*das Man*) são *existenciais* constitutivos do *ser-no-mundo*. A exposição desses *existenciais* pode ser vista como uma discussão acerca do papel que a sociabilidade humana e a normatividade pública têm na constituição do espaço de *sentido*.

Como é conhecido entre os leitores familiarizados com *Ser e tempo*, Heidegger desenvolve a discussão do *ser-com* e do *impessoal* junto com a análise do fenômeno do *quem* da cotidianidade mediana do ser-aí. Sendo mais preciso, a interpretação focada no modo como o ser-aí inicialmente responde à questão “*quem* eu sou?” na cotidianidade, exhibe, ao mesmo tempo, que a convivência cotidiana com os outros e as normas públicas anônimas são aspectos ontológicos do *ser-no-mundo*.

Assim, em *Ser e tempo*, a explicação da sociabilidade e da normatividade pública característica do *ser-no-mundo* será feita em consonância com a explanação sobre a forma como o ser-aí “na primeira e na maior parte das vezes” leva a cabo a formação do “eu”, da sua identidade pessoal. Especialmente relevantes são as considerações relativas aos procedimentos metodológicos adotados pela análise; em particular, a consideração que salienta que a reflexão sobre os atos e as vivências da consciência não é o comportamento adequado para orientar a interpretação do ser-aí na cotidianidade. Ou seja, para Heidegger, a introspecção e a autorreflexão não são os comportamentos paradigmáticos para guiar a análise sobre o modo como o ser-aí leva a termo a individualização do seu *ser* na cotidianidade.

Basicamente, há uma recusa da ideia, compartilhada entre as filosofias dotadas de uma orientação cartesiana, de que a reflexão sobre a identidade ontológica dos seres humanos deve

considerar primeiramente a consciência ou mente e, conseqüentemente, o dado indubitável do “eu”. Segundo Heidegger, o ego dado na atividade de autorreflexão da consciência, embora seja um dado indubitável, não mostra o que é o existente humano na cotidianidade mais imediata.

A questão decisiva é que esse tipo de procedimento resulta na visão de que a experiência deve ser concebida primariamente como um fluxo autocontido de vivências da consciência, o que conduz à concepção de que o existente humano é ontologicamente inteligível e primariamente dado como um sujeito autossuficiente sem “mundo” e isolado dos outros (Dreyfus, 1991, pp. 146-148). Em última instância, o paradigma filosófico cartesiano implicaria uma concepção inadequada da identidade ontológica dos seres humanos, na medida em que abraçaria uma ontologia que subscreve a tese de que *ser* significa exclusivamente *subsistência* (Heidegger, 2012, pp. 333-341). Entretanto, de acordo com *Ser e tempo*, a categoria da *subsistência* é inadequada para se conceber a constituição ontológica do ser-aí, bem como a dos artefatos histórico-culturais que são individuados à luz dos interesses humanos, o que implica que *ser* não significa exclusivamente *subsistência*.

Nessa medida, a estratégia de Heidegger consiste em não abordar o ser-aí, tomando como atividade paradigmática a reflexão dirigida para os estados intencionais da mente, mas tratá-lo levando em conta as situações em que acontece a absorção prática no *mundo* das ocupações. Além disso, como se vê em *Ser e tempo*, a interpretação positiva da *mundaneidade* impede que a descrição comece, por assim dizer, pela consciência e pelo dado formal do “eu”, visto que essa interpretação mostra inicialmente o ser-aí absorvido na *significância* pragmático-existencial do contexto de ação no qual ele persegue um projeto-prático. Isso evidencia que o ser-aí não é dado primariamente como um ego ontologicamente independente do mundo e dos outros (Heidegger, 2012, p. 337). Heidegger propõe uma abordagem alternativa à questão acerca do quem da cotidianidade mediana do ser-aí. Sua proposta será elaborar uma interpretação existencial do “eu”:

Se o eu é uma determinidade essencial do ser-aí, então ele deve ser interpretado existencialmente. Então, o quem só encontra resposta no mostrar fenomenicamente um determinado modo-de-ser do ser-aí. Se o ser-aí somente existindo é cada vez seu si mesmo, então a constância do si-mesmo tanto quanto sua possível “não-constância” exigem que seja proposta uma questão ontológica-existencial como o único acesso à sua problemática (Heidegger, 2012, p. 339).

Conforme Heidegger, se levarmos em conta que o “eu” é uma determinação essencial do ser-aí e recordarmos que a “essência” do ser-aí se funda na sua *existência*, então o “eu” terá que ser concebido existencialmente. Ou seja, é através da descrição da maneira imediata e regular de *ser-no-mundo* que poderemos determinar *quem é* o ser-aí na cotidianidade. Desse modo, a investigação deve assumir as implicações contidas na interpretação do fenômeno da *mundaneidade*, a ideia de que o existente humano já se encontra engajado em um *mundo* prático e social que é compartilhado com os outros da convivência cotidiana (Heidegger, 2012, 341). É sobre esse pano de fundo que Heidegger desenvolve sua descrição do aspecto propriamente social e público do *ser-no-mundo*, isto é, sua clarificação do papel que o *ser-com* e o *impessoal* desempenham na constituição da *significatividade*.

Heidegger introduz sua discussão da sociabilidade constitutiva da *existência*, retomando a descrição sobre o engajamento do existente humano no *mundo* das ocupações. No âmbito originário do *ser-no-mundo*, da *familiaridade* com a *significância*, o ser-aí coloca em uso os utensílios significativos que se apresentam em um campo de ação e simultaneamente descobre os outros existentes da convivência cotidiana no *mundo*. Ao fazer uso ou apropriar-se competentemente dos utensílios, o ser-aí já abre os outros seres humanos que habitam o espaço da *significatividade* (Heidegger, 2012, p. 341). Os móveis que usamos em nossa casa remetem ao fabricante que os produziu e ao vendedor de quem foram comprados. Os discos musicais são adquiridos na loja de alguém ou presenteados por um amigo. O automóvel estacionado aponta para o proprietário e o motorista que o usam como meio de transporte.

Desse modo, além dos entes que se apresentam *enquanto* disponíveis ou subsistentes, o existente humano encontra no *mundo* entes que aparecem *como* outros existentes humanos. Esses entes também têm o *modo de ser* do ser-aí e, por essa razão, também são *ser-no-mundo* (Heidegger, 2012, p. 341). Ou seja, no *mundo* aparecem entes que têm um *modo de ser* radicalmente distinto do tipo de *ser* dos utensílios ou das coisas. Os outros que também existem e convivem no *mundo* com o ser-aí.

Naturalmente, a fim de evitar prejuízos teóricos que podem acarretar uma compreensão inadequada do tópico em questão, Heidegger procura delimitar em que sentido o termo “outros” deve ser entendido. O termo “os outros” não designa todas as pessoas que se distinguem de *mim* ou todas as pessoas que são exteriores à interioridade do “eu”. Ao contrário, os outros são aqueles de quem “eu” geralmente *não* me diferencio. Nesse sentido,

os outros são aqueles do *meu* convívio cotidiano, aqueles com quem compartilho os mesmos costumes e hábitos, as mesmas maneiras de existir (Heidegger, 2012, p. 343).

Assim, é importante ter em mente que existir *com* os outros não significa simplesmente estar ao lado de outras pessoas que também são presentes no universo físico. A expressão “*com*” tem um sentido existencial. Existir com outras pessoas significa conviver *com* elas em um contexto de *sentido* teleologicamente estruturado. Isto é, compartilhar *com* outras pessoas as práticas de um contexto social, as maneiras familiares de existir que são comuns em um cenário histórico-cultural determinado. Em virtude desse aspecto social da *existência*, isto é, do *ser-no-mundo* ser determinado pela convivência *com* os outros, o *mundo* é algo que *eu* compartilho com os *outros*. O *mundo* do ser-*aí* é um *mundo* em comum (Heidegger, 2012, pp. 343-345). Nesse sentido, *ser-em* envolve essencialmente *ser-com* os outros. De acordo com *Ser e tempo*, os outros têm o *modo de ser* da *coexistência* (*Mitdasein*).

Agora bem, como nós encontramos imediatamente os outros no decurso das atividades diárias? Numa primeira aproximação, pode-se dizer que assim como os utensílios disponíveis não são coisas as quais ulteriores atribuímos valor, paralelamente os outros não aparecem primeiramente como corpos aos quais atribuímos propriedades psicológicas (Blattner, 2006, p. 66).

Como Heidegger obsessivamente insiste, para não cometermos os mesmos erros das teorias e explicações convencionais, é importante sempre ter presente o resultado obtido com a descrição da maneira imediata de *ser-no-mundo*. O ser-*aí* não está envolvido primeiramente com a reflexão dos conteúdos ou das vivências da sua consciência, dedicado à introspecção dos processos e estados intencionais da sua mente. Ao contrário, “o ser-*aí* encontra de imediato a “*si mesmo*” *no* que faz, naquilo de que necessita, no que espera e evita – no disponível do mundo-circundante do qual de pronto *se ocupa*.” (Heidegger, 2012, p. 345). Em suma, o ser-*aí* aparece imediatamente engajado nas atividades técnico-operativas que se desenrolam em um cenário teleologicamente organizado, perseguindo algum “em-virtude-de” acessível no espaço da *significatividade*.

De um modo similar, os outros não aparecem imediatamente como corpos sencientes animados ou comandados por uma consciência, isto é, corpos que recebem os estímulos sensoriais do ambiente físico e aos quais nós atribuímos em cada caso uma mente. Os outros aparecem para o ser-*aí* primeiramente no contexto das atividades diárias, absorvidos no *mundo* das ocupações. Eles são imediatamente inteligíveis como agentes que perseguem

algum projeto-prático. Em outras palavras, os outros aparecem em função da identidade prática ou *em-virtude-de* à luz do qual eles compreendem e interpretam *quem* eles são. Em resumo, os outros são o que eles fazem de *si mesmos*, a identidade prática com a qual estão comprometidos existencialmente.

Avançando mais a discussão, é razoável dizer que o *ser-com* é o *existencial* responsável pela sociabilidade constitutiva da *existência* humana. Conforme Heidegger, essa estrutura transcendental facultaria ao ser-aí a capacidade para abrir a *coexistência* dos outros. Assim, o *ser-com* indica que a convivência com os outros é um aspecto ontológico do *ser-no-mundo*. No registro em que destaca que o termo ser-aí não implica a ideia de se estar ontologicamente autocontido e não relacionado aos outros, Heidegger ressalta o papel ontológico do *ser-com* (*Mitsein*):

Mas -se dirá- a expressão “ser-aí” mostra, no entanto, claramente que esse ente de “pronto” não se relaciona a outros e é certo posteriormente que ele ainda pode estar também “com” outros. Não se deve omitir, contudo, que empregamos o termo coexistência para a designação *do* ser em relação ao qual os outros entes são deixados-em-liberdade no-interior-do-mundo. Essa coexistência dos outros só é aberta... para o ser-aí e assim também para os coexistentes, porque... o ser-aí é essencialmente *ser-com* (Heidegger, 2012, p. 347-349).

Como a passagem mostra, na visão de Heidegger, *ser-com* os outros é uma característica essencial do existente humano. Assim, se a convivência cotidiana com os outros é uma estrutura *existencial* constitutiva do *ser-no-mundo*, então ela determina todos os comportamentos do ser-aí. Segue-se disso que ausência factual dos outros em nosso campo de ação e percepção, bem como as maneiras de existir mediante as quais nos mantemos sozinhos no *mundo*, não são uma objeção contra a ideia de que ser-aí é *ser-com* os outros. Como Heidegger argumenta em *Ser e tempo*, a possibilidade de *ser-sozinho* ou do outro *faltar* pressupõe o *ser-com*, justamente porque não faz sentido falar da ausência dos outros ou do *ser-sozinho* senão na base do *ser-com* constitutivo da *existência* humana.

Um tópico conceitual relevante em *Ser e tempo* diz respeito à distinção entre o tipo de comportamento dirigido aos outros e aquele relacionado aos entes não humanos. Como se viu nas seções anteriores, a ocupação é o tipo de comportamento através do qual o ser-aí se relaciona com entes não humanos. Não obstante, Heidegger emprega o termo “preocupação” (*Fürsorge*) para designar a classe de comportamentos direcionados aos outros da convivência cotidiana. Tal preocupação pode assumir variadas formas. Assim, ser a favor ou contra os outros, não se interessar ou prescindir dos outros são modos possíveis da preocupação. Em

linhas gerais, a questão decisiva é que *ser-no-mundo* não significa apenas se ocupar com utensílios e objetos, mas também se preocupar com os outros da convivência cotidiana.

Seguindo adiante, é plausível dizer que a estrutura do *ser-com* exige que o ser-aí está essencialmente relacionado aos outros; razão pela qual a noção tradicional de subjetividade ou consciência é inadequada para concebê-lo, haja vista implicar a ideia de que o ser humano é em princípio inteligível como algo autocontido e independente de qualquer coisa externa a si (Dreyfus, 1991, p. 141-151).

Não obstante, segundo Heidegger, a sociabilidade é uma determinação da *existência* humana e, por isso, não faz sentido descrever o existente humano abstraído de suas relações sociais. Enquanto *ser-com*, o ser-aí é essencialmente *em-virtude-dos-outros*. Ontologicamente isso significa que a *minha* autocompreensão está interconectada com a autocompreensão de outras pessoas. Ou seja, porque as identidades práticas acessíveis no *mundo* estão coordenadas entre si, agir a favor de uma identidade prática é em certa medida atuar em razão de outras identidades práticas correlacionadas.

A ideia central nisso é que ao agir a favor de algum *em-virtude-de* que confere significado à *minha existência*, eu estou simultaneamente agindo em função do *em-virtude-de* que outras pessoas perseguem. Ser um estudante, por exemplo, implica interagir com professores, funcionários, outros estudantes e assim por diante. Devido à *minha* autocompreensão ser interconectada com a autocompreensão das outras pessoas, agir a favor de *quem eu sou* é ao mesmo tempo agir em proveito de *quem* os outros são (Blattner, 2006, pp. 66-67), o que certamente nos mostra que a convivência cotidiana com os outros é um aspecto integrante da *significatividade* do *mundo* (Heidegger, 2012, p. 355-357).

Sem dúvida alguma, outro ponto chave em *Ser e tempo* repousa na concepção de que essa *significatividade* do *mundo* é estruturada por normas públicas que são impessoalmente estabelecidas - aquilo que Heidegger chama de *impessoal (das Man)*.¹⁶ Em linhas gerais, essas normas públicas anônimas regulariam as práticas sociais que são compartilhadas entre os membros de uma sociedade. Isso significa que essas normas prescreveriam as ações implicadas nas identidades práticas acessíveis no contexto social e, dessa forma, estabeleceriam o que é aceitável ou inaceitável fazer, as maneiras corretas e incorretas de agir, as performances que alguém deve ou não executar (Carman, 2003, pp. 145-146). Nas palavras

¹⁶ Neste capítulo não ofereceremos uma reconstrução detalhada do conceito de *impessoal*. Por ora, nosso objetivo é apenas oferecer uma caracterização geral. A razão disso é que o conceito de *impessoal* será retomado e apresentado com mais detalhe no segundo capítulo da dissertação, quando introduziremos a discussão acerca das fontes da inteligibilidade e a leitura pragmatista da ontologia hermenêutica de Heidegger.

de Heidegger, o *impessoal* determina e articula o contexto da *significatividade*, o que nos autoriza a dizer que a normatividade pública é um aspecto *existencial* do *ser-no-mundo*.

Por fim, para Heidegger, porque “na primeira e na maior parte das vezes” a individualização da *existência* acontece em consonância com uma assunção acrítica da interpretação pública predominante, o *quem* da cotidianidade fica determinado de início como o impessoalmente *si mesmo*. Portanto, por existir inicialmente de uma maneira conformista, aceitando, sem mais, o estado interpretativo público, o ser-aí cotidiano tende a tornar-se impessoalmente *si mesmo*.

Como a discussão tem mostrado até o momento, para Heidegger, a sociabilidade é uma característica essencial da *existência* humana, razão pela qual o *ser-no-mundo* não envolve apenas a ocupação com entes disponíveis ou subsistentes, mas também inclui a preocupação com os outros da convivência cotidiana. Além disso, uma vez que as práticas sociais são reguladas por normas anonimamente estabelecidas, a normatividade pública instituída pelo *impessoal* revela-se como um *existencial* constitutivo da *significatividade*. Em suma, da perspectiva de Heidegger, a sociabilidade e a normatividade pública são aspectos essenciais do *ser-no-mundo*.

1.7 A abertura de mundo: compreensão, disposição afetiva e discurso

A discussão consagrada à elucidação do *ser-em* é uma porção importante e constitui, por assim dizer, o último estágio da análise do *todo* estrutural do *ser-no-mundo*. Numa primeira aproximação, pode-se dizer que a descrição do *ser-em* visa a clarificar as características essenciais da nossa *familiaridade* com o *mundo*. Nesse estágio da análise, Heidegger procura mostrar os *existenciais* responsáveis pela *abertura* de *mundo* do ser-aí. Mais especificamente, seu objetivo é exhibir que a *compreensão*, a *disposição afetiva* e o *discurso* são aspectos essenciais da *abertura* de *mundo*. A discussão sobre a natureza do *ser-em* pode ser vista, nesse sentido, como um esclarecimento acerca do papel que a *compreensão*, a *disposição afetiva* e o *discurso* têm na formação do espaço de *sentido*.

Heidegger começa a discussão da natureza do *ser-em* com um esclarecimento conceitual importante. Trata-se de uma indicação sobre a maneira que a noção de *ser-em* deve ser inicialmente pensada. De acordo com essa consideração inicial, é possível dizer que *ser-em* não é primariamente ser consciente e possuir crenças sobre os eventos e estados de coisas do *mundo*.

Heidegger evita a linguagem da consciência, mente e subjetividade que é comumente usada para explicar a experiência humana, porque pensa que o vocabulário tradicional traz consigo uma bagagem filosófica indesejável (Blattner, 2006, p. 74), ou seja, a imagem da experiência como um comércio entre mente e mundo e a visão do ser humano como um sujeito cognoscente contraposto ao mundo de objetos fora dele.

Por essa razão, para Heidegger, *ser-em* não equivale primeiramente a ser consciente e possuir estados mentais dirigidos ao mundo ou estar em uma esfera interna subjetiva que é oposta à dimensão externa objetiva. *Ser-em* é estar familiarizado com o *mundo* e experimentar-se situado *em meio* aos entes que aparecem ao redor dele. É estar acostumado com as maneiras familiares de existir, as maneiras habituais de responder às situações e às coisas.

Conforme a caracterização inicial de Heidegger, *ser-em* é existir amparado em uma *abertura* de *mundo*, estar aberto ao “aí”. Em linhas gerais, estar aberto ao “aí” é estar familiarizado com os costumes e as práticas de um contexto histórico-social. É dispor das habilidades e competências para agir nos cenários e nos contextos práticos que se apresentam no *mundo* cotidiano. Heidegger procura elucidar a natureza dessa *abertura* de *mundo* ao descrevê-la em seus aspectos constitutivos. Conforme essa descrição, *compreensão*, *disposição afetiva* e *discurso* são os *existenciais* constitutivos da *abertura* de *mundo*. No que segue, tentarei apresentar cada um deles.

A peculiaridade ontológica da *compreensão* é um tema de interesse constante na ontologia hermenêutica de Heidegger. Mais especificamente no marco de *Ser e tempo*, Heidegger procura mostrar que a *compreensão* é um aspecto constitutivo da *abertura* de *mundo*. Em linhas gerais, isso significa que compreender as coisas e o *mundo* é uma característica essencial do ser-aí. Mas aqui surge, naturalmente, a pergunta: o que precisamente Heidegger entende por *compreensão*? Ou ainda, o que significa para o ser-aí compreender algo?

Antes de responder a essas questões, a primeira preocupação de Heidegger é salientar que o conceito existencial de *compreensão* não equivale à noção convencional de compreensão que é oferecida pela tradição. Compreender não é apreender o pensamento expresso pelo conteúdo conceitual de uma proposição. Não é a capacidade cognitiva para enlaçar representações, ou mesmo a capacidade intelectual para entender o sentido presente na totalidade de um texto (Blattner, 2006, p. 84). Conforme Heidegger, o “compreender”,

entendido como uma atitude cognitiva particular, que é diferente, por exemplo, do ato intelectual de explicar, deriva do compreender primário que abre o *mundo* no qual o ser-aí habita (Heidegger, 2012, p. 407). É através da análise do significado que os falantes da linguagem atribuem à palavra “compreender” no discurso cotidiano que Heidegger oferece uma caracterização mais positiva da noção de *compreensão*.

No discurso ôntico, empregamos às vezes a expressão “compreender algo” no sentido de “ser capaz de uma coisa”, de “poder fazer frente a ela”, de “saber fazer algo”. Aquilo que se pode no compreender como existencial não é um *quê*, mas o ser como existir. No compreender reside existencialmente o modo-de-ser do ser-aí como poder-ser. O ser-aí não é um subsistente que possui além disso como dote adjetivo o poder de fazer algo, mas ele é primariamente ser-possível. O ser-aí é a cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade (Heidegger, 2012, p. 409).

De acordo com a passagem, é plausível dizer que, para o ser-aí, compreender é a habilidade para existir, a competência para conduzir e levar adiante o seu *ser*. Mais especificamente, é a habilidade para existir em função de alguma identidade prática que é oferecida pela cultura. Desse ponto de vista, compreender é a competência para assumir um *em-virtude-de* acessível no *mundo*. Nesse sentido, compreender não é entender os conteúdos proposicionais veiculados pelas sentenças da linguagem. Não é um tipo de *saber-que*. Compreender envolve *saber-como* fazer as coisas implicadas em uma identidade prática, executar as ações requeridas por um *em-virtude-de*; exercitar as habilidades e competências envolvidas em uma maneira de existir. Ou seja, compreender a *si mesmo* não é primeiramente dispor de um conjunto de proposições sobre a própria identidade pessoal; uma descrição objetiva que especifica *quem eu sou*. Em um sentido mais fundamental, compreender a *si mesmo* significa projetar-se em uma *possibilidade existencial*. Por essa razão, Heidegger define o compreender como poder-ser, como a capacidade para assumir uma forma possível de existir.

Conforme a análise de Heidegger, a *possibilidade existencial* do ser-aí difere da possibilidade lógica vazia e da contingência de algo subsistente. A possibilidade lógica de algo envolve a ausência de contradição. Algo é logicamente possível apenas se não implica contradição. Por sua vez, entendida como uma modalidade da subsistência, a possibilidade é algo que não é real e que jamais é necessário, algo caracterizado por ser *meramente* possível. Possibilidade nesta acepção é algo metafisicamente inferior à necessidade e à realidade.

Entretanto, a “possibilidade como existencial, ao contrário, é a mais originária e a última determinidade ontológica positiva do ser-aí” (Heidegger, 2012, p. 409).

As *possibilidades existenciais* devem ser entendidas como as *habilidades de ser* que são acessíveis em um *mundo* histórico-cultural específico. Professor, músico, médico e taxista são, nesse sentido, exemplos concretos de *habilidades de ser* (Blattner, 1999, pp. 34-38). Para Heidegger, a *possibilidade existencial* é a determinação ontológica última da *existência*, porque, se lançando em uma *possibilidade existencial*, o ser-aí leva a cabo a individualização do seu *ser*, isto é, toma uma posição sobre a significação da sua *existência*, determina *quem* ele é. Em última instância, o ser-aí é a *habilidade de ser* com a qual ele está comprometido existencialmente.

Avançando um pouco mais na análise, Heidegger procura exibir uma caracterização mais formal da estrutura da *compreensão*. Conforme essa caracterização, compreender é projetar os entes em suas possibilidades, ser responsivo ao *que é possível* e ao *que não é possível* para determinados tipos de entes. Nesse sentido, compreender algo *como* um utensílio disponível é tomá-lo à luz do que se *pode* fazer ou não com ele. É levar em conta as possíveis maneiras de usá-lo na realização de uma tarefa. É plausível dizer que compreender utensílios é projetá-los em função das possibilidades de uso que definem o que eles são (Heidegger, 2012, p. 411). Compreender uma caneta é tentar usá-la para escrever ou desenhar, mas não para tentar martelar pregos. Por sua vez, compreender algo *como* um objeto subsistente é tomá-lo em função das possibilidades que definem se um item conta ou não *como* algo subsistente. Algo *pode* contar *como* subsistente apenas se persiste através do tempo físico em uma forma mais ou menos estável e se possui propriedades objetivas passíveis de serem descritas. Algo que viole essas possibilidades não *pode* contar como um objeto subsistente (Scheer, 2013, p. 363).

Nessa medida, a *compreensão* de *ser* é responsável por abrir os entes em função das suas possibilidades, por desvelar o que é *possível* e *impossível* para determinado tipo de entes. Essas possibilidades operam, grosso modo, como as condições que um ente deve satisfazer para contar *como* um item de um tipo determinado. Como se lê em *Ser e tempo*, essa *abertura* de possibilidades acontece justamente porque a *compreensão* tem a estrutura *existencial* do projeto (*Entwurf*) (Heidegger, 2012, p. 413). Por essa razão nós podemos dizer que a peculiaridade ontológica da *compreensão* é projetar algo em função das suas possibilidades.

Assim, é importante notar que, por meio da *compreensão*, o ser-aí projeta o *mundo* enquanto o espaço de possibilidades a partir do qual os entes recebem suas determinações. Isso implica que o *mundo* é aberto previamente na *compreensão* como um campo unificado formado pelas possibilidades de uso do equipamento disponível e pelas maneiras *possíveis* de existir (Blattner, 2006, p.87). Nesse sentido, ao abrir o *mundo*, a *compreensão* projeta o ser-aí na direção de uma *possibilidade existencial* e do equipamento disponível que faz sentido usar para se perseguir àquela *possibilidade* (Heidegger, 2012, p. 413). Vista sob esse aspecto, a *compreensão* de *mundo* envolve a competência para se lançar em uma *habilidade de ser* e para mobilizar os meios significativos para atingir esse fim. Em suma, a *compreensão* abre o campo de possibilidades onde acontece a atividade significativa, o encontro com algo *enquanto* algo.

Aprofundando o nível da análise, Heidegger procura esclarecer como a *compreensão* desdobra-se em *interpretação* (*Auslegung*). Pode-se dizer que, nesse estágio da discussão, seu objetivo é mostrar como a *interpretação* contribui para a experiência significativa com algo. Em linhas gerais, de acordo com a sua caracterização, a *interpretação* é o desenvolvimento e a elaboração das possibilidades previamente projetadas pela *compreensão* (Heidegger, 2012, p. 421). Essa elaboração equivale à explicitação de significações já compreendidas.

O ponto decisivo presente nessa consideração é que os itens explicitamente interpretados têm a estrutura de “*algo enquanto algo*”. Isso implica que interpretar um ente é explicitá-lo em função de uma significação que já estava implicitamente compreendida. Razão pela qual é aceitável afirmar que a *interpretação* é a apropriação ou realização das possibilidades abertas pela *compreensão* (Carman, 2003, p.207-2011).

Assim, se compreender o utensílio X envolve *saber como ele pode* ser usado para fazer Y, então interpretar X é efetivamente usá-lo na *realização* de Y. Paralelamente, se compreender a *habilidade de ser* A é em certa medida *ser capaz* de fazer B e C, então interpretar a *habilidade de ser* A é frequentemente *realizar* as ações B ou C no curso da “vida” cotidiana. Em última análise, a *interpretação* explícita de algo *enquanto* algo é a exposição de significações que já eram tacitamente compreendidas, ou seja, é a realização das possibilidades que já estavam antecipadamente abertas na *compreensão* (Heidegger, 2012, pp. 425-427).

Ainda no registro onde examina o vínculo entre *compreensão* e *interpretação*, Heidegger oferece, talvez, a principal caracterização do papel da *compreensão* para *abertura de mundo*. Trata-se de um esclarecimento sobre o estatuto ontológico daquilo que está

previamente projetado na *compreensão*. Como vimos, de acordo com Heidegger, compreender é projetar os entes em função das possibilidades que correspondem ao seu *modo de ser*. Essas possibilidades definem o *que e como* os entes são, porque estipulam o que é possível e impossível para entes (Scheer, 2013, p. 362). Para Heidegger, projetar os entes para possibilidades equivale a compreendê-los em função de um padrão de *sentido*. Em outras palavras, Heidegger entende que o *sentido* é aquilo que está antecipadamente aberto na *compreensão*, o que é claramente visível na passagem que diz:

No projetar do compreender, o ente é aberto em sua possibilidade. O caráter-de-possibilidade corresponde cada vez ao modo-de-ser do ente compreendido... Quando o ente... é descoberto com o ser do ser-aí, isto é, quando vêm à compreensão, dizemos que ele tem *sentido*. Sentido é aquilo em que a inteligibilidade de algo se mantém. Denominamos sentido o que é articulável no abrir que compreende. O *conceito de sentido* compreende o arcabouço formal do que pertence necessariamente ao articulável pela interpretação compreensiva. *Sentido é o horizonte do projeto estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pela concepção-prévia, horizonte a partir do qual algo se faz inteligível enquanto algo* (Heidegger, 2012, p. 429).

Como Heidegger argumenta, *sentido* é aquilo que fornece inteligibilidade para algo. É o horizonte a partir do qual algo se torna inteligível para o existente humano. Pode-se dizer que, para Heidegger, *sentido* designa os padrões de inteligibilidade que especificam as condições que um ente deve satisfazer para contar como um item determinado. Esses padrões estabelecem como *faz sentido e não faz sentido* se comportar com relação a determinados tipos de entes (Heidegger, 2012, p. 429). Se isso é correto, então é possível dizer com certa plausibilidade que o papel da *compreensão* é abrir o *mundo* como um horizonte estruturado de *sentido* e, portanto, como um espaço de inteligibilidade.

Todavia, a *compreensão* não é o único *existencial* envolvido na *abertura de mundo*. No contexto onde discute a natureza do *ser-em*, Heidegger procura mostrar que a *disposição afetiva* (*befindlichkeit*), juntamente com a *compreensão*, também contribui para a *abertura de mundo*, para a constituição do espaço de inteligibilidade. Um raciocínio básico ali presente é de que a *disposição afetiva* é um dos aspectos fundamentais da nossa *familiaridade* com o *mundo*. Em linhas gerais, podemos dizer que o papel da *disposição afetiva* é revelar a forma *como* as coisas *importam* para o existente humano, ou seja, as *disposições afetivas* mostram *como* as situações e as coisas têm um tipo de relevância afetivo-existencial para o ser-aí (Blattner, 2006, p. 78).

Conforme a discussão de Heidegger, a *disposição afetiva* não pode ser entendida como um estado psíquico localizado na interioridade da consciência, como sendo primeiramente um estado interno da mente que, em seguida, exteriorizar-se-ia para dar um mero colorido subjetivo para as coisas e as pessoas presentes no mundo externo (Heidegger, 2012, p. 391). Ao contrário, a *disposição afetiva* deve ser vista muito mais como uma espécie de atmosfera motivacional que revela a forma como as situações e as coisas já importam para o ser-aí (Blattner, 2006, pp. 78).

Em *Ser e tempo*, Heidegger destaca pelo menos duas características essenciais da *disposição afetiva*, nas quais devemos prestar alguma atenção: 1) as *disposições afetivas* abrem a condição de jogado do ser-aí (*Geworfenheit*) e 2) o *ser-no-mundo* na sua totalidade (Heidegger, 2012, pp. 385-391).

A primeira característica aponta que a *disposição afetiva* abre o ser-aí como lançado em um *mundo* determinado e entregue à tarefa de *cuidar* da significação da sua *existência*. Isso significa que a *disposição afetiva* revela como o ser-aí se encontra lançado em um contexto determinado por circunstâncias históricas e sociais específicas. Em outras palavras, a *afetividade* mostra que o ser-aí está jogado em determinada cultura e história e encarregado da tarefa existencial de *ter que* levar adiante o seu *ser*, em função das *possibilidades* que já importam na sua situação.

Por sua vez, o segundo traço essencial indica que a *disposição afetiva* abre a situação total do *ser-no-mundo*. Isso significa que a *disposição afetiva* mostra como o ser-aí se sente motivado em relação aos seus projetos, suas atividades e suas relações sociais. Porque o ser-aí se encontra submerso em atmosferas afetivas, as *possibilidades existenciais*, as relações sociais e os entes intramundanos podem importar para ele, por exemplo, *como* interessantes, cativantes, sombrios, entediantes e até mesmo irrelevantes. Em suma, o papel da *disposição afetiva* é revelar *como* algo importa para o existente humano.

Por fim, de acordo com a hermenêutica da cotidianidade, a *abertura de mundo* também é constituída pelo *discurso*, o que equivale a dizer que o *discurso* também é um aspecto essencial da nossa *familiaridade* com o *mundo*. Numa primeira aproximação, parece aceitável dizer que, para Heidegger, o *discurso* diz respeito à dimensão expressiva da *existência* humana, ao aspecto comunicativo do *ser-no-mundo* (Carman, 2003, p. 232-237).

Em linhas bem gerais, Heidegger define o discurso como a articulação da inteligibilidade. Grosso modo, conforme essa caracterização, o *discurso* seria uma espécie de articulação expressiva do campo de significações onde o ser-aí já se situa afetivamente e se

compreende em vista de uma habilidade (Heidegger, 2012, p. 455). Nas palavras de Heidegger, o *discurso* articula o todo das significações, o *sentido*. A ideia básica é que o *discurso* articula expressivamente a dinâmica compreensiva e a situação afetiva do *ser-no-mundo*. Além disso, essa totalidade de significações articulada de antemão pelo *discurso* pode, em seguida, ser expressa em palavras, ser expressa mediante a *linguagem*. A *linguagem* torna-se a exteriorização das significações previamente articuladas pelo *discurso* (Heidegger, 2012, p. 455-457).

Um ponto importante é que a noção de *discurso* não captura apenas os diversos atos de fala executados pelos falantes da *linguagem*, uma vez que discursar não envolve apenas fazer declarações, emitir enunciados, proferir sentenças ou falar com alguém. Para Heidegger, *escutar* e *calar*, bem como exortar ou prevenir alguém através de um gesto, também são atos discursivos. Atos que não incluem a enunciação de palavras, mas que também expressam e comunicam algo. O gesto do guarda de trânsito previne que é prudente reduzir a velocidade do automóvel, por exemplo. Em suma, o *discurso* não abarca apenas a fala, a conversação e a escrita, fenômenos que envolvem o uso de palavras e sua gramática, mas também o amplo espectro de gestos expressivos humanos, tais como o aperto de mão ou a risada (Blattner, 2006, p. 101). Em suma, por meio do *discurso*, o ser-aí compartilha o *mundo* comunicando-se discursivamente com os outros da convivência cotidiana (Heidegger, 2012, p. 457).

De acordo com aquilo que foi apresentado nessa seção, a *abertura de mundo* é constituída por *compreensão*, *afetividade* e *discurso*. Isso significa que esses *existenciais* são aspectos da nossa *familiaridade* com o *mundo*. Basicamente, a peculiaridade ontológica da *compreensão* é abrir os entes em suas *possibilidades*. A função da *disposição afetiva* é, por seu turno, abrir a forma como as coisas já importam. Por último, o papel do *discurso* é expressar discursivamente a significância teleológica e afetiva do *mundo* compartilhado na convivência com os outros. Em última instância, com a discussão sobre a natureza do *ser-em*, Heidegger mostra que a *compreensão*, a *afetividade* e o *discurso* são *existenciais* que contribuem na formação do espaço de *sentido*.

Ao longo desse primeiro capítulo, tentei reconstruir alguns dos conceitos centrais da ontologia fundamental. Como vimos, a reconstrução permitiu reconhecer a fenomenologia do *ser-no-mundo* como uma elucidação do espaço de inteligibilidade onde a *existência* humana habita.

Essa reconstrução oferece-nos a base conceitual para podermos formular o problema que norteia a discussão que será desenvolvida nos próximos dois capítulos. Esse problema pode ser posto nos seguintes termos: quais são as fontes que proveem a inteligibilidade do *mundo* do ser-aí? Ou, ainda, qual *existencial* deve ser identificado como a estrutura transcendental responsável pela sustentação do espaço de *sentido*? É em torno dessa questão que Hubert Dreyfus, Charles Guignon, Pierre Keller e David Weberman travam o conhecido debate sobre as fontes da inteligibilidade do *mundo*.; debate este com o qual me ocuparei nos próximos capítulos.

Certamente, o leitor familiarizado com *Ser e tempo* notou que não apresentei detalhadamente as noções de *impessoalidade* e de *linguagem*, bem como não reconstruí a análise do *ser* do ser-aí enquanto *cuidado* e, tampouco, a complexa fenomenologia da *temporalidade*. Contudo, ficou previsto na introdução desse capítulo, que eu não pretendia oferecer uma exposição exaustiva e completa, mas apenas uma apresentação parcial do projeto fenomenológico-hermenêutico.

A exposição parcial e a omissão dos temas mencionados não foram gratuitas, visto que meu objetivo é abordá-los juntamente com a reconstrução do debate sobre as fontes da inteligibilidade, nos capítulos subsequentes. Essa estratégia parece-me a mais acertada, porque torna possível apresentar de uma maneira mais nítida e clara como Dreyfus, Guignon, Keller e Weberman posicionam-se no debate sobre as fontes da inteligibilidade.

2 A LEITURA SEMÂNTICA E A INTERPRETAÇÃO PRAGMATISTA DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Como vimos no primeiro capítulo da dissertação, a questão sobre o *sentido* do *ser* ocupa o centro de interesse da ontologia hermenêutica de Martin Heidegger. A fim de tratar adequadamente essa questão, em *Ser e tempo*, Heidegger desenvolve uma fenomenologia da *existência* humana como *ser-no-mundo*. A descrição da *existência* humana como *ser-no-mundo* pode ser entendida como uma elucidação do espaço de inteligibilidade no qual os entes recebem suas determinações. A recepção anglo-americana da ontologia fundamental tem levantado o problema das fontes da inteligibilidade. Trata-se do problema de identificar as estruturas transcendentais responsáveis pela inteligibilidade do *mundo* em que o existente humano habita. Em sua interpretação pragmatista, Hubert Dreyfus defende que as práticas públicas anônimas do *impessoal* são a fonte da inteligibilidade. Entretanto, de uma perspectiva mais sensível à virada linguística no século XX, a leitura semântica de Charles Guignon defende que é na verdade a linguagem que cumpre esse papel. Recusando como parcialmente corretas ambas as leituras, David Weberman e Pierre Keller argumentam que Heidegger localiza na horizontalidade temporal da *existência* humana a fonte da *significatividade*. Da perspectiva desses autores, Dreyfus e Guignon fracassam porque apresentam condições necessárias, mas não suficientes para a inteligibilidade. O meu objetivo neste capítulo é reconstruir as interpretações de Guignon e Dreyfus, bem como os argumentos que Weberman e Keller apresentam para mostrar os limites da leitura semântica e pragmatista. Além disso, pretendo introduzir um argumento em favor da posição de Weberman e Keller. Mais especificamente, a partir de uma consideração do papel que a teoria do todo e das partes de Husserl tem na fenomenologia de Heidegger, procurarei mostrar que as leituras de Dreyfus e Guignon são formalmente inconsistentes, pois, em razão de identificarem alternativamente um único *existencial* como a fonte exclusiva de inteligibilidade, eles incorrem em uma falácia mereológica, desconsiderando, por assim dizer, um princípio formal central do método fenomenológico, a saber, que o todo é anterior às partes. Por último, deve tornar-se claro, então, no terceiro capítulo, porque Weberman e Keller estão corretos em defender a tese interpretativa segundo a qual Heidegger identifica na *temporalidade do cuidado* a fonte da inteligibilidade.

2.1 A linguagem como fonte da inteligibilidade

A confrontação de Heidegger com a epistemologia tradicional é o tema principal da interpretação que Charles Guignon elabora da ontologia fundamental. Na visão de Guignon, parte do projeto exposto em *Ser e tempo* é consagrada ao diagnóstico dos prejuízos legados pela metafísica e pela epistemologia moderna, em particular, à descrição inadequada da atividade humana resultante da concepção da situação epistêmica ordinária como estruturada pelo esquema sujeito-objeto, bem como à ideia de que o problema do conhecimento seria a questão fundamental da filosofia. Em contrapartida, para o autor, a fenomenologia do *ser-no-mundo* oferecerá um quadro conceitual mais adequado para entendermos a natureza da atividade e da intencionalidade humana (Guignon, 1983, p. 147).

De acordo com Guignon, o diagnóstico de Heidegger mostra que o paradigma cartesiano oferece um retrato distorcido da atividade humana e do mundo. Essa deturpação nasceria da tentativa de explicar a “vida” cotidiana e a nossa situação epistêmica ordinária como ontologicamente estruturadas pelo modelo sujeito-objeto. A falha crucial detectada por esse diagnóstico é a de que o modelo cartesiano construiria uma imagem inadequada da experiência, porque traçaria uma distinção ontologicamente robusta entre o sujeito cognoscente e o mundo externo. Como se tivéssemos o “espaço interno” da mente, de um lado, e a esfera externa do mundo material, de outro, isto é, dois domínios ontológicos distintos que podem ser concebidos de uma maneira separada.

Aprofundando um pouco mais o ponto, essa distinção robusta seria concernente à pressuposição de que podemos discriminar claramente entre as “experiências internas” localizadas na mente ou consciência, de um lado, e as coisas materiais ou objetos presentes no mundo externo, de outro (Guignon, 1983, p. 15). Dentro desse marco conceitual, então, seria construída a concepção do existente humano como um sujeito cognoscente contraposto ao mundo de objetos fora dele. Em última análise, ter-se-ia uma teoria que explica inadequadamente a experiência, porque assume inadvertidamente que a cognição é a atividade intencional mais básica. Assunção esta que implica a concepção de que o mundo externo é mobiliado primeiramente por objetos subsistentes.

Segundo Guignon, Heidegger entende que dentro desse quadro conceitual, naturalmente, emerge o problema sobre como o existente humano pode “transcender a esfera de imanência” da sua mente e obter conhecimento do mundo externo fora dele, ou seja, surge o problema de saber se as “experiências internas”, localizadas na interioridade da consciência,

de fato nos proporcionam conhecimento verdadeiro sobre os objetos que cremos existir no mundo externo “fora de nós” (Guignon, 1983, pp. 12-13).

Em linhas gerais, conforme Guignon, uma vez que não é possível determinar com certeza se os conteúdos imanentes da consciência retratam o que realmente são as coisas “fora de nós”, o ceticismo sobre a “existência” do mundo externo começa a ganhar força e credibilidade, visto que o sujeito isolado e encapsulado dentro do “fluxo de estados representacionais” da mente carece dos recursos para determinar se os objetos “existem” ou não no mundo externo. Disso resulta a consequência aporética de que o existente humano não pode obter conhecimento sobre os estados de coisas e eventos no mundo material, razão pela qual a resolução do problema do conhecimento acaba tornando-se a tarefa central da filosofia.

Com efeito, de acordo com a leitura de Guignon, o objetivo de Heidegger será mostrar que o problema aparentemente insolúvel do conhecimento é, na verdade, um pseudoproblema, que surge apenas se aceitarmos o paradigma cartesiano. Mais especificamente, se aceitarmos a descrição da experiência humana como uma relação de natureza cognitiva entre um sujeito encapsulado na interioridade de sua mente, de um lado, e o mundo transcendente, de outro. Em outras palavras, o problema emerge apenas se aceitarmos a imagem do ser humano como um sujeito cognoscente contraposto ao mundo de objetos fora dele. Uma imagem que distorceria a nossa situação epistêmica ordinária (Guignon, 1983, pp. 20-29).

Segundo Guignon, Heidegger entende que o paradigma cartesiano fracassa em construir uma teoria fenomenologicamente plausível acerca da nossa situação epistêmica ordinária, justamente porque focaliza as situações nas quais o ser humano comporta-se como um observador passivo dos eventos que ocorrem no mundo externo, as situações atípicas em que a cognição entra em cena. Isso resulta em uma concepção deturpada da atividade humana, que se assenta na visão de que a cognição exemplifica a postura mais fundamental que o ser humano toma em relação ao *mundo* (Guignon, 1983, pp. 85-86).

Além disso, conforme Guignon, Heidegger sugere que a assunção do assim chamado modelo “nome-e-objeto” de funcionamento da linguagem é outro fator que conduz à imagem de que a “vida” cotidiana é estruturada pelo esquema sujeito-objeto. Conforme esse modelo, a linguagem seria o conjunto de elementos léxicos aos quais recorreríamos para fazer asserções sobre os estados de coisas subsistentes no mundo. Sua unidade básica de sentido seria especificada pelo tipo de predicção em que o termo sujeito seleciona um objeto no mundo e o termo predicado atribui-lhe uma propriedade. Essa visão da linguagem culminaria na concepção do mundo como mobiliado por coisas que possuem propriedades, a ontologia da

“substância-acidente”. Por fim, isso resultaria em uma visão da vida diária, na qual nós nos compreenderíamos como sujeitos formulando crenças sobre os objetos, mediante a simples predicação (Guignon, 1983, p. 32) Para Guignon, em *Ser e tempo*, Heidegger rejeitaria categoricamente essa visão da linguagem, bem como a descrição da atividade humana proposta pelo paradigma cartesiano.

A fim de elaborar uma fenomenologia plausível da vida diária e, assim, da nossa condição epistêmica cotidiana, a estratégia de Heidegger será focar nas situações em que nós lidamos competentemente com o *mundo*, ou seja, nas quais a intencionalidade prático-operativa é predominante. O resultado dessa análise será a concepção do ser humano como *ser-no-mundo*. Conforme Guignon, o modelo do *ser-no-mundo* apanhará corretamente os aspectos ontológicos da experiência cotidiana.

Como Guignon lê Heidegger, o modelo do *ser-no-mundo* exhibe o ser humano como um ente que é caracterizado por viver em função de certos propósitos. Esses propósitos estabeleceriam objetivos e metas particulares que o ser humano tentaria atingir no curso da atividade diária. Objetivos e metas que estruturariam, por sua vez, os contextos cotidianos segundo relações de meios e fins. Dentro desse modelo, o ser humano apareceria como um agente perseguindo projetos existenciais dentro de um contexto cultural constituído por significância prática. Ou seja, essa descrição do *ser-no-mundo* mostraria que os projetos-práticos que *eu* persigo no decurso da *minha* vida e história pessoal e os contextos práticos onde as *minhas* atividades desenrolam-se estão significativamente articulados como uma totalidade unificada (Guignon, 1983, pp. 96).

Na visão de Guignon, Heidegger pretende mostrar que os nossos projetos existenciais estabelecem as condições de relevância que determinam a significação do equipamento que nós encontramos diariamente, isto é, a nossa autocompreensão define como os entes devem contar em um cenário teleologicamente estruturado (Guignon, 1983, pp. 97). Em última instância, para Guignon essa descrição mostraria que os seres humanos não são primeiramente sujeitos cognoscentes postados diante de um mundo material, mas as posições que eles ocupam dentro do sistema de relações que é composto pelos papéis sociais e pelas instituições da cultura.

Assim, conforme o autor, Heidegger pensa que a concepção da experiência como estruturada pelo esquema sujeito-objeto é uma forma especializada e refinada de descrever o ser humano. Uma descrição que surge de interesses epistemológicos e que não retrata de uma

maneira plausível a vida cotidiana. Em contrapartida, ao mostrar a vida humana em contextos cotidianos de ação, o modelo do *ser-no-mundo* propicia uma concepção mais adequada do existente humano. Dentro desse quadro conceitual, a distinção robusta entre mente-mundo dissolve-se, de modo que o problema do conhecimento acaba deflacionado. Por essa razão, segundo Guignon, a fenomenologia da *existência* humana como *ser-no-mundo* pode ser entendida, em parte, como uma espécie de crítica à epistemologia tradicional.

Guignon aprofunda essa interpretação ao abordar a dimensão social e pública do *ser-no-mundo*. É nesse contexto que ele se depara com o problema acerca das fontes de inteligibilidade do *mundo* humano, isto é, o problema de identificar as estruturas transcendentais responsáveis pela constituição do espaço de *sentido* em que a *existência* humana habita.

Guignon coloca o problema levantando a objeção hipotética de que a descrição da vida cotidiana que acontece em primeira pessoa parece não garantir que o ser-aí interage com os mesmos entes que são descobertos pelos outros do seu convívio cotidiano. Aparentemente não haveria nenhuma condição que asseguraria que a identidade dos entes é a mesma para diferentes seres humanos, isto é, que mostraria que as formas de individuação e identificação dos entes tem um caráter público. Isto implica que o *sentido* ou inteligibilidade do *mundo* não teria um caráter intersubjetivo. Assim, da mesma maneira que haveria uma pluralidade de seres humanos com interesses e propósitos diferentes, correspondentemente haveria uma pluralidade de *mundos* particulares inicialmente desconectados entre si. O que resultaria em uma concepção subjetivista e relativista robusta sobre a *compreensão* e experiência humana. Contudo, Guignon argumenta que a discussão sobre a *discursividade* e a *linguagem* na analítica da *existência* oferece elementos suficientes para contornar esta dificuldade.

Em linhas gerais, a estratégia que Guignon adota para abordar essa questão assimila *Ser e tempo* à virada linguística no século XX, sobretudo à filosofia de Wittgenstein. Basicamente, Guignon procura mostrar que, para Heidegger, o *discurso* e a *linguagem* são as fontes últimas de inteligibilidade.

Guignon introduz sua interpretação das fontes da inteligibilidade em *Ser e tempo* no contexto em que apresenta a discussão do ser-aí como *impessoal*. Para Guignon, o ponto chave da discussão da *impessoalidade* em *Ser e tempo* é mostrar que o ser-aí toma uma posição sobre *quem* ele é na cotidianidade, ao compreender-se em função dos papéis sociais e das práticas públicas estabelecidas pela cultura. Desse ponto de vista, o que define o ser-aí é a competência social para navegar e “ocupar um lugar” dentro do *mundo* cultural, entendido

como um amplo contexto de inteligibilidade que é compartilhado com os outros da convivência cotidiana (Guignon, 1983, pp. 109-110). Conforme o autor, tal plano de fundo de inteligibilidade é o que Heidegger chama de *sentido*.

De acordo com Guignon, uma das características básicas do ser-aí é compreender suas *possibilidades* e os contextos práticos que situam a sua atividade cotidiana. Um ponto importante é que essa *compreensão* dos contextos práticos pressupõe o domínio daquele plano de fundo de inteligibilidade, que Heidegger captura com a noção de *sentido*. Como Guignon lê *Ser e tempo*, Heidegger entende que esse plano de fundo de inteligibilidade ou *sentido* seria estruturado e articulado pelo *discurso*. Por essa razão, Heidegger veria o *discurso* como uma fonte de inteligibilidade (Guignon, 1983, p. 111). Segundo o autor, isso se torna visível na passagem em que Heidegger escreve:

A inteligibilidade já está sempre articulada, inclusive já antes da interpretação apropriadora. O discurso é a articulação da inteligibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo mais originariamente, já no *discurso*, demos o nome de sentido (Heidegger, 2012, p. 455).

Guignon toma essa passagem como uma evidência textual que corrobora a sua interpretação. Na leitura do autor, Heidegger mostra que o *discurso* é a fonte de inteligibilidade, justamente quando exhibe que a articulação de *sentido* é promovida pela *discursividade* humana, pois, se é o *discurso* que articula o “todo de significações”, então ele é a estrutura responsável pela constituição da inteligibilidade do *mundo* humano (Guignon, 1983, 111-112). Na visão de Guignon, a peculiaridade ontológica do *discurso* é arranjar e configurar o sistema de relações composto pelas formas de vida e instituições da cultura. O domínio discursivo desse sistema de relações é a condição de possibilidade para o ser-aí agir em contextos práticos mais específicos (Guignon, 1983, pp. 112-114).

Guignon aprofunda sua interpretação das fontes de inteligibilidade quando discute o papel da *linguagem* em *Ser e tempo*. Nesse trabalho, segundo o autor, Heidegger reconhece a *linguagem* como o meio expressivo pelo qual os seres humanos compartilham a inteligibilidade do *mundo*. Todavia, Guignon nota que Heidegger transita entre duas visões incompatíveis sobre o estatuto ontológico da *linguagem*. Mais especificamente, Heidegger oscila entre adotar uma visão constitutiva ou instrumentalista da *linguagem*. Recorrendo ao contraste entre essas duas visões, Guignon introduz a sua tese interpretativa de que a *linguagem* é a fonte de inteligibilidade. Basicamente, sua estratégia será mostrar que a visão

constitutiva é mais consistente com o pensamento de Heidegger como um todo, o que lhe permitirá sugerir que a *linguagem* é a estrutura responsável pela constituição do espaço de *sentido* em *Ser e tempo*.

Em linhas gerais, no modelo instrumentalista, a *linguagem* é tomada como um tipo de utensílio que serve para maximizar a inteligibilidade do *mundo*, como uma ferramenta que torna possível a articulação expressiva de um mundo que já é em si mesmo inteligível. Desse ponto de vista, o *mundo* é inteligível, antes de ser articulado linguisticamente. A *linguagem* é vista apenas como um acessório que contribui para realçar a inteligibilidade prévia do *mundo* (Guignon, 1963, p. 117).

A ideia básica por trás da visão instrumentalista é de que a competência para usar a linguagem pressupõe a compreensão prévia da *significância* “não semântica” dos contextos cotidianos de ação (Guignon, 1983, p. 117), ou seja, nós *podemos* chegar a compreender o conteúdo semântico das palavras somente porque compreendemos preliminarmente a *significatividade* pragmática do *mundo* social. Uma *significatividade* que é “preexistente” em relação ao uso que fazemos da *linguagem* (Guignon, 1983, p. 118). O ponto é que a *familiaridade* prática que já retém compreensivamente o campo “não semântico” de significações teleológicas do *mundo* é a condição de possibilidade para adquirirmos o domínio da linguagem.

Nesse sentido, a *linguagem* é entendida como um instrumento que possibilita a comunicação e a ordenação da inteligibilidade prévia do *mundo*. Segundo Guignon, essa concepção da linguagem é visível em *Ser e tempo*, quando lemos a frase que diz que “das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de *significações*” (Heidegger, 2012, p. 455). Em síntese, do ponto de vista instrumentalista, a *linguagem* é uma ferramenta expressiva que permite a maximização da inteligibilidade preexistente no *mundo*. Porém, ela mesma não é a fonte que produz essa inteligibilidade (Guignon, 1983, p. 118).

Ao contrário do modelo instrumentalista, por sua vez, a visão constitutiva concede à *linguagem* um papel ontológico mais fundamental. Dessa perspectiva, a *linguagem* é vista como a fonte responsável pela produção da inteligibilidade, a estrutura que possibilita que os seres humanos participem do espaço de *sentido* (Guignon, 1983, p. 118). Assim, no modelo constitutivo, a *linguagem* não é entendida como um instrumento que serve para maximizar a *significância* do *mundo*, mas como o próprio *meio* de inteligibilidade onde os existentes humanos habitam. Desse ponto de vista, a *linguagem* molda e possibilita a nossa

familiaridade com o *mundo*. Esse tipo de concepção da *linguagem* pode ser encontrado, segundo Guignon, nas *Investigações Lógicas* de Wittgenstein.

A ideia central nesse modelo é que a *abertura* da *significância* teleológica de um *mundo* pressupõe o domínio da estrutura de uma *linguagem*. Isso significa que a nossa competência existencial, para navegar no *mundo* histórico-cultural, é moldada e estruturada pela nossa *linguagem* (Guignon, 1983, pp. 119-120). Aqui a *linguagem* e a “totalidade de significações” são vistas como entrelaçadas, de modo que compreender uma é simultaneamente compreender a outra, ou seja, não há um campo de inteligibilidade que é anterior e independente do conjunto de palavras que compõe a *linguagem* que dominamos.

Conforme Guignon, Heidegger transita para uma visão constitutiva da *linguagem* quando discute o fenômeno da *falação* (*Gerede*) em *Ser e tempo*. Segundo o autor, nesse registro, Heidegger reconhece de um modo incipiente que a *linguagem* pública constitui as *possibilidades de compreensão* do *mundo* e dos outros (Guignon, 1983, p. 118-119). De acordo com Guignon, é desse ponto de vista constitutivo que nós devemos ler *Ser e tempo*. Como o autor argumentará, essa posição é mais consistente com o pensamento de Heidegger como um todo.¹⁷ Basicamente, a sua proposta é ler *Ser e tempo* à luz dos trabalhos tardios em que Heidegger reconheceu que a *linguagem* constitui a *significatividade* do *mundo* (Guignon, 1983, p.126-127).

É ao final da sua abordagem sobre o papel da *linguagem* na ontologia fundamental que Guignon oferece, talvez, a principal consideração para justificar que a *linguagem* é a fonte de inteligibilidade. Grosso modo, Guignon procura mostrar que a *significatividade* do *mundo* é estruturada por um tipo de *linguagem* intencional (Guignon, 1983, pp.127-129). Basicamente, o ponto central está na ideia de que o *mundo* é inteligível somente em razão de ser estruturado por uma *linguagem* composta de termos como “*em-virtude-de*”, “*para-isto*”, “*por-meio-de*” e “*para-quê*”. Uma *linguagem* que define a identidade dos entes ao situá-los em um contexto de intenções, objetivos e propósitos humanos compartilhados.

Na visão de Guignon, isso implica que os seres humanos somente participam do *mundo* como um espaço relacional de *sentido* quando dominam a *linguagem* que faz visível

¹⁷ Guignon documenta que a concepção constitutiva da *linguagem* começou a desempenhar um papel central nos últimos escritos de Heidegger. De acordo com o autor, Heidegger desenvolve essa visão na *Introdução à Metafísica* e em *A origem da obra de arte*. Por falta de espaço na dissertação, eu não apresentarei a concepção da *linguagem* que Heidegger oferece nesses trabalhos. Para o propósito da dissertação, é suficiente nos atermos ao ponto de que Guignon lê *Ser e tempo* à luz dos últimos escritos nos quais Heidegger defende explicitamente a visão constitutiva da *linguagem*.

os projetos-práticos que são exequíveis. Em outras palavras, os seres humanos são competentes para “navegar” nos contextos práticos cotidianos somente na medida em que dominam a *linguagem* teleológica que constitui a *significatividade* desses contextos. Guignon sugere, com base nesse raciocínio, que a *linguagem* é a fonte última da inteligibilidade em *Ser e tempo*. Segundo o autor, a *linguagem* intencional mostraria que o ser humano é *ser-no-mundo*, isto é, o papel social que ele ocupa no sistema de relações da cultura, e não um sujeito cognoscente postado em mundo material, formulando crenças em termos do modelo nome-objeto de funcionamento da *linguagem*. A tese de que o ser humano vive inteligivelmente porque domina uma linguagem teleológica, forneceria a base argumentativa para Heidegger rejeitar o modelo sujeito-objeto de explicação da agência e intencionalidade humana.

Como foi visto nessa seção, a confrontação de Heidegger com a epistemologia tradicional é o tópico que norteia a interpretação que Guignon elabora da ontologia fundamental. De acordo com essa leitura, Heidegger recusa a ontologia do sujeito-objeto, porque esta implica uma imagem inadequada da nossa situação epistêmica cotidiana. Segundo Guignon, Heidegger mostra que a fenomenologia do *ser-no-mundo* oferece uma concepção mais adequada da experiência humana. No contexto em que discute essa fenomenologia, Guignon depara-se com o problema das fontes de inteligibilidade. De acordo, Guignon entende que o *discurso* e a *linguagem* são as fontes de inteligibilidade em *Ser e tempo*. Na próxima seção, veremos que Hubert Dreyfus oferece uma solução diferente para o problema.

2.2 O impessoal como a fonte última de inteligibilidade

Em sua recepção da fenomenologia da cotidianidade desenvolvida em *Ser e tempo*, Hubert Dreyfus apresenta uma interpretação pragmatista da ontologia fundamental que assimila as análises da *existência humana* como *ser-no-mundo* a alguns elementos presentes nos trabalhos de Wittgenstein e Dewey. Conforme Dreyfus, com esses filósofos, Heidegger compartilharia a ideia de que o *sentido* ou a inteligibilidade fundam-se, em última instância, nas práticas e, conseqüentemente, no contexto social em que elas estão inseridas. Ainda mais, Heidegger e Wittgenstein estariam de acordo sobre o papel metodologicamente imprescindível que a descrição das atividades sociais cotidianas teria para a elucidação ou a dissolução de problemas filosóficos (Dreyfus, 1991, p.7).

A interpretação pragmatista da ontologia fundamental proposta por Dreyfus, em grande medida, tenta mostrar que o pensamento de Heidegger pode ser visto como uma crítica

ao cartesianismo e ao individualismo metodológico, presentes nos trabalhos de Descartes, Husserl e Sartre. Basicamente, na visão de Dreyfus, a descrição do *ser-no-mundo* mostra o existente humano imerso em um horizonte de *sentido* que, de saída, é compartilhado com os outros da convivência cotidiana. Nesse modelo, é em função das formas de vida e das atividades públicas compartilhadas socialmente que o existente humano toma uma posição sobre o significado da sua *existência*, sobre *quem* ele é. Para Dreyfus, essa descrição do ser humano como jogado em um contexto de *sentido* que é compartilhado socialmente com os outros conteria uma crítica ao cartesianismo e ao individualismo metodológico. Mais precisamente, uma crítica à descrição da experiência como estruturada pelo esquema sujeito-objeto, bem como à tendência metodológica de localizar o conteúdo e o *sentido* da experiência nos atos intencionais de uma consciência ou mente individual (Dreyfus, 1991, pp. 108-120).

Além disso, para Dreyfus, a fenomenologia heideggeriana do *ser-no-mundo* incluiria uma crítica contundente ao cognitivismo e à sua concepção representacionista da subjetividade humana. Segundo o autor, é uma concepção predominante na tradição filosófica desde Platão até Husserl. Conforme a leitura que Dreyfus propicia do arcabouço conceitual de *Ser e tempo*, com a descrição da *compreensão humana* entendida como *saber-como* ou lida absorvida pré-reflexiva com os utensílios *disponíveis*, Heidegger estaria desenvolvendo uma crítica robusta ao intelectualismo dominante na filosofia desde Platão. Sendo mais exato, a descrição do *mundo* como plano de fundo de habilidades e competências, em virtude das quais o ser humano dá sentido à sua *existência* e às coisas, seria, em certa medida, uma crítica à concepção de que o comportamento cognitivo-representacional é a postura mais básica em relação ao *mundo* (Dreyfus, 1991, pp. 1-9, pp. 108-120).

Mas é no registro em que pretende esclarecer o que Heidegger tem em mente com a discussão sobre o *quem* da cotidianidade média do ser-aí que Dreyfus expõe sua tese interpretativa segundo a qual o *impessoal* (das *Man*) seria a fonte responsável pela inteligibilidade dos entes e pela *abertura* de *mundo* do ser-aí. Mais precisamente, a tese emerge da preocupação de Dreyfus em defender a concepção de Heidegger contra uma objeção levantada por Frederick Olafson. Conforme Olafson, a abordagem que Heidegger desenvolve do aspecto social do ser-aí, mais precisamente a sua fenomenologia do *ser-com*, fracassaria em explicar de uma maneira satisfatória o papel que os *outros* da convivência cotidiana teriam na constituição do *sentido* ou na *compreensão de ser* (Olafson, 1987, p. 146).

A despeito de suas afirmações do contrário, Heidegger não contornaria o solipsismo transcendental presente em Husserl.

Segundo Olafson, a abordagem do *ser-com* não pode assegurar que a *minha* interação com os entes descubra os mesmos entes que os *outros* seres humanos descobrem. Não haveria nenhuma condição que estipula, em *Ser e tempo*, que a *compreensão de ser* e a descoberta de entes *enquanto* entes devem ser do mesmo tipo para diferentes seres humanos. Isso equivale a dizer que nada garante que a identidade dos entes e os comportamentos descobridores correspondentes sejam os mesmos para um existente humano e para os *outros*. Para resolver o problema, insiste Olafson, Heidegger teria de oferecer uma abordagem sobre como a *minha* descoberta de entes depende da aprendizagem das formas através das quais os *outros* descobriram os mesmos entes antes de *mim*, o que Heidegger precisamente não faz (Olafson, 1987, p. 147).

Ora, o ponto de Dreyfus é que a abordagem do *impessoal* em *Ser e tempo* exhibe que a compreensão de ser e os comportamentos descobridores têm um caráter essencialmente público e social, assegurando que *eu* compreendo ser e encontro entes *enquanto* entes da mesma maneira que os *outros* de *meu* convívio cotidiano. De acordo com Dreyfus, pelo fato de Heidegger oscilar entre o pensamento de Dilthey, que salienta o aspecto positivo da dimensão social da vida humana (as objetivações da vida), e a crítica de Kierkegaard ao conformismo e à banalidade do fenômeno da publicidade, ele tornaria confusa a abordagem da *impessoalidade* em *Ser e tempo*, o que, sem dúvidas, acarretaria dificuldades para a apreciação do seu significado teórico central. O que a interpretação de Dreyfus pretende mostrar é que a discussão sobre a *impessoalidade* desempenha o papel central no contexto de *Ser e tempo* (Dreyfus, 1991, p.143).

Dreyfus introduz a sua interpretação do conceito de *impessoalidade* a partir da análise do caráter público do utensílio. Conforme sua leitura, Heidegger explicita dois traços que exibem o caráter essencialmente público, que são: caracterizar-se por uma normatização e generalidade. A generalidade significa que o equipamento é indiscriminadamente disponível para muitas pessoas. Um item é um equipamento disponível para *mim*, na medida em que também é disponível para os *outros*. Nesse sentido, o equipamento caracteriza-se pela possibilidade de ser usado por qualquer pessoa, por ser disponível, por assim dizer, para um usuário em geral.

Além disso, o equipamento é normatizado no sentido de que as normas regulam as maneiras apropriadas de o equipamento ser utilizado. Essa normatização dos equipamentos é

expressa por enunciados, tal quando falamos sobre o que *a gente* normalmente faz, por exemplo, quando dizemos “*a gente* escreve com a caneta” ou “*a gente* calça sapatos”. Segundo Dreyfus, Heidegger emprega o conceito de *impessoalidade* (*das Man*) para se referir ao usuário anônimo que está implicado na expressão “*a gente*”, capturando a função fundamental que as práticas públicas anônimas exercem na constituição da experiência e da atividade humana.

Para Dreyfus, o conceito de *impessoalidade* articula essas normas ou práticas públicas anônimas que prescrevem os usos apropriados dos utensílios e institucionalizam os papéis sociais através dos quais os seres humanos interpretam suas vidas. Na medida em que essas normas prescrevem o que é aceitável e inaceitável fazer, determinando, assim, quais são os comportamentos normais e desviantes, elas exercem a função de estabilizar a *significância* constitutiva do *mundo* prático humano, ou seja, ao normatizar as significações prático-operativas que determinam os utensílios e as tarefas e fins que definem os papéis sociais, essas práticas públicas anônimas funcionariam como uma espécie de base mais ou menos estável que sustentaria a trama relacional da *significatividade*, desempenhando um papel sem o qual o *mundo* do ser-aí não poderia existir. Em razão de exercer tal função estabilizadora, Dreyfus pensa estar autorizado a subscrever a tese de que o *impessoal* é a fonte última da inteligibilidade (Dreyfus, 1991, p. 153-162). Dreyfus vê, na seguinte passagem de *Ser e tempo*, a evidência textual para justificar a sua interpretação:

O impessoal, como aquilo em-virtude-de-que o ser-aí cotidiano é, articula o contexto-de-remissão da significatividade. O mundo do ser-aí dá liberdade ao ente que-vem-de-encontro para uma totalidade-de-conjunção que é familiar ao impessoal e cujos limites a mediania do impessoal estabelece (Heidegger, 2012, p. 371).

Segundo Dreyfus, nessa passagem Heidegger identifica o *impessoal* com a fonte *existencial* da inteligibilidade, quando afirma que o *impessoal* articula e estabelece os limites da *significatividade* do *mundo*. Em outras palavras, Heidegger estaria reconhecendo que o controle normativo que o *impessoal* exerce sobre os seres humanos estabelece a totalidade relacional de *possibilidades* que faz a *significância* e a inteligibilidade possível (Dreyfus, 1991, pp. 161-162).

Portanto, Dreyfus parece estar correto em argumentar, contra Olafson, que a discussão sobre o *impessoal* exhibe uma abordagem que explica como os comportamentos descobridores e os entes que eles revelam têm um caráter público e em virtude disso são os mesmos para

diferentes seres humanos. Isso é o mesmo que dizer que as habilidades, competências e tarefas em função das quais o ser-aí atribui uma significação aos entes não são subjetivas em sentido estrito, o que implicaria um relativismo robusto sobre a *compreensão de ser*, mas socialmente institucionalizadas e, em razão disso, são publicamente compartilhadas.

Como foi visto, a interpretação da ontologia hermenêutica desenvolvida por Dreyfus reconstrói a fenomenologia de Heidegger como uma crítica ao cartesianismo e ao cognitivismo. Dreyfus introduz a interpretação de que o *impessoal* é fonte da *significatividade*, quando tenta defender a discussão da sociabilidade presente em *Ser e tempo*, de uma objeção levantada por Olafson. Segundo Olafson, a fenomenologia do *ser-com* não é capaz de explicar o caráter intersubjetivo do *sentido* e da intencionalidade humana. Contudo, Dreyfus argumenta que a consideração do *impessoal* oferece exatamente essa explicação. Por fim, diferentemente da leitura semântica de Guignon, a interpretação pragmatista de Dreyfus localiza nas normas ou nas práticas públicas do *impessoal* a fonte última da inteligibilidade. Naturalmente, aqui surge a questão: qual estrutura é a fonte de inteligibilidade em *Ser e tempo*, a *linguagem* ou o *impessoal*? David Weberman e Pierre Keller apresentaram objeções que limitam essas interpretações. De acordo com esses autores, Guignon e Dreyfus fracassam porque apresentam condições necessárias, mas não suficientes da inteligibilidade. Na próxima seção, apresentarei as objeções levantadas por Weberman e Keller.

2.3 Os limites da leitura semântica e da interpretação pragmatista da ontologia fundamental

Nas últimas duas seções, vimos que a recepção semântica e a interpretação pragmatista de *Ser e tempo* levantaram o problema das fontes de inteligibilidade na ontologia hermenêutica de Heidegger. Trata-se do problema de identificar a estrutura *existencial* responsável pela constituição do espaço de *sentido*.

Charles Guignon procura mostrar que o *discurso* e a *linguagem* devem ser entendidos como a fonte última de inteligibilidade em *Ser e tempo*. Contudo, Hubert Dreyfus defende que são as práticas públicas do *impessoal* que cumprem esse papel. Recusando como parcialmente corretas ambas as leituras, David Weberman e Pierre Keller apresentam a tese interpretativa de que Heidegger localiza na *temporalidade* do *cuidado* a fonte de inteligibilidade.

Na visão desses autores, Guignon e Dreyfus fracassam, porque apresentam condições necessárias, mas não suficientes, para a *significativade*. No que segue, apresentarei as objeções que Weberman e Keller exibem para restringir a validade da leitura semântica e da interpretação pragmatista de *Ser e tempo*. Começo com os argumentos apresentados contra a posição de Guignon.

O primeiro passo da argumentação de Weberman e Keller será reconstruir em linhas gerais a interpretação da ontologia fundamental proposta por Guignon. A reconstrução começa destacando que a abordagem de Guignon assimila a fenomenologia elaborada em *Ser e tempo* à virada linguística no século XX, especialmente à filosofia de Wittgenstein. A tese interpretativa resultante dessa estratégia é a de que Heidegger localizaria no *discurso* e na *linguagem* a fonte de inteligibilidade (Keller, Weberman, 1998, p. 370).

Segundo Weberman e Keller, na visão de Guignon, o *discurso* não é apenas mais uma estrutura *existencial* universal e invariante e um dos três aspectos co-originários da *abertura de mundo*, junto com a *disposição afetiva* e a *compreensão*. De acordo com os autores, para Guignon, o *discurso* subjaz e molda a nossa habilidade para interpretar e fazer asserções sobre os entes (Keller e Weberman, 1998, p. 371).

Além disso, Weberman e Keller observam que Guignon atribui ao Heidegger de *Ser e tempo* uma visão constitutiva da *linguagem*. Dessa perspectiva, a *linguagem* não é apenas um instrumento para realçar a inteligibilidade de um campo de *significância* que é compreendido pré-linguisticamente. Ao contrário, a *linguagem* é o *meio* no qual o homem existe, é a estrutura que torna possível que os seres humanos habitem um espaço de *sentido*. Como Weberman e Keller destacam, Guignon argumenta que essa interpretação da *linguagem* é mais consistente com o pensamento de Heidegger como um todo, dado que o filósofo abraçou expressamente essa concepção nos seus trabalhos tardios¹⁸.

Weberman e Keller concordam que a *discursividade* subjaz e estrutura a nossa competência para interpretar os entes e com a afirmação de que Heidegger assume uma visão constitutiva da *linguagem* nos seus trabalhos tardios. Entretanto, eles discordam das conclusões extraídas por Guignon no tocante ao problema das fontes da inteligibilidade. Eles iniciam sua crítica pela *linguagem*.

Segundo os autores, há pelo menos duas razões para refutarmos a ideia de que a *linguagem* é a estrutura *existencial* responsável pela constituição do espaço de *sentido*: uma

¹⁸ Guignon aponta que, nos trabalhos *Introdução à Metafísica* e a *Origem da Obra de Arte*, ambos de 1935, Heidegger apresenta uma visão constitutiva acerca do papel ontológico da *linguagem*.

de cunho exegético e outra de natureza formal. A objeção de cunho exegético aponta que Heidegger explicitamente afirma que a *linguagem* deriva de algo mais fundamental, nomeadamente o *discurso*. Isso é visível quando ele diz que “há *linguagem* somente porque há *discurso*, e não o contrário” (Heidegger, 1985, p. 265).

A objeção formal evidencia que, embora a visão constitutiva da *linguagem* seja mais coerente com o “espírito” de *Ser e tempo*, isso não implica que a *linguagem* seja a fonte última de inteligibilidade e da *abertura* de *mundo* do ser-aí. Como Weberman e Keller recordam, na visão constitutiva, a *linguagem* é o *meio* onde os seres humanos habitam. Assim, como os autores admitem, a *linguagem pode ser* o *meio* compreensivo que molda nosso pensamento e nossa experiência e, por essa razão, ser uma parte do pensamento e da experiência da qual nós não podemos nos abstrair. Contudo, segundo os autores, disso não se segue que a *linguagem* seja a fonte do *sentido*, uma vez que “o *meio* no qual algo vive não necessita ser (e usualmente não é) a *fonte* daquela coisa” (Keller e Weberman, 1998, p. 372).

A objeção levantada aponta que a interpretação de Guignon é formalmente inconsistente porque está assentada em um argumento falacioso. A conclusão extraída não decorre da premissa estabelecida. Da premissa que diz que X é o *meio* no qual Y vive, *não se segue* a conclusão de que X seja a *fonte* de Y. Ou seja, Guignon incorre em um argumento *non sequitur* que não pode justificar corretamente a sua leitura. Assim, Weberman e Keller concluem que, para Heidegger, “a *linguagem* é um aspecto central da experiência vivida, mas não a sua fonte” (1998, p. 372).

Antes de avançarem na argumentação contra Guignon, Weberman e Keller retomam alguns pontos concernentes à fenomenologia da *discursividade* em *Ser e tempo*. Como eles lembram, o *discurso* é a articulação da inteligibilidade (Heidegger, 2012, p. 455). *Discurso* não é formado necessariamente por palavras e não envolve apenas os atos de fala executados pelos falantes da *linguagem*, uma vez que ele abarca, junto com o falar e o escutar, o fenômeno do permanecer em silêncio (*Schweigen*). Além disso, o *discurso* tem a ver com o *logos* e com o *discorrer* que deixa algo ser visto. Por fim, Weberman e Keller notam que no §34, Heidegger clarifica o *discurso* em termos de um conceito ontologicamente amplo de comunicação (*Mitteilung*) (Heidegger, 2012, p. 457).

Assim, conforme a explicação dos autores, para Heidegger, “*discurso* é essencialmente a articulação compartilhável e comunicável do que é compreendido que ‘deixa ver’ o que é compreendido” (Keller e Weberman, 1998, p. 372). De acordo com Weberman e Keller, o status primordial concedido ao *discurso* evidencia que, para Heidegger, os seres

humanos habitam e abrem um espaço de inteligibilidade não apenas por meio das emoções e da *compreensão* dirigida para projetos-práticos e metas, mas também por meio da articulação expressiva através da qual eles se comunicam uns com os outros.

Depois disso, avançando na argumentação, Weberman e Keller aduzem, então, três razões para rejeitar a tese interpretativa de que o *discurso* é a fonte ou o “nível mais profundo da inteligibilidade”. A primeira aponta que, junto com a *disposição afetiva* e a *compreensão*, o *discurso* é um dos três aspectos *existenciais* que determinam o *ser-em*. Assim, segundo os autores, da mesma maneira que não é correto dizer que a *disposição afetiva* é a fonte *existencial* da *significatividade*, não é correto dizer que o *discurso* desempenha esse papel. Ou seja, o *discurso* é uma condição necessária, mas não suficiente para a inteligibilidade, uma vez que há outros *existenciais* que também contribuem para a constituição do espaço de *sentido* (Keller e Weberman, 1998, p. 372).

Além disso, Weberman e Keller apontam que evidências textuais atestam que Heidegger considera o *discurso* menos importante do que a *disposição afetiva* e a *compreensão*. Os autores documentam que em, *Ser e tempo*, o filósofo substitui duas vezes o *discurso* pelo fenômeno da *queda* (Heidegger, 2012, pp. 347-351).

Por fim, os autores argumentam que mesmo a passagem de *Ser e tempo* que Guignon usa para justificar a sua leitura contradiz a tese de que o *discurso* é a fonte do *sentido*. Nessa passagem, Heidegger diz que “Discurso é a articulação do que é inteligível. Por isso, ele fundamenta interpretação e enunciação”. Weberman e Keller observam que, se o *discurso* articula expressivamente o que *já é* inteligível, então ele não pode ser a fonte da inteligibilidade daquilo que ele articula, visto que articular algo pressupõe que já exista algo que possa ser articulado (Keller e Weberman, 1998, p. 373). Weberman e Keller encerram a discussão, concluindo que, para Heidegger, o *discurso* e a *linguagem* são condições necessárias, mas não suficientes para inteligibilidade, o que torna visível, segundo eles, que a fonte última de inteligibilidade tem que ser procurada em outro lugar. Agora, passemos para a crítica lançada à interpretação pragmatista de Dreyfus.

Weberman e Keller iniciam a discussão com Dreyfus, reconstruindo em linhas gerais a interpretação pragmatista. A reconstrução começa com uma consideração a respeito da noção de *impessoal*. Mais especificamente, chamando atenção para o fato de a noção de *impessoal* desempenhar um papel importante, porém ambíguo, em *Ser e tempo*. Por um lado, o *impessoal* assinala que o ser-aí tende a existir de uma maneira conformista e a perder-se

acriticamente nas práticas públicas anônimas da sociedade. Entretanto, por outro lado, o *impessoal* é o *existencial* que possibilita o caráter intersubjetivo da *compreensão* e da intencionalidade humana, o fato de que os seres humanos compartilhem um espaço de *sentido* (Keller e Weberman, 1998, p. 373).

Segundo Weberman e Keller, o primeiro aspecto é ressaltado pelos comentaristas que leem Heidegger como um filósofo eminentemente existencialista. Por sua vez, o segundo é destacado por Dreyfus e os intérpretes de Heidegger, que assimilam a hermenêutica da cotidianidade em *Ser e tempo* ao pragmatismo de Wittgenstein. De acordo com Weberman e Keller, a virtude da interpretação pragmatista de Dreyfus é justamente corrigir o extremo individualismo presente na leitura existencialista de *Ser e tempo*. Contudo, como os autores tentarão mostrar, Dreyfus fracassa ao propor que as práticas públicas anônimas do *impessoal* são a fonte última de inteligibilidade na ontologia fundamental (Keller e Weberman, 1998, p. 373).

Antes de apresentarem as objeções, Weberman e Keller exibem as duas alegações centrais presentes na interpretação de Dreyfus. A primeira advoga que “a *compreensão* do existente humano é coextensiva com e essencialmente definida pelas *práticas sociais medianas* do *impessoal*.” A segunda subscreve que o *impessoal* é a estrutura transcendental responsável pela constituição do espaço de *sentido*. É especificamente contra essas alegações que Keller e Weberman desenvolvem sua crítica. Começamos com as objeções levantadas contra a primeira alegação.

Weberman e Keller reconhecem que Dreyfus é bem-sucedido ao argumentar contra Olafson que a discussão do *impessoal* oferece uma explicação sobre o caráter intersubjetivo da experiência. Como vimos na seção anterior, Olafson entende que Heidegger fracassaria em explicar o papel que os *outros* da convivência cotidiana teriam para a constituição do *sentido*. Não haveria na ontologia fundamental nenhuma condição que asseguraria que a *compreensão* de *ser* e a descoberta de entes seria a mesma para diferentes seres humanos. Preocupado em defender Heidegger dessa objeção, Dreyfus argumenta que a discussão do *impessoal* mostra que a *compreensão de ser* e os comportamentos descobridores têm um aspecto essencialmente social e público. Na explicação de Dreyfus, os seres humanos descobrem os mesmos entes justamente porque a *compreensão* e os comportamentos descobridores são públicos e socialmente estabelecidos pelas práticas cotidianas do *impessoal*.

Weberman e Keller concordam que a discussão da *impessoalidade* mostra que a *compreensão* é essencialmente intersubjetiva e social. Contudo, os autores observam que a

discussão do *impessoal* não é apenas uma explicação do caráter social da *compreensão*, mas também uma descrição que exhibe que “na primeira e na maior parte das vezes” o ser-aí leva a cabo a individualização do seu *ser*, de uma maneira conformista e inautêntica. Desse ponto de vista, o *impessoal* e a cotidianidade não circunscrevem completamente todas as maneiras de ser do ser-aí, porque há maneiras de ser diferentes daquelas que são especificadas pelas formas cotidianas (Keller e Weberman, 1998, p. 375). O ponto básico é que Dreyfus desconsidera o fato de que há coisas que são inteligíveis fora do repertório anônimo mediano do *impessoal*, tal como “a confrontação direta com a sublimidade e o poder da natureza, as descobertas da ontologia fundamental ou as possibilidades mais próprias descobertas pelo si mesmo autêntico” (Keller e Weberman, 1998, p. 378).

A objeção nesse ponto é de que Dreyfus negligencia a diferença entre características *existenciais* ou primordiais e as características que tem a ver com a maneira que o ser-aí é “na primeira e na maior parte das vezes”. As últimas têm a ver com aquilo que é tipicamente, mas *não sempre*, o caso. Porém, os *existenciais* são características universais e invariantes da *existência* humana. São características primordiais que especificam as possibilidades internas que definem essencialmente o que significa ser um existente. As práticas medianas não podem ser coextensivas com e nem definirem essencialmente a *existência* e a *compreensão* do ser-aí, porque exibem apenas como o ser-aí é “na primeira e na maior parte das vezes”, ou seja, as práticas medianas dizem respeito àquilo que é tipicamente, mas *não sempre*, o caso (Keller e Weberman, 1998, p. 378). Em síntese, para Weberman e Keller, o ponto básico é que Dreyfus confunde o *impessoal* com os comportamentos padronizados e medianos da cotidianidade. O *impessoal* é um *existencial* determinante da *existência*, porém, as práticas medianas não são.

A discussão crítica avança e chega ao seu estágio decisivo, quando Weberman e Keller tomam em consideração a segunda alegação de Dreyfus, que estabelece a tese interpretativa de que o *impessoal* é a fonte última de inteligibilidade. Nesse registro, os autores apresentam pelo menos duas razões para refutarmos essa tese. A primeira destaca que o *impessoal* é apenas *uma* da multiplicidade de estruturas *existenciais* que possibilita a *existência* humana. Todas essas estruturas *existenciais* são condições básicas e igualmente necessárias para a inteligibilidade do *mundo*. Assim, como não é correto dizer que a *linguagem* ou a *disposição afetiva* é a fonte exclusiva de inteligibilidade, não é correto dizer que o *impessoal* seja essa

fonte, ou seja, o *impessoal* é uma condição necessária, mas não suficiente para a inteligibilidade (Keller e Weberman, 1998, p. 378).

Por último, segundo os autores, na medida em que o *impessoal* em *Ser e tempo* não é apenas um tipo de *explanans*, mas também um *explanandum*, o *impessoal* não pode ser a fonte última ou o fim da linha na explicação da inteligibilidade, porque ele, por assim dizer, não opera apenas como uma variável que tem força e função explicativa, mas também como um fator que necessita de explicação (Keller e Weberman, 1998, p. 378). De acordo com Weberman e Keller, o *impessoal* explica o *aspecto* intersubjetivo e comunicável da habilidade humana para atribuir *sentido* ao *mundo*. Porém, a questão decisiva para Heidegger será saber qual é a condição básica que explica em primeiro lugar a *própria* habilidade para atribuir *sentido*. Weberman e Keller encerram a discussão, sugerindo que Heidegger localiza na *temporalidade* do *cuidado* a condição básica que explica a nossa habilidade para atribuir *sentido* ao *mundo* e aos entes ao redor dele, tópico com o qual me ocuparei no terceiro capítulo da dissertação.

Como foi visto, Weberman e Keller apresentam objeções que limitam a abordagem semântica e a interpretação pragmatista de *Ser e tempo*. Conforme os autores, Guignon e Dreyfus fracassam ao defender alternativamente que a *linguagem* ou o *impessoal* é a fonte última de inteligibilidade na ontologia hermenêutica de Heidegger. Isso porque a *linguagem* e o *impessoal* são condições necessárias, mas não suficientes para a estruturação da inteligibilidade. Na próxima seção, pretendo introduzir um argumento a favor da posição de Weberman e Keller. Sendo mais específico, a partir de uma consideração do papel que a mereologia de Husserl tem na fenomenologia de Heidegger, procurarei mostrar que as leituras de Guignon e Dreyfus são formalmente inconsistentes. Em razão de identificarem alternativamente um único *existencial* como a *fonte* exclusiva de inteligibilidade, Guignon e Dreyfus incorrem em uma falácia mereológica, desconsiderando, assim, um princípio formal central do método fenomenológico, a saber, que o *todo* é anterior às partes.

2.4 A falácia mereológica: Heidegger leitor de Husserl

Na seção anterior, vimos que Weberman e Keller apresentam objeções que limitam a validade da recepção semântica e da leitura pragmatista de *Ser e tempo*. De acordo com esses autores, Guignon e Dreyfus fracassam parcialmente porque apresentam condições necessárias, mas não suficientes para a *significatividade*. Para Weberman e Keller, os *existenciais* são

estruturas transcendentais que contribuem de uma maneira igualmente primordial na constituição do espaço de inteligibilidade. Certamente, pode ser acrescentado a esse argumento, que Guignon e Dreyfus parecem negligenciar certas doutrinas fundamentais do método fenomenológico. Em particular, o papel formal que a mereologia husserliana tem para a apreensão conceitual dos fenômenos complexos que são tematizados em *Ser e tempo*.

A visualização da função conceitual que a teoria de Husserl sobre o todo e as partes tem na fenomenologia de Heidegger propicia outra razão para rejeitarmos as interpretações de Guignon e Dreyfus. Como deve ser mostrado mais adiante, devido ao fato de transgredirem o princípio formal segundo o qual o todo é anterior às partes, Guignon e Dreyfus incorrem em uma falácia mereológica e, conseqüentemente, não conseguem justificar de maneira consistente as interpretações que desenvolvem de *Ser e tempo*. Uma breve consideração da teoria de Husserl sobre os todos e as partes, exposta em suas *Investigações Lógicas*, e da função formal que ela tem no desenvolvimento da ontologia fundamental, propicia, talvez, elementos teóricos suficientes para argumentar sobre esse ponto.

Husserl consagra a terceira investigação presente nas suas *Investigações Lógicas* à exposição fenomenológica de sua teoria do todo e das partes. Já ao introduzir o tópico, Husserl afirma que a diferenciação entre conteúdos abstratos e concretos, que é a mesma diferenciação entre conteúdos dependentes e independentes desenvolvida por Stumpf, é central para todas as investigações fenomenológicas. A importância dessa diferenciação reside no fato dela ser teoricamente especial, na medida em que tem uma aplicação universal no campo dos objetos enquanto tais (Husserl, 2012, p. 189). A diferenciação entre conteúdos independentes e conteúdos não independentes (partes), possibilita, segundo Husserl, a investigação da constituição essencial dos objetos em geral, isto é, uma fenomenologia dos elementos constitutivos (partes) de um todo (objeto) e da conexão intrínseca necessária desses elementos (Overenget, 1996, p. 173). É em virtude disso que tal diferenciação ocupa um papel central na fenomenologia.

No primeiro capítulo da terceira investigação, no qual pretende tratar da diferença entre os objetos independentes e dependentes, Husserl distingue entre objetos ou conteúdos simples e compostos. Os objetos ou conteúdos simples são caracterizados por não terem partes, enquanto os objetos ou conteúdos compostos as possuem. Avançando mais, Husserl assinala que há dois tipos de partes: partes independentes, que são chamadas de pedaços, e não independentes, que são chamadas de *momentos* (Husserl, 2012, p. 227-228).

Em linhas gerais, o critério que permite discriminar entre pedaços e *momentos* é a possibilidade ou a impossibilidade desses itens serem apresentados separadamente da totalidade de que são partes. Pedaços são partes que podem ser apresentadas separadamente das partes ou do todo ao qual pertencem. Se A é um pedaço de B, isso significa que ele pode existir idealmente sem B. *Momentos*, ao contrário, são partes que não podem ser apresentadas separadamente umas das outras ou do todo do qual elas são partes, isto é, momentos são inextricavelmente conectados ou intrinsecamente articulados uns aos outros e ao *tudo* de que eles fazem parte como *momentos*. Se A é um *momento* de B, isso implica que A não pode ser dado independentemente de B.

Em seu artigo sobre a presença da teoria de Husserl do todo e das partes na fenomenologia de Heidegger, Einar Overenget tem coerentemente argumentado que três razões corroboram que a mereologia husserliana desempenha um papel central na ontologia fundamental de Heidegger: 1) Heidegger emprega o vocabulário da teoria dos todos e das partes de acordo com o significado técnico dos termos, tal como estabelecido por Husserl na terceira investigação; 2) Heidegger lança mão da teoria em sua análise da constituição estrutural do ser-aí; 3) A teoria tem uma função importante no desenvolvimento da questão do *sentido do ser* em geral (Overenget, 1996, p. 172).

Não está no escopo desta dissertação discutir em detalhe cada uma das razões que atestariam a relevância teórica imprescindível que a mereologia husserliana tem para a fenomenologia de Heidegger. Assumindo como correta a argumentação oferecida por Overenget, é suficiente olharmos brevemente para alguns dos pontos decisivos de *Ser e tempo* em que podemos vislumbrar a aplicação da teoria de uma forma nítida.

No contexto da discussão do ser do ser-aí como *cuidado*, Heidegger ressalta que os traços ontológicos fundamentais da *existencialidade*, *facticidade* e *queda* não são partes (pedaços) de um *compositum* que poderia eventualmente prescindir de alguma delas. Ao contrário, tais determinações *existenciais* configuram o complexo de aspectos inextricavelmente articulados que constituem a estrutura do *cuidado*, entendida como a totalidade estrutural do ser-aí (Heidegger, 2012, p. 535). Isto é, *Existencialidade*, *facticidade* e *queda* são *momentos* constitutivos da totalidade estrutural do *cuidado* e como tais estão necessariamente articulados.

Ainda, na introdução da analítica existencial, Heidegger aponta que a estrutura *a priori* do *ser-no-mundo*, que orienta a interpretação ontológica acerca do ser do ser-aí, não é um constructo composto de fragmentos (pedaços). Ao contrário, *ser-no-mundo* é uma totalidade

estrutural que pode, para fins de análise, ser examinada em seus *momentos* constitutivos (Heidegger, 2012, p. 137). Assim, a *mundaneidade* do mundo, o *ser-com* e o *impessoal*, bem como a *compreensão*, a *afetividade*, o *discurso* e a *linguagem*, são estruturas *existenciais* ontologicamente interdependentes que compõem o *todo* da estrutura fundamental do *ser-no-mundo*.

Ora, se a multiplicidade de estruturas *existenciais* que compõe a *existência* opera como condição de possibilidade do *desvelamento de ser* e da *abertura de mundo*, isto é, contribui para a *compreensão* do espaço de *sentido* que torna possível o aparecer significativo dos entes, então Guignon e Dreyfus não podem argumentar, sem incorrerem em uma falácia mereológica, que a *linguagem* ou o *impessoal* é a fonte última da inteligibilidade. Visto que, se os *existenciais* são momentos interdependentes uns dos outros e, conseqüentemente, estão fundados na totalidade do *ser-no-mundo* ou do *cuidado*, nenhum *existencial* em particular, que opera como um *momento* de um *todo*, pode ser entendido como a fonte primordial da inteligibilidade, como é o caso da *linguagem* e o *impessoal* no contexto dessa discussão. Em última instância, Dreyfus e Guignon parecem seguir inadvertidamente a tendência metodológica que guia a ontologia usual e que Heidegger conscientemente quer evitar quando escreve que:

o fenômeno da *igual-origenariedade* dos momentos constitutivos foi frequentemente descurado na ontologia por efeito de uma insopitável tendência metódica para mostrar que todas e cada uma das coisas têm sua origem em um simples “fundamento primordial” (Heidegger, 2012, p. 377).

De acordo com a passagem, Heidegger entende que um dos equívocos da tradição foi justamente desconsiderar que, em certo nível, as condições de inteligibilidade são igualmente primordiais e determinam mutuamente um fenômeno. Equívoco este resultante da tendência metodológica predominante para reduzir os aspectos igualmente primordiais de algo a um único “fundamento primordial”. É precisamente esse equívoco que parece ser cometido pelas interpretações que Guignon e Dreyfus elaboram da ontologia fundamental. Em última análise, ao reduzirem a fonte de inteligibilidade à *linguagem* ou ao *impessoal*, Guignon e Dreyfus incorrem em uma falácia mereológica e, por essa razão, fracassam em oferecer leituras formalmente consistentes da ontologia fundamental apresentada em *Ser e tempo*.

Como tentei mostrar nessa seção, a consideração do papel teórico que a mereologia husserliana tem na fenomenologia de Heidegger em *Ser e tempo* oferece outro argumento para

rejeitarmos as posições de Dreyfus e Guignon. Ao pensarem que *um existencial* em especial cumpre a função de manter a inteligibilidade do *mundo*, Guignon e Dreyfus tomam, por assim dizer, uma parte pelo todo, negligenciando, assim, um princípio central da fenomenologia, a saber, que o todo é anterior às partes. Em virtude dessa omissão, Guignon e Dreyfus apresentam leituras da ontologia fundamental que não podem ser completamente justificáveis, na medida em que se apoiam em um argumento formalmente inconsistente.

Ao longo desse capítulo, procurei reconstruir a recepção semântica e a interpretação pragmatista de *Ser e tempo* e da questão das fontes de inteligibilidade. Em sua exposição da confrontação de Heidegger com a epistemologia tradicional, Charles Guignon explica que o *discurso* ou a *linguagem* é o *existencial* que torna possível que os seres humanos participem de um espaço de *sentido*. Entretanto, a partir de uma leitura que assimila *Ser e tempo* ao pragmatismo de Wittgenstein e Dewey, Hubert Dreyfus procura mostrar que a fonte última de inteligibilidade encontra-se nas práticas públicas anônimas do *impessoal*.

Como foi visto, contudo, David Weberman e Pierre Keller apresentam objeções que limitam como parcialmente corretas essas interpretações. De acordo com esses autores, a *linguagem* e o *impessoal* são condições necessárias, mas não suficientes para a inteligibilidade.

Além disso, a partir de uma consideração do papel teórico que a mereologia de Husserl tem na fenomenologia de Heidegger, tentei mostrar que Guignon e Dreyfus incorrem em uma falácia mereológica ao transgredirem o princípio formal segundo o qual o *todo* é anterior às partes, razão pela qual eles fracassam em desenvolver interpretações formalmente consistentes acerca da fonte última de inteligibilidade em *Ser e tempo*.

No próximo capítulo, ocupar-me-ei com a abordagem que Weberman e Keller oferecem ao problema das fontes da *significatividade* na ontologia hermenêutica de Heidegger. Segundo os autores, Heidegger localiza na horizontalidade temporal da *existência* humana a fonte última de inteligibilidade.

3. A GÊNESE TEMPORAL DA INTELIGIBILIDADE

No último capítulo, vimos que a recepção anglo-americana de *Ser e Tempo* tem levantado o problema da gênese da *significativade* na ontologia hermenêutica de Heidegger. Charles Guignon e Hubert Dreyfus defendem alternativamente que para Heidegger a *linguagem* ou o *impessoal* é a fonte última da inteligibilidade. Rejeitando como parcialmente corretas ambas as leituras, David Weberman e Pierre Keller argumentam que a *linguagem* e o *impessoal* são condições necessárias, mas não suficientes para explicar a nossa habilidade para habitar um espaço de *sentido*. Esses autores localizam, na fenomenologia da *temporalidade* elaborada por Heidegger em *Ser e tempo*, a base conceitual adequada para tratar o problema das fontes da inteligibilidade. De acordo com a tese interpretativa de Weberman e Keller, a *linguagem* e o *impessoal* são fontes *parciais* da *significativade*, porém somente na medida em que são vistos como *momentos* que estão fundados na grande totalidade estrutural do *cuidado* e, em um nível mais profundo, da *temporalidade*. Da perspectiva de Weberman e Keller, o objetivo de Heidegger em *Ser e tempo* é exibir que o *cuidado* e a *temporalidade* constituem as bases fundamentais que possibilitam a *abertura* e a *significativade* do *mundo* onde o ser-aí humano habita. Neste capítulo, o meu objetivo é apresentar a tese interpretativa de Weberman e Keller. Para tanto, reconstruirei, em linhas gerais, a análise do *cuidado* e a complexa doutrina da *temporalidade*, apresentadas por Heidegger em *Ser e tempo*. Deve ficar claro nesta parte que Heidegger entende a *temporalidade* como *sentido* ontológico do *cuidado*. Por fim, explicitarei os argumentos que Weberman e Keller apresentam para justificar que, em última instância, Heidegger localiza na *temporalidade* do *cuidado* a fonte última da inteligibilidade.

3.1 A temporalidade como sentido ontológico do cuidado

Heidegger sublinha constantemente em *Ser e Tempo*, a necessidade de elucidar a *totalidade* e a *unidade* da *existência* humana. Pode-se dizer que uma das razões pela qual Heidegger foca sua atenção nesses temas, é para evitar construir uma concepção ontológica parcial e unilateral da *existência* humana. Assim, um de seus objetivos nas seções que sucedem à fenomenologia da cotidianidade apresentada na divisão I de *Ser e tempo*, é justamente mostrar que as estruturas formais que condicionam o *ser-no-mundo* perfazem um *todo unificado*. Como é bem conhecido entre os leitores de *Ser e tempo*, Heidegger propõe

exibir o *todo unificado* da *existência* humana a partir dos conceitos de *cuidado* e de *temporalidade*. Mais especificamente, o conceito de *cuidado* exhibirá a *totalidade estrutural* do *ser* do ser-aí, e o conceito de *temporalidade* permitirá apreender a *unidade* intrínseca dos *momentos* constitutivos dessa *totalidade*. Um dos resultados da análise proposta é de que a *temporalidade* é o *sentido* ontológico do *cuidado*. No que segue apresento os traços gerais da descrição da *temporalidade* como *sentido* ontológico do *cuidado*.

No final da divisão I de *Ser e tempo*, Heidegger desenvolve uma análise, expondo que a totalidade estrutural do ser do ser-aí é visível ontologicamente como *cuidado*. A exposição destaca que o *cuidado* consiste de três aspectos básicos: *existência*, *facticidade* e *queda*. Ainda nesse registro, Heidegger oferece uma caracterização para indicar como devem ser formalmente entendidos tais aspectos. *Cuidado* como ser do *Dasein* significa: Como Weberman e Keller lembram, Heidegger caracteriza formalmente o *cuidado* como “ser-adiantado-em-relação-a-si-já-sendo-em-um (mundo) como ser-junto (ao-ente-do interior-do-mundo que vem-de-encontro)” (Heidegger, 2012, 539). Avançando mais, no §65, quando aprofunda o nível da análise, Heidegger apresenta sua interpretação temporal da estrutura do *cuidado*, isto é, apresenta uma elucidação de cada um de seus aspectos básicos em função de uma dimensão da *temporalidade*. *Facticidade*, *queda* e *existência* são elucidadas como fazendo sentido, respectivamente, em termos do *passado*, *presente* e *futuro* constitutivos da *temporalidade originária*. Essa interpretação temporal pretende ser uma explicitação da *unidade* interna da estrutura do *cuidado* (Heidegger, 2009, p. 891).

Mais adiante, de maneira similar, Heidegger também interpreta os *existenciais* que configuram a *abertura* de mundo, *compreensão*, *afetividade*, *queda* e *discurso* em termos das dimensões do *futuro*, *passado* e *presente* da *temporalidade*.¹⁹ O ponto central ao longo daquelas análises é evidenciar que a *temporalidade* condiciona formalmente as estruturas *existenciais* da *existência* humana. É suficiente para os nossos propósitos, contudo, visualizar somente como a *totalidade* estrutural do *cuidado* funda-se na *temporalidade*. Por essa razão é importante entender o que Heidegger tem em mente com os três *momentos* do *cuidado*: *existência*, *facticidade* e *queda*. Prestemos atenção em cada uma deles.

Heidegger caracteriza formalmente a *existência* como o “ser-adiantado-em-relação-a-si”. Numa primeira aproximação, parece plausível dizer que a noção de *existência* pretende

¹⁹ É discutida, na literatura secundária, a questão de Heidegger não conseguir elucidar o discurso em termos de alguma dimensão da *temporalidade originária*, questão conhecida como a vacuidade temporal do discurso. O ponto não será discutido na dissertação. Para mais informação sobre o ponto, ver William Blattner, 1999, pp. 121-122.

assinalar que o *cuidado* de si envolve estar direcionado para propósitos e metas. Nesse sentido, a *existência* indica que o ser-aí leva adiante a formação da sua individualidade ao compreender-se à luz das *habilidades de ser*, que dão um *sentido* teleológico para sua *existência*. Um ponto importante é que essa compreensão que o ser-aí tem de *si mesmo* não pode ser entendida como um ato estritamente teórico ou intelectual. Não se trata primeiramente de possuir uma descrição objetiva, um conjunto de proposições sobre *quem se é*. Compreender a *si mesmo* significa projetar-se em *possibilidades existenciais*, levar adiante a *existência*, assumindo projetivamente uma forma possível de *ser-no-mundo*. Por fim, pode-se dizer que existir é projetar-se nas habilidades e nas competências que especificam uma identidade prática histórico-cultural (Crowell, 2013, pp. 239-260).

Seguindo adiante, Heidegger caracteriza a *facticidade* como o “já-ser-em”. Inicialmente, parece aceitável dizer que o aspecto da *facticidade* evidencia que o *cuidado* de si envolve estar lançado afetivamente em *mundo* específico, de um modo que as coisas já importam desta ou daquela maneira determinada. Sendo mais exato, a *facticidade* exhibe o *fato* de o ser-aí encontrar-se abandonado ao seu próprio *ser* e entregue a tarefa existencial de *ter* que cuidar da sua *existência*, lançado afetivamente em *mundo* específico que ele não escolheu. Para Heidegger, essa condição de jogado revela-se nas *disposições afetivas* e motivações, que tornam o existente humano sensível aos fatores e circunstâncias relevantes que determinam sua situação. Isso significa que o ser-aí *já* aparece afetivamente posicionado em um ambiente social determinado por circunstâncias históricas e culturais que situam sua ação. Assim, o estar-lançado que caracteriza a *facticidade* indica que as circunstâncias e fatores revelados pelas disposições formam a base *a partir* da qual o ser-aí tem que *cuidar* da significação do seu *ser*.

Por fim, Heidegger caracteriza a *queda* como “ser-junto-a”. A *queda* aponta que o *cuidado* de si envolve comportar-se em relação aos entes que aparecem no *mundo*. A *queda* indica que o existente humano é *em meio* aos entes que ele encontra dentro do *mundo*. Ou ainda, a *queda* exhibe que o ser-aí se relaciona com os entes do *mundo* em que ele “vive a sua vida”, quer esteja engajado nas atividades práticas e nas tarefas em termos das quais lida com os itens disponíveis e os outros da convivência cotidiana, quer assumam os comportamentos puramente perceptuais ou intelectuais que descobrem objetos e estados de coisas. Portanto, designa que a atividade humana tem lugar em meio aos entes. Nesse sentido, *cuidar* de si também significa atuar *junto* aos entes.

Existência, facticidade e queda são os momentos que constituem a *totalidade estrutural* do *cuidado*. Heidegger pensa que a elucidação da estrutura temporal do *cuidado* exhibe como esses momentos estão *unificados* pela *temporalidade*. Tendo em vista o que significa *existência, facticidade e queda*, é possível elucidarmos como a estrutura do *cuidado* funda-se na *temporalidade*. Contudo, antes disso, é conveniente tentar entender o que Heidegger tem em vista com a noção de *temporalidade*²⁰.

De um ponto de vista negativo, em *Ser e tempo*, Heidegger apresenta duas restrições que assinalam como a noção de *temporalidade* não deve ser entendida. A primeira estabelece que os termos “futuro”, “passado” e “presente” têm um sentido radicalmente diferente do sentido usual que esses termos recebem na concepção “vulgar” de tempo. Assim, a *temporalidade* não é uma questão de futuro na forma de um “agora ainda não, mas depois”, o passado como um “agora já não, mas antes” e o presente como um agora atual (Heidegger, 2012, p. 891). A *temporalidade* não é uma sequência de “agoras” objetivos e assignificativos. Para Heidegger, o futuro, o passado e o presente da *temporalidade* não formam uma série de elementos sucessivos. A segunda destaca que a *temporalidade* não pode ser entendida em termos subjetivos ou objetivos. O tempo do *cuidado* não é, por assim dizer, a forma *a priori* pela qual a mente humana estrutura a experiência em termos sequenciais. Ele também não é o número do movimento que é contado entre o “antes e o depois” (Heidegger, 2012, p. 889).

A *temporalidade* tem que ser vista como a multiplicidade não sequencial constituída por futuro, passado e presente. Na linguagem técnica de Heidegger, a *temporalidade* é a multiplicidade não sequencial constituída por *estases* e *horizontes* que são coordenadas entre si. As *estases* são direções de deslocamento temporal que levam a *existência* humana para fora-de-si. Elas levam o existente humano *para* uma direção temporal. Além disso, Heidegger destaca que a *temporalidade* não envolve apenas *estases* que deslocam o ser humano “para...”. A cada *estase* pertence um *horizonte* específico em direção ao qual ela se desloca, o “para-onde” de cada *estase*. Heidegger nomeia o “para onde” de cada *estase* de esquema horizontal. Levando isso em conta, podemos ver de que maneira o *cuidado* é estruturado pela *temporalidade*.

A *existência* entendida como “ser-adiantado-relação-a-si” na direção de uma *habilidade de ser* funda-se na *estase* do futuro. O esquema horizontal em termos do qual o ser-aí está à frente de *si mesmo* no futuro é o “*em-virtude-de*”. Nesse sentido, existir é

²⁰ - A reconstrução da *temporalidade* construída nessa seção, baseia-se completamente na análise que William Blattner (1999) ofereceu da fenomenologia da *temporalidade* em *Ser e tempo*.

projetar-se em uma *possibilidade existencial* que dá forma ao futuro. Não obstante, como Heidegger faz explícito, futuro não tem uma acepção tradicional, não se refere a uma das dimensões temporais concebidas pelo conceito vulgar de tempo e, portanto, não diz respeito a um “*agora ainda não, mas depois*” (Heidegger, 2012, p. 889). Um *agora* que ainda não é atual, mas que posteriormente será efetivo ou presente, um momento ou ponto que percorre uma série temporal, deslizando do futuro para o presente até entrar no passado. O futuro não diz respeito a um evento possível que será atual, não é o que vem depois do presente.

O futuro da *temporalidade* é um futuro que nunca se torna presente, que nunca vem a ser efetivo. Isso porque as *possibilidades existenciais* do ser-aí se caracterizam por *não* poderem ser atualizadas. Elas não são uma espécie de configuração final de ser que o ser-aí alcançaria fazendo isto e aquilo. As *habilidades de ser* à luz das quais o ser-aí sustenta uma *autocompreensão* da sua *existência* não são atualizáveis em razão de não poderem ser atingidas como um estado-final, visto que elas não podem se tornar uma propriedade estável ou configuração de ser efetiva da *existência* (Blattner, 2006, p. 314). Posto de outra maneira, não existe um número *x* de ações que o existente humano possa realizar a fim de atualizar uma *possibilidade existencial*, pois o estatuto ontológico das *possibilidades existenciais* é tal que elas devem ser sustentadas como *possibilidades* pela projeção. Na medida em que sempre demandam por mais ação e atividade, as *possibilidades existenciais* ou *habilidades de ser* caracterizam-se por serem inexoravelmente futuras.

A *facticidade* pensada como o “já-ser-em” um *mundo* lançado numa situação funda-se na *estase* do passado. O esquema que captura “a saída” do ser-aí para fora-de-si no *passado* é o “*diante-de-quê*”. Assim, estar lançado é encontrar-se em uma atmosfera motivacional a partir da qual as coisas *já* importam. No entanto, da mesma forma que o futuro não diz respeito a um futuro que algum dia será presente, o passado não se refere a um passado que alguma vez foi presente. Se recordarmos o que foi dito antes, a saber, que as dimensões do tempo não devem ser entendidas em uma acepção usual, então temos que reconhecer que o passado existencial não tem a ver com “agoras” passados que uma vez foram presentes, mas que agora são passados. Passado aqui não designa um “*agora já não, mas antes*”. Assim, o passado não é antes do presente (Heidegger, 2012, p. 889). Passado aponta para a forma que a situação na qual o existente humano encontra-se *já* está afetivamente determinada.

O aspecto da *queda* como o “ser-junto” aos entes, por sua vez, funda-se na *estase* do presente. O esquema horizontal que exprime como o ser-aí é para fora-de-si no presente exhibe a estrutura do “para-algo”. Nesse sentido, o presente é a dimensão temporal da atividade

absorvida no *mundo*, da ocupação cotidiana com os entes. Em síntese, os aspectos da *existência, facticidade e queda*, que constituem a totalidade estrutural do *cuidado*, fundam-se no *futuro, passado e presente da temporalidade originária*. De acordo com Heidegger, a *temporalidade* é o *sentido* ontológico do *cuidado*, a *perspectiva* formal que torna possível compreender a multiplicidade estrutural do *cuidado* como um *todo* intrinsecamente *unificado*. Pode-se dizer que a *temporalidade* é a estrutura transcendental que confere *unidade* ao todo estrutural do *cuidado* (Heidegger, 2012, p. 891).

Como foi apresentado nesta seção, Heidegger caracteriza a *temporalidade originária* como o *sentido* ontológico do *cuidado*. Como vimos, o conceito heideggeriano de *temporalidade* tem um sentido especial. O futuro não é o depois do presente e o passado não é o antes do presente. A *temporalidade originária* não constitui uma sequência ou série de elementos. Ao contrário, a *temporalidade originária* é a multiplicidade não sequencial e intrinsecamente unificada de futuro, passado e presente (Heidegger, 2012, p. 385-390). Heidegger pensa a *temporalidade originária* como a *perspectiva* de projeção em termos da qual o *todo estrutural* do *cuidado* faz sentido, ou seja, a *temporalidade* é a estrutura temporal que torna possível que os *existenciais* sejam simultaneamente primordiais. A partir desses elementos é possível reconstruir na próxima seção a interpretação que David Weberman e Pierre Keller oferecem sobre as fontes da *significatividade* na ontologia hermenêutica de Heidegger.

3.2 A temporalidade do cuidado como a fonte última da inteligibilidade

Como nós vimos no segundo capítulo, Charles Guignon e Hubert Dreyfus sustentam alternativamente que Heidegger localiza na *linguagem* ou no *impessoal*, a estrutura responsável pela constituição do espaço de *sentido*. Rejeitando como parcialmente corretas essas abordagens, David Weberman e Pierre Keller argumentam que a *linguagem* e o *impessoal* são estruturas necessárias, mas não suficientes para explicar a como os seres humanos vivem em espaço de *sentido*.

A razão que justifica essa crítica emerge da insistência de Heidegger em reconhecer que há uma pluralidade de estruturas *existenciais* que condicionam e tornam possível o *mundo* do ser-aí. Segundo Weberman e Keller, nós podemos encontrar naqueles conceitos de *Ser e tempo* que capturam a *totalidade* e a *unidade* irreduzível do *ser* do ser-aí, a base conceitual adequada para tratar o problema das fontes da *significatividade*. Sendo mais exato, para os

autores, Heidegger acredita que o *cuidado* e a *temporalidade* são as fontes básicas da inteligibilidade. No que segue explorarei os argumentos que Weberman e Keller aduzem para justificar essa interpretação. Eles começam pelo *cuidado*.

Weberman e Keller começam sua interpretação, salientando que Heidegger concede à estrutura do *cuidado* um status especial em *Ser e tempo*. O *cuidado* não é apenas mais um *existencial* entre outros. O *cuidado* é a *totalidade* estrutural do *ser* do ser-aí. De acordo com os autores, a estrutura do *cuidado* é ontologicamente privilegiada por dois fatores: 1) ela abrange, ao contrário dos outros *existenciais*, a *totalidade* da *existência* humana e 2) determina e condiciona qualquer comportamento particular. O ponto central aqui é que a pluralidade de *momentos* constitutivos do *ser-no-mundo* tais como *ser-em*, *ser-com*, *impessoal*, *mundaneidade* e assim por diante, estão fundados no *cuidado*, entendido como a *totalidade* estrutural da *existência* humana (Keller, Weberman, 1998, p. 380). Assim, o *cuidado* tem um status especial em razão de ser um conceito unificante que abraça e subjaz a pluralidade de estruturas *existenciais*.

Como Weberman e Keller lembram, Heidegger caracteriza formalmente o *cuidado* como “ser-adiantado-em-relação-a-si-já-sendo-em-um (mundo) como ser-junto (ao-ente-do interior-do-mundo que vem-de-encontro)”. Essa definição exhibe três coisas importantes sobre os seres humanos: 1) nós estamos lançados afetivamente em um *mundo* histórico-cultural específico sem ter escolhido existir aí (já-sendo-em-um-mundo); 2) ocupados com os entes que aparecem no *mundo* (ser-junto); 3) e existimos em função de projetos-práticos e propósitos dirigidos para o futuro (ser-adiantado-em-relação-a-si). Esses três itens capturam a *facticidade*, a *queda* e a *existencialidade* que caracterizam o ser-aí como *cuidado*. De acordo com Weberman e Keller, o ponto central para Heidegger é mostrar que o *cuidado* condiciona a habilidade humana para atribuir *sentido* aos entes. Exibindo que nós atribuímos *sentido* aos entes apenas porque nós cuidamos do nosso *ser*, ou ainda, porque o nosso *ser* é o *cuidado*.

Segundo os autores, o *cuidado* desempenha esse papel, justamente porque nós atribuímos sentido aos entes, quando nos relacionamos com estes entes à luz dos nossos projetos futuros (ser-adiantado-em-relação-a-si), atividades (ser-junto-a) e disposições (já-sendo-em). Nessa medida, atribuir *sentido* aos entes é interpretar estes entes em função dos propósitos que orientam a nossa ação e das crenças, desejos e emoções em virtude das quais estamos lançados em nossa situação. Sendo assim, a nossa habilidade para atribuir *sentido* aos entes pressupõe a estrutura do *cuidado* (Keller, Weberman, 1998, 380). Ou seja, os entes *fazem sentido* porque são iluminados pelos projetos-práticos, atividades e disposições que

expressam o nosso *ser* como *cuidado*. Nesse sentido, de acordo com Weberman e Keller, se levamos em conta apenas as considerações anteriores à fenomenologia da *temporalidade*, então, podemos dizer que o *cuidado* é a fonte primordial da inteligibilidade do *mundo* do ser-*aí*. Segundo os autores, Heidegger sugere que o *cuidado* opera como fonte da *significatividade* quando diz:

O ente que traz o nome de ser-*aí* é iluminado. O que essencialmente ilumina esse ente, isto é, que o torna “aberto” e também claro para si mesmo foi determinado como cuidado... No cuidado se funda a completa abertura do “*aí*”. Só esse ser-iluminado possibilita toda iluminação e clarificação, todo perceber, “ver” e ter algo (Heidegger, 2012, 953).

Para Weberman e Keller, essa passagem evidencia que Heidegger entende o *cuidado* como a estrutura que subjaz a nossa competência existencial para habitar um espaço de *sentido*. De acordo com isso, os nossos comportamentos são inteligíveis em função dos propósitos que tentamos atingir e também das disposições que revelam como já estamos preparados para a situação.

Como Weberman e Keller argumentam, o *cuidado* está na origem da *significatividade*, justamente porque a ideia de que o existente humano é definido por ter que *cuidar* da significação do seu próprio *ser*, implica de alguma forma que as coisas *importam* para ele. E é somente porque as coisas importam de alguma maneira, que o existente humano tenta dar *sentido* e inteligibilidade para elas. Se nada importasse, não restaria nenhuma base a partir da qual o existente humano poderia dar significado às coisas ao redor dele (Keller, Weberman, 1998, 380). Isto implica que ao levar adiante a tarefa existencial de *cuidar* do *sentido* da sua *existência*, o ser-*aí* atribui *sentido* ao *mundo* e aos demais entes. Nessa medida, “o *cuidado* é a possibilidade interna e a fonte de inteligibilidade do nosso *mundo*” (Keller, Weberman, 1998, 380).

Não obstante, Weberman e Keller sublinham que a explanação das fontes da *significatividade* se aprofunda e chega ao seu nível conceitual mais básico, quando Heidegger apresenta a fenomenologia da *temporalidade*. Segundo os autores, Heidegger pensa que o *cuidado* pressupõe ontologicamente a *temporalidade*. Fenomenologicamente isto significa que a *temporalidade* torna possível o *cuidado* e a *fortiari* a inteligibilidade. Para Weberman e Keller esse status fundamental concedido à *temporalidade* em *Ser e Tempo* é visível na passagem em que Heidegger escreve: “O fundamento ontológico originário da existencialidade do ser-*aí* é a *temporalidade*. Só a partir da temporalidade pode ser entendida

existencialmente a totalidade estrutural articulada do ser do ser-aí como *cuidado*” (Heidegger, 2012, p. 649).

Segundo Weberman e Keller, nessa passagem Heidegger manifesta claramente a visão de que a *temporalidade* é a estrutura que torna o *cuidado* possível. Um ponto importante na argumentação desses autores é mostrar as razões que levam Heidegger a conceder esse papel fundamental à *temporalidade*. Weberman e Keller tentam exhibir essas razões discutindo: 1) porque razão a *temporalidade* é a condição de possibilidade e o *sentido* mais profundo do *cuidado*; 2) como a *temporalidade* descrita por Heidegger difere das concepções ordinárias do tempo; 3) porque a *temporalidade* opera como a fonte de inteligibilidade e torna possível que o existente humano sustente aberto o espaço de *sentido*. Prestemos atenção em um ponto de cada vez.

Weberman e Keller iniciam a discussão do vínculo entre *temporalidade* e *cuidado*, retomando a caracterização formal que Heidegger apresenta do *cuidado*. Heidegger define o *cuidado* como “ser-adiantado-em-relação-a-si-já-sendo-em-um (mundo) como ser-junto (ao-ente-do interior-do-mundo que vem-de-encontro)”. Como Weberman e Keller enfatizam, essa definição é intrinsecamente temporal. O “já-sendo-em” que exprime a *facticidade* refere-se ao nosso passado. O “ser-junto-a...” que exhibe a *queda* envolve a nossa absorção no presente. Por último, o “ser-adiantado-em-relação-a-si” que expressa a *existencialidade* é concernente ao nosso futuro. Essa noção de *temporalidade* indica que o existente humano existe para além de *si mesmo* no seu futuro, é determinado pelo seu passado e está absorvido no seu presente. Sob esse aspecto, o ser-aí é *cuidado* somente porque carrega consigo o seu passado, é ocupado com o seu presente e projeta o seu *ser* para “além de si” mesmo no futuro (Keller, Weberman, 1998, 381). Na visão de Weberman e Keller, Heidegger quer mostrar que o passado, o presente e o futuro da *temporalidade* exibem o *sentido* temporal profundo dos aspectos da estrutura do *cuidado*.

Avançando para o segundo ponto, Weberman e Keller começam sublinhando o sentido técnico especial da noção de *temporalidade* em *Ser e tempo*. Heidegger emprega termos como “passado” “presente” e “futuro” na discussão da *temporalidade*, em um sentido que é radicalmente diferente do sentido vulgar atribuído a essas noções. Assim, a *temporalidade* não é constituída pelo passado entendido como “agora já não, mas antes”, o presente como um “agora” instantâneo ou pontual e o futuro como “agora ainda não, mas depois” (Heidegger, 2012, pp. 889-891). A *temporalidade* não consiste de uma sequência de “agoras” objetivos e assnificativos. Como Weberman e Keller explicam, Heidegger entende a

temporalidade como a estrutura básica que molda e dá forma a autocompreensão humana. O passado tem a forma do retornar a *si* mesmo, aponta que o existente humano é determinado por aquilo que ele foi. O presente tem a estrutura do presentificar, de modo que o passado e o futuro do existente humano se expressam naquilo que ele faz. Por último, o futuro exhibe a estrutura do chegar para *si* mesmo. Indica que o existente humano assume o seu passado por meio da projeção da sua *existência* no futuro (Keller e Weberman, 1998, p. 382).

Na visão de Weberman e Keller, o ponto crucial é ver que as dimensões da *temporalidade* são interdependentes, cada uma envolve as outras. Nesse sentido, a *temporalidade* tem um caráter relacional, uma vez que cada dimensão temporal mantém uma relação essencial com as outras. O ser-aí chega para *si mesmo* como futuro, assumindo as *possibilidades* legadas pelo seu passado. Inversamente, ele se apropria do seu passado, projetando aquelas *possibilidades* para ser “além de *si*” mesmo no futuro. Além disso, ele encontra os entes que emergem no seu presente, à luz dos projetos-práticos que dão forma ao seu futuro e dos fatores e circunstâncias que definem o seu passado.

Como a caracterização acima faz visível, o passado, presente e futuro da *temporalidade* do ser-aí não formam uma série de elementos sucessivos, uma dimensão temporal não precede e nem é posterior à outra. Ao contrário, passado, presente e futuro co-determinam um ao outro e se apresentam “simultaneamente” como modos em que o existente humano sustenta uma *compreensão* de *si mesmo* e do *mundo*. Passado, presente e futuro são ekstasis que levam a *existência* humana para fora de *si*, em direção às suas *possibilidades*. Em virtude de estar temporalmente direcionado para suas *possibilidades*, o existente humano é “mais” do que ele é em qualquer ponto singular no tempo, e também direcionado para entes distintos dele mesmo. Em síntese, a *temporalidade* exhibe que o existente humano é formado pelo seu futuro, passado e presente (Keller, Weberman, 1998, p. 382).

Weberman e Keller prosseguem e chegam ao último ponto da discussão, apresentando um argumento com base nos resultados obtidos antes. De modo resumido, se o *cuidado* torna possível a *abertura* do *sentido* e a *temporalidade* é a condição de possibilidade do *cuidado*, então, segue-se *a fortiori* que *temporalidade* é a fonte mais profunda da inteligibilidade do *mundo*. Seguindo adiante, a questão decisiva para os autores será indicar porque razão Heidegger pensa que a *temporalidade* da *existência* humana é a estrutura transcendental responsável pela formação do espaço de *sentido*. De acordo com Weberman e Keller, nós podemos encontrar evidência textual sobre o vínculo entre *temporalidade* e inteligibilidade

nas passagens em que Heidegger diz que a estrutura do “‘*como*’, do mesmo modo que o compreender e o interpretar, em geral, funda-se na unidade estático-horizontal da *temporalidade*” (2012, p. 977), e mais adiante quando diz que “a unidade da significatividade, isto é, a constituição ontológica do mundo, deve fundar-se igualmente na temporalidade” (2012, p. 989).

Na visão de Keller, quando Heidegger diz que a *temporalidade* funda a *compreensão* e a *interpretação*, o que filósofo quer exibir é que a nossa competência para encontrar os entes no presente sempre envolve as nossas disposições adquiridas no passado e os propósitos futuros que orientam a forma como nós interpretamos aqueles entes no presente (Keller, 1999, p. 181) Ou seja, é porque somos sensíveis aos fatores e circunstâncias relevantes do passado e existimos em virtude de projetos-práticos que dão forma ao nosso futuro, que nós experimentamos algo de uma maneira significativa no presente.

Além disso, a alegação de que o *mundo* deve fundar-se na *temporalidade*, mostraria que uma das preocupações de Heidegger é justamente exibir que a *abertura* do espaço de *significatividade* pode ser explicada em termos das dimensões da *temporalidade*. Na explicação esboçada por Keller, o *contexto* de *significatividade* pressuposto para a interpretação de entes é ele mesmo formado pela estrutura temporal da agência humana. Isso porque nós sempre interpretamos algo a partir de um *contexto* de crenças, desejos e emoções que é fornecido pelo passado. *Contexto* que também é constituído pelos objetivos e propósitos que exprimem o que queremos e estamos tentando ser no futuro e que é compreensivamente pressuposto nas ações significativas que realizamos no presente (Keller, 1999, p. 181-182). Ou seja, o futuro, o passado e o presente da *temporalidade* geram o “contexto estruturado de interpretação que é constitutivo do *sentido*” (Keller, 1999, p. 182). Se isso é o caso, então, é plausível dizer que Heidegger localiza na *temporalidade* a fonte última da *significatividade*.

Por fim, Weberman e Keller argumentam que, nas seções finais do curso de 1927 *Os problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger procura mostrar que a *temporalidade* é a fonte última da inteligibilidade, destacando o vínculo entre *compreensão de ser*, *possibilidade* e *temporalidade*. Uma ideia presente naquelas seções é que a *compreensão de ser* do ser-aí não acontece através de uma relação direta com o *ser*, mas por meio da projeção do ser-aí em uma *possibilidade* (Heidegger, 2012, pp. 465-466). Assim, segundo Weberman e Keller, Heidegger indica que a *compreensão* de entes e *ser* depende da nossa relação às *possibilidades*. Segundo os autores, Heidegger entende que essas *possibilidades* teriam sua

origem na *temporalidade* da *existência* humana. O que é visível, segundo eles, quando Heidegger escreve que:

Uma vez que o elemento originariamente possibilitador, a origem da própria possibilidade, é o tempo, temporaliza-se o próprio tempo como o maximamente anterior... [e] como o tempo, enquanto fonte de todas as possibilidades (possibilidades), é o que há de mais anterior, todas as possibilidades são enquanto tais são marcadas... pelo caráter do *a priori* (Heidegger, 2012, p. 472).

Para Weberman e Keller, essa passagem corrobora que Heidegger reconhece a *temporalidade* como a *fonte* última de inteligibilidade. Assim, levando em conta essa passagem, para encerrarem a discussão, Weberman e Keller oferecem um esboço do que seria o complexo argumento desdobrado ao longo da ontologia fundamental. O ponto é que se o *mundo* do ser-aí é inteligível em virtude das *possibilidades* de autocompreensão, e a projeção nessas *possibilidades* pressupõe o tempo e a *temporalidade* nas formas do chegar a si mesmo (futuro), do retornar a si (passado) e do presentificar (presente) que estruturam a *existência* humana, segue-se *a fortiori* que o tempo e a *temporalidade* são a fonte primitiva de toda a *significatividade*. A ideia fundamental é a de que o *mundo* é um espaço inteligível de *possibilidades* somente em virtude da *temporalidade* que se encontra no coração da *existência* humana (Keller, Weberman, 1998, p. 383). Para os autores, este argumento esclarece que Heidegger localiza na *temporalidade*, entendida como a estrutura transcendental que unifica de uma forma não redutiva os *existenciais* da *existência* humana, a fonte última de inteligibilidade. Se isto é correto, então, deve ser reconhecido que a *temporalidade* é a condição que possibilita que os seres humanos habitem o espaço de *sentido*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito da dissertação foi reconstruir o debate sobre as fontes da *significatividade* na ontologia fundamental de Heidegger. Para tanto, apresentei no primeiro capítulo alguns dos conceitos centrais da fenomenologia do *ser-no-mundo*. Como foi discutido, o tema central que anima os desenvolvimentos conceituais da ontologia fundamental de Heidegger em *Ser e tempo* é o problema do *sentido* do *ser* em geral.

Como vimos, Heidegger entende o problema do *ser* como uma questão acerca das condições de inteligibilidade que possibilitam a experiência significativa com algo. A fim de abordar de uma maneira adequada essa questão, Heidegger desenvolve em *Ser e tempo* uma fenomenologia da *existência* humana como *ser-no-mundo*. Parte da minha proposta foi exatamente reconstruir essa fenomenologia do *ser-no-mundo* até o ponto em que fosse possível reconhecê-la como uma teoria acerca do espaço de inteligibilidade onde a *existência* humana habita. O ponto decisivo foi oferecer uma base conceitual para introduzir o debate sobre as fontes da *significatividade* nos capítulos subsequentes.

Em linhas gerais, o resultado obtido no primeiro capítulo foi que a fenomenologia do *ser-no-mundo*, pode ser entendida como uma descrição dos seres humanos como agentes que perseguem projetos práticos no interior de cenários teleologicamente estruturados. Vimos que nessa descrição os entes já aparecem imersos em contextos estruturados de *sentido* e que o *mundo* é desde o princípio imediatamente inteligível para os seres humanos. A conclusão do primeiro capítulo foi que a descrição do *ser-no-mundo* pode ser vista como uma teoria acerca do espaço de inteligibilidade a partir do qual os entes recebem as suas determinações. A partir dessa base conceitual tentei ao final do primeiro capítulo exhibir a questão central que norteou o desenvolvimento da dissertação, a saber, a questão acerca das fontes da inteligibilidade em *Ser e tempo*. Tentei ressaltar que essa questão o ponto central é identificar a estrutura *existencial* que é responsável pela constituição do espaço de *sentido*.

No segundo capítulo, vimos que foi a recepção anglo-americana de *Ser e tempo* que levantou o problema das fontes da inteligibilidade. De acordo com a interpretação de Charles Guignon, Heidegger sugere que a *linguagem* é a fonte última de inteligibilidade em *Ser e tempo*. Entretanto, na visão de Hubert Dreyfus são as normas ou práticas públicas do *impessoal* que cumprem esse papel.

Ainda, rejeitando como parcialmente corretas ambas as leituras, David Weberman e Pierre Keller argumentam que Heidegger localiza na *temporalidade* do *cuidado* a fonte última

da *significatividade*. De acordo com esses autores, Dreyfus e Guignon fracassam porque oferecem condições necessárias, mas não suficientes para inteligibilidade.

O meu objetivo no segundo capítulo foi reconstruir as interpretações oferecidas por Guignon e Dreyfus, bem como apresentar as objeções levantadas por Weberman e Keller. Além disso, introduzi um argumento em favor da posição de Weberman e Keller. Mais precisamente, a partir de uma consideração do papel conceitual que a mereologia de Husserl tem na fenomenologia de Heidegger, tentei evidenciar que as interpretações de Dreyfus e Guignon são formalmente inconsistentes. Pois, em razão de identificarem alternativamente um único *existencial* como a fonte de inteligibilidade, Dreyfus e Guignon incorrem em uma falácia mereológica. Desconsiderando, assim, um princípio central do método fenomenológico, a saber, que o *todo* é anterior às partes.

Por fim, no último capítulo, procurei reconstruir a interpretação que Weberman e Keller oferecem das fontes da *significatividade* na ontologia fundamental. Para tanto, tentei apresentar antes os traços gerais da análise do *cuidado* e da fenomenologia da *temporalidade*, apresentadas por Heidegger em *Ser e tempo*. Como foi visto, Heidegger entende que a *temporalidade* é o *sentido* ontológico do *cuidado*. A partir da base conceitual obtida com a apresentação do vínculo entre *cuidado* e *temporalidade*, na última seção da dissertação, tentei reconstruir a tese interpretativa de Weberman e Keller. Na visão desses autores, Heidegger localiza na *temporalidade* do *cuidado* a fonte última da *significatividade*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLATTNER, W. **Heidegger's Temporal Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____ **Heidegger's Being and Time: A Reader's Guide**. Continuum International Publishing Group, 2006.

_____ "Existential Temporality in Being and Time: Why Heidegger is not a Pragmatist". In: DREYFUS, R. and HALL, H. **Heidegger: A Critical Reader**, Cambridge: Blackwell Publishing, 1992, pp. 99-129.

_____ "Temporality". In: DREYFUS, R. and WRATHALL, M. **A Companion to Heidegger**. Blackwell Publishing, 2005, pp. 311-324.

_____ "Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger's Early Philosophy. In: CROWELL, S. and MALPAS, J. **Transcendental Heidegger**, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 10-27.

CARMAN, T. **Heidegger's Analitic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CROWELL, S. **Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning**. Illinois: Northwestern University Press, 2001

_____ **Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger**. Cambridge University Press, 2013.

CROWELL, S. and MALPAS, J. (org.) **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University press, 2007.

DAHLSTROM, D. "Heidegger's Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism". **Review of Metaphysics**, 49, 95-115, 1995.

_____ "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", **Review of Metaphysics**, vol. 47, pp. 775-795, 1994.

DREYFUS, H. **Being in the World: A commentary on Heidegger's Being and Time**. Massachusetts: MIT, 1991.

DREYFUS, H and HARRISON, H. **Heidegger: A Critical Reader**. Cambridge: Blackwell Publishing, 1992.

FISHER. T. "Heidegger's Generative Thesis". **European Journal of Philosophy**, 18:3, 363-384, 2009.

- HAUGELAND, J. Heidegger on Being a Person. **Noûs**, 16, 15-26, 1982.
- _____ “Dasein’s Disclosedness”. In: DREYFUS, R and HALL, H. **Heidegger: Critical Reader**, Crambridge: Blackwell Publishing, 1992, pp.27-44.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. . Trad.: Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- ._____ **Ser y tiempo**. Madri: Editorial Trotta, 2009.
- _____ **Os problemas fundamentais da fenomenología**. Petropólis: Editora Vozes, 2012.
- _____ **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.
- _____ **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006.
- _____ **History of concept of time**. Trad. de Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- _____ **The Metaphysical Foundations of Logic**. Translated by Michael Heim, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- _____ **Logica, pergunta por la verdade**. Marid: Alianza ediatorial, 2004.
- HOFFMAN, P. “Dasein and Its Time“. IN: DREYFUS, H. And WRATHALL, M. **A Company to Heidegger**. Blackwell Publishing, 2005, pp. 325-334.
- HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Rio de Janeiro: Foresense Universitária, 2012.
- KELLER, P. **Husserl and Heidegger on Human Experience**. New York: Cambridge University Press, 1999.
- KELLER, P. and WEBERMAN, D. “Heidegger and the source(s) of intelligibility“. **Continental Philosophy Review**, 31, 369-386, 1998.
- OLAFSON, F. **Heidegger and philosophy of mind**. New Haven and London: Yale University Press, 1987.
- OVERENGET, E. “The Presence of Husserl’s Theory of Wholes and Parts in Heidegger’s Phenomenology“ **Research in Phenomenology**, (26): 171-197, 1996.
- REIS, R. “Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral“ **Natureza Humana**, 2(2): 273-300, 2000.
- _____ “A ontologia hermenêutica de ‘Ser e tempo‘“. Orgs: REIS, R. E ROCHA, R. **Filosofia Hermenêutica**. Editora: UFSM, 2000.
- _____ “Heidegger: origem e finitude do tempo“ **DoisPontos**, 1(1): 99-127, 2004.
- SCHATZKI, T. “Temporality and the Causal Approach to Human Actitivity“. IN: KIVERSTEIN, J. And WHEELER, M. **Heidegger and Cognitive Science**. Basingstoke, UK, Palgrave MacMillan, 2012, pp. 243-64.

SCHEAR, J. "Historical Finitude". **The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time**. Cambridge University Press, 2013, pp. 361-378.

STREETER, R. "Heidegger's Formal Indication: a Question of Method in Being and Time", **Man and World**, vol. 30, pp. 413-430, 1997.

WEBERMAN, D. "Heidegger's Relationalism". **British Journal for the History of Philosophy**, 9(1), 109-122, 2001.

